

EL ANHELADO DESTINO DE LOS INCAS

MANUEL ESPINOSA APOLO

Origen, función y significado de la ciudad inca de Quito





AmawtayWasi

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL
DE LAS NACIONALIDADES
Y PUEBLOS INDÍGENAS

AmawtayWasi  EDITORIAL

EL ANHELADO DESTINO DE LOS INCAS

**Origen, función y significado de la ciudad inca de
Quito**

MANUEL ESPINOSA APOLO

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDIGENAS AMAWTAY WASI

EL ANHELADO DESTINO DE LOS INCAS. Origen, función y significado de la ciudad inca de Quito
MANUEL ESPINOSA APOLO

PhD. Pablo Pomboza
RECTOR

Dr. Ángel Ramírez
**VICERRECTOR ACADÉMICO
INTERCULTURAL Y COMUNITARIO**

Dr. John Antón
**VICERRECTOR ACADÉMICO,
INTERCULTURAL Y COMUNITARIO**

Msc. Semu Saant
**DIRECTOR DE EDITORIAL Y
PUBLICACIONES**

Dr. Nicolás Fernández Schatzer
CANCILLER - PRESIDENTE

Dr. Gustavo Vega Delgado
RECTOR - PRESIDENTE

Dr. Simón Cueva Armijos
VICERRECTOR ACADÉMICO

Dra. Caterina Tuci
DIRECTORA GENERAL DE INVESTIGACIÓN

Dra (c). María Belén Calvache
**COORDINADORA DE GESTIÓN DE LA
INVESTIGACIÓN**

Mgrtr. Pamela Velásquez
Coordinación editorial

Ing. Cristian Vinueza
Diseño y diagramación



Obra arbitrada por pares ciegos
ISBN: 978-9942-7130-4-9
Quito - Ecuador

Creative Commons Reconocimiento - No
comercial - Sin derivadas

© Propiedad Intelectual Colectiva de la
Nacionalidad Kichwa



Av. Colón ES-56 y Juan León Mera.
Edificio Ave María, Torre B
(+593) 963918707
www.uaw.edu.ec
Quito - Ecuador



Av. Simón Bolívar y Av. Jorge Fernández
(+593) 983885624 / (593-2) 2985-600
www.uide.edu.ec
Quito - Ecuador

La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi posee los derechos sobre esta obra, el contenido de los autores no refleja la posición de la Universidad.

Marcos Guerrero
In Memórium

AGRADECIMIENTOS

Lo que se expone a continuación es el resultado de aproximadamente veinte años de estudio e investigación que, sin prisa pero sin pausa, sorteando muchas dificultades y a través de etapas o momentos, se ha desarrollado. La mayoría de ideas y argumentos que constan en este documento han sido presentados en charlas y artículos, difundido en revistas académicas, ya sea en medios impresos o digitales. Una vez enunciadas, esas mismas ideas dieron lugar a otras en el curso de tres investigaciones desarrolladas a partir del año 2015. Dos de ellas apoyadas por la Universidad Central del Ecuador, en la cual soy docente de la Facultad de Comunicación Social en las cátedras: Historia de las Civilizaciones e Historia del Ecuador y, la tercera, por la Universidad Andina Simón Bolívar a través de una beca para exalumnos. Para la Universidad Central del Ecuador se realizó dos estudios. En primer lugar la investigación “El Quito Incásico: Promoción y Difusión de su legado físico y simbólico” que arrancó en el 2016 y concluyó en 2018 y, una investigación pequeña dentro de la línea proyectos semillas denominada “La tortola kito en la Cultura Incásica”, que se realizó también en el 2018. La tercera investigación con el título “El onomástico Quito, etimología y significado histórico cultural” fue apoyada por la Universidad Andina Simón Bolívar en 2019.

Al apoyo de dichas instituciones se sumó el de colegas y amigos, sin cuya participación este libro no hubiera sido posible. Especialmente quiero destacar el respaldo moral y profesional de mi maestro y amigo el matemático Marcos Guerrero, con quien tuve largas e intensas conversaciones sobre la concepción del mundo entre los andinos y los occidentales. Marcos Guerrero supo escuchar mis teorías y alentarme para que las desarrolle, a la vez que compartió conmigo la mayoría de sus hallazgos relacionados con las representaciones matemáticas espaciales del mundo en las sociedades andinas. Asimismo, agradezco a mi grupo de estudio “Yawirka”, que me apoyó moralmente y con el que compartí muchos de los hallazgos expuestos aquí.

Una mención aparte merecen la antropóloga Elizabeth López, quien me ayudó a corregir algunos de los artículos incorporados en este libro, así como su esposo, el geógrafo Lino Verduga, quien me proporcionó datos y mapas para comprender las características físicas de la meseta de Quito. Quiero también expresar mi reconocimiento al amigo y colega Carlos Leyva que me ayudó con referencias bibliográficas y la adquisición de material que solo se podía conseguir en el Perú.

Expreso un especial agradecimiento a la Msc. Paulina Rosero Gordón, bióloga y experta en medio ambiente, quien participó como co-investigadora en el proyecto semilla relacionado con la tortola kito e investigadora asociada en el proyecto auspiciado por la Universidad Central sobre el legado cultural inca. Paulina Rosero Gordón contribuyó con las cuestiones administrativas que requerían dichos proyectos de investigación, la adquisición de material bibliográfico, el levantamiento de información especializada acerca del ave epónima de la ciudad y en la revisión de los informes de investigación. Además, ella acogió con beneplácito la invitación que le hiciera para colaborar en los mencionados proyectos y me motivó para que siguiéramos adelante, independientemente de los obstáculos presupuestarios y de logística que amenazaron con impedir la feliz culminación de estos estudios.

Por último, expreso mi agradecimiento y reconocimiento especial a Grace Durán, alumna y amiga, quien fue de fundamental ayuda para la corrección del documento definitivo que corresponde a la presente publicación, así como la colaboración de María Sol Yopez quien realizó la corrección última y definitiva del manuscrito.

A todos ellos mis sinceros agradecimientos.

Quito, 14 febrero 2023

ÍNDICE

PRÓLOGO	1
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I	
LA CIUDAD DESAPARECIDA	7
La ciudad escamoteada: hallazgos, sospechas y controversias planteadas por la arqueología	7
La ciudad improbable: los planteamientos inconsistentes de la Etnohistoria	11
La ciudad exhumada: los aportes de la antropología y el urbanismo histórico	14
La ciudad negada: el discurso oficial sobre el Quito inca	16
CAPÍTULO II	
EL ASIENTO MÁS AGRADABLE PARA EL SOL	20
En busca del lugar sin sombra	20
La geografía sagrada de Quito	22
Quito como lugar hierofánico	27
La escasa población en la meseta a la llegada de los incas	29
Fundación, función, forma y estructura de la ciudad inca de Quito	30
El plan colonial de demolición de la ciudad inca	36
CAPÍTULO III	
HUELLAS Y VESTIGIOS DE LAS CONSTRUCCIONES PRINCIPALES	38
La gran plaza y su función	38
Palacios y edificios de la élite gobernante	45
Las casas de Túpac Yupanqui, Huayna Cápac y Atahualpa	45
El Acllahuasi	49
Las canchas de los “capitanes” de Huayna Cápac	50
La casa de Quinbalimbo	52
Templos principales	53
El intihuatana y el sukanka	53
El Inticancha y otros templos	56
Infraestructura y construcciones periféricas	59
CAPÍTULO IV	
LA IMPORTANCIA SIMBÓLICA DE LA CIUDAD	64
El felino ausente	64
La Yawirka	67
La maroma y la huaca	67
La Yawirka y las lagunas	69

Atahualpa como Amaru	70
La Yawirka y el Dios Sol.....	72
La Yawirka y el regreso de Atahualpa	73
Una tórtola detrás del nombre “Quito”	77
Breve historia del desciframiento del topónimo Quito según el método etimológico.....	77
El onomástico “Quito” según la lingüística histórica.....	81
“Quito” como designación netamente inca	83
El onomástico y su relación con un ave andina.....	85
El culto a las aves en el Mundo Andino y la cultura inca	86
El ave quito, el agua, la fertilidad y el culto solar.....	89
A manera de epílogo: Quito y los incas	91
FUENTES CONSULTADAS.....	95
Entrevistas.....	95
Primarias	95
Secundarias	97
APÉNDICE 1	
Reportes de vestigios incas en el Centro Histórico de Quito	104
APÉNDICE 2	
Número de inscripciones del apellido Quito, según regiones	109
APÉNDICE 3	
Imágenes comparativas de la tórtola quito y el curiwingue	111

ÍNDICE DE FIGURAS, TABLAS Y FOTOGRAFÍAS

FIGURA 1: Modelo digital del terreno correspondiente a la Meseta de Quito.....	23
FIGURA 2: La Meseta de Quito con sus principales ríos y quebradas	23
FIGURA 3: Los volcanes de los bordes de la Meseta de Quito y las zonas de afectación.....	24
FIGURA 4: Croquis de los emplazamientos incas de Quito y de Cuzco	24
Figura 5. Bi, tri y cuatripartición de la ciudad inca de Quito	34
Figura 6. Uso de la cuatripartición inca por el urbanismo español.....	35
Figura 7. Plaza inca de la ciudad, según Andrés Peñaherrera	39
Figura 8. La plaza inca según Marín de Terán y Del Pino (2005).....	40
Figura 9. La plaza del Quito inca según el planteamiento de Pérez (2008).....	41
Figura 10. Nueva tesis sobre ubicación y límites de la plaza del Quito inca, teniendo como base el mapa de Quito de Jorge Juan y Antonio de Ulloa de 1748	43
Figura 11. Paramentos incas en los zócalos de Carondelet y del Colegio La Providencia, según Pedro Porras	46
Figura 12. Piedra inca de 12 ángulos ensamblada en el zócalo del Colegio La Providencia. A pesar de haber sido perforada, martillada con buzarda y colocado revoque, el bloque de piedra original y su ensamble se mantiene	47
Figura 13. El Panecillo a fines el s. XIX. Aún es visible el aterrazamiento y la forma en caracol que siguen las mismas.....	70
Tabla 1. INFORMACIÓN DOCUMENTAL COLONIAL SOBRE EDIFICIOS INCAS. Centro Histórico, Meseta de Quito y Valle de los Chillos	105
Tabla 2. Noticias sobre hallazgos arqueológicos en el Centro Histórico de Quito	107
Tabla 3. Cantidad de inscripciones del apellido Quito: provincias de la región Sierra.....	110
Tabla 4. Cantidad de inscripciones del apellido Quito: provincias de las regiones Costa e Insular.....	110
Tabla 5. Cantidad de inscripciones del apellido Quito: provincias de la región Oriente o Amazonía	110
Fotografía 1. Plumaz de la cola y alas del curiquingue (<i>P. carunculatus</i>).....	112
Fotografía 3. Vista general del curiquingue y la tórtola quito. Reserva Antisana, DMQ.	112
Fotografía 4. Ranfoteca del curiquingue / corequenque (<i>P. carunculatus</i>).....	112
Fotografía 2. Plumaz de la cola y alas de la tórtola quito (<i>M. melanoptera</i>).....	112
Fotografía 5. Ranfoteca de la tórtola quito (<i>M. melanoptera</i>).....	112

PRÓLOGO

Quito: el asiento que más agradaba al sol

Es necesario reafirmar la concepción científica de la historia, ahora que vivimos tiempos donde se materializan intentos globales por borrar la memoria colectiva de los pueblos. En un desenfrenado esfuerzo por convertirnos en consumidores globales, se imponen concepciones que intentan homogenizar la diversidad cultural, están siendo violentadas las tradiciones orales, los ritos mágicos y, en general, las diversas formas milenarias que han utilizado los pueblos del mundo para perpetuar sus vivencias comunitarias. Frente a éstas impetuosas acciones por estandarizarnos, emergen, se alzan voces que rescatan las historias en cada población, por pequeña que esta sea, sobre todo, en América Latina, donde tuvieron presencia grandes culturas que dejaron una valiosa impronta en la historia de la humanidad. En este el marco general se adscribe el pensamiento de Manuel Espinosa Apolo, al presentar el “origen, función y significado inca de Quito”.

La historia de América es un gran collage pigmentado de creencias, tradiciones y sincretismos maravillosos. El devenir histórico de las tierras amerindias fue un coral de cronistas, quienes en multiplicidad de narraciones tejieron lienzos multicolores donde destacan fuertes trazos de luchas emancipatorias, cofres de utopías y colección de voces rebeldes en majestuosos y múltiples ambientes naturales que marcaron destinos y voluntades.

Relata Espinosa Apolo que en el territorio conocido hoy como Ecuador, en la altura de la cordillera andina, nació la ciudad de Quito. La biografía capitalina está compuesta de viajes infinitos a la gloria. Hijos y forasteros moldearon a punta de piedra labrada, templos, observatorios, iglesias, plazas y paredes pintadas con cal, el rostro de la actual ciudad. Su topografía de afectos, su vocación de destino al que todos desean arribar, conducen al espacio espiritual donde transitan rebaños de nubes blancas pastoreadas por míticas aves.

La anatomía de Quito ha sido diseccionada con mano de hábil cirujano, sus fibras musculares tejidas en espacios y tiempos de grandeza. Cual pieza de fina y labrada cerámica que ha caído al suelo, los cientos de pedazos de su historia inca se esparcieron por toda la ciudad y, con paciencia infinita, Espinosa Apolo ha juntado para recrear la original belleza y complejidad presentes en los barrios de San Roque y San Juan, en el sitio La Chorrera, en el hospicio de San Lázaro, en los atrios de San Francisco o de la Catedral, en los colegios de los Sagrados Corazones y la Providencia o en el zócalo del Palacio de Carondelet.

Todas las sendas de los pueblos de los Andes equinociales desembocaban en el tiánguez de Quito, era el espacio de intercambio interregional entre Sierra y Amazonía. Bajo el exigente ojo de Tupac Yupanqui se levantaron los principales edificios de Quito, pasó luego a ser engalanada por Huayna Cápac quien la realzó como figura de ciudad sagrada equinoccial. Se plantean cuestionamientos por demás trascendentes que constituyen hilos conductores de la investigación: ¿Existió la grandeza de Quito?, ¿Es apenas una retórica mítica? ¿Fue tal su grandeza religiosa que se la construyó con la figura de puma? ¿Es Quito una réplica del modelo urbano del Cuzco? ¿Se puede hablar de un Quito inca? ¿Se puede hablar de un Quito prehispánico? Estas y otras importantes hipótesis son desmenuzadas, analizadas de manera documentada y crítica por parte de Espinosa Apolo, quien defiende con gran argumentación y solvencia académica la existencia de un Quito prehispánico y, sobre todo, inca.

Lo ritual, lo mágico, lo religioso tuvo trascendental importancia en la América prehispánica. Muchas de las grandes decisiones fueron tomadas escrutando las estrellas, comunicación mágica y directa entre aborígenes y dioses. Los incas hicieron de esta práctica cosmológica una forma del manejo colectivo de sus pueblos y de las relaciones sociales que de esto derivaban.

Para los incas, Quito era un espacio sagrado, se reporta la presencia de templos observatorios y adoratorios. Entre los principales destacan el Intihuatana y el templo o Casa del Sol, sitios donde se escenifican las fiestas de los solsticios. Hay que destacar también los observatorios astronómicos conocidos como Sukanka, las colinas de El Panecillo juegan papel trascendente en trabajos astronómicos y religiosos. A más de los templos y observatorios señalados, Quito tenía también construcciones periféricas relacionadas con bodegas y depósitos que permitieron el acopio y almacenamiento de alimentos. Para la defensa y prácticas rituales de la ciudad, se contaba con varios pucarás en: El Panecillo, San Juan, Loma Grande San Marcos y el del Itchimbia.

El Mundo Andino tuvo siempre a míticos seres zoomórficos como elementos clave de la conceptualización de su universo religioso, de ahí la importancia simbólica que tuvo por ejemplo la figura de felinos, dado el carga estética, ya sea el gato montés, el jaguar o el puma, animales a los cuales se les asociaba elementos mágicos. Sin embargo de esta importante visión, no hay evidencias concretas de figuras felinas en Quito, más bien se la relaciona con la serpiente mítica o Amaru, serpiente alada con grandes y relucientes escamas que tenía como hábitat lo más profundo de lagunas y cuevas en los páramos. La deidad Amaru estuvo fuertemente identificada con la figura del inca quiteño Atahualpa, sobre todo, desde que fue capturado por los capitanes de Huáscar y logro huir convertido en serpiente.

La obra de Manuel Espinosa Apolo recoge, establece y explica con rigor, los hechos que conforman el origen, función y significado de la ciudad inca de Quito. Su conocimiento retrospectivo de Quito se convierte en brújula orientadora de memorias colectivas. Su lúcida comprensión del pasado sirve para reconocernos en el presente. Sin caer en planteamientos positivistas o mecanicistas, ni de apropiarse y hacer alarde de patriotismo insano, interpreta la presencia de los incas como un proceso propio de América que no tiene paralelo a las conquistas celebradas en otras latitudes.

Salimos de la obra de Espinosa Apolo con grandes lecciones, la primera se relaciona con el rigor investigativo en temas históricos; la segunda, una narrativa que destila evidencias de varias fuentes históricas. Hay una tercera lección, quizá la más valiosa por ser la menos discutida en nuestro medio, aquella lección que pone en el tapete la visión grandiosa con la que fue construida la ciudad inca de Quito. Su carácter mágico y ceremonial, su trascendencia de ser el reducto salvador de profecías amautas, conducen a la necesaria redefinición de una identidad colectiva que permita con mayor propiedad plantearse nuevas interrogantes futuras, condición ineludible en instantes donde hay una obsesiva y obstinada tarea por borrar los epistemes que han surgido y han servido a los pueblos para su subsistencia material y espiritual.

Quito antes, Quito ahora, Quito en el futuro, será por derecho propio, el “asiento que más agradaba al sol”.

Patricio Andino Sosa
Universidad Internacional del Ecuador -UIDE



INTRODUCCIÓN



La presente investigación constituye un trabajo inusitado en nuestro medio, ya sea por su enfoque interdisciplinario como por el objeto de estudio al que se refiere. Temas que aquí se abordan, gracias a la concurrencia de la etnohistoria, la historia cultural, la etnobiología, la antropología cultural y la lingüística histórica, no se plantean con frecuencia en nuestro contexto académico nacional.

Frente a la temática precolombina, en el campo de la ciencia histórica rige una especie de autocensura o, peor aún, se considera que el quehacer científico auténtico y de rigor debe dejar a un lado dicha época y sus problemáticas. En su lugar y ante tal vacío, abunda una serie de trabajos pseudocientíficos, basados en meras elucubraciones o amparados en puras especulaciones, que vulgarizan los temas de las sociedades prehispánicas o los convierten en realidades incomprensibles, a veces recubiertas con halos místicos o atrapadas en enmarañamientos tecnicistas indigeribles.

Esta situación es consecuencia directa del predominio de la colonialidad en nuestro mundo intelectual lo que determina que se juzgue a priori o se dé por sentado que los tiempos anteriores a la época colonial son de menor importancia y valor. Por otro lado, es clamorosa la falta de apoyo institucional y la ausencia de claras políticas académicas y culturales que impulsen la investigación de temas relacionados con la

época precolombina. Quienes se han atrevido a asumir este reto, lo han hecho a contracorriente, salvando grandes obstáculos y a costa de ingentes sacrificios, lo que los ha llevado al exilio interior y a la orfandad institucional. Valga para ilustrar este caso y honrar su memoria, referirnos al fallecido matemático Marcos Guerrero, maestro y amigo.

Por otra parte, el desinterés, el escepticismo o el temor a la hora de abordar aspectos de índole cultural referidos a las sociedades prehispánicas, es consecuencia directa de la posición que ocupa América Latina, y nuestro país como parte de esta región, en la geopolítica del conocimiento. Nuestro papel de meros consumidores de los conocimientos producidos por la academia del norte, nos ha colocado en una situación de espectadores que resignadamente esperamos que la información y las comprensiones fluyan hacia nosotros desde EEUU o Europa. Por esta razón, son casi inexistentes los programas doctorales de historia precolombina en las Universidades de América Latina, a excepción de dos o tres universidades de México y Perú. El desbalance es abrumador si tenemos en cuenta la superabundancia de programas relacionados con la colonia o el siglo XIX. Situación que evidencia, además, la vigencia del viejo prejuicio eurocentrista difundido por la caduca corriente positivista historiográfica que dividió el pasado en dos grandes ámbitos: los tiempos históricos y los prehistóricos en razón de la existencia o



no, de documentos escritos oficiales, gestados a partir del colonialismo que consagró la falsa idea de que “escritura” es solo la fonética. De ahí que, algunos académicos, piensen que las sociedades precolombinas pertenecen a la prehistoria porque no inventaron sistemas de escritura y registros homologables a los del viejo continente. Sin documentos de dicha naturaleza su estudio se les antoja inviable. Quizás habría que recordarles que, en América precolombina, existieron algunos y diversos sistemas de escritura cuyos registros, si bien en su mayoría fueron destruidos en la época de la conquista española, no por ello se destruyó del todo su memoria. Esta, así como muchos otros rasgos culturales, aún está presente en sus descendientes.

En estas circunstancias, estudiosos y estudiantes de nuestro continente, estamos obligados a adoptar las comprensiones realizadas por los científicos del norte y condenados a estudiar de forma exclusiva la colonia o los tiempos republicanos. De este modo, las posibilidades de investigar el pasado precolombino con rigor científico cada vez se restringen más. La aspiración a pensar con cabeza propia una época crucial de nuestra historia, queda vedada.

Un caso que ilustra de forma ostensible y con plena crudeza esta realidad es la posibilidad de estudiar la historia de la época incásica en nuestro país. El investigador que opte por esta temática debe prepararse para hacer frente a una serie de prejuicios que se ha cultivado y enraizado en las mentalidades de los ecuatorianos. Todos ellos forjados por un discurso oficial de la nación que adoptó el dispositivo ideológico de los colonizadores hispanos conocido como “memoria anti-inca”. Según este recurso ideológico, burdamente tendencioso, los incas fueron conquistadores, extranjeros y avasalladores. De este supuesto azote, los “valientes” conquistadores españoles les ayudarían a liberarse a los pueblos autóctonos asentados, antes de la llegada de los incas, en el actual territorio ecuatoriano. De esta suerte, la empresa más criminal, abominable y destructiva en la historia de la humanidad: la colonización europea, pretende justificarse, legitimarse e incluso sacralizarse. Bajo esta visión, los ecuatorianos han sido formados, de ahí que acepten, sin mayor

atisbo de criticidad, el culto al conquistador ibérico y al sistema colonial. Las celebraciones de los llamados “descubrimientos” y “fundaciones”, que desvergonzadamente se siguen presentando como verdaderas proezas de la humanidad, gozan de legitimidad y apoyo social en nuestro medio. Nadie parece percatarse de que, dichos festejos ofenden, para empezar, la memoria de los patriotas de la Independencia; precisamente, de aquellos que lucharon y entregaron su vida para poner fin al mayor sistema de opresión que haya conocido la humanidad, gestando con su lucha a la actual república. Qué decir del agravio que suponen tales festejos hacia todos quienes nos consideramos descendientes de los pueblos ancestrales. Situación que está reñida con la naturaleza plurinacional y multiétnica del país. Es inconcebible que un Estado y sus municipios que son el resultado del proceso independentista, levanten monumentos a monstruos y genocidas e impongan como fiestas lo que para la mayoría de pueblos de nuestra sociedad, ya sean afrodescendientes o nacionalidades indígenas, significa masacre, genocidio, servidumbre y esclavitud. De esta forma, se promueve la falta de respeto y consideración mínima al otro subordinado, así como se impulsa el envilecimiento social y la pérdida de dignidad colectiva. Habría que recordarles, a quienes deshonran el legado de los próceres de la independencia, que los pueblos festejan sus gestas emancipativas mas no los acontecimientos que suponen dominación y opresión.

La realidad histórica en torno a los incas, es muy distinta de la presentada por el discurso colonialista, paradójicamente, incorporado por el Estado ecuatoriano. Para empezar, cabe destacar que los incas, tanto en términos geográficos, culturales e históricos, forman parte del mismo mundo que los pueblos aborígenes del actual territorio ecuatoriano. Todos ellos fueron parte de un área histórico-cultural gestada hace más de 5000 años de historia y que dio lugar a una de las civilizaciones más antiguas de nuestro planeta: la civilización andina, una de las seis fuentes de cultura de la humanidad.

En segundo lugar, los incas no se agotan en una simple categoría étnica, porque (etnográficamente



hablando) no constituyeron un pueblo. En efecto, muchos individuos considerados “incas” pertenecieron a diferentes entidades étnicas o pueblos que, en un determinado momento, se sumaron a un proyecto de corte ideológico-religioso gestado por el Señorío del Cuzco. Dicho en otras palabras, los incas no fueron sino una *comunidad de creyentes*. Esto explica el porqué, muchos de los que portaron el estatus de “inca”, fueron miembros de los grupos étnicos de los Andes equinocciales. Como muestra, baste un ejemplo. El señor étnico de los Chilllos, Quinga Llimphu o Quigalimbo (como aparece en los documentos coloniales), al asumir los objetivos de los creadores del Tahuantinsuyo, se convirtió en un inca denominado, por algunos estudiosos, de “privilegio”, para distinguirlo de los de “sangre”. El señor de los Chilllos murió en manos de los conquistadores europeos defendiendo la posibilidad del Quito inca. Como él, existieron muchos más.

En tercer lugar, la creación del Estado inca o Tahuantinsuyo, instauró una hermandad interétnica que gestionó y resolvió diferentes conflictos del Mundo Andino con el fin de establecer una convivencia armónica y pacífica entre diversos y en unidad. Los incas procesaron todas las tensiones interétnicas a través de la ritualización del conflicto, a la vez que institucionalizaron el perdón. Así lo ilustra el desenlace del conflicto contra la liga caranqui. Una vez que fueron derrotados en las contiendas rituales, los perdedores no sufrieron represalias, sino que, al contrario, fueron abrazados por el mismo Huayna Cápac y perdonados en acto público, en estricto cumplimiento de una política que buscó instaurar la reconciliación. Enseguida, el soberano inca, dejó a cuidado de los caranquis a su mismo hijo Atahualpa, según narra la segunda parte de la Crónica de Juan de Betanzos [1551] (2010).

En cuarto lugar, los conflictos aparentemente bélicos que protagonizaron los incas fueron en realidad eventos ritualizados, contiendas deportivas o festivas que jamás persiguieron la aniquilación del enemigo, ni el saqueo de sus riquezas, sino su integración. Esto significa que, a los derrotados, nunca se los estigmatizó como

tales, por lo que no se les privó de ninguno de sus derechos. El desarraigo de algunos grupos a través de la condición de mitma no fue definitiva sino solo temporal y, se aplicó, como prerrogativa y no como castigo, como lo evidencia la situación de diversos grupos cañaris. Asimismo, el Estado inca ratificó todos los privilegios a las élites locales. Es más, se los vinculó de forma sanguínea con la élite gobernante inca, vía matrimonio. De esta manera fueron ganados a la causa y su lealtad quedó relativamente garantizada. Estas políticas de reconciliación permiten comprender que la guerra, en tanto acción planificada para la aniquilación, el saqueo y despojo, es una construcción cultural y una experiencia histórica propia de Asia y Europa, pero ajena a América y probablemente a Oceanía. La prueba más palpable de esta realidad es el tipo de armas construidas en una y otra parte del mundo. Las de América fueron hechas para vencer al oponente después de una contienda ritual o competencia cuerpo a cuerpo, semejando a las que se utilizan hasta la actualidad en diversas disciplinas del atletismo, a diferencia de las de Europa y Asia hechas para matar desde corta o lejana distancias, en el menor tiempo y al mayor número posible de enemigos. Por esta razón, podemos enunciar que, en el extremo occidental del planeta, es notoria la ausencia de una conciencia de oposición y conquista, así como de términos que designen la idea de “enemigo”. De ahí que los conquistadores españoles, fueran recibidos como huéspedes tanto por el Estado azteca como por el inca, sin que se les impidiese su ingreso, más bien, dándoles todas las facilidades del caso.

Por último, hay que destacar que los incas establecieron un régimen social y político de bienestar y magnanimidad basado en los principios de reciprocidad y redistribución, lo que generó equidad social e instauró una sociedad intercultural. De ahí que, situaciones como la pobreza y los conflictos intestinos, fueron resueltos, a la vez que afirmaron las condiciones que imposibilitaron el desarrollo de la intolerancia étnica o el recelo hacia el otro. Estos atributos y rasgos sirvieron de inspiración a los pensadores renacentistas e ilustrados para crear lo que hoy conocemos como comunismo y socialismo utópicos. En suma, el incario y las comunidades



cristianas primitivas fueron las fuentes de inspiración que hicieron posible el surgimiento del pensamiento político emancipativo en occidente a partir del s. XVI.

A partir de estas premisas, ausentes o proscritas en la historiografía de occidente y de nuestro país en particular, se ha planteado en el presente estudio, indagar sobre la presencia e importancia de las huellas incas en la meseta de Quito para contribuir a la comprensión de esta experiencia histórica y la puesta en valor de su legado. Dicho en otras palabras, nos propusimos realizar una relectura de la presencia de los incas en los Andes equinocciales, así como el desentrañamiento del origen, función y significado de la ciudad inca de Quito.

Para cumplir este cometido, se ha desplegado una labor de investigación que exigió la revisión exhaustiva de fuentes primarias y secundarias, así como la realización de entrevistas a expertos y especialistas. Además, se obtuvo información clave de los indígenas de la meseta de Quito a través de talleres de historia oral, sin descuidar labores de observación de las huellas tangibles de los incas en nuestra ciudad.

Aunque en el desarrollo del presente trabajo se tuvo que sortear un sinnúmero de obstáculos, no dejamos que dichas limitaciones nos desanimasen, convirtiéndolas más bien en acicates para seguir adelante.

En suma, este estudio expone las principales problemáticas relacionadas con la ciudad inca de Quito. En el primer capítulo, se alude y analiza el intenso debate entre investigadores en torno a la ciudad que los incas construyeron al pie del macizo del Pichincha. Desde una perspectiva crítica, se discuten los diversos planteamientos, destacando las limitaciones y los avances.

En el capítulo segundo, se interpretan las razones que tuvieron los incas para expandirse hacia los Andes equinocciales y levantar la ciudad de Quito, por tanto, se esclarece la función e importancia que tuvo esta en su proyecto religioso, ideológico y político. En el tercer capítulo, se despliega un esfuerzo por recomponer el rompecabezas de la ciudad como realidad física. En este sentido, se ensayan algunas hipótesis acerca de los principales edificios de la ciudad inca, sus aspectos más sobresalientes y su uso, incluyendo referencias y características de las más importantes obras de infraestructura.

Por último, en el cuarto capítulo se aborda la importancia simbólica de la ciudad inca de Quito, al hacer énfasis en sus principales símbolos y referentes emblemáticos intangibles. Así, se aclara el origen del topónimo “kito” y las razones que tuvieron los incas para escoger dicho término a la hora de designar a nuestra ciudad. Además, se destaca la importancia del símbolo ofídico y su relación con Atahualpa, y la sorprendente ausencia del referente felínico.

Espero que el presente estudio motive a estudiantes, estudiosos e investigadores a interesarse por la época prehispánica y a profundizar en los diversos temas que se relacionan o desprenden de ella. Aspiro asimismo a incentivar y enriquecer el debate en torno al apasionante tema del Quito prehispánico, pero, sobre todo, este estudio pretende abonar la idea de que los andinos, somos plenamente capaces de pensarnos e interpretar con rigor nuestro pasado.



CAPÍTULO I

LA CIUDAD DESAPARECIDA



Desde que Federico González Suárez y sus discípulos hicieron del quehacer histórico una actividad profesional guiada por los parámetros científicos de la época, hasta nuestros días, hemos acumulado una serie de evidencias físicas y documentales, junto con inquietantes dudas e injustificables sospechas en torno a la ciudad inca de Quito. A pesar de ciertos altibajos, el debate sobre la existencia, función, sentido, tamaño y forma de aquella ha estado plenamente vigente durante los últimos cien años. No obstante, desde las últimas décadas del siglo XX hasta nuestros días, se ha visto enriquecido de forma inusitada gracias a los nuevos aportes proporcionados por la arqueología, la etnohistoria, la antropología y, últimamente, el urbanismo y la arquitectura histórica.

Hagamos un recorrido por los principales hallazgos y discusiones que han planteado cada una de estas disciplinas a la hora de dar cuenta de la ciudad que levantaron los Hijos del Sol al pie del macizo Pichincha.

La ciudad escamoteada: hallazgos, sospechas y controversias planteadas por la arqueología

A inicios del s. XX, cuando la fiebre modernizadora impulsada por el régimen liberal intensificó la construcción de diversas obras y edificios públicos

y privados en Quito, afloraron diversos vestigios asociados con la presencia inca. Así, por ejemplo, cuando se empezó la construcción del normal Juan Montalvo, en el lado norte de El Placer, lo que los quiteños de entonces llamaban “piscina del inca” resultó, en efecto, una construcción de ese tiempo, parte de un conjunto residencial cuyos cimientos se extendían por debajo del suelo. Más tarde, cuando algunas familias de posibilidades construyeron sus quintas recreativas en la parroquia de La Magdalena, ubicada al sur del Panecillo, salieron a relucir un sinnúmero de artículos de cerámica y metal estilo inca imperial que serían estudiados más tarde por el arqueólogo alemán Alber Meyers (1998). Por esa misma época, al construirse el Hospital Eugenio Espejo en las faldas del Itchimbía, se descubrieron una serie de tumbas y paredes que indicaban la presencia de un cementerio y edificios incas, vestigios que fueron estudiados por J. J. Camaño y M. Larrea (1918).

Todas estas evidencias, que se encontraron accidentalmente, estimularon las inquietudes arqueológicas presentes en los discípulos de Federico González Suárez agrupados en la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, especialmente de don Jacinto Jijón y Caamaño. Este aristócrata quiteño junto con su maestro, fueron los impulsores de la arqueología en el país. Jijón y Caamaño inició



su carrera realizando diversas excavaciones en Ecuador y Perú. Parte de su labor como arqueólogo fue una especie de prospección que realizó en lo que hoy conocemos como “Centro Histórico”. Dicha actividad le permitió descubrir, en el barrio de San Roque, canales de riego; más arriba, en el sitio de La Chorrera, cimientos de un probable templo. En el barrio de San Juan más evidencias arqueológicas; y, por último, el pucará de Guangültahua, en el Batán. Para dar continuidad a dichas investigaciones invitó y financió al arqueólogo alemán Max Uhle, quien examinó de nuevo la ciudad vieja en busca de nuevas evidencias. El investigador alemán (1930), descubrió en el hospicio de San Lázaro, piedras y paramentos incas, lajas de piedras incas en un muro de la calle Mideros y evidencias incas en el antiguo Seminario Menor, específicamente restos de un pequeño cementerio en el lado sur de la calle Ante (Sector de Sta. Prisca).

Estas prospecciones, que se sostuvieron por iniciativa particular, terminaron cuando se reactivó el conflicto con el Perú a partir de 1941. Hubo que esperar las décadas de 1970 y 1980 para que otro buscador incasable retomase dicha labor. Llevado por su pasión y tenacidad investigativa, el Padre Pedro Porras, examinó la vieja ciudad en busca de más huellas incásicas y las descubrió sin mayor dificultad. Esta vez no necesitó realizar excavación alguna. Muchas piedras incas y algunos restos de viejos muros, a pesar de permanecer a ojos vistas, no habían sido notados. Entre otras razones porque permanecían en oscuros rincones, como las piedras que encontró en el claustro inferior y la escalinata norte del atrio de San Francisco, ya sea porque estaban en paredes interiores tapadas con revestimientos modernos, como los paramentos encontrados en el Colegio de los Sagrados Corazones en las calles Sucre y Guayaquil o, simplemente, porque fueron encubiertas o enmascaradas como las piedras del atrio de la Catedral o de San Francisco. En efecto, sobre la cara exterior de las mismas, en las épocas colonial y republicana, se labraron falsas juntas con un afán decorativo y uniformizador; aquellas, por supuesto, no coincidían con los ensambles originales hechos sin mortero alguno. Otras piedras, en cambio, permanecían en sus muros originales, pero

sin que se reparase en ellas porque estaban plenamente integradas a fachadas de edificios relativamente modernos. De estas, muchas fueron intervenidas sin consideración alguna, eliminando su almohadillado original a golpes de buzarda. Son los casos de las piedras encontradas en la fachada del Colegio de La Providencia y, sobre todo, las ubicadas en el zócalo del Palacio de Carondelet. Décadas más tarde, el arquitecto Andrés Peñarerra (2003), comprobó que este mecanismo de desfiguración también se aplicó a las piedras de la torre y fachada de la Merced. Estas, junto con las del zócalo de Carondelet, constituyen las evidencias más importantes de muros incas por encima del suelo.

En la década de 1970 también se realizaron hallazgos fortuitos. Fue el caso del cementerio inca descubierto al construirse la ciudadela San Carlos, al norte de la ciudad, que, según destaca Jorge Salvador Lara (2008), el sitio arqueológico fue destruido sin miramiento alguno. En la siguiente década, el arqueólogo español Antonio Fresco (1984), puso en marcha un proyecto de prospección e investigación arqueológica en los alrededores de la ciudad, en la misma meseta y hoya del Guayllabamba, que pusieron en evidencia una cantidad considerable de monumentos incas, específicamente pucarás.

La siguiente etapa de hallazgos arqueológicos incas corresponde al momento en que se iniciaron los trabajos de restauración de los monasterios coloniales luego del sismo de 1987. Gracias a dichas intervenciones, la sospecha de un Quito incaico sepultado empezó a cobrar sentido. En el piso de la capilla del hospital San Juan de Dios, la arqueóloga francesa Agnes Rousseau (1990), descubrió grandes cimientos de construcciones incaicas junto con cerámica asociada a este período. En la arquería norte del templo de San Francisco, la arqueóloga Paulina Terán (1998), encontró muros de una probable callanca.

Desde entonces y hasta la actualidad, diversos proyectos de prospección e investigación arqueológica se llevaron a cabo, auspiciados por el Instituto Metropolitano de Patrimonio o por el Instituto de Patrimonio Cultural del Ecuador. En razón de las exigencias de la Ley de Patrimonio



Cultural vigente que ordena realizar estudios de impacto patrimonial, al momento de construir nueva infraestructura, se procedió a ejecutar las exploraciones correspondientes. La mayoría de estas investigaciones sacaron a la luz nuevos hallazgos de evidencias prehispánicas, algunas de ellas de indudable origen inca, como las realizadas por el arqueólogo Florencio Delgado¹ en el parqueadero Cadisan. Pero, sobre todo, plantearon una serie de problemáticas que dieron lugar a intensas discusiones en torno a la presencia inca en Quito y en los Andes equinocciales en general, que se resumen en dos cuestiones fundamentales: 1) El predominio de cerámica local en sitios incas; y, 2) la idea de una ciudad en construcción a la llegada de los españoles.

Desde las investigaciones arqueológicas realizadas por Jijón y Caamaño en el barrio de San Juan, junto a la Basílica del Voto Nacional en las primeras décadas del s. XX, hasta las realizadas por Antonio Fresco sobre los pucarás de la meseta de Quito, en la década de 1980, llama la atención la coexistencia de cerámica local e inca, siendo predominante la primera. Esta situación, llevó a una conclusión apresurada, según la cual, los incas ocuparon sitios construidos por los pueblos originarios de los Andes equinocciales.

Las últimas investigaciones arqueológicas realizadas por Victoria Domínguez, con el auspicio del llamado FONSAL, hoy Instituto Metropolitano de Patrimonio, tanto en la Plaza de Santo Domingo, en el Itchimbia y en El Panecillo, en cambio, solamente sacaron a la luz cerámica local, mas no inca. No obstante, las estructuras encontradas: terrazas de cultivo y una estructura circular en las laderas sur y occidental de El Panecillo o los vestigios de un canal en la cima del Itchimbia, representan típicas construcciones de la arquitectura inca. Estos hallazgos nuevamente derivaron en interpretaciones demasiado concluyentes. A pesar de no contar con dataciones, la arqueóloga Domínguez rápidamente concluyó que pertenecen al período preinca.

La solución a estas problemáticas resulta más sencilla de lo que parece a primera vista. Antonio Fresco (1984), ya formuló una explicación solvente para esta aparente discordancia. El predominio de cerámica local, de carácter rústico de estilo Cochasquí, en sitios y monumentos incas se explicaría por el hecho de que los ocupantes de las edificaciones construidas por los incas, fueron individuos de las sociedades locales que cumplieron, durante un largo tiempo, diversas actividades y labores encomendadas por el Estado inca. Situación que fue común a lo largo de todo el Tahuantinsuyo, en tambos o en pequeños y grandes centros administrativos.

Esta explicación se hace extensiva incluso en los sitios arqueológicos donde no aparecieron evidencias de cerámica inca. Es el caso de los vestigios de un probable cementerio prehispánico, encontrados en parte de la plaza y claustro del Convento de Santo Domingo. Es poco probable que pertenezcan a dicho período puesto que no existe una datación precisa para tal material, siendo más plausible que correspondan a la época de contacto entre conquistadores europeos y grupos locales, es decir, a la época que la historiografía denomina "Conquista". No obstante, si hubiese la posibilidad de que se inscriban en el momento anterior a la llegada de los españoles, habría que pensar que aquel lugar fue parte de la ciudad inca. En efecto, no podemos perder de vista que el Estado religioso inca al llevar adelante una política de interculturalidad o convivencia entre diversas agrupaciones étnicas, no reprimió las costumbres de las sociedades locales, permitiendo que estas realicen sus distintas prácticas culturales. Esto supuso que, dentro de todos los centros urbanos incas, se definiera un área o sección específica a manera de barrio, para que sea de ocupación exclusiva de los grupos locales, sección que se denominó "cayao". Si el lugar que corresponde actualmente al convento de Santo Domingo fue ocupado por un grupo indígena local, dicho asentamiento probablemente correspondió al barrio que en la época inca agrupó a los ayllus de las sociedades

1 Entrevista realizada al arqueólogo Florencio Delgado en la Universidad San Francisco de Quito el 7 de febrero de 2017, en el marco de la presente investigación.



autóctonas que ocupaban los bordes de la meseta o valles aledaños; de ahí que, en el mismo sitio, estuviese su propio cementerio. Creer que se trataría de un asentamiento preinca, como se inclina a pensar Victoria Domínguez², adolece de sustentación ya que no tiene en cuenta que, las investigaciones de mayor rigor científico, señalan que en lo que hoy denominamos Centro Histórico, los incas levantaron una ciudad de *novo*, sin antecedentes, en suma, en un espacio vacío. Fuera de los hallazgos de Domínguez, hasta la actualidad, no se ha encontrado ningún otro tipo de evidencia material, menos aún documental que fundamente la hipótesis de dicha arqueóloga.

Una segunda problemática de peso que planteó la arqueología para su discusión, gira en torno a la suposición de que la ciudad inca de Quito, a la llegada de los españoles, estaba en una fase de construcción, idea que es defendida por la mayoría de arqueólogos ecuatorianos. Desde esta perspectiva, lo que denominamos “ciudad inca de Quito” no sería más que un centro urbano incipiente, conformado de escasas y dispersas construcciones oficiales. Esto explicaría la rápida desaparición de los pocos edificios incas que existieron en la ciudad prehispánica de modo que, a los pocos años de establecida la villa española, apenas quedaba algo de ellos en pie. Esta conjetura sugiere que la ciudad inca fue levantada apenas unos años antes de la llegada de los españoles. No obstante, la misma carece de fundamento alguno, ya que más bien las evidencias documentales indican lo contrario.

Los escritos de los cronistas españoles y mestizos, de los siglos XVI e inicios del XVII claramente señalan que, Túpac Yupanqui, en el reinado de su padre el Inca Pachacútec, llegó a la meseta de Quito e inmediatamente inició la construcción de la que fuera una de las capitales provinciales más importantes del Tahuantinsuyo. Suceso que ocurriría antes de 1471, año en que según Métraux (1989), Túpac Yupanqui asumió el poder como sápac inca. Esto significa que tal ciudad se empezó a edificar 60 años antes de la

llegada de los conquistadores europeos. Tiempo que resultó para el Estado inca suficiente para construir un centro ceremonial, administrativo y residencial, como lo analizaremos más adelante. Además, el Estado inca construía sus centros urbanos de una vez por todas y no por etapas, es decir, sin incluir proyecciones a largo plazo, por la concepción del tiempo circular y cíclico presente en su cosmovisión. Por otra parte, no podemos perder de vista que en el Tahuantinsuyo existía agilidad y apremio en la construcción de cualquier infraestructura. En primer lugar, porque el Estado supo organizar contingentes de constructores tan eficientes que podían levantar grandes edificios en cuestión de semanas. En segundo lugar, porque el apuro inca estaba estrechamente relacionado con la necesidad de evitar una profecía apocalíptica que los Hijos del Sol buscaban contrarrestar a toda costa. En suma, una guerra contra el tiempo como la definiría Sullivan (1999), sobre la que volveremos con más detenimiento en su debido momento. No obstante, no se excluye la posibilidad de que los gobernantes incas que sucedieron al fundador, decidieran hacer mejoras (“engalanar” diría Cieza) y ampliaciones de los principales edificios.

El caso de Quito, esto es, de un centro inca destruido en poco tiempo por los españoles, constituye la norma y no la excepción en el antiguo territorio del Tahuantinsuyo y en la época llamada “Conquista”. Este fue el destino que reservaron los conquistadores españoles para la mayoría de centros urbanos o cabeceras de provincias levantados por los incas. Los que quedan en pie en la actualidad, como la ciudad antigua de Huánuco o el Centro Histórico del Cuzco, son casos excepcionales. Además, tal situación es prueba contundente, no de una supuesta limitación constructiva en los incas o de falta de tiempo por los pocos años de permanencia en lugares como Quito, sino de la incontenible voluntad, potencia destructiva y aniquiladora del colonialismo español en las Américas. Para el caso de Quito, existen suficientes evidencias documentales como destacaremos en los capítulos

2 Entrevista realizada a la arqueóloga Victoria Domínguez en su residencia el 19 de enero de 2017 en el marco de la presente investigación.



subsiguientes que indican que la destrucción de la ciudad inca empezó a la entrada de Benalcázar y se la asumió como una cuestión fundamental del proceso de dominación colonial.

En la actualidad, las investigaciones arqueológicas sobre los incas en Quito están detenidas; y, las pocas ejecutadas, dejan mucho que desear por su estricto apego a la perspectiva oficial, adversa a admitir la existencia de una ciudad prehispánica, así como por su limitado campo de acción, su metodología inadecuada y el déficit en el manejo de fuentes históricas. Los resultados de dichas investigaciones son escasos, por lo que su aporte para el develamiento de la ciudad inca de Quito, es insignificante. Hay que destacar que, hasta la fecha, en Quito no se ha planeado ni ejecutado ninguna prospección arqueológica solvente, menos aún un proyecto general de excavaciones.

La ciudad improbable: los planteamientos inconsistentes de la Etnohistoria

El desarrollo de la Etnohistoria en el Ecuador se inicia con los trabajos del etnólogo alemán Udo Oberem a mediados de la década de 1950. Hasta la década de 1970, sus investigaciones exploraron diversos temas, ya sea la rebelión de los Quijos en el s. XVI o la indagación de la descendencia del inca Atahualpa en los siglos XVI y XVII. No obstante, el tema del Quito prehispánico como objeto de estudio, se lo debemos a Frank Salomon, discípulo de John Murra, el fundador de la etnohistoria andina. Gracias a un pormenorizado estudio de las sociedades locales en la época incásica que se plasmó en su libro: *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los incas*, cuya primera edición en español corresponde a 1980, Salomon, construyó las principales hipótesis acerca del Quito prehispánico que se manejan hasta la actualidad. A diferencia de Oberem, más interesado en los asuntos biográficos y en las rebeliones coloniales, Salomon como discípulo de Murra, puso énfasis por primera vez, en el hecho económico para explicar la vida social de las etnias prehispánicas de los Andes equinocciales. Perspectiva que evidencia, por otro lado, la herencia marxista de la corriente etnohistórica creada por Murra, que

se inscribe en una tendencia economicista.

En el balance de las comprensiones desarrolladas por la etnohistoria en torno a la ciudad inca de Quito, que realizarían Marín de Terán y Del Pino en su libro: *Algunas reflexiones sobre el Ecuador prehispánico y la ciudad inca de Quito* (2005), destaca una de las formulaciones más importantes de Salomon. El etnohistoriador americano, advierte que las condiciones topográficas del sitio de la ciudad vieja que hoy conocemos como “Centro Histórico”, supone un medio no adecuado para el asentamiento de una llacta anterior a los incas y menos aún para levantar un centro ritual-administrativo que nucleara a los señoríos preincas. Asimismo, Salomon constata que en la información colonial que se ha conservado, relativa a las encomiendas tempranas, no aparecen datos que vinculen a “residentes en el centro de Quito con ningún encomendero”, ni aluden a ninguna “llajta de Quito”. Tampoco las Actas de Cabildo señalan algún asentamiento indígena anterior a los incas en el espacio de la ciudad vieja, cuestión que de ningún modo podía escapárseles a los españoles que la poblaron. En efecto, el etnohistoriador en su obra citada llega a la conclusión de que, “mientras más cerca de las primeras fuentes es más evidente la tenuidad y escasez de firmes referencias a grupos aborígenes no incaicos arraigados en el Quito urbano” (Salomon, 1980, p. 219). No obstante, el etnohistoriador americano, elaboró la hipótesis del tiánguez para resaltar el hecho económico y, otorgar concesiones a la corriente nacionalista quiteñista, que insiste en presentar al Quito urbano como una realidad preincaica. Tal supuesto se repite en el entorno académico ecuatoriano hasta nuestros días sin cuestionamiento alguno.

Salomon (*ibíd.*) se esfuerza por sustentar la idea que en el lugar donde fundaron los incas la ciudad de Quito debió existir “algo”. Ante el vacío de evidencias materiales y documentales, dicho etnohistoriador especula sobre la posibilidad de que existiese un centro de articulación y de intercambio interregional, denominado por los españoles “tiánguez”. Salomon realiza esta inferencia a partir del estudio de un documento colonial de suma importancia: “La Visita y



numeración de los pueblos del valle de los Chilllos y de Tumbaco” realizado entre 1551 y 1559. En él se destaca que la población de pueblos o llajtas como Urin Chillo (Sangolquí), Pingolquí, El Ynga, Anan Chillo (Amaguaña), comercializaban en el tiánguez de Quito, intercambiando una serie de productos, especialmente procedentes de la región yumbo al noroccidente del Pichincha. Si bien es cierto que el Estado inca respetó los mercados locales como subraya el etnohistoriador norteamericano, también es cierto que creó otros nuevos, especialmente en las capitales de provincia como Quito, ciudad que tuvo como función impulsar, reestructurar y reordenar las relaciones interétnicas de la región, como lo veremos en los capítulos subsiguientes.

En definitiva y de acuerdo a Salomon, el tiánguez fue una especie de mercado sin ciudad, ya que las etnias de los Andes equinocciales fueron sociedades proto-urbanas. Aquel espacio funcionaría como un centro de articulación y de intercambio interregional, entre la Sierra, la Amazonia y las estribaciones occidentales de los Andes. Dicho en otras palabras, un centro de intercambios y transacciones a gran escala. ¿Pero, cómo es posible que esto sucediese así, cuando en los Andes y Mesoamérica las evidencias materiales permiten llegar a una simple conclusión: todos los mercados existentes y conocidos jamás existieron sin la presencia de un centro ceremonial o por los menos de un templo?

Por otra parte, para que en el lugar de la ciudad vieja funcionase un mercado, tal sitio debía corresponder con un lugar de confluencia de caminos o recorridos de largo alcance, como ha sugerido Salomon. No obstante, en el estudio realizado por Marín de Terán y Del Pino (2005), los autores constatan que las redes de caminos preincas dejaban a un lado el lugar donde se levantó la ciudad de Quito. Efectivamente, como destacaría el mismo discípulo de Murra, los centros de articulación e intercambio interregional estaban cercanos a las bocas de montaña o pasos naturales de la sierra a la costa. En la meseta de Quito existen tres de estos pasos, distantes del lugar en que los incas levantaron su ciudad: uno al sur, en Lloa y, dos al norte: uno

en Cotocollao y, otro, en Calacalí. Más al sur de la meseta se destacaron también los mercados de Uyumbicho y Aloag, llajtas que a la vez fueron sedes de señoríos étnicos, en fin, aldeas que ejercían funciones administrativas y religiosas.

En segundo lugar, la hipótesis del tiánguez, se sustenta en la idea de que la Meseta de Quito y los valles que la rodean, configuraron una zona de alta productividad. Sin embargo, esta idea no tiene en cuenta la alta vulnerabilidad natural de esta área, por la permanente presencia de eventos sísmicos y vulcanológicos que han sido destacados por Marín de Terán y Del Pino (2005), a partir del análisis de su historia geológica. En este sentido, la meseta de Quito y sus valles conforman una zona de cataclismos que no presta las condiciones adecuadas para el desarrollo de una producción sostenida en el tiempo, lo que incidió directamente en la posibilidad de elevar la productividad agraria.

Un segundo planteamiento desarrollado por la etnohistoria es la idea de Quito como una ciudad inca incipiente. Varios son los cronistas indígenas, mestizos y españoles, especialmente Pedro Cieza de León, considerado el de mayor credibilidad por su profundidad investigativa y su ecuanimidad a la hora de juzgar los acontecimientos, quienes atribuyen a Túpac Yupanqui la conquista y fundación de Quito, esto es, aproximadamente sesenta años antes de que llegasen los españoles. A pesar de esta crucial información, Salomon considera que la ciudad inca de Quito estaba haciéndose cuando llegaron los conquistadores europeos. Según el etnohistoriador norteamericano, la llamada “conquista” de Túpac Yupanqui debe entenderse más bien como un período de influencia incaica a través de enclaves y emisarios, pero jamás debe interpretarse que Quito en tiempos de dicho soberano era una provincia ya consolidada. Salomon cree que fue Huayna Cápac su verdadero “conquistador” y, que, la presencia inca en Quito se consolidó plenamente después de la derrota de Yahuarcocha, esto es, a partir de 1500. Para sustentar esta tesis se basa en dos acontecimientos. En primer lugar, la historia del guerrero Pintag, protagonista de la resistencia caranqui, quien se refugió en el valle de los Chilllos



con mil seguidores. Esto le permite deducir que, dicho valle no estaba para entonces plenamente controlado por los incas. Sin embargo, en el pasaje de Cabello de Balboa que cita, se señala claramente que dicho guerrero o líder militar “se auía hecho fuerte en unas montañas fronteras a Quito con intento de inquietar y *robar toda la tierra sujeta a el Ynga*” (sub. nuestro) (cit. de Salomon, 1980: 218). Es decir, en las mismas líneas que recupera el discípulo de Murra, se señala con claridad lo contrario a su afirmación, esto es, que los Chilllos ya eran parte de la tierra sujeta al Estado inca. El segundo argumento, en que se apoya Salomon para sostener que la presencia inca en Quito no va más atrás de 1500, es el testimonio de ciertos mitmas de Uyumbicho quienes informaron, en 1577, que no estuvieron en ese sitio más de dos generaciones. Salomon considera que, el hecho de que hayan sido colocados ahí, marca el control total de Quito. Su presencia bien pudo indicar la consolidación definitiva del dominio inca pero ello no quita que, antes de dicha delegación, los incas ya tuviesen controlada esta zona. Al mismo tiempo cabe la posibilidad que, aquella colonia mitma, fuese colocada como relevo de otra comunidad de mitmas, como era usual en la administración inca. Siendo así, el grupo al que se refiere el antropólogo norteamericano no tenían por qué saber y, por lo mismo, dar cuenta de ello.

Tanto Salomon y Ramón (1990), presentan, como prueba de una presencia no afirmada de los incas en Quito, la permanencia de una autoridad descentralizada y la existencia del sistema de microverticalidad de carácter local, antes que el sistema de archipiélago que implementarían en los territorios supuestamente anexados de forma plena como sería el caso de la región puruhá. Tal interpretación no se ajusta a la compleja y diferenciada forma de administración inca ejercida a lo largo del Tahuantinsuyo. Los Hijos del Sol ejercieron un gobierno flexible, en razón de lo cual, el Estado inca no impuso un único modelo económico en las diversas regiones que controló, sino que, adaptándose a las circunstancias de cada lugar, toleró las diversas lógicas de las economías locales. Esto significa que allí, donde hay claras evidencias del modelo de archipiélago, es porque este fue parte de dichas sociedades, antes del incario. En segundo lugar, es probable

que los incas primero hayan querido consolidar su presencia en Quito antes que en regiones ubicadas más hacia el sur por la prioridad que le otorgaron, a dicha área, en plena correspondencia con el proyecto religioso-ideológico que estaban ejecutando. En este sentido, su expansión y ocupación territorial de norte a sur, más que continua fue discontinua. Por otra parte, es probable que, en la región puruhá, desde antes de la llegada de los incas, bien pudo desarrollarse la tendencia a un gobierno centralizado, con la presencia de curacas con autoridad sobre más de cinco parcialidades. Por lo demás y en razón de la gestión flexible del Estado inca, se mantuvieron las autoridades locales. En efecto, como advierte Cieza de León (1880), los incas cuidaban mucho de no ser aborrecidos por los naturales, de ahí que “nunca quitaron el señorío de ser caciques a los que les venía de herencia y eran naturales”. De igual manera, Galo Ramón, basado en el cronista español concluye, esta vez bien, que la autoridad de los curacas locales no fue disminuida por el poder estatal sino afirmada, dotándoles de nuevas funciones, pero ya, como funcionarios del aparato estatal inca.

En fin, las crónicas señalan claramente que Túpac Yupanqui anexó la zona de Quito al Tahuantinsuyo bajo el reinado de Pachacútec Yupanqui su padre y fundador del Estado inca, esto es, antes de 1471. Fue por tanto, Túpac Yupanqui, como señala Cieza (1880), quien levantó los principales edificios de la ciudad. De este modo, la permanencia inca en los Andes equinocciales fue aproximadamente de 60 años, de los 90 que duró dicho Estado. Esta presencia de los incas, en la meseta de Quito, tuvo el carácter de mandato imperativo, ya que como destacaremos en el capítulo segundo, fue una de las razones fundamentales para la creación del Tahuantinsuyo; proyecto de construcción estatal que, antes que perseguir objetivos económicos, tuvo finalidades de carácter profundamente religioso y de claros rasgos salvíficos. De ahí que, la importancia y grandiosidad del Quito inca a la que se refirieron ciertos cronistas, está más cerca de la realidad que de la imaginación. El mismo Cieza, que es citado por Terán de Marín y del Pino (2005, p. 267), subrayó la importancia especial que tuvo Quito para los incas. El cronista



español señala que Huayna Cápac “había hecho traer a Quito más de quinientas cargas de oro y más de mil de plata y mucha pedrería y ropa fina” para engalanar sus templos. Asimismo, el Inca Garcilaso (1985), alude a la importancia de Quito como ciudad sagrada derivada de su localización cerca de la línea de sombra cero, la misma que fue escogida para construir uno de los principales templos y observatorios solares. Por otra parte, si bien el lapso de permanencia de los incas en Quito puede parecer corto en términos cronológicos absolutos, no lo fue en términos relativos (más de la mitad del tiempo que duró su Estado de integración macrorregional), a la vez que fue significativo en términos histórico-culturales, ya que su presencia dio lugar a procesos de índole constitutiva, cuyas repercusiones se viven hasta la actualidad. En pocas palabras, el “tiempo” de los incas fue un tiempo histórico denso, dinámico y decisivo; ya sea por la concentración de acontecimientos decisivos que se sucedieron con rapidez o porque dejaron una huella imborrable.

A pesar de las tesis del tiánguez y la presencia no afirmada de los incas en Quito, el aporte de Salomon para entender el origen de dicho centro urbano ha sido fundamental. El etnohistoriador norteamericano confirmó que los incas levantaron la ciudad de Quito en un lugar vacío o deshabitado, precisamente en el sitio que hoy conocemos como Centro Histórico. La tesis del espacio vacío, como bien señalan Terán de Marín y Del Pino (2005), gana fuerza a medida que progresan las investigaciones. En efecto, la mayoría de las prospecciones arqueológicas realizadas en el Centro Histórico de Quito hasta la actualidad, corroboran aquello que se podía deducir de la documentación colonial, esto es, la ausencia de vestigios pertenecientes a sociedades preincaicas en el espacio que corresponde a la ciudad vieja.

Esta idea fue señalada por primera vez en el artículo “La fecha de fundación de Quito”, escrito por Jacinto Jijón y Caamaño (1934). Allí, dicho investigador advirtió que, frente a la ausencia de restos autóctonos, el único núcleo significativo que existió en la meseta antes de la llegada de los incas fue el de Chaupicruz (Hípia), mientras que en el lugar donde Benalcázar “fundó” la villa de

Quito, los únicos vestigios indígenas encontrados y examinados por él, eran de origen inca. A esta idea, que no es compatible con la del tiánguez, se adscriben sorprendentemente Salomon (1980) y Ramón (1990). Este último destacó que los señoríos y grupos étnicos mencionados en la documentación colonial, aluden a grupos ubicados en los valles y alrededores del antiguo Quito urbano: Los Chillos, Cumbayá-Tumbaco, Zámiza, Cotacollao, Pomasqui y Guayllabamba.

Salomon, por su parte, en un trabajo de 1998, acerca de las fronteras en las sociedades andinas, advierte que en el urbanismo inca sobresalen dos tipos de ciudades, las primeras que se levantaron dentro de territorios étnicos y, otras, en las fronteras interétnicas, desarticuladas de las sociedades locales. Este último caso, corresponderían a Quito y Tomebamba en el territorio del actual Ecuador. En pocas palabras, la ciudad inca de Quito no fue un pueblo indígena refuncionalizado (Salomon, 1980), sino un centro creado *de novo*, es decir, de nueva procedencia o no heredado. La expresión *de novo* es más adecuada que *ex novo*, en la medida que la primera refiere a que algo es creado sin referentes, mientras que la segunda significa literalmente “de nuevo” dando a entender que algo se crea por segunda vez.

La ciudad exhumada: los aportes de la antropología y el urbanismo histórico

Después de la arqueología y la etnohistoria, la antropología cultural, y específicamente el trabajo de Hugo Burgos, ha proporcionado claves fundamentales para entender la organización espacial de la ciudad inca de Quito. A partir de su libro: *El Guamán, el Puma y el Amaru* (1995), en el que se analiza una vasta documentación colonial, el autor puso de relieve la presencia de símbolos esenciales relacionados con el gobierno inca, centrándose en el reinado de Atahualpa. Uno de sus grandes aportes gira en torno a la comprensión de la geografía sagrada y, en particular, de los principios de distribución espacial y de planificación urbana inca basados en la bipartición, tripartición y cuatripartición. Burgos identificó los referentes físicos y geográficos de



la bipartición en la ciudad inca de Quito, así como los de la cuatripartición o *tawanti*. Estructura que los españoles adoptaron a la hora de realizar la planeación urbana de la Villa de San Francisco.

Esta corriente de decodificación cultural, de alguna forma empata con los trabajos de urbanismo histórico realizados por Alfredo Lozano, Andrés Peñaherrera y Juan Fernando Pérez, todos ellos arquitectos. Para estos autores, la forma o morfología de la ciudad respondería a claves zoomórficas, basados en los estudios urbanísticos del Cuzco inca. Usando una metodología enrevesada, Alfredo Lozano (1998), defiende la tesis -al igual que lo hace Pérez- de que la ciudad inca de Quito se diseñó en base al modelo del Cuzco; razón por la cual, la figura del puma sería clave, pues este animal representaría una especie de arquetipo simbólico. La tesis que expuso Lozano en su libro que dio inicio a su propuesta: *Quito ciudad milenaria: forma y símbolo* (1991), es que la forma de la ciudad sigue la imagen del puma, símbolo fundamental del pensamiento religioso andino. El autor, haciéndose eco de la tesis del Quito incipiente la recoge y, plantea que, la figura del puma no pudo ser concluida por la súbita irrupción de las huestes del imperio colonial español. Sus constructores originarios trazarían los lineamientos básicos para que la ciudad crezca, acogiendo a una lógica que terminaría por configurar dicho arquetipo. Los trabajos de Lozano, si bien aluden a fuentes históricas no se apoyan directamente en ellas para sustentar sus planteamientos figurativos y, más bien, se basa en ciertos principios de la lógica matemática andina y la astronomía que son disciplinas en debate y plena construcción. Esto hace que su propuesta exponga una serie de modelos imaginarios de figuras zoomórficas y trazados geométricos, que responden a una cuestión especulativa antes que a la realidad.

Andrés Peñaherrera (2008), es otro de los representantes del urbanismo histórico. Sus esfuerzos por desentrañar la traza prehispánica de la ciudad, han proporcionado algunos aportes fundamentales para comprender la morfología de la ciudad inca de Quito. Fue él quien reparó en la importancia de Huánuco Pampa para entender el urbanismo inca. La intuición de Peñaherrera

resultó muy pertinente, como se puede inferir de las comprensiones realizadas por los estudiosos de Huánuco Pampa, que aportan información y conocimientos precisos a la hora de reflexionar y analizar el Quito inca, permitiendo trazar una suerte de paralelismo. Gracias a este cambio en la metodología que toma, ya no al Cuzco sino a Huánuco Pampa como referente, Peñaherrera ha postulado la presencia de una gran plaza en la ciudad inca de Quito, la misma que está fundamentada en evidencias arqueológicas, hechos arquitectónicos reales y la disposición de los antiguos caminos incas que sirvieron de base a ciertas calles coloniales. La tesis de Peñaherrera formulada en la década de 1990 fue tomada por Terán de Marín y Del Pino (2005), en su evaluación de las comprensiones en torno a la ocupación inca de Quito y el sustento para la formulación de algunas de sus hipótesis.

La labor de Peñaherrera continuó con una serie de observaciones in situ, lo que le permitió descubrir nuevas evidencias de la arquitectura inca como el muro que se encuentra muy bien disimulado en la torre y fachada de la Iglesia de La Merced. Documentos coloniales tempranos avalan dicho descubrimiento en la medida que confirma que, en aquel convento, existió un edificio inca.

Peñaherrera (2008), cuestionó también el hecho de que el arquetipo zoomórfico, base de la morfología de la ciudad, sea un felino, y se inclinó más bien por la forma de un huevo y su embrión. En este aspecto, su reflexión no cuenta con mayor sustentación, quedando más bien como una conjetura imaginativa que pertenece al campo de la especulación.

Juan Fernando Pérez (2008), es el tercer representante de esta corriente. En su estudio sobre el Quito inca, toma otra vez el modelo del Cuzco. Su metodología consistió en sobreponer la traza urbana cuzqueña a la de Quito. A partir de este procedimiento mecánico y básico, pretendió ubicar los principales edificios que tuvo la ciudad inca. Según Pérez, los incas replicarían o, mejor dicho, calcarían el modelo urbano de Cuzco en Quito. En este punto, el autor olvida que si bien es cierto que algunas crónicas refieren que los incas imaginaron las diversas capitales provinciales



del Tahuantinsuyo como otros Cuzcos, estas tuvieron trazados urbanos diferenciados. Para aludir solo a una diferencia crucial, en Quito, los incas invirtieron la dirección de las mitades *anan* y *urin*. Además, el planteamiento de Pérez, no tiene en cuenta que la mayoría de las capitales provinciales incas expresan, en su organización espacial, diferencias esenciales con el Cuzco.

Por último, dentro de esta corriente se destaca el trabajo de Terán de Marín y Del Pino (2005). Su aporte básico constituye la sistematización de la mayoría de información producida en torno al Quito inca hasta esa fecha, tanto en lo que respecta a información arqueológica como documental e histórica propiamente dicha. Gracias a esta labor, los autores realizaron una cartografía o mapeo de los posibles vestigios incas en el Centro Histórico y construyeron inferencias importantes, como el hecho de subrayar que, el Quito inca, se levantó en un lugar vacío o que los caminos preincas dejaban a un lado el espacio de la ciudad vieja. En este sentido, trazaron importantes antecedentes. Sin embargo, a la hora de formular las conclusiones, estos autores descuidan las premisas iniciales, por lo que terminan adhiriendo a las tesis manidas de siempre que ellos mismos cuestionan, como la presencia de un supuesto tiánguez antes de la llegada de los incas, o la idea de un centro urbano inca en construcción a la entrada de los españoles.

La ciudad negada: el discurso oficial sobre el Quito inca

El discurso oficial de la ciudad o el discurso dominante en vigencia sobre Quito, elaborado en la primera mitad del s. XX, adoptó la denominada “memoria anti-inca”; un dispositivo ideológico de origen colonial que no constituye más que un pronunciamiento adverso a la presencia inca en el llamado Virreinato del Perú. Tal dispositivo fue una construcción impulsada por el virrey Francisco Toledo a partir de la sofocación de los incas de Vilcabamba y la ejecución de su último líder: Túpac Amaru I, en el año de 1572. Con el propósito de desmovilizar a la población indígena, quebrantar su unidad y debilitar su capacidad de resistencia, los colonialistas llevaron adelante una estrategia que buscaba inocular en las poblaciones

indígenas locales, la idea de que los incas eran advenedizos, no autóctonos o naturales y, que su gobierno, representó una tiranía. Todo ello con el propósito de autopositionarse, los conquistadores españoles, como libertadores de aquel insufrible yugo. Invirtiendo la realidad o poniendo el mundo patas arriba –como expresaría el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala–, pretendieron de esta manera justificar el mayor crimen cometido jamás contra la naturaleza y la humanidad: la conquista y la colonización española. Al mismo tiempo, buscaban deslegitimar, tanto el proceso de unificación política en los Andes como la posibilidad histórica y alternativa de construcción de un estado de bienestar que representó el incanato; y, probablemente, un modelo no autoritario que sirvió de inspiración a los pensadores renacentistas e ilustrados europeos en la gestación del comunismo y socialismo utópicos.

A medida que el Estado ecuatoriano, desde el s. XIX, tuvo que justificar su derecho a existir como realidad soberana e independiente en el contexto andino; y, ante la intensificación del conflicto territorial con el Estado vecino del Perú en el s. XX, la memoria anti-inca fue resucitada y convertida en soporte ideológico fundamental del nacionalismo ecuatoriano.

En estas circunstancias, la ciudad inca de Quito fue borrada de los anales oficiales, en concordancia con la lógica con que sustentaba su derecho a la soberanía política en el concierto de América Latina. En efecto, al ser proclamada la ciudad de Quito: cuna de la nacionalidad ecuatoriana, como réplica a la peruanización de los incas ejecutada por el Estado peruano, el Estado ecuatoriano, colocado contra la pared a partir de tal manipulación, no podía reconocer que Quito fuese una ciudad fundada y levantada por los incas, es decir que, antes de ellos, no existió ni podía hablarse de Quito. Si no procedía de esta manera, el Estado ecuatoriano, habría negado su derecho histórico a una existencia independiente frente al vecino país del sur. En esta situación se impuso la necesidad de inventar un Quito preincaico. Fue así como se echó mano nuevamente del *Quito Cara*, mito que el Padre Juan de Velasco recreó en su esfuerzo por



construir una justificación ideológica que diera sustento a la corriente autonomista quiteña, que se fortaleció en la segunda mitad del s. XVIII.

Como bien destaca Bustos (2011), el historiador Juan de Velasco fue el primero en realizar el deslinde entre historia quiteña e historia inca. Esta operación intelectual fue ratificada en el s. XIX por Pedro Fermín Cevallos, como nacionalización del tiempo histórico. Con González Suárez y Jijón y Caamaño, fundadores de la escuela historiográfica hispanista que dio sustento a la memoria oficial del país desde inicios del s. XX, este proceso continuo y se afianzó como un movimiento de nacionalización de la historia indígena prehispánica; pero esta vez, bajo parámetros “científicos” (arqueológicos y antropológicos). El arzobispo-historiador desarrolló, por primera vez, una labor de clasificación de los objetos arqueológicos, influenciado por la corriente europea arqueológica de tipo “clasificatorio-descriptivo” con el propósito de delimitar las áreas de influencia cultural de los pueblos precolombinos. Esta forma de proceder incidirá notablemente entre los arqueólogos aficionados y profesionales hasta la actualidad. A partir de este procedimiento se limitó la influencia inca en el país, al mismo tiempo que se “ecuatorianizó” el pasado aborígen. En este sentido, lo identificado como “inca”, ya sea que se refiera al período histórico, los vestigios arqueológicos y los actores, fueron considerados “no ecuatorianos”.

De esta forma, el Estado ecuatoriano contribuyó indirectamente a la “peruanización” de los incas; proceso que se inició con la elaboración de metarelatos historiográficos en el s. XIX, a través de los cuales se nacionalizó la temporalidad previa a la instauración de los estados nacionales. Se trataría, como bien destaca Bustos, de una maniobraretórica, un artilugio de los nacionalismos en toda Latinoamérica. En la coyuntura de la reactivación del conflicto fronterizo con el Perú en 1941, y haciendo alarde de una extrapolación desvergonzada, lo inca fue presentado como una expresión de las pretensiones expansionistas del Perú.

Cuando a inicios del s. XX, la corriente hispanista descalificó a la memoria indígena en general y a

la Historia del Reino de Quito del padre Velasco en particular, tachándolas de imaginarias, se creó un nuevo mito de origen para la ciudad. Surgió entonces la idea y el discurso acerca de Quito como una ciudad netamente española, hecho que fue consagrado en el cuarto centenario de la fundación de la villa colonial de San Francisco de Quito, el año de 1934. Para entonces, el Estado central y el Municipio de Quito proclamaron al 6 de diciembre de 1534 –fecha en que se instauró el cabildo colonial de la Villa, marcando con dicho acontecimiento la implementación del sistema colonial en los Andes equinocciales–, como día de celebración oficial de la ciudad. Al mismo tiempo, dichas instancias estatales, silenciaron el cuarto centenario de la ejecución del Inca Atahualpa, ocurrido el 29 de agosto de 1533. Esta omisión se ejecutó a pesar de que estos sucesos históricos tuvieron una estrecha conexión. Ante tal decisión, los indigenistas liderados por Pío Jaramillo Alvarado, forjaron un discurso contrahegemónico que reivindicó la figura de Atahualpa y su nacimiento como origen de la nacionalidad quiteña.

No obstante, en el marco del hispanismo predominante, la memoria del inca frente a la de los conquistadores españoles se volvió irrelevante y, el recuerdo de estos últimos, copó toda la escena pública. Una prueba de esto ocurrió el 28 de agosto de 1934, cuando el Congreso Nacional decretó “perpetuar” el 6 de diciembre de 1534, mediante erección de una estatua al conquistador Diego de Almagro, declarando tal fecha como fiesta cívica nacional. En definitiva, la reivindicación de Jaramillo Alvarado no fue tomada en cuenta y, el Quito prehispánico, devino en posibilidad difusa, realidad perdida entre la leyenda y la historia. A partir de entonces, el sentimiento anti-inca se afirmó y la idea de Atahualpa como padre de la nacionalidad se condenó al olvido.

En esas circunstancias, se produjo la invisibilización y el silenciamiento oficial en contra de Rumiñahui, líder de la resistencia quiteña inca a la conquista española. Hasta la década de 1980 su rememoración oficial fue insignificante en comparación con la memoria de Benalcázar. De ahí que Rafael Quintero (2009), uno de los impulsores de la reivindicación del



héroe indígena cuando fue concejal del Municipio de Quito en 1988, destacaba por entonces que, mientras el conquistador español tenía casa, monumento, colegio, placas, escuela, calle y plaza en la ciudad, Rumiñahui, a duras penas tenía un pequeño busto en la plaza Indoamérica, gracias al empeño de los estudiantes de la Universidad Central.

En las últimas décadas del s. XX, la memoria anti-inca cobró nuevamente impulso, esta vez, bajo la forma de subestimación de la presencia inca en Quito. En 1989, Alejandro Carrión, el más lúcido y reconocido intelectual de la derecha en ese entonces y, convertido en adalid de la visión conservadora e hispanista de Quito, inició una contraofensiva a la propuesta del concejal Quintero. En un editorial que escribió para el Diario El Comercio, el 10 de diciembre de aquel año, se indignaba que un año atrás, dicho concejal lograra que la ceremonia solemne del Cabildo se trasladara al 1 de diciembre, en homenaje a la memoria de Rumiñahui y como repudio a la inauguración del coloniaje con la instauración del Cabildo el 6 de diciembre de 1534. Según Carrión, Rumiñahui sería un personaje semi-mítico en la acepción de semirreal o semihistórico, es decir, no del todo cierto. De esta manera, Carrión intentó recuperar el criterio de verdad de los historiadores hispanistas de las primeras décadas del s. XX en virtud del cual, la veracidad, radicaría en el documento burocrático colonial; y, puesto que en el archivo colonial las alusiones a Rumiñahui son escasas, ergo: habría que dudar de su existencia.

Para Carrión, los incas tendrían el mismo estatuto de realidad que los shyris. Con ironía destacaba que Quito capital de los shyris e incas es una leyenda. En este sentido, Carrión consideraba una ofensa argumentar que el 6 de diciembre de 1534 fue el día de la destrucción de la sociedad y ciudad prehispánica y que, por tanto, debía ser un día de luto. Aseveraciones que, según el emérito periodista, no serían más que infundios. Del llamado “Quito prehispánico” no existirían

más que imprecisas leyendas recogidas por el padre Juan de Velasco y, antes de la fundación de Benalcázar, no hubo otra fundación. Carrión se apoyaba en ciertas aseveraciones del historiador Andrade Reimers, quien haciendo alarde de un evidente desconocimiento destacaría en un artículo publicado en el mismo diario El Comercio que, hasta la fecha “en todo lo que es Quito no se ha encontrado una sola evidencia prehispánica”. Carrión argumentaba que si hubiese existido una ciudad anterior a la colonia sus huellas fueran evidentes como en el Cuzco, ignorando que el caso del Cuzco es la excepción que confirma la regla, pues de casi la mayoría de centros urbanos incas, tanto en el actual Ecuador como en el Perú, casi no queda ningún vestigio, lo que habla una vez más de la alta eficiencia genocida y etnocida del sistema colonial.

Para Carrión lo que resultaba evidente e incuestionable, eran las huellas de la ciudad española. Terminaba su editorial exclamando que ya es tiempo de dejar de denigrar a España por individuos que hablan dicha lengua y tienen apellidos españoles como el caso del mismo Rafael Quintero³. La maniobra de Carrión, como lo hicieron en el pasado y lo continúan haciendo otros intelectuales en América Latina, era homologar burdamente el sistema colonial, en tanto régimen de dominación y opresión social, política y económica con la cultura o las culturas de España. El alegato del célebre editorialista, representó por entonces el último grito de los hispanistas por mantener viva la idea de Quito como una ciudad neta y exclusivamente española. En la actualidad, la minimización y negación de la presencia inca en Quito tiene su más fuerte argumento en la supuesta ausencia de vestigios físicos. El registro arqueológico, de idéntica manera como lo fue el documento colonial en tiempos de González Suárez y Jijón y Caamaño, es asumido por los arqueólogos sustentadores del discurso histórico oficial de Quito, como el único indicador o fundamento de veracidad.

Es el caso de Holguer Jara quien fungiera de

3 Alejandro Carrión, “El día de Quito”, diario El Comercio, 10 de diciembre de 1989.



director del área de investigaciones arqueológicas del FONSAL y, luego, a inicios del s. XXI, del Instituto Metropolitano de Patrimonio. En una entrevista concedida en el año 2014, en el marco de una investigación para el Instituto de la Ciudad de Quito, sobre la narrativa patrimonial y sus exclusiones, realizada por el autor del presente estudio, señalaba que únicamente el hallazgo físico debe ser el fundamento para sustentar la existencia de una ciudad prehispánica en el llamado “Centro Histórico”. Además, el vestigio físico debe gozar de un reconocimiento oficial, es decir, ser descubierto en prospecciones arqueológicas autorizadas por la institucionalidad encargada de la gestión patrimonial⁴.

Con este argumento, Jara quitaba validez a los descubrimientos realizados gracias a los ingentes esfuerzos desplegados por diversos investigadores que no contaron con el apoyo de dicha institucionalidad. Desde esta perspectiva neopositivista, la otrora ensalzada documentación colonial por los historiadores de la primera mitad del s. XX, que señala con muchos detalles la presencia de edificios y personajes de la ciudad inca, no es tomada en cuenta sin mediar ninguna justificación de por medio. A partir de esta manipulación, que descalifica los últimos hallazgos arqueológicos no oficiales descubiertos ya sea por el padre Porras o los recientemente realizados por el arquitecto Andrés Peñaherrera, además de descartar la documentación histórica y en contra de los imprescindibles hallazgos de la etnohistoria, Jara en un artículo de 2012, concluía tajantemente que no hubo una ciudad prehispánica antes de la fundación española de la Villa de San Francisco de Quito. En definitiva, la posición de Jara expresa el esfuerzo por remozar el viejo estereotipo creado y divulgado por el hispanismo colonialista, en el sentido de que Quito fue y es, una ciudad neta y exclusivamente española.

El discurso oficial de Quito expresa claramente los ingentes esfuerzos del poder por construir olvido en torno de la ciudad inca de Quito. De esta manera, el Quito incásico devino en una ciudad oficialmente inexistente. En su lugar y en el mejor de los casos, suele promoverse un espejismo: “El Quito Cara”, mientras que otras veces una etiqueta pretende ser su lápida: “El Quito prehispánico”. Se trata de frases reproducidas hasta el cansancio en los textos escolares o en la folletería de promoción turística, en las charlas de guías o en las peroratas que las autoridades locales suelen pronunciar en los eventos oficiales.

⁴ Manuel Espinosa Apolo (2014). “Incas, indios y chagras. Excluidos y exclusiones en el discurso de la quiteñidad y la narrativa patrimonial de la ciudad”. Investigación realizada para el Instituto de la Ciudad de Quito. Quito.



CAPÍTULO II

EL ASIENTO MÁS AGRADABLE PARA EL SOL



En busca del lugar sin sombra

El planteamiento realizado por el historiador norteamericano William Sullivan, en su libro *El secreto de los incas* (1999), que corresponde a la versión publicada de su tesis doctoral en la Universidad de Escocia, nos proporciona elementos claves para entender las profundas razones que tuvieron los Hijos del Sol para avanzar y anexar, Quito y los Andes equinocciales, al Tahuantinsuyo. No constituyeron un obstáculo los 1600 km (en línea recta) que los separaba del Cuzco ni escatimaron esfuerzo alguno en los 30 años que tardó su arribo.

Interesado en descifrar el mito andino, Sullivan (1999), descubrió que Huiracocha Inca, padre de Pachacútec, en la década de 1430 realizó una profecía. Esta advertía que después de 100 años o luego de la sucesión de cinco reyes, el quinto Sol de la quinta edad –según lo definiese Guamán Poma de Ayala–, no saldría entre el río de estrellas de la Vía Láctea a cumplir su trayectoria por el cielo, lo que sucedería, específicamente en el solsticio de junio, en su salida heliacal. Esta predicción fue interpretada como el advenimiento de una catástrofe para la cultura andina, ya que indicaría que el puente que comunicaba a los vivos con los muertos y los ancestros, se habría roto o interrumpido.

Para impedir el cumplimiento de este vaticinio apocalíptico, el hijo de Viracocha Inca, Pachacútec, quien adoptó este nombre para destacar precisamente su aspiración última: el inicio de una nueva época luego de proclamada

tal predicción, renovó el pacto con el dios Inti y prometió evitar el desencuentro del Sol con la Vía Láctea. Pero ¿cómo lo conseguiría? Consultando a los astrónomos y a los sacerdotes encontró una respuesta: sería necesario realizar un ritual de magia simpática. Amarraría, la imagen que representaba al Sol y que se veneraba en el Coricancha del Cuzco, a las principales huacas o dioses tutelares –que eran, representaciones de las principales estrellas del firmamento. Procediendo de esta forma, incidiría en los astros del cielo a los que representaban. En pocas palabras, impediría el desplazamiento del Sol en la bóveda celeste.

La labor que se planteó el inca no fue fácil ya que las huacas que buscaba estaban en posesión de diversos pueblos andinos. Ante esa situación, el inca tenía que encontrar la manera de que dichas reliquias le sean entregadas, con premura y con la única finalidad de salvar al mundo.

Para cumplir con tal cometido, Pachacútec Inca puso en marcha los milenarios mecanismos de negociación, diálogo y persuasión, basándose en los ancestrales principios de reciprocidad y redistribución que regían el Mundo Andino desde miles de años atrás. De esta suerte, Pachacútec Inca constituyó una alianza, hermandad o liga interétnica que dio lugar a la formación del Tahuantinsuyo. Fue así, como los incas obtuvieron las anheladas huacas asociadas con las estrellas, sin que tal misión haya estado exenta de tensiones inter e intraétnicas. A cambio de dichos ídolos sagrados, el Estado inca se comprometió a amparar a los pueblos que se



sumasen a su proyecto salvífico, garantizando el abastecimiento de todo tipo de bienes y acceso a servicios básicos y religiosos. Amén del beneficio general que suponía impedir un apocalipsis cuyas repercusiones afectarían a todos. De esta manera, se creó en el Mundo Andino una especie de Estado benefactor y de bienestar, dirigido por una vasta red de autoridades magnánimas lideradas por una suerte de diarquía, representadas por el *sapaj inka* y el *willac umo*.

En esta solución no bélica o diplomática, radica la rápida expansión y la eficiente gestión de aquel Estado. El proyecto inca fue ajeno a la situación de agresión militar como recurso político principal, tal y como se sucedió en la experiencia histórica del Viejo Mundo, ya que como constata Watson (2012), en el Nuevo Mundo no hubo conciencia de oposición ni de conquista y, por tanto, nunca se desarrolló la guerra, entendida como una empresa de saqueo, exterminio o esclavitud a los pueblos vecinos. No obstante, los cronistas españoles que escribieron por primera vez acerca de los incas, no lograron visualizar ni comprender esta realidad. Sin otros parámetros que los de su propia cultura y experiencia europea vieron, en el Estado inca, una suerte de monarquía tiránica al estilo del Viejo Mundo, la cual controlaba vastos territorios e imponía su autoridad a otros pueblos en base a la guerra, la expoliación y la opresión. Sin embargo, la tesis de la “conquista inca”, en la actualidad está perdiendo cada vez más sustento, debido a la ausencia de evidencias arqueológicas que demuestren la presencia de armas de aniquilación grupal, menos aún, masiva⁵, grandes despliegues militares, arsenales, ingentes batallas, como se esperaría de un estado conquistador que controló rápidamente un dilatado territorio.

La persuasión inca, basada en la promoción de una nueva fe religiosa: el culto a Inti, antes que supuestos despliegues bélicos, fue la clave de su éxito. La capacidad militar de los hijos del sol, como el de otros pueblos y sociedades andinas y americanas, se reduce y se encarna en la presencia de contendientes rituales (guerreros-

deportistas, reclutados a su causa), dispuestos a probar sus habilidades con los representantes de otros pueblos.

Precisamente a partir de las investigaciones de Zuidema (1967), sabemos que los conflictos bélicos en los Andes fueron enfrentamientos rituales. Contienda que no perseguían la devastación material y espiritual de los enemigos como en la experiencia de Euroasia. Los conflictos ritualizados permitían la solución de las tensiones y conflictos sin mayores daños materiales y costes de vidas humanas. El Estado inca dio nuevos impulsos a esta milenaria tradición al extremo de convertirlos en fiesta e institucionalizar el perdón. Apoyado en esta estrategia de resolución de conflictos y en razón de la priorización del interés general sobre el particular, aquel Estado fue capaz de desarrollar una política eficaz de convencimiento dirigida a las élites interétnicas e impulsar la concordia y la confraternización, a través de alianzas basadas en principios y mecanismos redistributivos y el otorgamiento de recompensas. A esto hay que sumar el respeto a las tradiciones y costumbres locales, lo que dio lugar a una convivencia intercultural; y, por último, la puesta en marcha de una intensa política de emparentamiento entre las dinastías locales y cuzqueñas. A partir de estos procedimientos la autoridad inca adquirió plena legitimación.

En este contexto cultural, en donde predominaba una diferente forma de concebir el cosmos, el mundo, la vida, la muerte y las relaciones sociales, las misiones incas, hacia los territorios ubicados más allá del Cuzco, no se llevaron a cabo por asuntos económicos, sino que se asumieron como empresas de carácter religioso-cosmológico. Un claro ejemplo de ello fueron las realizadas en los Andes equinocciales.

Este hecho queda claramente evidenciado en la apreciación que nos da el Inca Garcilaso en su obra *Comentarios Reales* [1596]. Gracias a la información que le proporcionaron destacados miembros de la élite inca y otros conocedores a

⁵ En este punto, baste recordar que ni siquiera el arco y la flecha estuvieron presentes en los pueblos que pasaron a formar parte del Tawantinsuyo. Esta arma utilizada específicamente para la caza fue usada por los pueblos amazónicos, ubicados más allá de la frontera este del Estado inca.



fondo de la cultura de los Hijos del Sol, como fue el caso del genial mestizo Blas de Valera quien le entregó información clave, en el capítulo XXII de su libro segundo, destaca:

Y es de notar que los reyes incas y sus amautas, que eran los filósofos, así como iban ganando las provincias, así iban experimentando que, cuando más se acercaban a la línea equinoccial, tanto menos sombra hacía la columna del medio día, por lo cual fueron estimando más y más las columnas que estaban más cerca de la ciudad de Quito; y sobre todas las otras estimaron las que pusieron en la misma ciudad... donde por estar el Sol a plomo, no hacía señal de sombra alguna al medio día. Por esta razón las tuvieron en mayor veneración, porque decían que aquéllas eran asiento más agradable para el Sol, porque en ellas se asentaba derechamente y en las otras de lado. (Inca Garcilaso de la Vega, 1985, p. 104)

A partir de esta apreciación y si tenemos en cuenta el planteamiento de Sullivan, inferimos que el arribo de los incas a Quito y a los Andes equinociales fue un objetivo primordial de su proyecto salvífico; e incluso, bien podemos señalar que, la constitución misma del Tahuantinsuyo, tuvo como una de sus finalidades llegar a Quito.

Consideramos por tanto que el ritual fundamental que inauguró Pachacútec Inca: el “intihuatana” o amarre del Sol, se consideró más efectivo escenificarlo en el lugar, en el que al decir del Inca Garcilaso [1596] (1985), el Sol se “asentaba derechamente” y, las sombras, se extinguían al mediodía de los equinoccios. A partir de aquí se explica la urgencia de llegar a los Andes equinociales, objetivo que se consiguió en 30 años aproximadamente. Sin duda, todo un récord, considerándose los diversos obstáculos que en dicha época tuvieron que sortear para llegar a su anhelado destino. Además, tal propósito vuelve comprensible la necesidad de construir ex profeso una ciudad consagrada por entero al ritual del intihuatana, cuyos pilares o gnómones fueron parte fundamental del culto solar.

La importancia de la ciudad inca de Quito queda evidenciada en el plan de Atahualpa al que alude el cronista Juan de Betanzos [1551] (2010). Quito no se consideró “otro Cuzco” sino el nuevo lugar donde debía restablecerse la antigua capital del Tahuantinsuyo. En otras palabras, esto significaba, dar por concluida la capitalidad de la ciudad que se

levantó a orillas del río Huatanay y trasladarla a las faldas del Pichincha. A esta conclusión se llega al tener en cuenta uno de los últimos mandatos de Atahualpa, de acuerdo a Betanzos (2010). El inca, dirigiéndose a uno de sus lugartenientes, Cuxi Yupanqui, encargado de llevar sus disposiciones a sus principales seguidores, una vez resuelto el diferendo con Huáscar, dispone:

Y, asimismo, dirás a Chalcochima e a Quizquiz que despuebles la ciudad del Cuzco y los naturales del entorno de él, treinta leguas, y que luego me los envíen, porque de Caxamalca pienso ir al Quito, donde pienso edificar nuevo Cuzco; y esas gentes, de allá viniesen, pueblen entorno de él. (p. 283).

La geografía sagrada de Quito

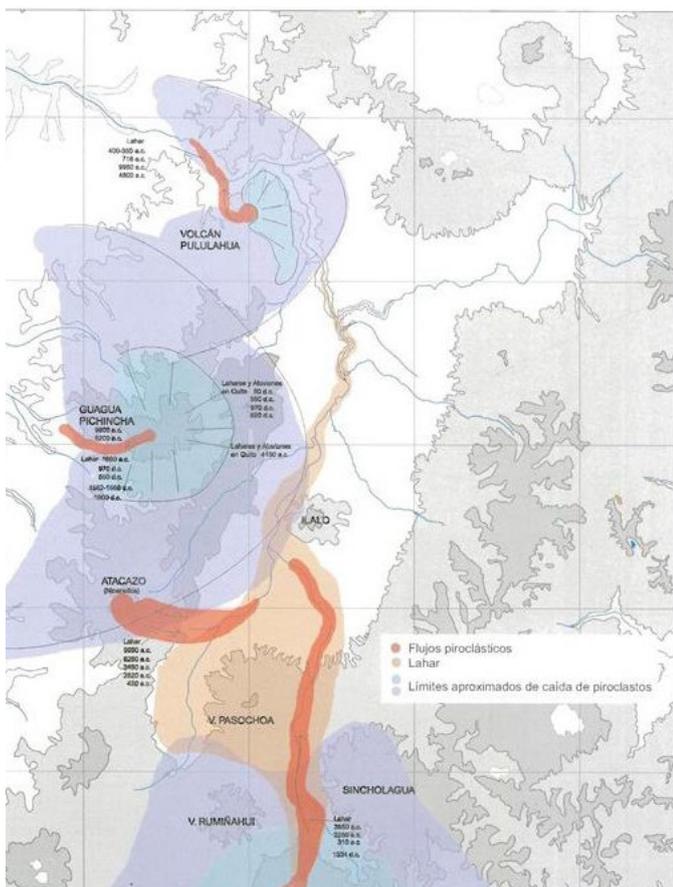
El lugar que escogieron los incas para levantar la ciudad, caracterizada como el asiento que más agradaba al Sol, se inscribe en un escenario geográfico peculiar: un pequeño y frío altiplano que hoy conocemos como meseta de Quito. Se trata de un paisaje alto andino, plano y relativamente extenso, que constituye una rareza por su carácter excepcional en el contexto de los Andes equinociales. En efecto, en esta parte de Sudamérica, los Andes se caracterizan por su angostura en general (no más de 60 km de promedio entre el perfil de los dos ramales andinos) y su irregular topografía. Los incas apreciaban muchísimo las mesetas altoandinas, que les recordaba a las planicies extensas que son comunes en los Andes sureños, cerca del Cuzco y del Lago Titicaca, de donde eran originarios. La elección de este tipo de paisaje estuvo motivada por las facilidades que ofrecía para la crianza de camélidos andinos y, por los fríos y fuertes vientos que lo caracterizan, muy favorables para la conservación de alimentos.

La meseta de Quito es una especie de repisa o escalón alargado de 30 km de largo por 5 km de ancho aproximadamente, ubicada al pie del macizo del Pichincha y por encima de los valles de Tumbaco y Los Chillos. Su altura oscila, según destacan Marín de Terán y Del Pino (2005), entre los 2800 y los 3100 msnm. La meseta, al decir de Burgos (1995), es fría y paramal, con variaciones



Fenómenos naturales como las erupciones de los volcanes ubicados en los bordes de la meseta: el Pichincha o el Pululahua, o de los más distantes: el Quilotoa o el Cotopaxi, la hicieron muy vulnerable. Un estudio sobre el comportamiento de este último volcán evidencia el impacto de sus erupciones en la meseta de Quito. Se considera por ejemplo que en el año 2250 AC, una de sus erupciones arrojó ceniza que cubrió la meseta dejando un depósito de 1,2 metros (Marín de Terán y Del Pino, 2005). A la entrada de los españoles en Quito, liderados por Sebastián de Benalcázar en junio de 1534, la ceniza que arrojó la reciente erupción del Cotopaxi, cubrió la meseta entera, por lo que la ciudad inca de Quito debió lucir devastada

FIGURA 3: Los volcanes de los bordes de la Meseta de Quito y las zonas de afectación



Elaboración: Manuel Espinosa Apolo

Fuente: Tomado de Marín de Terán y Del Pino. (2005).

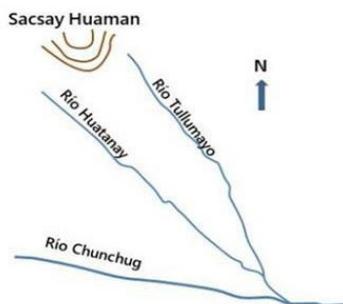
En este paraje excepcional, los incas escogieron y reconocieron un lugar que geográficamente cumplía los requisitos que tenían los espacios naturales donde se levantaron las ciudades incas *de novo* y, que al mismo tiempo, guardaba similitudes con la geografía sagrada del Cuzco. Se trataba de un pequeño llano con una ligera inclinación de oeste a este rodeado de cuatro colinas y apoyada a un macizo montañoso a manera de respaldo. El espacio central del sitio estaba definido por dos riachuelos que desembocaban en un tercero, formando una especie de tinku o encuentro. Hay que destacar que, en el Mundo Andino, por lo menos desde la época de Chavín de Huántar, los templos y centros ceremoniales se construyeron en los espacios conformados por estos encuentros fluviales. Lo que sería el centro ceremonial y político del Quito incaico, se construyó entre dos pequeños ríos o quebradas: Ullaguangahuaycu (Jerusalén), al sur; y, Quinguhuyayco (Manosalvas o El Tejar), al norte; los mismos que desembocaban en el río Machángara. Algo similar acontecía en el centro ceremonial y político del Cuzco, que estaba irrigado por dos ríos: el Huatanay y el Tullumayo, los que desaguaban a su vez en el río Chunchulmayo.

Las tres corrientes de agua tenían un significado especial en la cosmovisión inca. Según deduce Sullivan (1999), representaban los brazos o ríos de estrellas que muestra la vía láctea en el cielo. En el caso de Quito, el Machángara marca, en la tierra, el camino o puente que comunica a los vivos con los ancestros y con los dioses, debido a su recorrido que empieza en el SE (el lugar de los ancestros) y avanza hacia el NO (el lugar de los dioses).

FIGURA 4: Croquis de los emplazamientos incas de Quito y de Cuzco



Emplazamiento de Quito



Emplazamiento de Quito

Elaboración: Manuel Espinosa Apolo

Fuente: Inés del Pino (2008)

Otro elemento clave que aproxima al entorno quiteño con el cuzqueño, es la presencia de una colina redonda en la parte sur del emplazamiento, que a los europeos les pareció tener la forma de pan de azúcar, razón por la cual la denominaron Panecillo (3.016 m). El Inca Garcilaso (Cit. por Burgos, 1995: 155), refiriéndose a la colina del Cuzco señala que es “redonda como un pilón de azúcar”. Es de advertir que otras ciudades y ciudadelas incas también se levantaron al pie de este tipo de colinas, bajas y redondas en forma de pan de azúcar, tal el caso del complejo residencial de Mulaló, en la actual provincia de Cotopaxi, construido al pie del llamado Panecillo del Callo.

El Yavirac, rebautizado como “Panecillo” por los españoles, fue la principal de las cuatro colinas que rodeaban al emplazamiento inca. La denominación antigua, que aún se conserva en la memoria colectiva, coincide con el nombre que su par en la ciudad del Cuzco. Por la información que nos proporciona el llamado “Manuscrito de Quito”, inserto en la obra del Lcdo. Montesinos *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú*, que apareció a mediados del s. XVII –de autor anónimo para Sabine Hyland (2008) o atribuido a Diego Lobato de Sosa según el investigador peruano Sergio Barraza Lescano (2005)–, el topónimo de dicha colina y las tres restantes se debe al inca fundador. En tal manuscrito se lee:

Habiendo el Inga visto la buena disposición de la ciudad de Quito y el buen temple de su comarca, determinó en ella hacer su asiento... repartió los barrios por Hanansuyo y Urinsuyo; puso nombre a los cerros a la redonda de la ciudad: al cerro del oriente llamó Anahuarqui; al del Poniente Huanacauri; al de Mediodía, Yavirac; al del Septentrión, Carmenga; y en todo procuró asemejarla a la ciudad del Cuzco. (Cit. por Burgos 1995, p. 264)

A partir de esta información, los investigadores del Quito prehispánico se han esforzado por dilucidar la correspondencia de los nombres incas con las denominaciones actuales de las colinas. Cierta información presente en algunos documentos coloniales sumados a los indicios rastreables en la memoria colectiva, apuntan a que el Huanacauri fue el nombre de lo que se identifica hoy en día como colina de San Juan (2936 m), ubicada al norte del emplazamiento original. En efecto, Burgos (1995), señala que, en un acta del Cabildo de 1570 en que se otorga dos fanegas de tierra a la Comunidad Mercedaria, se aludiría al cerro “Guanacauri” “en la elevación que está hacia el norte, sobre el Convento (hoy cerrillo de San Juan)”. Un segundo documento sería la visita de Antonio de Rhon de 1696, en el que consta la estancia “Guanacauri”, ubicada en el cerro de San Juan. No obstante, el mismo autor en un artículo posterior “Recorrido por el Quito Prehispánico” (2007), afirma que el Huanacauri corresponde a la colina de El Placer y, el haberla asociado con la colina de San Juan, sería un error de ubicación cometido por el cronista quiteño Pablo Herrera en el s. XIX, en una fuente que lastimosamente no cita. La rectificación de Bustos no es justificable debido a las evidencias documentales que él mismo destacó en su trabajo de 1995 y, parece orientada a dar razón sin más, a lo señalado en el Manuscrito de Quito.

Con respecto a la identificación de las otras colinas, la mayoría de los estudiosos de la ciudad prehispánica, coinciden en identificar a la colina ubicada al este, conocida hasta hoy en día como Itchimbía (2.910 m), con el Anahuarqui. La polémica más bien se ha desarrollado con respecto a la ubicación de Carmenga.

En el entorno del sitio inca original se destaca, hacia el occidente, la colina más baja de las cuatro, llamada por los españoles “El Placer” (2.850 m), debido a que en sus faldas se encontraba lo que ellos identificaron como “la casa del placer” de Huayna Cápac. Dicha elevación completa el enmarcamiento de la ciudad inca de Quito, por lo que inferimos corresponde a una de las cuatro colinas señaladas por el inca fundador. Si nos atenemos a las evidencias documentales coloniales mencionadas por Burgos (1995),



Huanacauri sería San Juan; y, por eliminación de posibilidades, la loma de El Placer correspondería a Carmenca. Esta deducción no coincide exactamente con lo señalado por el Manuscrito de Quito, hasta ahora, la única base documental para identificar a las cuatro colinas.

En la aclaración de esta cuestión, historiadores como Salvador Lara (1992) o Lozano (2008), realizaron deducciones distintas. Ambos autores se han preocupado por buscar una colina hacia el norte y más allá del emplazamiento original del asentamiento inca. Salvador Lara propuso que Carmenca o “Cayminga” correspondía a la pequeña elevación que separa los actuales parques de La Alameda y El Ejido, en el mismo sitio en el que hoy se levanta el Palacio Legislativo. Lozano, en cambio, que identifica las tres colinas restantes de la ciudad inca con excepción del Yavirac fuera del entorno original de la ciudad antigua, señala que, el Huanacauri corresponde al Padre Encantado, un pico del macizo Pichincha; “Anahuarqui” sería el volcán Ilaló; y, Carmenca se asociaría con Cashaloma en el sector de El Inca. Sin embargo, se trata solo de conjeturas que no se apoyan en ningún indicio comprobable. En estas circunstancias y ante el déficit de evidencias, la correspondencia de los nombres incas con el de las elevaciones en la actualidad, sigue sin resolverse, excepto para el Yavirac-Panecillo, sobre el que ya no cabe duda alguna.

En el mundo andino en la cultura inca en particular, cerros y colinas, tuvieron una importancia práctica al momento de la planificación urbana, a la vez que sirvieron de referentes simbólicos por su condición sagrada. En primer lugar, como bien destacan Alonso Sagasetta, A., Castaño, T. y De Larna (2004), colinas y cerros servían como puntos de orientación direccional. La idea de que los “cerros siempre están ahí” como dicen los andinos, revela que estos representan la certeza de lo seguro y, por tanto, del equilibrio. Asimismo, estos elementos del paisaje, contribuyeron notablemente al resguardo de tambos y centros urbanos incas contra el viento, considerado este, como fuerza destructora y agente propiciador de enfermedades.

En lo que respecta a su condición sagrada, hay que destacar que cerros y colinas fueron

asumidos como morada de las deidades, por lo que se concibieron como huacas locales. De ahí la alusión del extirpador de idolatrías del s. XVI, Cristóbal Albornoz, acerca de que el Pichincha es una de las huacas principales de los indígenas de Quito. Aquellos elementos orográficos fueron concebidos también como pacarinas o lugares de origen de los ancestros. Algunas leyendas sobre El Panecillo refieren que, en sus entrañas, hay un recinto de oro donde vive la madre de Atahualpa con su séquito (Espinosa Apolo, 2014), lo que evidencia que esta colina se concibió como pacarina.

Asimismo, no hay que olvidar que, en los Andes, los cerros juegan un papel muy importante en los mitos del diluvio; pues, en la cima de ellos se salvaron los padres que fundaron las estirpes y los pueblos. El padre Juan de Velasco [1789] (1994), señala por ejemplo que, en la cima del Pichincha, sobrevivieron Pacha y sus hijos del diluvio provocado por la gran sierpe, a la que vencieron, y la que, antes de morir, se vengó vomitando tanta agua que anegó toda la región de Quito. Por último, cerros y colinas son vistos como “dueños”, palabra que implicaría propiedad y poder individual. De ahí que en la memoria colectiva se alude a aquellos referentes del paisaje como dueños de todo lo que existe en su territorio, especialmente de los animales. Los indígenas de la meseta de Quito consideran que, los “dueños”, adoptan la apariencia de algún animal. De esta manera se dice que el Pichincha se encarna en un toro negro. Además, se narran historias de enfrentamientos entre los cerros. El vencedor despoja de los animales al perdedor (Espinosa Apolo, 2014).

Por último, hay que destacar que diversas investigaciones arqueoastronómicas apuntan en señalar que, el ordenamiento territorial y las disposiciones en general de muchos centros residenciales y ceremoniales incas, estuvieron en correspondencia con los fenómenos estelares y del movimiento aparente de las figuras celestes vistas desde la tierra. En este sentido, la geografía sagrada es tal, porque los elementos fundamentales del paisaje: ríos, cerros y colinas, sirvieron de puntos referenciales para seguir, en la Tierra, el movimiento del Sol y de los astros.



Lozano (2008), considera que esta situación se aplica claramente para el caso de Quito. En efecto, dicho autor descubriría diversos ejes de alineación de la ciudad prehispánica, destacándose entre ellos los puntos que señalan los Solsticios. Estos ejes formarían un sistema de alineaciones establecidos en base a hitos geográficos de referencia, en donde se ubicarían otros centros poblados; no obstante, el autor, no indica con precisión si este sistema corresponde al período inca o preinca.

Quito como lugar hierofánico

De acuerdo a la lógica de la “consagración del espacio” que destacaría Mircea Eliade (cit. por Lozano, 2008), los espacios sagrados nunca son “escogidos” por el hombre sino simplemente “descubiertos” por él, constituyen, por tanto, un signo de la voluntad de los dioses, en definitiva, un mensaje. Al decir de Eliade, los lugares en los cuales aconteció una transformación extraordinaria, dejan de ser sitios profanos para convertirse en espacios sagrados; en suma, escenarios donde sucede la hierofanía. Los lugares hierofánicos son, por tanto, aquellos donde acontecen revelaciones primordiales. Los mitos fundacionales sobre Quito, recogidos tanto por Andrade Marín, Luis Haro y Aquiles Pérez así lo evidencian.

Desde la perspectiva de estos mitos, la fundación de Quito estuvo precedida de ciertos mensajes divinos, como estrellas fugaces (chascas) o de acciones que hablan a las claras de la intervención divina a través de curacas, chamanes o el mismo inca. Hechos que tuvieron que ver con lanzar ya sea una varilla, piedra, roca o proyectil, los tres últimos con una honda o huaraca. Allí donde cayeron dichos elementos, se consideró el lugar señalado por la divinidad para levantar la ciudad prehispánica de Quito.

En la década de 1930, Luciano Andrade Marín, recogió y transcribió los primeros mitos fundacionales de Quito que aparecieron publicados en su obra *Geografía e Historia de la ciudad de Quito*, en 1966. Se trata de dos tradiciones orales. La primera de ellas le fue

contada por un indio pastor de Zámbriza y de apellido Loachamín, el año de 1938, una noche en que el autor acompañaba al viejo pastor a recoger ovejas en una hacienda de Puembo. Al ver una estrella fugaz que cruzó el cielo, Andrade Marín compartió su emoción con su acompañante. Entonces Loachamín le comentó que aquellas chascas (estrellas fugaces) siempre van para Quito, recordando un viejo cuento que le había sido relatado por sus antepasados. El viejo pastor, empezó su narración señalando que la ciudad de Quito no siempre estuvo en el sitio que ocupa actualmente sino más al norte, en Cochasquí. El relato refiere que el antiguo rey de este lugar presenció, en una noche, una estrella fugaz que cayó en dirección a Quito. El monarca, que era al mismo tiempo chamán, juzgó que no era *chiki* (mal agüero) sino *kusi* (buen agüero). Luego de tomar una bebida alucinógena se quedó dormido y, cuando despertó, comentó a sus súbditos que tenía orden de sacar a toda su gente de dicho lugar y llevarlos a otro sitio mejor. Es de suponer en la dirección que marcó la estrella fugaz. Entonces, el rey tomó una *huaraca* (honda) y colocó una piedra pesada que le trajeron los *ricucuna* (observadores, vigilantes). Subió a una torre y lanzó el proyectil en dirección hacia el Pichincha, saliendo chispas en el lugar donde descendió. El rey, sus esposas y familiares salieron a buscar el sitio exacto donde cayó la piedra y la encontraron enterrada media vara en el mismo sitio donde hoy es Quito. Después, el soberano, trasladó a toda la gente de Cochasquí y construyó un pueblo grande gracias a la existencia de abundante agua, leña, chamiza y pastos en el lugar, ordenando hacer grandes casas, tambos y canchas para los ganados.

El segundo relato recogido por Andrade Marín, le fue contado por un jardinero anciano mestizo de Machachi, de más de 110 años, llamado Sixto Saavedra y Padilla, quien le comentó que, en su juventud, era común escuchar una tradición entre las gentes de Machachi y Latacunga de “los tiempos de los indios infieles de antes de que lleguen los españoles”. La tradición señala que un gran cacique de Pachusala (hoy hacienda de San Agustín del Callo), subió al panecillo del Callo y desde allí lanzó hacia el norte una gran piedra del Cotopaxi. El proyectil llegó hasta el pie del



Pichincha, donde el cacique fundó la ciudad del “Quito de los indios”.

Si bien estos relatos no mencionan al inca, los elementos, símbolos y acciones que están presentes son propios de la mitología incásica y están estrechamente vinculados con el culto al rayo, llamado Illapa o Chuqui Illa por los incas⁶. El uso de *huaracas* y la acción de arrojar piedras con el propósito de fundar una ciudad en donde el proyectil caiga y se hunda -prueba de la bondad y fertilidad del suelo-, así como las ideas de *chiki* y *kusi*; y, la alusión a la construcción de *tambos*, *canchas*, son propios de la cultura de los Hijos del Sol. Además, la semejanza de estos relatos con el recopilado por el padre Anello de Oliva [1598] (1895), del quipucamayó Catari con respecto a la fundación del Cuzco, resulta admirable. Según el relato transcrito por Oliva, Manco Cápac luego de salir de la cueva de Paucaritambo, “auia disparado con la honda una piedra que su estallido se auia oydo mas de una legua de distancia y dando una peña auia hecho un portillo en oro” (31-34). Por tanto, se puede inferir que detrás del rey de Cochashquí o el gran curaca de Pachusala, se esconde la figura del inca.

Silvio Luis Haro, por su parte, en el libro de su autoría *Atahualpa Duchicela* (1965), recogió en Chimborazo otra versión de este mito en el que sí se menciona al soberano inca. Según dicho relato, el inca, una vez que derrotó a Cacha (rey puruhá), tomó su palacio, ubicado entre Licán y Calpi, conocido en el s. XVIII como ‘Palacio Encantado’ pero que de acuerdo a la documentación colonial del s. XVI, se trataría más bien de un tambo inca. Luego, estableció la ciudad de Quito en las llanuras de Luisa. Con ese propósito, el inca construyó una acequia que llevaba agua desde las faldas del Chimborazo a Luisa y Licán:

Para saber si estaría bien realizar allí dicha fundación hizo la prueba adivinatoria de la pelota, que consistía en arrojar una pelota contra la roca, la cual daría a conocer si se debía construir allí la ciudad. Pero la pelota -por ser de arena- no corrió en el llano y falló la prueba, por lo cual resolvió mejor fundar la capital en Quito. (p. 26)

Aunque este relato contiene cierta interpretación historicista del autor, más allá de ello, se vislumbra la aparente ingenuidad de una narración propia de la cultura oral de los indígenas de la región. Llama la atención la alusión a una “pelota”, cosa que es nueva en la mitología andina. Probablemente se trataría de una asociación contemporánea del informante con las pequeñas piedras esféricas que se utilizaban para ser arrojadas por las huaracas incas.

Por último, destaca el mito fundacional recogido por César Augusto Tamayo (cit. por Lozano 2008) y publicado en la *Monografía de Cancagua*. En esta ocasión, la informante fue una indígena de nombre Dolores Guaras, quien contó su relato a Pedro Aero, morador del anejo Pucará. Según dicha narración, la ciudad de Quito debió fundarse en Moyobamba; extensa hondonada situada entre los cerros Quitoloma, ubicado al oeste, y Pambamarca, al noroeste de Cangagua. Sin embargo, no se llevó a cabo en dicho lugar porque los canales de agua de Pucará se secaron; además, en ese sitio, la “zumba” o “sumfa”, ave parecida a la tórtola pero de pico más largo (*Gallinago nobilis* - Noble Snipe), anunciaba con sus cantos fúnebres un período de larga sequía. En esas circunstancias, el inca lanzó una varilla al espacio para establecer una ciudad donde ella se clavara, la que fue a caer en el paraje donde hoy se encuentra Quito.

Estos relatos nos hablan de dos asociaciones simbólicas relacionadas con el inca: 1) Inca - piedra; y, 2) Inca - dios Illapa, el dios rayo, tercero de la trilogía religiosa inca. Como bien destaca Jiménez Villalba (1994), Illapa, llamado también Chuquilla o Intillapa, portaba en la mano izquierda una masa y en la derecha, una honda; y, cuando arrojaba una piedra, se producía el trueno. El inca, ya sea Viracocha Inca o Huayna Cápac, en algunas crónicas aparece lanzando con su honda piedras de fuego. Estas piedras, como en el caso del primer relato recogido por Andrade Marín, al ser estrellas fugaces se asocian con el dios Illapa. Por tanto, concluimos que el lugar

6 Este culto fue adoptado por los incas, aunque proviene de un culto anterior a su época. En efecto, en tiempos preincaicos, la devoción a esta deidad, desde la sierra del norte del actual Perú hacia lo largo del callejón interandino del actual territorio del Ecuador parece evidente, en la medida que abundan lugares denominados Catic Illa, nombre de la divinidad, antes de los incas y en la región que va de Humachuco (Dep. de Trujillo) hasta la actual provincia de Imbabura en Ecuador.



escogido por los incas en el paraje hoy conocido como Meseta de Quito, fue una revelación del dios del Rayo Inti-illapa y, el momento de la revelación primordial, corresponde a la caída de un meteorito (considerada piedra del dios Illapa) o un rayo propiamente dicho.

De esta manera, la ciudad inca de Quito, al ser un espacio hierofánico, se constituyó en centro sagrado, lugar donde actuarían las divinidades astrales y, como ha destacado Lozano (2008), lugar de intersección de los niveles cósmicos o cruce donde giran los ejes del espacio-tiempo.

La escasa población en la meseta a la llegada de los incas

Marín de Terán y Del Pino (2005), destacan un hecho que suele pasar desapercibido para la mayoría de historiadores y ethnohistoriadores: la inestabilidad demográfica en la meseta de Quito desde épocas remotas y, plenamente evidente, en el período conocido como "Integración". La erupción de los volcanes del entorno de la hoya de Guayllabamba tuvo serias repercusiones en tal escenario, al punto de volver imposible la subsistencia en base a la agricultura. Así por ejemplo, la erupción del Quilotoa, sucedida en el año 1280, cubrió de ceniza la meseta con una capa que osciló entre 10 y 16 cm. Los estudios realizados estiman que un depósito de ceniza de 10 cm inutiliza los suelos y los campos por 10 años. Por esta razón, los autores consideran que, luego de la erupción del Quilotoa, probablemente se produjo una salida de población de la meseta. Los cálculos estimados, antes de acaecer dicho evento, arrojarían una cifra de 15 000 personas viviendo en tal escenario geográfico.

La posible salida de población, luego de la erupción del Quilotoa, se evidenciaría en los cómputos demográficos de Tamara Bray (2003), para el norte de la hoya del Guayllabamba, en los territorios que hoy corresponde a los actuales cantones Pedro Moncayo y Cayambe. En efecto, en el período comprendido entre los años 950 y 1530 dicha investigadora, constataría un incremento de los niveles de ocupación, muy superiores a las etapas precedentes, que tendría su explicación en la llegada de nuevos habitantes.

Según Marín de Terán y Del Pino (2005), el estudio de los camellones en la meseta de Quito, tanto los ubicados en el parque de La Carolina como en Chillogallo, revelan asimismo la salida de población. Tales autores, basándose en las investigaciones de Knapp, destacan que los camellones situados entre las avenidas Amazonas y Villalengua, que cubren un área de 300 ha, se usaron hasta antes de 1280, año que corresponde a la erupción del Quilotoa. En cambio, los de Chillogallo, que se extendieron por un área mucho mayor, es decir, 1800 ha, fueron abandonados hacia el año 1200. A la erupción del Quilotoa, siguió una erupción del Pichincha que cubrió nuevamente de ceniza la meseta, lo que induce a pensar que el lugar se encontraba vacío o semiabandonado a la llegada de los incas, aproximadamente en 1470.

De las excavaciones arqueológicas realizadas en el Centro Histórico, en los sectores que tienen menos pendiente: antiguo Colegio Gonzaga, Centro Comercial La Manzana y Palacio Municipal, los arqueólogos no han encontrado la mínima evidencia de camellones ni de otras labores agrícolas, como lo advierten Marín de Terán y Del Pino (2005), lo que confirma una vez más la tesis de que este sector en específico estaba vacío a la llegada de los incas.

Debido a la puesta en marcha de una intensa política de reordenamiento territorial y poblacional por parte del Estado inca, es muy difícil saber con exactitud cuál de las diversas llajtas o pueblos de indios ubicados en los alrededores de Quito, a los que se alude en la documentación colonial del s. XVI, proceden de tiempos preincaicos. Lo que sí es posible conjeturar es que, por lo menos hasta el s. XIII, de acuerdo a las evidencias arqueológicas, tres núcleos poblacionales se destacaban en la meseta: Chillogallo, Las Casas-Rumipamba y Cotocollao. Una menor presencia de vestigios arqueológicos, hipotéticamente da cuenta de un posible poblamiento en La Magdalena-Chilibulo y de Chaupicruz. Este último correspondería al histórico asentamiento de Hípiá. El material cerámico encontrado en la Libertad-Toctiuco, según destaca Inés del Pino (2008), que resulta ser la evidencia más próxima al lugar del Quito incásico, no permite concluir que corresponda



a un centro poblado tipo aldea, sino más bien a un campamento de ocupación no prolongada, es decir, de individuos que estuvieron de paso.

En cambio, los vestigios encontrados en el sector de Santo Domingo por Buys, Domínguez y Zambrano (1990), en la investigación arqueológica del Convento de Santo Domingo, como parte del proyecto de cooperación técnica ecuatoriano-belga, corresponden, como los mismos autores lo señalan en las conclusiones de su informe, al período de contacto entre españoles e indígenas.

En dicho lugar, los investigadores encontraron una serie de tumbas asociadas a entierros secundarios no incaicos. A esta conclusión llegaron por el tipo de tumbas y el material cerámico. Aunque los autores sugieren la leve posibilidad de que correspondan a una época preincaica, a dicha hipótesis le falta sustento y consistencia. En primer lugar, porque las excavaciones no se concluyeron del todo quedando incompletas. En segundo lugar, el informe osteológico no confirmó si se trataba de indígenas de la época colonial o de un período anterior. En tercer lugar, los arqueólogos, en su informe no detallan si el resto del material no cerámico presente en las tumbas y parte de ajuar funerario: narigueras de cobre, flautas de hueso, corresponden a los grupos locales o incas. No obstante, la presencia de tumbas “in situ”, podrían ser evidencias de un cementerio indígena no colonial. Sin embargo, deducir que pertenecen a un período preinca resulta una conjetura apresurada. Es más probable que fuesen indicios de un cementerio de algún grupo local, el mismo que pudo ser ubicado en el sector de la Loma Chica por los mismos incas o movilizados por los españoles en los primeros años de la colonia. Si nos quedamos con la primera hipótesis, es necesario tener en cuenta que, dentro de las ciudades incas, existían barrios exclusivos para grupos familiares de las etnias autóctonas, a quienes se les permitía practicar sin impedimento alguno sus propias costumbres y tradiciones.

En síntesis y en razón de lo expuesto, hay que concluir que las evidencias apuntan a señalar que cuando arribaron los incas a la meseta la encontraron semidespoblada; y, que el lugar

preciso donde se levantó la ciudad inca de Quito, estuvo deshabitado.

Fundación, función, forma y estructura de la ciudad inca de Quito

Las crónicas coloniales del s. XVI e inicios del s. XVII, ya sea que correspondan a historiadores oficiales (Sarmiento de Gamboa) o cronistas particulares e independientes (Cieza de León), así como los escritos de quienes recabaron información directamente de fuentes indígenas tanto en el Cuzco (Betanzos, Garcilaso) como en Quito (Cabello de Balboa y Diego Lobato de Sosa autor del Manuscrito de Quito) o quienes escribieron con cierta distancia de los acontecimientos a los que se referían (Murúa, Antonio Vázquez de Espinosa), coinciden en atribuir a Túpac Yupanqui la anexión de la hoya de Guayllabamba y la fundación de la ciudad inca de Quito.

En la actualidad, los historiadores coinciden en que la llegada de Túpac Yupanqui a los Andes equinocciales acaeció en la década de 1470. Según los relatos coloniales aludidos, Túpac Yupanqui llegó cuando Pachacútec Inca aún gobernaba, es decir, el hijo del gobernante andino llegó antes de 1471, según la cronología construida por Métraux (1989) basado en el Inca Garcilaso. Después de su arribo, negoció con el señor étnico Pillahuaso, del norte de la meseta o quizá de más hacia el norte, pasando el río Guayllabamba. Según destaca Betanzos [1551] (2010) y Murúa [1611] (2001), con aquel señor étnico el inca celebró un pacto a través de sendas uniones conyugales entre los dos linajes. En este momento, Yupanqui inició la construcción de la ciudad inca de Quito.

Sobre el rango e importancia de la nueva urbe no cabe duda, según se deduce de crónicas como la de Cieza de León. El cronista español, después de la escueta descripción que hiciera en la primera parte de su Crónica del Perú, en la tercera, según destaca Salvador Lara (2008), pone énfasis en la importancia de sus fuertes, peñoles y albarradas, así como de los templos, aposentos, “muchas casas principales y cavas hechas por mandato de los reyes incas” (278), plazas, señores principales, cortesanos, rondas, centinelas, yanaconas y



significativas reliquias de oro.

El arqueólogo alemán Max Uhle (1930), por su parte, cita a Juan de Velasco quien en su *Historia Natural* evidencia la importancia de la ciudad inca, la que al decir del historiador jesuita fue mayor en extensión al Cuzco:

La ciudad de Quito, capital antiquísima del Reino y segunda corte del Imperio Peruano, era muy grande, y toda de piedra labrada, aunque nada hermosa en su antigüedad, y con el defecto de elevadísimas puertas en todas las casas, anchas por abajo y angostas por arriba (la figura del trapecio). Esta ciudad, la más célebre entre todas, mayor al doble de la del Cuzco en la extensión, aunque muy inferior en sus fábricas. (p. 14)

Asimismo, el arqueólogo Antonio Fresco (1984), reparó en la importancia que tuvo la ciudad inca de Quito en términos políticos y supuestamente “militares”. A la muerte de Huayna Cápac queda claro que, en esta ciudad, se establecieron sus principales lugartenientes. La presencia de esta élite que incluía a cuzqueños, incas de privilegio de los mismos Andes equinocciales y a líderes mitmas de otros grupos étnicos, significó un desplazamiento del núcleo del poder dentro del Tahuantinsuyo, del sur hacia el norte. Fresco, destaca además que, a diferencia del centro de Chile y del oriente boliviano, Quito no se convirtió en una frontera “lejana”, ya que su territorio, se tornó una zona mucho más relevante que las otras dos fronteras asediadas por las incursiones violentas de mapuches y chiriguano, lo que hizo muy difícil la posibilidad de mantener un control seguro.

En definitiva y gracias a los testimonios de los cronistas del s. XVI, coincidimos con Marín de Terán y Del Pino (2005, pp. 196-197), que la ciudad inca de Quito constituyó un “asentamiento de primer rango” en la que se concentraban funciones de naturaleza política, ritual y administrativa, sede de un *Tukuyrikuy* o gobernador según Guamán Poma de Ayala; o, mejor, una suerte de jerarca religioso. En pocas palabras, un bastión fundamental del proyecto inca, el mismo que centralizaba o nucleaba una vasta área geográfica comprendida entre el Nudo del Azuay y el cauce del río Pisque.

En lo que respecta al planeamiento urbano de

Quito, creemos con Morris (1987, p. 27), que la ciudad de Huánuco Pampa es clave para el estudio del urbanismo inca en general, por la simple razón, de que ha sobrevivido hasta nuestros días con sus características físicas relativamente intactas. Por ese motivo, dicha ciudad, se ha convertido en referente ineludible a la hora de dar cuenta de la planeación urbana de cualquier capital provincial incaica. La idea de construir una ciudad, como señala Guzmán (2013, p. 7), implica un ordenamiento urbano y, este, en el pensamiento inca respondió a la necesidad y deseo de ordenar el mundo. Las urbes incas que cumplieron el rol de capitales de provincia y que fueron construidas en sitios deshabitados –según ha constatado Morris (1987) para Huánuco Pampa–, no fueron ciudades en el estricto sentido occidental, aunque cumplieron algunas de sus funciones, sino, enormes escenarios usados por el Estado para la integración de áreas interiores fragmentadas.

¿Qué se puede decir al respecto del planeamiento urbano del Quito inca? En primer lugar, es necesario referirse a la forma de la traza urbana. Pérez (2008), basándose en Rowe y otros investigadores, destaca que la configuración urbana suponía una figura zoomorfa, que no necesariamente sería la de un felino, sino que podía representar a otros animales como: sapo, llama, zorro, mono, cóndor, perdiz, etc. No obstante, tanto para el caso de Quito como el del Cuzco, Pérez (*ibíd.*) y Lozano (2008), insisten en que debió ser la imagen de un puma o mejor de dos, uno yacente y otro en acecho.

Alfredo Lozano, en una investigación realizada en 1991, intentó reconstruir dicho trazado. Según este autor, la malla urbana ancestral a la llegada de los españoles estaba incompleta, en la medida en que se había delineado solo la cabeza del felino. Sin embargo, el posterior crecimiento urbano hacia el norte, teniendo como ejes de su desarrollo las vías de acceso a la ciudad, determinó que la urbe se adapte o siga los lineamientos de la traza incaica original, completando por tanto la figura mítica del puma en dirección sur-norte. Lozano, no obstante, comete dos errores: 1) el trazado del puma era hecho por la urbanística inca de una vez y no paulatinamente; y, 2) la figura del puma solo podía ubicarse dentro de los



dos ríos o quebradas que delimitaban la ciudad, esto es, de este a oeste.

Por su parte, Juan Fernando Pérez (2000), buscando enmendar el error de Lozano, graficó la existencia de las figuras de un puma yacente y otro en acecho en dirección este-oeste. En el primer caso, yaciendo sobre la quebrada de Sanguña o El Tejar y, en el segundo, descansando sus patas sobre Ullaguangahuayco. Estas figuras fueron definidas por accidentes naturales como quebradas y ríos, así como por caminos y plazas. Sin embargo, la metodología empleada por Pérez supone un ejercicio nada recomendable: la superposición mecánica de la plantilla del Cuzco incaico en el Quito antiguo. De esta manera, Pérez pretendió rearmar la ciudad incaica y sus principales edificios, sin tener en cuenta que más allá de las semejanzas entre las dos ciudades, estas mantuvieron sus propias peculiaridades, como la inversión *anan/urin* a la que nos referiremos más adelante. Además, su propuesta no considera todas las fuentes históricas ni los vestigios arqueológicos encontrados en la ciudad hasta la fecha.

Ante estas circunstancias, cabe sin embargo una hipótesis alternativa. Probablemente la ciudad inca de Quito no fue diseñada a partir de la figura tutelar del puma, sino simplemente de un pájaro que debió ser común en la meseta y sus alrededores en la época de los incas. De dicha ave tomó su nombre. Nos referimos a la simbólica tórtola cordillerana: *Metriopelia melanoptera* que, en *kechwa* y aimara, se designaba con la misma palabra: “quito”, según consta en los primeros vocabularios de dichas lenguas, el de González de Holguín [1608] (1993) y el de Bertonio [1612] (1879), respectivamente. El trazado urbano de algunas ciudades y ciudadelas incas, como el caso de Pisac en el valle sagrado de los incas, al este del Cuzco, prefiguran el ave a la que alude su nombre, en este caso la perdiz o pisaca. Nos preguntamos entonces: ¿este fue el caso de Quito? ¿La figura de la tórtola, considerada en la cosmovisión inca símbolo de fertilidad y abundancia, vinculada al culto heliolátrico como lo expondremos en el capítulo IV, pudo servir de base para delinear la malla urbana de la vieja ciudad prehispánica?

Referente sustancial de la organización urbana del Quito inca fue su bipartición, de la cual, investigadores como Burgos (1995), han ubicado algunas evidencias y referentes. En efecto, en un documento de 1596 del Archivo General de Indias, consultado por dicho autor, se aludiría con claridad meridiana a la bipartición inca de Quito que los españoles conservaron durante la época colonial. Allí se dice: “Pero en todos los demás pueblos uransayas que van para Santa Fe de Bogotá, y anasayas los que van para el Perú, se han introducido muchísimos mestizos” (p. 292). Otro documento de 1695, según dicho autor, describe con más precisión las mitades de la ciudad al enlistar las parroquias, como se puede notar en el siguiente cuadro.

PARROQUIAS HANASAYAS	PARROQUIAS HURINSAYAS
La Matriz	Santa Bárbara
San Roque	San Blas
San Marcos	Santa Prisca
San Sebastián	Guápulo, Cotocollao,
Chimbacalle	Cala Cali, Pomasqui
Guajaló	San Antonio
Magdalena	Perucho
Sangolquí	Puéllaro
Uyambicho	Guayllabamba
Chillogallo	Quinche
Machachi	Yaruquí
Alangasí	Puembo
Pintac	Pífo
Amaguaña	Tumbaco
Lloa	Cumbayá
Mindo	Zámbiza
Zape	Nayón

Tomado de: Burgos Guevara, H. (1995. pp. 276-277).

Esta división es un claro vestigio de la organización espacial que entrañó la administración territorial y la planeación urbana inca; y, demuestra, en qué medida el urbanismo colonial español adoptó el esquema inca.

Según Guzmán (2013), en la cosmovisión inca el agua fue referente fundamental para la división dual del espacio y la organización social. Ríos, quebradas, lagunas, manantiales y canales sirvieron para ordenar el territorio. La ciudad



inca de Quito no podía ser la excepción. Burgos (1995), considera que el referente de la división dual del Quito inca fue la quebrada que, a inicios de la colonia, los vecinos españoles denominaron “la cava” y más tarde “barranca del Tejar”. Esta quebrada, al pasar por delante del convento de La Merced se denominaba “Zanguña”. Más abajo y para construir La Catedral tuvo que ser rellenada, volviendo a aparecer hacia el este, en dirección al río Machángara, con el nombre de “Quebrada de Manosalvas”. Su nombre en quichua fue “Quinghuaycu”. Todo parece evidenciar que, este accidente geográfico, fue utilizado como indicador para la división de la gran plaza de la ciudad inca y de la región de Quito en general, en dos mitades; de igual manera como, para el Cuzco, lo fue el río Huatanay.

Quito, igual que la capital originaria del Tahuantinsuyo, fue tomada como referente para la división anan/urin de un vasto territorio que, por el sur llegaba hasta las cercanías de Tomebamba (Cuenca) y, por el norte, más allá de Otavalo. No obstante, en Quito, estas dos secciones, en relación a lo que sucedía con la capital del imperio, estaban geográficamente invertidas. Así, el anan Quito se ubicaba al sur y, el urin Quito, al norte (Salomon, 1980); es decir, lo contrario de lo que sucedía en el Cuzco.

La inversión anan/urin tiene su explicación en la cosmogonía inca, según la cual Quito, representaba el cumbre de la casa mundo aludido por Sullivan (1999), por su posición equinoccial, lo que significaba que fue concebida como el tope de “arriba”. Lo que estaba más al norte de Quito se consideraba, por tanto, “bajo”, de ahí su asociación con urin; mientras que, el lado sur, se consideraba anan por su dirección hacia el Cuzco. Además, se ha señalado que en dicha inversión pesó considerablemente la dirección del nacimiento y desagüe de los principales ríos de la cuenca hídrica del Guayllabamba. En este escenario geográfico, aquellos ríos nacen en el suroriente (la tierra de los muertos) y desembocan en el noroccidente (la tierra de los dioses); justo lo contrario de lo que acontece en el Cuzco, en donde los ríos nacen en el suroccidente y desembocan en el nororiente.

Vestigios de la estructura “tawantin” o de la

cuatripartición también se pueden rastrear con facilidad. Es evidente que, las cuatro colinas del Quito histórico, constituyeron los principales elementos referenciales de la ciudad e indicaban las cuatro partes principales en que se dividió la misma.

Burgos (1995), fue el primero en percatarse de los ejes referenciales de la cuatripartición en el Quito inca. A partir de la expresión “a guisa de cruz” que usó uno de los cronistas-secretarios de Pizarro, Pedro Sancho, para indicar la división de los cuatro suyos; aquel autor se dio cuenta que aquellas líneas no eran perpendiculares entre sí, sino una suerte de “X”, es decir, líneas oblicuas que al cruzarse definían cuatros espacios en las ciudades incas. Dichos ejes no indicaban los puntos cardinales, pero probablemente sí, los puntos de nacimiento y ocultamiento del Sol en los dos Solsticios del año, siendo utilizados para trazar los caminos que, desde Quito, se dirigían a los cuatro suyos.

El camino que procedía del noreste y se prolongaba hacia el suroeste, correspondía con los caminos hacia y desde el Chinchaysuyo, Antisuyo y Contisuyo; y, coincide con la diagonal formada por la actual calle Guayaquil y su prolongación que empata con la calle Bahía. La vía que avanzaba hacia el sureste y llevaba al Collasuyo, corresponde a la actual Calle Maldonado. Estas diagonales, “a guisa de cruz”, definían a su vez cuatro espacios. Esta organización territorial cuatripartita sería reutilizada por los españoles. En la sección anansaya, los españoles definieron las siguientes parroquias: La Matriz, San Sebastián que luego dio origen a la de San Roque, y la parroquia de San Marcos; mientras que, en urinsaya se definieron las parroquias de: Santa Bárbara, San Blas y Santa Prisca. En cada cuadrante inca, el estado colonial ubicó a cada una de las cuatro órdenes mendicantes que se establecieron en la villa española, para que levantaran sus conventos; al suroeste, San Francisco; al sureste, Santo Domingo; al noroeste, La Merced; y, al noreste, San Agustín. Burgos (ibíd.), sugiere que en donde se levantaron dichos conventos existieron sendos templos o huacas de la religión inca.

Teniendo en cuenta la cuatripartición inca de



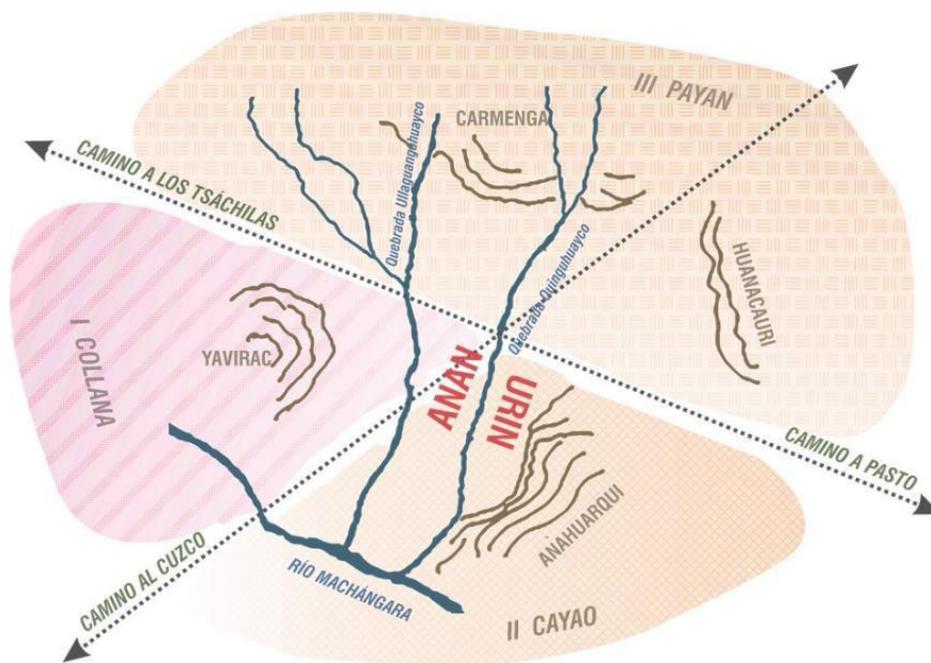
la ciudad, era de esperarse que en el lado sur (parroquia de San Sebastián), que correspondía a la sección anan, fuese el lugar de residencia de la alta nobleza inca. Mientras tanto, en el lado norte (parroquia de San Blas), que correspondía a la sección urin, se asentaron los mitmas altamente quechuanizados: los huayacunto, según se indica en la Probanza del indio mitma Diego Figueroa Caxamarca (cit. por Burgos, 1995). Por su parte, en el occidente (parroquia colonial San Roque), vivían yanaconas pertenecientes a diversas etnias andinas. Mientras que en el oriente (tras del Convento de Santo Domingo), según las evidencias arqueológicas, pudo albergar grupos de etnias locales no incas.

De esta manera, la cuatripartición, entre otras cosas, definía el lugar de residencia de los principales grupos socioétnicos que conformaban la sociedad incaica quiteña y que se agrupaban

en 3 colectividades: collana, payán y cayao. La primera, aludía al segmento inca; cayao, al no inca; y, payán, designaba a una condición intermedia, relacionada con collana en tanto asistentes, sirvientes o extranjeros no incas cumpliendo funciones establecidas por el Estado.

Según la propuesta de Zuidema (Cit por Morris, 1987), al referirse a las cuatro divisiones del Cuzco, collana se representa con el signo "I" y payan con el "III". Los segmentos "II" y "IV", juntos, se consideran cayao. A partir de estos criterios, ubicamos, a los "collana" en el área que en la colonia se definió como parroquia de San Sebastián; cayao, a los grupos situados en el espacio donde se construyó el Convento de Santo Domingo; y, payán, a los que se asentaron en la zona que después serían las parroquias coloniales de San Roque y San Blas.

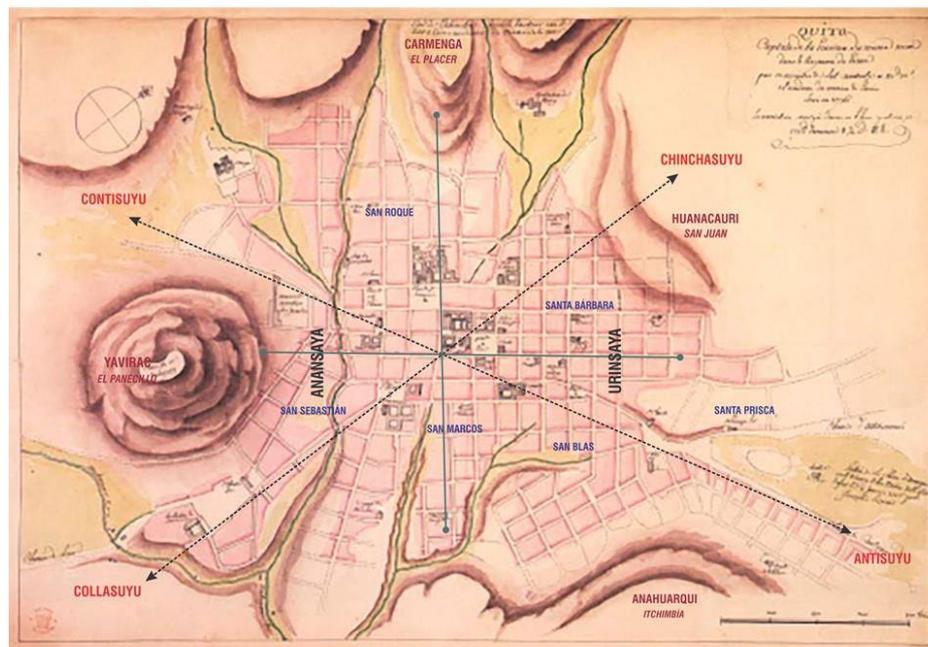
Figura 5. Bi, tri y cuatripartición de la ciudad inca de Quito



Elaboración: Manuel Espinosa Apolo
Fuente: Burgos Guevara (1995)



Figura 6. *Uso de la cuatripartición inca por el urbanismo español*



Elaboración: Manuel Espinosa Apolo
Fuente: Ortiz Crespo (2007)

Esquema basado en la propuesta de Burgos (1995)

Los ejes referenciales de la cuatripartición inca, destacados por Burgos (1995), que corresponden a los caminos hacia los cuatro suyos, parecen converger en lo que algunos investigadores consideran sería la gran plaza de la ciudad inca de Quito. De idéntica manera, a como acontece con otras ciudades que cumplieron el papel de cabeceras provinciales, tal el caso de Huánuco Pampa. De la plaza inca irradiaban diversas líneas. Burgos (2008), cree haber identificado un sistema de ocho ceques o líneas imaginarias que parten, de un epicentro ubicado en la actual Plaza Grande, hacia diversos lugares en el horizonte. Dichas líneas, al parecer, expresarían el manejo territorial del Estado inca y, fueron trazadas, tomando en cuenta las principales montañas de los Andes equinociales. En estos alineamientos, da la impresión, de que se levantaron pueblos y adoratorios, pero el autor no ha explicado el modelo al que responden. Por esta razón, si siguiéramos solo a Burgos, no sabríamos en base a qué criterios se trazaron dichas líneas imaginarias; pero, gracias a los estudios de arqueoastronomía, hoy sabemos que se hicieron en razón de las diversas posiciones que, el Sol y

otras constelaciones, proyectan en la geografía a lo largo del año.

Por el contrario, Pérez (2008), ha propuesto y definido un sistema y una lógica que seguirían tales líneas o ceques, el mismo que se desprendería de un modelo de ordenación territorial basado en un símbolo geométrico de importancia fundamental en el Mundo Andino: la cruz cuadrada propuesta por el arquitecto peruano Milla Villena (1992). La aplicación de este modelo permitió a Pérez, trazar 40 ceques que corresponden a las diagonales o líneas que se generan a partir del diagrama de la cruz cuadrada o ejes ortogonales que nacen del centro de la misma. En aquellas líneas, el autor constata la impresionante correspondencia de los edificios religiosos de la colonia con los antiguos templos. Según dicho autor, la calle Guayaquil, coincide con la orientación de 23,5 grados del Solsticio de junio y con la diagonal de la cruz del modelo de Milla. La calle Maldonado, por su parte, correspondería con el sur geográfico. Al hacerse una proyección de los caminos diagonales de Quito, estos convergen en un punto cercano a la Catedral, específicamente, en



la proyección de la cúpula del crucero central de la Iglesia Matriz, en el suelo. En este punto habría estado ubicado el ushno. No obstante, la propuesta de Pérez requiere una mayor profundización, que procedería de contrastarla con la propuesta del matemático Marcos Guerrero; quien, en comunicación personal nos explicó los argumentos matemáticos que le llevó a plantear una distinción entre la cruz cuadrada de Milla y lo que él denominó la cruz inca. Lastimosamente Guerrero falleció y no logró difundir su trabajo de forma pública, pero sus escritos existen y están en custodia familiar a la espera de una publicación que constituiría un justo homenaje a su autor.

Quito bien pudo cumplir la función y finalidad que Morris y Covey (2003), le atribuyen a Huánuco Pampa. Tanto la una como la otra, al haber sido levantadas en espacios deshabitados, responderían al propósito de crear espacios nuevos y funcionales para reunir a los múltiples grupos étnicos del entorno, en encuentros de carácter político, ritual y festivos controlados por el Estado inca.

Morris (1987), al hablar de Huánuco Pampa plantea que la importancia utilitaria y simbólica de la ciudad debe descifrarse a partir de dos constataciones básicas. En primer lugar, el hecho de que la ciudad fue instrumento de poder y autoridad del Cuzco y, de su función esencial: la de ser mediadora de relaciones económicas y sociales. Consideramos que los mismos atributos reunía el Quito inca; no obstante, el más importante, no ha sido planteado por Morris, esto es, el papel que jugó en el principal objetivo del Estado inca, es decir, su misión religiosa salvífica: difundir el culto a Inti e impedir la muerte del quinto Sol.

Es probable que dicha ciudad haya sido también, como destacan Morris y Covey (2003) para Huánuco Pampa, una urbe temporal, en el sentido que no fue ocupada ininterrumpidamente, sino solo durante ciertas épocas del año, es decir, en las fiestas y en el acopio de cosechas y de ganado. Solo los administradores incas y la élite local vivieron de manera permanente en la misma. Precisamente, estos funcionarios, fueron

los encargados de promover festividades para movilizar gran cantidad de gentes, especialmente grupos de las etnias locales hacia la ciudad.

En ella, también se investía a las autoridades locales como parte del aparato administrativo estatal, para lo cual, se realizaba un ritual de reconocimiento y legitimidad. Asombrosamente, esta costumbre se mantuvo durante la colonia y el s. XIX de la época republicana pero aplicada, ahora, a la figura de los Alcaldes de Indios. Al respecto, el jesuita alemán Joseph Kolber, nos dejó una importante descripción de esta costumbre que presencié todavía en el Quito de 1871:

A las fiestas públicas hay que agregar un séquito muy particular que organizan los indígenas cuando se instaura su nuevo Alcalde. Con pasos lentos tiene que pasearse éste por todas las calles principales de la ciudad, llevando en su cabeza un sombrero inmenso, pesado y macizo de madera, el cual en sus dimensiones excepcionales pudiera servir como tapa al famoso tonel de Heidelberg. Mientras tanto, se reúnen los indígenas, sus nuevos súbditos, en los múltiples balcones de los segundos pisos de las casas, cedidos gustosamente con este fin y para este día por los nobles dueños de las casas. Al lado de los ocupantes hay amontonados naranjas, limones, papayas, zambos y muchas otras frutas. Al instante que el nuevo Alcalde con pasos cadenciosos y llenos de gravedad, pasa, le cae una granizada de frutas sobre él a manera de homenaje; y ahora comprendemos el porqué del tamaño y resistencia de tal sombrero. Las frutas arrojadas en homenaje al Alcalde le pertenecen a él, por lo cual una gran multitud de muchachos le sigue, ocupados en recoger en canastas este tributo, de manera muy graciosa. (1996, p. 169)

El plan colonial de demolición de la ciudad inca

En la documentación colonial temprana no existen alusiones, en detalle, a los edificios específicos que formaron parte de la urbe inca de Quito, sino, tan solo referencias generales, ya sea en las Actas de Cabildo, en las llamadas Relaciones o en las Crónicas mismas. En las Actas de 1534 a 1551, se mencionan caminos y tambos de los alrededores, las casas de placer del inca Huayna Cápac y las casas del inca de privilegio: el señor de los Chillos Quingalembu. Asimismo, las Relaciones hablan de que los españoles fundaron la Villa de San Francisco para aprovechar los edificios de la ciudad inca de Quito; mientras que, crónicas como la de Cieza, mencionan la presencia de importantes aposentos de forma



general. Quizás, la excepción en lo que respecta a detallar edificios específicos sean: el Manuscrito de Quito, que menciona al observatorio solar o sucanca de Quito; o, una de las páginas de los diarios de Fray Jodoco Rique, dado a conocer por Agustín Moreno, en donde se pondera la riqueza de los antiguos templos de la misma.

Esta ausencia de alusiones en detalle se debe a que, la urbe inca, como bien sostienen Marín de Terán y Del Pino, fue destruida, demolida y desmontada a partir de 1534, al instalarse el cabildo de la villa española. En efecto, según refiere Juan de Velasco, el desmantelamiento habría empezado con el primer alcalde que tuvo la villa, Juan de Ampudia, quien recibió la orden de: "... deshacer las fábricas y edificios públicos de mayor consecuencia sin dejar una piedra sobre piedra, en todo lo que había sido palacio real, almacenes, templos, fortalezas, columnas y sepulcros de los antiguos reyes..." (269). El clérigo Rodríguez de Aguayo, en 1565, vuelve a mencionar este plan de demolición, según lo consideran Marín de Terán y Del Pino, al señalar que: "... los españoles, cuando conquistaron aquella provincia, poblaron dicho sitio, y se aprovecharon de las casas y edificios que hallaron de los dichos indios" (*ibíd.*, 270). Aunque el término "aprovecharon" resulta ambiguo, consideran los autores, que bien puede apuntar al expolio de los edificios incas para utilizar sus materiales en las nuevas construcciones. Acción que siguió ejerciéndose contra los pocos edificios que sobrevivieron al desmontaje inicial. Ese fue el caso de los aposentos de don Francisco Túpac Atauchi –llamado el "auqui" o príncipe por ser hijo del último inca del Tahuantinsuyo–, ubicados en el sector de San Diego. Su nieto, don Carlos Atahualpa, tuvo que vender las finas piedras pulidas de origen inca que formaban parte de la portada de las casas de su ancestro, para la construcción de los muros de la iglesia de San Roque, según lo refiere Estupiñán (1998).

En definitiva, los colonizadores españoles pusieron en marcha una estrategia de desmantelamiento de la ciudad inca, como lo hicieron con la mayoría de las urbes que construyeron los Hijos del Sol a lo largo del Tahuantinsuyo. Cuzco fue la excepción y, Huánuco Pampa, estuvo a punto de correr la misma suerte del resto de capitales provinciales, si no fuese porque perdió importancia para los españoles quienes, a los pocos años de asentarse en aquella, se trasladaron al sitio actual donde se levantó el Huánuco colonial, dejando abandonada a la primera.

Morris y Covey (2003), advierten que el urbanismo español a inicios de la colonia fue pragmático y oportunista. Los nuevos asentamientos coloniales tenían como propósito, asignar una ubicación apropiada a la residencia de los encomenderos; así como, concentrar a la población indígena para fines de la administración colonial. La planificación urbana hispana, si bien contempló divisiones en función de lo étnico-social, fue mucho menos sofisticada que la planificación inca.

El proyecto de construcción de las villas españolas empezó en las grandes plazas de las ciudades incas. Al ser grandes espacios abiertos, posibilitaron, sin que medie obstáculo físico alguno, el trazado de las nuevas "manzanas" ortogonales que dieron lugar al patrón de damero hispano. Así procedieron en el Cuzco, cuando escogieron la plaza de Huacaypata. De esta manera, el espacio destinado a la plaza principal se redujo ostensiblemente, mientras que en los alrededores de la misma, dividieron los edificios, templos y palacios incas en unidades menores para ser repartidas. Tanto en Huánuco Pampa como en Quito procedieron de igual manera. Sus plazas fueron escogidas en primera instancia para realizar el trazado de las villas coloniales. En consecuencia, estos lugares fueron divididos en manzanas para definir solares destinados a las viviendas particulares, edificios del Cabildo y la Iglesia. Al eliminarse los eventos de carácter redistributivo, el sentido y función de las plazas originarias, fueron trastocadas profunda y definitivamente.



CAPÍTULO III

HUELLAS Y VESTIGIOS DE LAS CONSTRUCCIONES PRINCIPALES



La gran plaza y su función

Las principales ciudades incas ostentaron como elemento fundamental de su disposición urbana una gran plaza. Estas tuvieron el aspecto de trapecio en Ollataytambo; de rectángulo, en Huánuco Pampa; e, incluso, de polígono irregular de cinco lados, en el Cuzco.

El primer investigador que se percató de la gran plaza inca de Quito fue Andrés Peñaherrera (2008). Según este autor, aquel espacio público constituyó un gran rectángulo de 750m x 500m, es decir, de 37,5 ha de superficie. Peñaherrera visualizó dicha plaza teniendo en cuenta la disposición de los templos coloniales más antiguos de la ciudad, los construidos entre el s. XVI e inicios del s. XVII. En efecto, si consideramos que las fachadas de los templos del lado oriental miran al oeste (Sto. Domingo 1541, Sta. Catalina 1614) y los del poniente (San Francisco 1535) al levante, así como los construidos en el lado sur (Capilla del Hospital de la Misericordia) miran al norte y viceversa (La Merced, 1534 y Sta. Bárbara 1535); queda claro, que delimitan un gran espacio. En definitiva, forman parte del perímetro de un gran rectángulo, circunscrito por las calles Cuenca al oeste, Flores al este, Rocafuerte al sur y Manabí al norte.

Peñaherrera, se percató además de la marcada diferencia entre el trazado de las manzanas, al

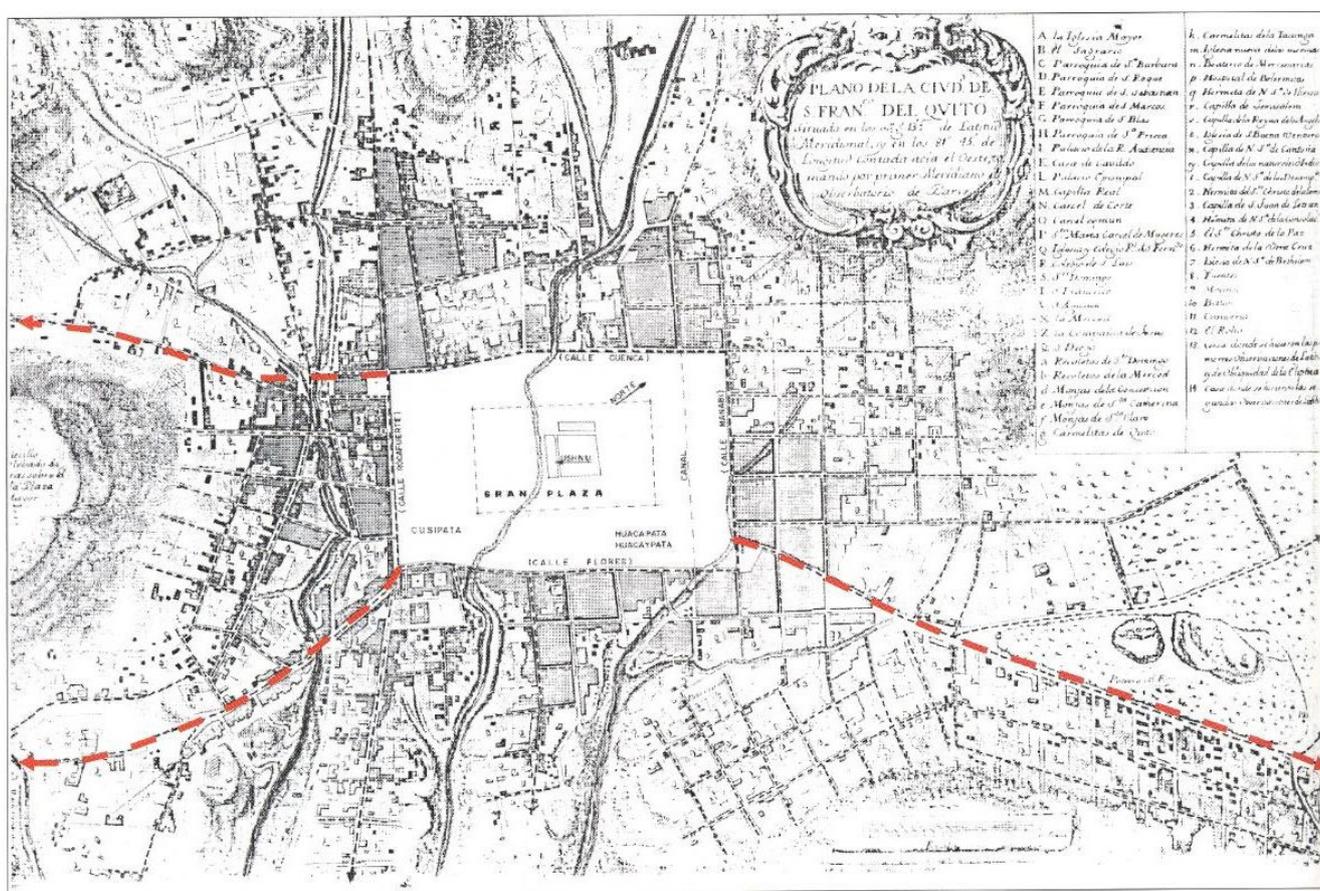
interior de dicha gran plaza, y las que están fuera de ella, más allá de su perímetro, evidenciando la presencia de dos concepciones diferentes en el ordenamiento urbano. Al interior de la gran plaza y al norte de la misma (La Chilena y La Guaragua), los españoles intervinieron decididamente, imponiendo su modelo de traza que dio lugar a una especie de damero regular. La gran plaza habría sido lotizada en primera instancia, y, luego el área de Santa Bárbara, donde se levantó originalmente la villa española. Fuera de este espacio, en cambio, el trazado de calles y manzanas se muestran irregulares, especialmente en la parroquia antigua de San Sebastián, incluidos los barrios: Yavirac, San Roque, San Diego y El Placer, así como de los actuales: El Tejar, San Juan, Huangacalle, La Loma y San Blas.

Peñaherrera (*ibíd.*), señala que así como en el Cuzco se levantaba el Coricancha en la plaza central; en Quito, destacaban los palacios de los soberanos incas, el templo del sol y las casas de las escogidas, en el centro de su mayor espacio público. No obstante, esta última suposición de Peñaherrera no corresponde a la realidad urbanística inca. Al interior de las plazas, las únicas edificaciones existentes fueron los usnos, pirámides truncas de dimensiones reducidas que sirvieron como estrados, desde donde el Inca o sus representantes presidían las ceremonias más



importantes. El conjunto de edificios que menciona dicho autor, más aún, si se tiene en cuenta los tres soberanos que vivieron en Quito: Túpac Yupanqui, Huayna Cápac y Atahualpa, jamás pudo estar en el centro de la plaza. Las residencias de los soberanos, por lo general, se ubicaban a un lado de aquel espacio público ritual. Por esta razón, la teoría de Peñaherrera, si bien acierta en el señalamiento de una gran plaza, el tamaño que propone es excesivo. Al parecer, el autor llegó a tal conclusión apresuradamente sin tener en cuenta las evidencias documentales y materiales sobre una serie de edificios incas que estuvieron ubicados entre las actuales calles García Moreno, Cuenca, Mejía y Rocafuerte, es decir, desde el Palacio de Carondelet hacia San Francisco y La Merced.

Figura 7. Plaza inca de la ciudad, según Andrés Peñaherrera



Elaboración y fuente: Andrés Peñaherrera (2008).

La propuesta de Peñaherrera fue tomada por Marín de Terán y Del Pino (2005). A diferencia del primero, estos últimos consideran que el límite oriental sería la actual calle Guayaquil y no la

Flores; mientras que, colocan como límite norte, a la quebrada de Pilishuayco o de San Juan. Estos nuevos límites no se apoyan en evidencias ni en argumentos consistentes.



Figura 8. La plaza inca según Marín de Terán y Del Pino (2005)

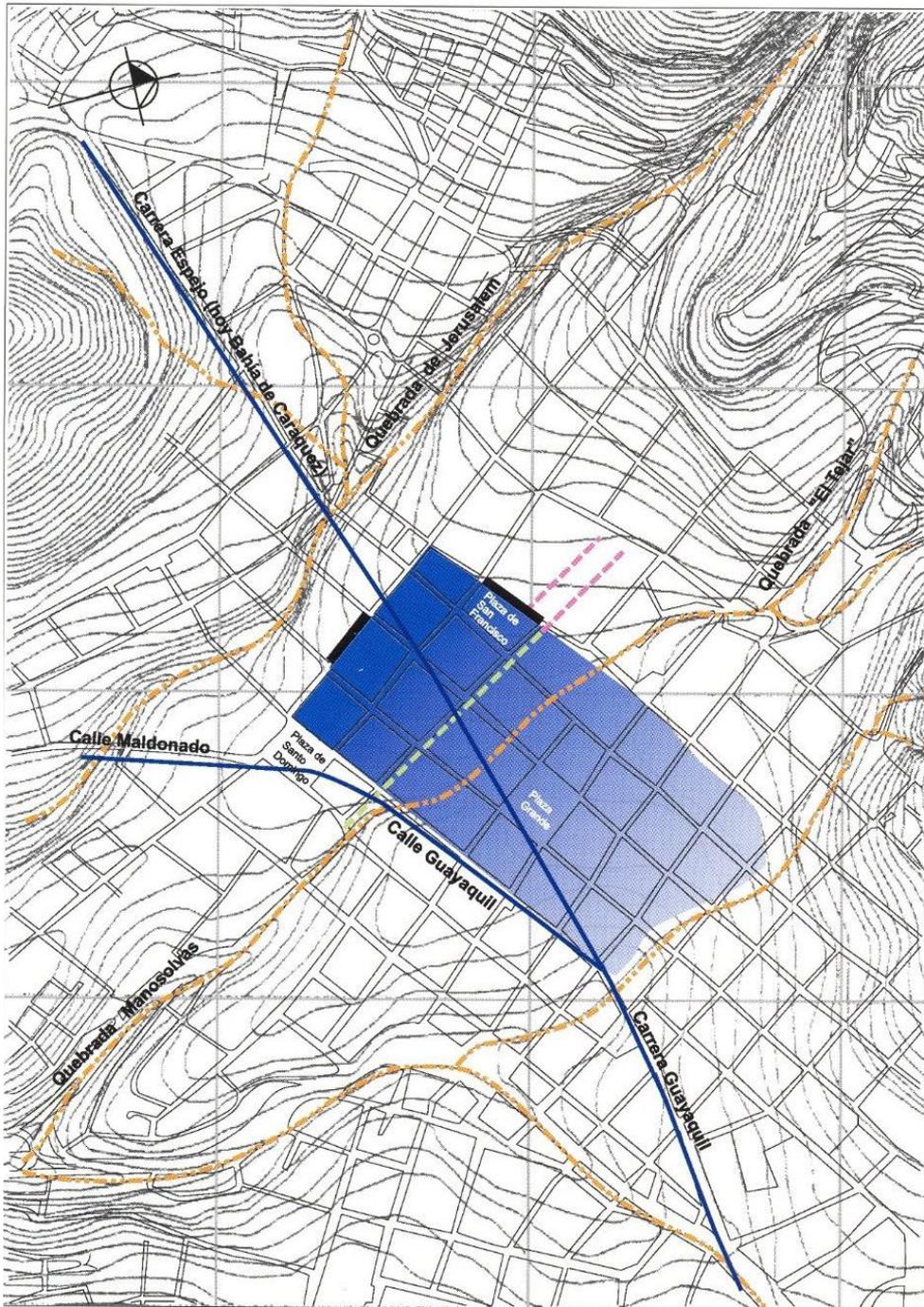


Gráfico 6.27: Hipótesis de la plaza Inca de Quito.

-  Quebradas
-  Canal inca
-  Hipótesis de continuación del canal inca
-  Caminos prehispánicos
-  Límites de la plaza
-  Muros arqueológicos

Fuente y Elaboración: Terán y Del Pino (2005)



Pérez (2008), por su parte y en base a la metodología de superposición de la forma urbana del Cuzco en el Centro Histórico de Quito, ha redimensionado la gran plaza. Según dicho autor, los límites de aquel espacio público serían los siguientes: al norte la calle Chile, al sur la Sucre; la calle García Moreno hacia al occidente y la Guayaquil por el oriente. Esta plaza tendría un área de 223m x 300m, frente a su similar del Cuzco, de 225m x 320m. Pérez, considera que de la calle Sucre hacia el sur, la ciudad estaba formada por andenes, hasta caer a la quebrada de Ullangahuayco. No obstante, en las láminas que presenta, dibuja la gran plaza de la ciudad inca en forma irregular de seis lados. De la Calle García Moreno, traza una diagonal hasta la actual plaza San Francisco. Dicho polígono irregular sería muy parecido a la plaza del Cuzco; solo que, en esta última, tenía la forma de un polígono de cinco lados.

Figura 9. La plaza del Quito inca según el planteamiento de Pérez (2008)



Fuente y Elaboración: Pérez (2000).

Coincidimos con Pérez en que, la actual calle García Moreno, correspondería con el límite occidental de la gran plaza inca, en razón de las evidencias documentales y arqueológicas que expondremos más abajo. Este perímetro, probablemente no constituyó una línea recta hasta la actual Rocafuerte y bien pudo avanzar, en diagonal, hasta la actual Benalcázar, pues, con esta calle calza la Bahía que corresponde al camino

inca que ingresaba a la plaza desde el suroeste o Contisuyo. Por los vestigios encontrados por el Padre Porrás (1989), y las noticias recogidas por Andrade Marín (2000), el límite oriental correspondió a la calle Guayaquil, no a la actual Flores como sostiene Peñaherrera.

En su estudio sobre la presencia de reliquias incas en el casco colonial, el Padre Porrás encontró dentro del Claustro de Santo Domingo, en la Capilla de El Rosario, algunos paramentos incásicos, de los que no explica si se trata de piedras reutilizadas por los españoles (descontextualizadas) o restos de muros originales.

En cambio, al noroccidente de la Plaza de Sto. Domingo, exactamente en el colegio de los Sagrados Corazones, en la esquina de las calles Sucre y Guayaquil (donde funcionó la antigua

Universidad de Santo Tomás de Aquino), el padre Porrás identificó algunos paramentos incaicos (16 en total), que, al decir de Fernando Jurado (1999), constituyen los mejores lienzos incaicos de la ciudad, los mismos que fueron destruidos al realizar la ampliación del colegio que funciona en la actualidad. Si a estas evidencias, añadimos las noticias de la tradición oral recogida por Luciano Andrade Marín (2000), sobre el monasterio de Santa Catalina, al parecer levantado sobre un antiguo edificio inca, se abona la sospecha de la existencia de un importante conjunto residencial inca en torno a la plaza de Santo Domingo. Según

Rousseau (1990), se trataría de un espacio público de la época incásica; y que, ahora sabemos, no fue más que una sección de la gran plaza inca. Para Burgos (2008), lo que hoy conocemos como la plaza de Sto. Domingo correspondería al Guamanpata. Lo que supondría que, en el emplazamiento del actual convento de Sto. Domingo, habrían estado las callancas o cuarteles de los supuestos soldados incas, provenientes del



Collasuyo, que llegaron a la ciudad por la actual calle Maldonado y que corresponde exactamente al segmento del Qhapaqñan que procedía del sur. Lastimosamente, dicho autor, no fundamenta su hipótesis en ninguna evidencia documental o arqueológica, por lo que asumimos, se trata de una simple especulación que parte de la idea errónea de que los incas movilizaron grandes contingentes de soldados, cuando en realidad, aquellos séquitos no fueron de carácter militar.

Las excavaciones realizadas en el claustro y en parte de la Plaza de Santo Domingo por Buys y Domínguez, y, más tarde, por Rousseau, no arrojaron información favorable a la presencia inca en dicho sector. Solamente se encontraron evidencias de entierros primarios y secundarios, así como una fosa común de restos aborígenes, que hablan de la presencia de un cementerio no inca, de la época de contacto entre indígenas y españoles, al inicio de la época colonial. Cuando Rousseau continuó la excavación en la Plaza de Sto. Domingo, con el apoyo de la Sociedad Estatal Quinto Centenario, en el lugar donde Buys y Domínguez recomendaron continuar con las investigaciones arqueológicas, no encontró ninguna evidencia de cementerio aborigen u otro rastro de ocupación prehispánica⁷, lo que evidencia que el espacio frente a la Iglesia de Sto. Domingo fue un espacio libre de construcciones de cualquier tipo, al ser parte de la gran plaza inca.

De todas maneras, teniéndose en cuenta los hallazgos de Porras y la información de Andrade Marín, destacamos dos hechos: 1) las construcciones incas se encontraban al norte de la actual plaza dominicana; y, 2) al este de la misma, existió un cementerio no inca según las investigaciones de Domínguez, el mismo que correspondería al momento de los contactos iniciales entre españoles y andinos.

A su vez, las evidencias físicas encontradas por Rousseau, en el subsuelo de la iglesia del

antiguo Hospital San Juan de Dios o de la Misericordia, nos permiten señalar a la calle Rocafuerte como el límite sur de la gran plaza. En dicho lugar, la arqueóloga francesa encontró cimientos de edificios incas, junto con numerosos fragmentos de recipientes de cerámica asociados a esta cultura. La autora constató además la reutilización colonial de los cimientos incas, en lo que probablemente fueron las casas del Capitán Pedro de Ruanes, cuyas propiedades le fueron compradas, en 1565, para construir el mencionado hospital. Por su parte, los hallazgos realizados por el arqueólogo Florencio Delgado en el parqueadero Cadisán, nos permite señalar a la calle Mejía como el posible límite norte de la gran plaza. Aunque la intersección de ingreso, del Qhapaqñan a la plaza, corresponde a la esquina de las calles Guayaquil y Olmedo.

En la propiedad ubicada en la García Moreno y Mejía, junto al parqueadero Cadisán - acrónimo de Casa de Diego Sandoval, uno de los conquistadores españoles de Quito y primer propietario de la casa que se levantó en dicho solar - el arqueólogo Delgado, encontró importantes vestigios incas. Según lo referido por él mismo, en entrevista realizada para esta investigación, en el patio de este predio, a una profundidad de 1,5 m. encontró un muro inca de piedra pulida y cerámica de aquel período. Lo sorprendente del hallazgo es, que constató, que el 90 % del muro continuaba hacia el parqueadero Cadisán, siendo evidente que, al construirse este edificio, los vestigios prehispánicos fueron destruidos⁸. Al parecer, los constructores del parqueadero, edificado en la década de 1990, no dieron aviso de dicho descubrimiento.

La gran plaza estuvo dividida en dos mitades por la quebrada de Quinguhayco (Quebrada de El Tejar). El lado *anan*, ubicado al sur; y, el *urin*, al norte, evidencian claramente la inversión que en Quito sufrió la bipartición inca. En el Cuzco, la parte de la plaza ubicada en el lado *anan* fue conocida como Haucaypata; y, la sección *urin*,

7 Entrevista realizada a la arqueóloga Domínguez, en su domicilio, el 17 de enero de 2017.

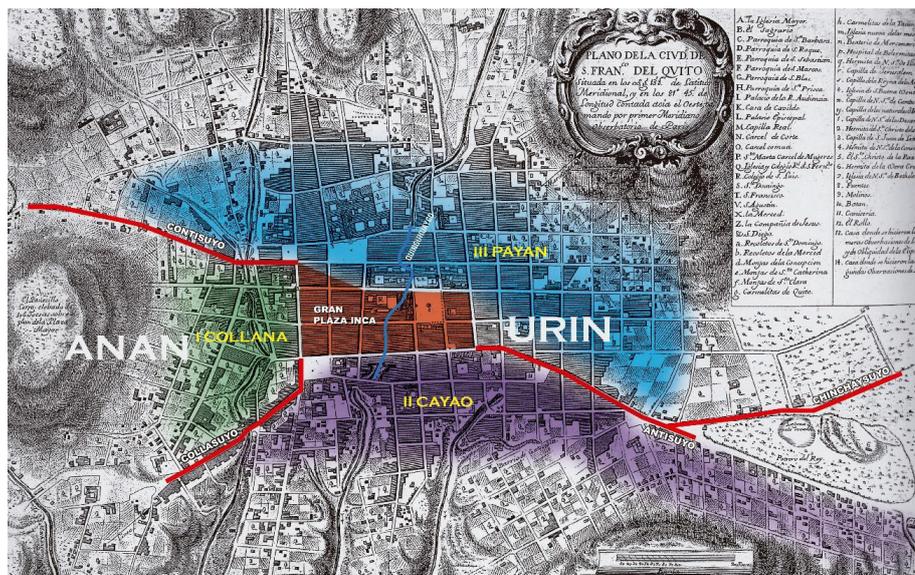
8 Entrevista concedida por Florencio Delgado, antropólogo, catedrático y director del Centro de Investigaciones Socioculturales de la Universidad San Francisco de Quito. Fecha en que nos concedió la entrevista: 7 de febrero de 2017.



como Cusipata. Es de suponer que, las respectivas partes de la plaza en Quito, tuvieron similares nombres.

Dentro de la gran plaza debió levantarse el *ushno*, estrado en forma de pirámide trunca desde el cual, el inca o su representante, presidía las principales ceremonias y fiestas que se escenificaban en aquel espacio. Según Burgos (1995), el *ushno* se levantó justo en el cruce de la prolongación imaginaria de las dos diagonales que entraban a Quito y que estaban definidas por los caminos de los cuatro suyos. Por esta razón, señala que dicha pirámide debió levantarse en algún lugar entre la cruz de la Catedral y la Iglesia de La Compañía.

Figura 10. Nueva tesis sobre ubicación y límites de la plaza del Quito inca, teniendo como base el mapa de Quito de Jorge Juan y Antonio de Ulloa de 1748



Elaboración: Manuel Espinosa Apolo
Fuente: Ortiz Crespo (2007)

El perímetro occidental de la plaza, al parecer, constituyó una calzada o ruta sagrada. Según Luciano Andrade Marín (2000), unía los cerros Yavirac (Panecillo) y Huanacauri (San Juan), siendo conocida hasta la actualidad como la calle de “Las Siete Cruces”. A lo largo de su trayecto, los españoles levantaron seis templos, desde el Hospicio hasta la loma de San Juan, en dirección sur-norte. Esta constatación básica hizo que Andrade Marín supusiese que, dicha vía, albergó múltiples adoratorios y templos de la religión incásica.

Esta conjetura cobró sustento con los hallazgos de diversas piedras incas por parte de Padre Porras (1989), en los zócalos, pretilos y cimientos de algunos de dichos templos, como en el pretil de la Iglesia de La Compañía, donde Porras encontró 14 paramentos incas, así como otras piedras localizadas en El Sagrario, la Catedral y la iglesia de La Concepción. Más tarde, nuevos vestigios arqueológicos de procedencia inca se encontraron en El Carmen Alto y el Hospital de la Misericordia o San Juan de Dios (Rousseau, 1990). Esto evidencia que la ubicación de las iglesias españolas a lo largo de esta vía, no fue una mera coincidencia. ¿Acaso, cada uno de los seis templos católicos que ostentaban a su entrada

sendas cruces: El Carmen, La Iglesia de La Compañía, El Sagrario, la Catedral, la Iglesia de La Concepción y Santa Bárbara corresponden a un antiguo templo incásico? ¿Tal vez, la antigua cruz de piedra que se ubicaba en el cruce de la actual calle Loja y García Moreno correspondía a un adoratorio menor de la religión inca, razón por la cual no ameritó la construcción de una ermita o una iglesia en su sitio?

Es conocido que el Estado colonial con el objeto de convertir y resignificar los lugares de la religión antigua, ordenó colocar cruces como un acto de exorcismo y apropiación. Burgos (1995),

recogió dos disposiciones fundamentales. La primera corresponde al Primer Concilio Limense, de 1551-1552, que en su tercera constitución dispone:

Que las guacas sean derribadas y en el mismo lugar, si fuera necesario, se hagan iglesias [...] mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados y, si fuere lugar decente para ello, se edifique allí iglesia o a lo menos se ponga una cruz. (p. 286)



La segunda, se refiere a un mandato de El Sínodo de Quito, de 1570, que ordenaba, en cambio, que se quite (léase eliminar):

Los omos y condevizas y combicamayos [que] son hechiceros famosos, usan estos oficios con pacto del demonio, con muchas supersticiones, unos guardan las huacas, otros como sacerdotes confiesan indios, y predicán las supersticiones del demonio. (*ibíd.*)

A la luz de esta información cabe preguntarse: ¿cuál fue el sentido y función primordial de la plaza inca de Quito? Morris y Covey (2003), sostienen que la planificación urbana inca, proporcionó los medios para reconfigurar la organización social y política a nivel provincial. Siendo así, es probable que la plaza central de cabeceras provinciales como Huánuco Pampa y Quito, que fueron ciudades netamente incas levantadas en espacios deshabitados, tuviera como propósito servir de escenario o tinglado. En aquellos lugares, los diferentes grupos de la región representaban relaciones de oposición y complementariedad, mediante danzas, procesiones y contiendas rituales.

Según Morris y Covey (*ibíd.*), desde el *ushno* y los edificios aledaños a la plaza, los funcionarios controlarían las interacciones de los diversos grupos que utilizaban dicho espacio público, resolviendo rivalidades y reestructurando relaciones entre grupos locales. En palabras de los autores:

La construcción de una ciudad inca habría reconfigurado las relaciones dentro de los grupos y entre ellos. La reunión de múltiples grupos habría sido una fiesta: la ocasión para comer, beber, bailar y pelear en la plaza central... Lo que antes era un espacio «salvaje» se transformaba en un espacio cultural en donde se asignaban sitios adentro y alrededor de la plaza central a los nuevos grupos sociales —múltiples grupos étnicos ordenados según el sistema decimal inca—, involucrándolos unos con otros en interacciones prescritas. (p. 134)

La gran plaza inca de Quito fue entonces, un espacio nuevo y funcional para reunir a múltiples grupos en encuentros de carácter político, ritual y festivo controlado por el Estado inca ¿Pero, qué eventos se llevaban a cabo en este escenario? Gracias a Morris y Covey (*ibíd.*), sabemos que en las plazas incas se realizaban fundamentalmente

batallas rituales o tinkus, *pukllay* o danzas competitivas, es decir, contiendas rituales y festivas. De estas, las más representativas fueron los *tinku* o *tinkuy* en las que se expresaron relaciones de complementariedad o antagónicas. Precisamente, en la plaza principal de una ciudad inca, las interacciones antagónicas entre grupos eran dispuestas y resueltas por el soberano inca o sus representantes.

Al ponerse en escena un *tinku* - enfrentamientos con las armas competitivas andinas o luchas cuerpo a cuerpo, a la manera de las artes marciales, que incluían golpes de puño - estas, terminaban con la intervención del inca que ordenaba poner fin a la pelea. En un *tinku*, entre una etnicidad unificada y los grupos provinciales que entraban ataviados con sus ornamentos, máscaras, insignias y disfraces para enfatizar su identidad local, el inca, hacía de mediador.

Los *tinku*, en Quito, perduraron hasta el s. XVIII. En la época colonial se realizaban en las fiestas de Corpus y San Juan; y, en ellas, participaban las vecindades de los barrios de entonces: San Roque, San Sebastián, Sta. Bárbara y San Blas: los hanan y los urin. Algunos de estos enfrentamientos se escenificaban en la plaza de San Francisco. Lo sabemos por las investigaciones acerca del llamado “Levantamiento de los estancos” o la “Rebelión de los Barrios de Quito”, en 1765, en que, la vecindad de San Roque y de los demás barrios, aprovecharon precisamente estos enfrentamientos rituales que se realizaban en Corpus para llevar adelante su insurrección, que empezó con la destrucción e incendio del Estanco Real (Michom, 2007).

Al mismo tiempo, una parte de la gran plaza sirvió de mercado, llamado *katu* en la lengua del inca. Este nombre persistió en la cultura popular quiteña hasta bien entrado el s. XIX; razón por la cual, a las vivanderas de entonces se las conocía como “cateras” o “gateras”, término que evidencia tanto su hispanización como la derivación de la palabra *kechwa* original. La palabra mexicana “tiánguez”, que usaron los españoles del s. XVI, nunca se popularizó y fue de uso exclusivamente burocrático, apareciendo tan solo en los documentos oficiales del Estado colonial.



Salomon (1980), fue el primero en desentrañar la presencia de un mercado aborigen en Quito. Para ello, y basándose en el trabajo de Hartmann, presentó evidencias documentales de su posible localización en base a las primeras Actas del Cabildo. En efecto, la mención más antigua corresponde al 20 de mayo de 1535 en la que, el mismo Sebastián de Benalcázar, en vez de ordenar la fundación de un mercado, da permiso a los españoles para que comercialicen en el “tiánguez”. Esta constatación hizo que Salomon dedujera, que un mercado preexistió a la fundación española de la villa. Es más, los españoles usaron la palabra “tiánguez” para llamar exclusivamente a un mercado indígena, entendido –según destaca Salomon–, como una instalación fija y no una reunión fortuita y movable.

Otra acta de abril de 1536 menciona al “tiánguez viejo”. Este dato evidencia, que los españoles o los indígenas creyeron conveniente relocalizarlo o agrandar el viejo mercado, pero dentro de la misma ciudad vieja o prehispánica. Un acta de 1538, en cambio, proporciona una idea de la amplitud del tiánguez, en la medida que prohíbe que, en él, se realicen actividades o deportes ecuestres. Esto significa que tenían una amplitud considerable para pensar en la posibilidad que, en dicho espacio, se hicieran escaramuzas. Por último, Salomon (*ibíd.*), destaca que varios testigos en un juicio mencionan la localización del mentado tiánguez al afirmar que cierta pelea tuvo lugar “en la puerta de la iglesia que da al tiánguez” o “en el tiánguez y playuela [plazuela] de San Francisco” (159). De aquí, el autor deduciría que el tiánguez se localizó en la actual plaza de San Francisco.

En suma, el *katu* inca se ubicó en un lugar aledaño a lo que hoy es la actual Plaza de San Francisco y bien pudo formar parte de la gran plaza inca. A inicios de la colonia, la actual plaza frente al convento de los franciscanos, fue convertida en el nuevo tiánguez.

Palacios y edificios de la élite gobernante

Las casas de Túpac Yupanqui, Huayna Cápac y Atahualpa

En la orilla noroccidental de la gran plaza inca se levantaron los palacios y edificios de la élite gobernante. En primer lugar, las casas de Túpac Yupanqui, Huayna Cápac y Atahualpa, así como el acclahuasi.

Pedro Porras (1989), en su investigación sobre la presencia de piedras labradas incas en el Centro Histórico hizo la siguiente constatación:

Hace catorce años me llamó poderosamente la atención la presencia de varias piedras poligonales de innegable estilo incásico en varios inmuebles del casco colonial de Quito, dentro de un área casi trapezoidal encerrada en las actuales calles Rocafuerte, Mejía, Flores y Cuenca, o sea en unas 33 cuadras o manzanas. Son, en total, 268 paramentos, de los cuales 248, el 92,53%, están ubicados en el sector comprendido entre las calles García Moreno y Cuenca, Mejía y Bolívar. (p. 235)

Este espacio fue, por tanto, el área de concentración de edificios incas. De estos ¿qué inmuebles fueron los más importantes? Según destaca Pérez (2008), el palacio de Atahualpa pudo estar frente a la entrada de La Catedral. Unos metros más al norte, en el actual Palacio de Gobierno, se levantaría la casona o palacio definitivo de Huayna Cápac y, tras de este, en el actual Colegio de La Providencia, una gran callanca. Aquí Porras (1989), encontró 41 paramentos incas. En el actual convento de las Conceptas pudo estar el Palacio de Túpac Yupanqui o Cora. Las inferencias de Pérez, están encarriladas, si se tiene en cuenta que Hugo Burgos (1995), en la vasta documentación revisada para su tesis doctoral, descubrió una fuente del s. XVI. En aquella se señala que para 1570 en el huerto, propiedad de doña Francisca Pizarro (hija del conquistador del Perú), situada en una esquina de la Plaza Mayor en el lugar que ocupó en el s. XX el Hotel Majestic y, por tanto, predio esquinero, frente a La Concepción, existía un aposento de piedra. Por ese entonces a dicho edificio los españoles lo llamaban “el bohío del inca”.



Jurado Noboa (1998), basado en ciertas inferencias y hallazgos arqueológicos de Porras y Rousseau, piensa que la primera manzana al norte de la Plaza de Sto. Domingo albergó al palacio de Túpac Yupanqui, sin embargo, no da mayores argumentos, excepto los paramentos incas encontrados por Porras.

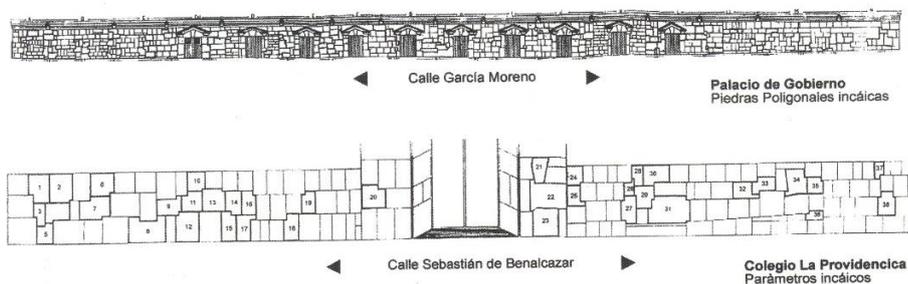
A estas edificaciones se suman las conocidas, por los propios españoles, como casas de los capitanes de Huayna Cápac en lo que hoy sería el Convento de San Francisco y la llamada “casa del cacique”, denominación esta última que aparece en un viejo documento que reposa en el convento de la Merced, consultado por Max Unhle (1930). Al parecer, dicha casa se encontraba en los mismos predios de los mercedarios y, según un Acta del Cabildo de 1541, estudiada por nosotros, correspondería a la de Quingalimbo, señor de los Chillos, gran aliado de Atahualpa, lugarteniente de Rumiñahui y, por tanto, uno de los principales incas de privilegio en los Andes equinocciales.

Las evidencias encontradas por Pedro Porras (1989), desde el Palacio de Carondelet hacia San Francisco, no son piedras incas descontextualizadas, es decir, reutilizadas en construcciones coloniales o republicanas, como aseveran sin mayor sustentación Terán de Marín y Del Pino (2005). Porras, señala con claridad, que las piedras del zócalo de Carondelet no fueron reutilizadas en una construcción posterior, sino que pertenecen a un muro inca original, eso sí, intervenido innumerables veces tanto en la colonia como en la época republicana, razón por la cual muchos segmentos del mismo fueron desmontados y luego rehechos. Para Porras, “la sillería empleada en la muralla del Palacio de Gobierno en Quito, pertenece al más puro estilo incásico: poligonal, plano, no isodomo” (p. 255).

Dicho arqueólogo, realizó un estudio minucioso del muro, rastreando incluso las imágenes más

antiguas del mismo, como pinturas y grabados del s. XIX. En base a estas evidencias, puso de relieve el contraste arquitectónico con el edificio mismo de Carondelet, en tanto, responde a otra concepción y estética. Porras, encuentra un símil con el muro inca de la plaza de Chinchero (Cuzco). En efecto, muros de este tipo fueron comunes en las ciudades incas. En el caso del muro del Palacio de Gobierno, las hornacinas trapezoidales que caracterizaban a este tipo de elementos constructivos, dieron lugar a las actuales covachas o almacenes. Porras señala que las puertas de estas, aún conservan cierta forma trapezoidal. Además, realizó un inventario minucioso de las piedras incas que aún se pueden observar en su sitio original y de las que habían sido removidas en las diversas intervenciones que sufrió el muro en la época republicana.

Figura 11. Paramentos incas en los zócalos de Carondelet y del Colegio La Providencia, según Pedro Porras



Elaboración y fuente: Porras P. (1989).

Para el reconocido arqueólogo, las piedras de dicho zócalo estarían relacionadas con la cancha asociada al palacio de Atahualpa. Aunque, por la documentación colonial, se puede deducir que la vivienda de este soberano se encontraba en la esquina sur del actual Palacio de Gobierno. Otros vestigios relacionados con esta construcción podrían ser los paramentos incas encontrados, por el mismo arqueólogo, en el Cuartel Real de Lima y en la fachada del Colegio de La Providencia. En dicho lugar, el pertinaz investigador, encontró, en el muro inferior algunas piedras poligonales ensambladas sin mortero alguno, al puro estilo inca, incluida una piedra de doce ángulos.



Figura 12. Piedra inca de 12 ángulos ensamblada en el zócalo del Colegio La Providencia. A pesar de haber sido perforada, martillada con buzarda y colocado revoque, el bloque de piedra original y su ensamble se mantiene



Fotografía: Manuel Espinosa Apolo
Fuente: Porras P. (1989).

Un documento colonial constituye la evidencia clave para establecer, el lugar exacto, en donde se levantó la casa de Atahualpa. Se trata de la Probanza de filiación de Don Francisco Ynga, hijo legítimo de Atahualpa y de Payco-Ocillo, bautizada como doña Catalina en la colonia. Este documento, fechado el 17 de agosto de 1556, fue localizado en el Archivo General de Indias en Sevilla por el etnohistoriador alemán Udo Oberem, quien lo estudió. En el mismo, citado por Salvador Lara (2008), consta el testimonio de dos testigos probos e inestimables que indican dónde estuvo la vivienda del inca quiteño. Uno de ellos, un inca de privilegio, parte de la aristocracia inca que permaneció en Quito, llamado Ninamango natural de Xauxa, señala al respecto, que:

Sabe y vido que estando Atabalipa en Caxamarca mando a don Francisco, su hijo, lo truxesen a esta provincia de Quito y viniesen con él quatro mil indios para que lo guardasen, que él vendría después, y lo truxeron al dicho don Francisco a esta ciudad y lo pusieron en la casa de Atabalipa su padre, que hera donde agora son las casas del capitán Rodrigo de Salazar. (p. 285).

En la misma probanza, otro testigo, la india Margarita, natural de Mayna, manifestó:

Que el dicho Atabalipa lo tuvo por su hijo (a don Francisco) y lo trataba por tal y lo ymbió con mucha gente desde Caxamalca a la provincia de Quito para que estuviere acá en su casa, y que quando lo embió no eran entrados en la tierra los españoles. (p. 286)

Teniendo en cuenta la repartición de solares que hicieron los españoles recién asentados en Quito, como consta en el primer libro del Cabildo, Pedro Porras y Fernando Jurado Noboa, establecieron que las casas del capitán Rodrigo de Salazar se ubicaban entre la esquina sur del actual Palacio Presidencial y la esquina norte de la antigua universidad de los jesuitas (actual Centro Cultural Metropolitano). Las evidencias físicas encontradas por el mismo Padre Porras en este

lugar, confirman la información señalada en el documento mencionado. Habría que concluir, por tanto que, el palacio de Atahualpa formó parte de las construcciones ubicadas en el perímetro noroccidental de la Gran Plaza.

Al parecer, esta casa no fue la única residencia que tuvo Atahualpa en la ciudad inca de Quito, el soberano poseía otra edificación, ubicada en la actual Plaza de La Victoria, en el barrio de San Diego. Sabemos de su existencia porque en ella pasó a residir su hijo Francisco Túpac Atauchi, el “auqui”, gracias a que las heredó de su padre, según se deduce de su testamento, el mismo que fue estudiado por Tamara Estupiñán (1988). En aquel documento se señala que, para 1582, aquel aposento incluía tres casas de teja de dos y un piso. Estas conservaban, del edificio original inca, la portada de piedra labrada. A la sazón, la morada original se había convertido en un edificio híbrido en donde se conjugaban conceptos y elementos arquitectónicos mediterráneos con los propiamente andinos. Según advierte Estupiñán, quien realizó la reconstrucción de las plantas arquitectónicas de las casas del auqui, estas, se ceñían al modelo andaluz: un patio solariego



central y dos plantas. Dicha morada poseía, además, ventanas trapezoidales andinas y la fachada con la portada de piedra labrada, claros ejemplos de las técnicas constructivas incas. No obstante, hay que destacar que también, las canchas incas (edificios residenciales principales), se levantaban en torno a patios.

Por un documento de 1609 que estudió Salomon (1980), sabemos que dichos edificios para entonces estaban muy deteriorados y formaban parte de una incuestionable edificación inca; ya que, en dicha fuente se señala que: “[en] la parroquia de San Roque... una pared que haze culata en un aposento questa caydo del edificio de las casas de teja que... fue de Don Francisco Auqqi” (p. 221). Según Salomon, los españoles usaban el término “aposento” para referirse a los grandes edificios incas tipo *kallanka*.

El aspecto deteriorado se debía en parte a que el nieto del auqui, Don Carlos Atahualpa, había vendido la portada de piedra pulida de las casas de su abuelo al párroco de San Roque, quien procedió a extraer dichas piedras. El precio acordado fue el equivalente a dos casas, debido a la calidad de los paramentos incas finamente pulidos. Estas piedras se usaron en la construcción de la primera iglesia parroquial de San Roque, levantada en los primeros años del s. XVII.

Si tenemos en cuenta las residencias de Atahualpa y las tan mencionadas “casas del placer” de Huayna Cápac, en la documentación colonial temprana, podemos inferir que dichos monarcas en Quito, al parecer tuvieron dos tipos de residencia. Una de carácter oficial y ritual, ubicada junto a la gran plaza y, una segunda, en los bordes de la ciudad, destinada a su descanso, a la manera de quinta o finca recreativa.

¿Qué es lo que se conoce precisamente acerca de las casas de Huayna Cápac? Pérez (2008), plantea que la residencia oficial de dicho inca colindaba con las de Atahualpa, es decir, que correspondía a los edificios que continuaban por el lado norte. A su vez, la documentación colonial temprana menciona a las llamadas “casas del placer” de Huayna Cápac.

En el “Expedientillo de señalamiento de tierras”

de 1535-1537, inserto en el Libro Primero de Cabildos de Quito (1934), se lee:

Se le señalo y proveyo dos fanegas de tierra en senbradura en la halda del çerro questa fron(tero) de las casas que eran de placer de guaynacava lynde con pedro e con juan del rrio como los mydiere pedro cortes fiel esecutor. (Sub. nuestro, p. 128)

Asimismo, en el acta del Cabildo de Quito correspondiente al 4 de abril de 1537, en el que, el ayuntamiento concede cuatro solares para la construcción de La Merced, se señala:

Quatro solares en el sitio questa arriba del solar de juan lobato como deçiende el agua y va la calle sobre man derecha lyde con vnos edificios antiguos donde estaban vnas casas del placer del señor natural. (Sub. nuestro, p. 241)

Estos son los testimonios documentales más importantes que mencionan expresamente a las casas de Huayna Cápac, edificios que lindarían y quedarían al frente de los solares entregados a los mercedarios para la construcción de su convento.

La denominación “casas del placer”, sugiere una residencia de carácter recreacional, a la que vez que, la denominación dada por los españoles, determinó que la colina en cuyas faldas se levantó dicha residencia, pasara a llamarse en la época colonial: “El Placer”. Uhle (1930), menciona que hasta la época en que realizó sus investigaciones, eran visibles en los declives del lado sur de esta colina, terrazas o andenes muy parecidos a las que encontró junto al palacio incaico de Tambo Blanco, al noreste del pueblo de San Lucas, en Loja. Por otro lado, destaca que, en la calle Mideros, encontró lajas de piedra en los muros de una casa que eran muy similares a la construcción del cerro Llaver en Chordeleg y a la tumba del cacique Cumbilla, cerca de Guasuntos.

Jorge Salvador Lara (1972), en su artículo sobre el Quito prehispánico señala que, al momento de construirse el Normal Juan Mon-talvo (actual colegio Rafael Larrea), a inicios del s. XX, en la ladera norte de dicha colina, se encontró cimentación incaica cu-yas piedras se utilizaron para la construcción del mencionado edificio. En el mismo lugar se conser-vaba además una



especie de estanque, al que los pobladores del Quito de ese entonces llamaban precisamente "piscina del Inca", que también fue destruida al levantarse el nuevo edificio. Estos vestigios, según Salvador Lara, constituirían evidencias de las "casas del placer" de Huayna Cápac.

La deducción es acertada en la medida que, aquellos vestigios, confirman la información del Acta del Cabildo del 4 de abril de 1537. Sin embargo, es probable que esta edificación, como sugiere la apreciación de las autoridades coloniales, se destinó básicamente para el descanso o solaz del gobernante, razón por la cual, cabe esperar que su residencia oficial se encontraría junto al principal espacio público de la ciudad, la gran plaza.

El Acllahuasi

Junto a los palacios de los soberanos, en las ciudades incas, se destacó el Acllahuasi o la Casa de las Escogidas, conocidas también como Vírgenes del Sol. Cieza de León (1996), en la tercera parte de su crónica, igual que lo hiciera Gomara y el Inca Garcilaso, señala que, Rumiñahui ordenó ejecutar a más de 300 señoras principales o acllas que no quisieron dejar la ciudad de Quito, a pesar que el líder de la resistencia a la conquista española dispuso la salida de la ciudad de todos sus pobladores, ante la inminente llegada de los españoles (pp. 237-238). Este dato evidencia la importancia de la Casa de las Escogidas en Quito, que dio cabida a tal cantidad de acllas.

Los Acllahuasi, por lo general, daban albergue a todas las jóvenes procedentes de diversas comunidades, previamente seleccionadas por los altos funcionarios incas, para seguir una educación y un género de vida totalmente diferente a las demás muchachas. Regentadas por expertas matronas (mamacona), las acllas se ocupaban de preparar varios tipos especiales de chicha para usos ceremoniales así como para el consumo del inca. Solían además hilar y tejer los vestidos del soberano, la coya y las huacas; ordenaban los objetos rituales y cuidaban el fuego sagrado en los santuarios, al mismo tiempo que recibían una enseñanza religiosa esmerada.

En el Acllahuasi, según Rostworowski (2004), se oficiaban ritos religiosos vinculados al mismo proceso formativo de las acllas, como por ejemplo, la ceremonia del paso de niñas a novicias. También allí se llevaba a cabo la ceremonia de la preparación como esposas, para el caso de aquellas que estaban destinadas al matrimonio: vayru aclla o paco aclla; puesto que no todas permanecían al margen de las relaciones conyugales. Por todas estas razones, el Acllahuasi constituía un lugar ceremonial de suma importancia dentro de las ciudades incaicas.

Las noticias e inferencias hechas por los historiadores que se han ocupado del Quito antiguo acerca del Acllahuasi, resultan inquietantes y reveladoras. En base a diversos tipos de evidencias: arqueológicas, documentales y de tradición oral, se han señalado cuatro sitios probables de localización para tal recinto.

A inicios del s. XX, Max Uhle (1930), basándose en ciertos paramentos incas encontrados en el actual Hospicio de la Caridad o San Lázaro, en las faldas del Panecillo, pasando la quebrada de Ullaguanguaycu (Jerusalén), consideró que allí pudo encontrarse el Acllahuasi. Sin embargo, este sector al quedar en los contornos del núcleo residencial incaico, resulta un lugar improbable para la construcción del Edificio de las Escogidas.

Un segundo sitio posible de localización del Acllahuasi es la Iglesia de la Concepción, en la actual Plaza Grande. Aquí Pedro Porras (1989), encontró ciertos paramentos incas que podrían indicar la presencia de un edificio incaico, considerado por las autoridades coloniales a finales del s. XVI, propicio para un monasterio destinado a las funciones de recolección y clausura de monjas. El sitio en que se levantó el Monasterio de la Concepción fue sin duda especial, ya que forma parte del conjunto de edificios asociados a los gobernantes, especialmente a la vivienda de Atahualpa.

En tercer lugar, se conjetura que el Acllahuasi pudo estar ubicado en el actual monasterio de Sta. Catalina de Sena, fundado en 1594, y sujeto a la Orden de Sto. Domingo. La presencia de ciertos vestigios físicos encontrados en tal edificio,



llevó a deducir a los primeros historiadores de la ciudad, como Pablo Herrera y Luciano Andrade Marín, que aquel sitio debió albergar al Acllahuasi. Según estos investigadores, en el convento se encontraban dos figuras en piedra que representaban al Sol y a la Luna y que adornaban una vieja portada de aquel edificio. Andrade Marín (2000), refiere, que fue el presidente Vicente Rocafuerte quien reparó en su antigüedad e importancia, cuando en el año de 1835 visitó el convento de Sta. Catalina. Rocafuerte ordenó desprender las pétreas figuras de aquella puerta y depositarlas en el Seminario San Luis, para posteriormente trasladarlas al museo que pensaba organizar en la vecina universidad. Sin embargo, las reliquias quedaron abandonadas en el patio de aquel colegio hasta que se perdieron.

La cuarta y más reciente hipótesis acerca de la localización del antiguo Acllahuasi, lo sitúa en el actual lugar de emplazamiento del Monasterio e Iglesia de Santa Clara, al sur de la Iglesia de San Francisco. Fernando Jurado (1998), ha sido el primero en formular este supuesto en base a un documento encontrado. Se trata de lo que él denomina “archivo de los Tumipamba de Pambachupa”, en el cual se señalaría al templo de Sta. Clara como el asentamiento del palacio de las Vírgenes del Sol.

Por las denuncias acerca de la opresión del indio en la Real Audiencia de Quito, redactadas por Jorge Juan y Antonio de Ulloa [1746] (1982), sabemos que el convento de Santa Clara fue una “fundación real”, erigido con el objetivo de acoger a las mujeres de la nobleza indígena, esto es, a las hijas de los caciques, para que así pudieran tomar los hábitos de monjas, puesto que no podían ser aceptadas en otros conventos. González Suárez (1970), señala que el monasterio fue fundado en 1596 por la viuda del capitán Juan de Galarza, Alguacil Mayor de Quito, llamada Doña Francisca de la Cueva, quien obtuvo el permiso respectivo para dicho propósito del Lcdo. Marañón, Visitador de la Audiencia en ese entonces. El Tribunal Eclesiástico determinó que la casa donde debía levantarse el Monasterio

fuera un recinto amurallado, razón por la cual su fundadora compró ciertas casas que cumplían con esta condición. En la restauración de la antigua plaza de Santa Clara realizada en los primeros años del presente siglo, se encontraron vestigios de antiguos canales hechos de piedra que evidenciarían el origen prehispánico de este sector⁹. El aprovechamiento de un edificio incaico para que cumpla similares funciones que sus originales, fue consustancial a la lógica colonial que aprovechó y reutilizó muchas instituciones e infraestructura de la sociedad incaica. Por esta razón, el convento de Sta. Clara destinado a las indias nobles, pudo constituir una substitución o reconversión católica del antiguo convento de las Vírgenes del Sol. Además, es necesario tener en cuenta la cercanía de Sta. Clara con San Francisco, en donde hay suficientes evidencias documentales y arqueológicas que nos permiten comprender que, en tal sitio, existieron importantes edificaciones incas.

En definitiva, los tres sitios señalados, reúnen evidencias documentales y materiales que abonan las conjeturas acerca del Acllahuasi; sin embargo, no son suficientes, para esclarecer de una vez por todas, su verdadera ubicación en la antigua ciudad inca de Quito.

Las canchas de los “capitanes” de Huayna Cápac

Sobre las edificaciones incas ubicadas en el lado occidental de la actual calle Cuenca, existen algunas referencias documentales muy importantes, así como el reporte de evidencias y hallazgos materiales de la época incaica, que nos permite conectar, dichas construcciones con personajes específicos y avizorar el tipo de construcciones de las que se trataron.

En lo que respecta al espacio donde los franciscanos levantaron su convento, hay que destacar que Fray Fernando Coser, en 1647, y el cronista franciscano Fray Diego de Córdova y Salinas, en 1651 (Cit. por Salvador Lara, 1972), aluden a construcciones incásicas en dicho lugar.

⁹ Información proporcionada por Guido Díaz, exdirector del FONSAL y del IMP.



En su *Coronica de la religiosissima provincia de los Doze Apostoles del Perú*, el segundo cronista, refiere que el monasterio de San Francisco se construyó "en el sitio y lugar donde solían vivir los capitanes más poderosos del inca" (p. 252).

El sitio donde se levantó el convento fue un lugar rodeado de muros incas propios de una cancha, según destaca Peñaherrera (2008), al citar unas palabras del mismo Fray Jodoco Rique, fundador del convento, quien en 1536 advertía: "Ya aquí me estoy consolado, teniendo un lugar adecuado para fundar un convento, cercado su alrededor con buenas murallas, esperando el tiempo oportuno para exigir un buen convento" (p. 197).

Burgos (2008, pp. 18-19), por su parte señala que Josef Buys habría encontrado una carta de Fray Jodoco Rique en Lovaina, documento denominado "El relato del viaje sudamericano de Fray Jodoco Rique" (1533-1536), traducido del flamenco al español por el mismo Buys y que hasta el año que escribe el autor era un manuscrito inédito. En el mismo, el franciscano señala su propósito de construir un gran convento frente a la plaza del mercado o tiánguez, sobre los muros dejados por el señor "Huaina Cava". A partir de todos estos datos, se puede concluir con Burgos, que el convento de San Francisco se erigió sobre canchas y aposentos incas.

Evidencias físicas de estas antiguas construcciones han sido reportadas por Porras (1989), quien identificó muchos paramentos incas en la escalinata norte del atrio, en las calles Cuenca y Sucre donde localizó treinta y seis paramentos incas y, en la portería y corredor del claustro inferior, donde encontró otros siete más.

La arqueóloga Paulina Terán (2004), encontró dentro de la Iglesia de San Francisco evidencias de reutilización de cimientos bajo la nave lateral derecha. Esto significa que, sobre un cimiento prehispánico (inca) realizado en base a cantos rodados en los lados y relleno de piedras pequeñas con mortero de arcilla, residuos orgánicos y mica, se levantó en tiempos coloniales una base con piedras de caldera y mortero de cal y arena. Aquella cimentación de 45 metros, en dirección este-oeste, subraya la autora, corresponde al

período inca, ya que según señalan Gasparini y Margolies (1980), en su reconocido trabajo sobre la arquitectura inca, la cimentación de los edificios estaba compuesta por cantos rodados y arcilla roja. Sobre estos cimientos, los incas levantaron paredes de adobe a las que las enlucían. El adobe se usó tanto en el ámbito doméstico como en templos y palacios.

Terán, reconoce que restos parecidos a los descubiertos por ella se encontraron en la capilla del antiguo Hospital San Juan de Dios, los mismos que fueron estudiados por Agnes Rousseau (1990b). Para Terán, las dos evidencias podrían tratarse de dos puntos extremos de la plaza prehispánica inca.

El muro de 45 m de largo, perpendicular a la plaza de San Francisco, en dirección este - oeste, y en ángulo recto con el muro de contención de la misma, considera, Del Pino (2008), que podría ser vestigio de una antigua callanca.

Asimismo, en las excavaciones arqueológicas dirigidas por Terán y realizadas en el convento de San Francisco, en la zona del zaguán, atrio y locutorio se encontró una serie de entierros pertenecientes a individuos indígenas, según destaca Gutiérrez (2009). Estas tumbas probablemente correspondieron a personas que colaboraron con los españoles, razón por la cual y en recompensa, se les confirió dicha zona para sus sepulturas. En ellas se encontró ajuar y ofrendas: aretes metálicos, cerámica inca y local, así como comales (tiestos). Esa área corresponde a la mayor concentración de cerámica inca del convento. Los entierros llegaron a 30 y los cadáveres estaban orientados hacia el este, en posición extendida y con los brazos a lo largo del cuerpo o sobre el vientre. Solo uno de ellos estaba colocado en cuclillas o de forma fetal. Algunos de los cuerpos correspondían a menores de 15 años. Todos estos entierros evidencian que se trató de un antiguo cementerio del período de contacto entre indígenas y españoles. Sobre dicho camposanto se construyó el claustro principal, entre 1567 y 1570.



La casa de Quinbalimbo

En lo que respecta a las evidencias documentales y materiales de edificaciones incas en los predios del Convento de La Merced, hay que destacar que Uhle (1930), encontró en los archivos del mismo un documento que menciona que en aquel espacio se encontraba “la casa del cacique”. El autor considera que pertenecería a un señor natural de la tierra, que nosotros creemos se trató de Quingalimbo, señor de Chillo e inca de privilegio.

En el Libro Primero de Cabildos de Quito, tomo segundo (1930), consta el Acta del 4 de febrero de 1541. En el acta se anota, la solicitud de Hernando de Sarmiento, para que se le entregue un solar al lado del vecino Gamarra. Ahí se lee: en “la calle en medyo ques la postrera calle por parte de arriba *donde thenya los bohios quyncaluga*” (207). Por entonces, la llamada “calle postrera” no era otra que la calle delineada atrás de la muralla del convento de San Francisco: la actual Imbabura. “Quyncaluga” es llamado en otros documentos Quimbalimbo, Quingalumbo (*Kinka Llimpu* en *kechwa* antiguo). Dicho personaje fue señor de Los Chillos, uno de los más prestigiosos lugartenientes de Atahualpa y héroe de la resistencia a la conquista española. En efecto, peleó al lado de Rumiñahui hasta el final, razón por la cual fue ajusticiado y quemado junto al máximo defensor del Quito inca.

En la Iglesia de La Merced, en la fachada y en el zócalo de la torre, según Peñaherrera (2003), se ha conservado un muro del más claro estilo inca imperial, confeccionado de piedras pulidas y regulares, colocadas en hiladas rectas y horizontales y tramadas como ladrillos. Es la misma técnica observada en los edificios incas, según el autor, vinculadas al culto solar, como en los casos del Coricancha en el Cuzco o en la elipse de Ingapirca.

Este muro pasa desapercibido, ya que ha sufrido claras intervenciones desde la época colonial hasta la actualidad, dotándole de un aspecto de pared colonial. Las adulteraciones que han permitido disfrazar o encubrir las características incas de las paredes son las siguientes: 1) colocación de

mortero entre las juntas de las piedras; y, 2) las caras de las piedras muestran improntas de cinceles y de martillos de puntas o buzardas, que han provocado la mutilación del almohadillado original, con la finalidad de aplomar el paramento exterior del muro y disminuir su inclinación.

Peñaherrera, fue el primero en reparar sobre aquel muro, procediendo a realizar una minuciosa investigación que reveló el carácter incásico del lienzo, debido a las siguientes características: 1) las hiladas de piedra del muro van decreciendo progresivamente en altura; la disminución gradual del alto de las hiladas es característica propia y única de los grandes muros de estilo imperial inca, pertenecientes a edificaciones destacadas; 2) leve inclinación de su paramento hacia el interior; y, 3) en pocas juntas verticales que han escapado al revoque, se evidencia que en ellas no hay mortero por lo que estarían simplemente ensambladas.

Dicho autor, considera, que el muro inca incorporado en la torre y fachada de la Iglesia de la Merced, correspondió a una gran construcción inca del tipo *kallanka* de base rectangular de 42 m de ancho por 26 m de largo. Las callancas han sido asociadas con grandes galpones o salas alargadas y techadas de carácter uniespacial, es decir, que no tenían divisiones en su interior. Según Barranza Lescano (2010), este tipo de construcciones estaban vinculadas a complejos palaciegos del tipo *kancha*, ya que tenían claras funciones residenciales de los más altos dirigentes incas o del mismo sápac inca, aunque sin descartar funciones de carácter ceremonial. El mismo Inca Garcilaso de la Vega, señala que, este tipo de salas alargadas se utilizaban para danzas rituales, cuando las condiciones climáticas no permitían realizarlas en el exterior. Si se tiene en cuenta la calidad constructiva del lienzo, esto es, de estilo imperial, hay que suponer que se trató de una de las construcciones más importantes del Quito inca.

Ahora bien, la orden de los mercedarios fue la primera en llegar a la ciudad, razón por la cual se le concedió, antes que, a otras, solares para la construcción de su convento que se inició en 1538. Es de suponer que el Cabildo le otorgó uno



de los principales edificios incas, por su amplitud y características apropiadas para la instalación de una iglesia y, por ende, para su reconversión religiosa. Esta edificación bien pudo tratarse de la Casa del Sol, que formaría parte del complejo palaciego de Huayna Cápac. Es posible también que aquel edificio haya correspondido a la residencia de Quimbalimbo o Quingalumba, el principal señor étnico de la región, aliado de los Hijos del Sol e inca de privilegio.

Templos principales

El intihuatana y el sukanka

No hay duda que Quito fue considerado un espacio sagrado para los incas en razón de su posición equinoccial. Siendo así, los templos, observatorios y demás adoratorios vinculados al culto heliolátrico, fueron altamente valorados y reverenciados más que los de otras provincias del Tahuantinsuyo, como lo señala el Inca Garcilaso. De aquellos, el Intihuatana o el lugar en donde se escenificaba el rito más importante de la religión inca: amarrar al sol en las fiestas de los solsticios; y, el templo o la Casa del Sol –que en el Cuzco se denominaba Coricancha–, debió poseer una especial importancia.

¿En qué lugar de Quito se levantó el Inti Huatana? El primer indicio de su posible ubicación lo da el Padre Juan de Velasco, en su *Historia del Reino de Quito* [1789] (1978), cuya primera parte llamada por él mismo “Historia Antigua”, se basa en dos fuentes de invalorable importancia, pero lastimosamente extraviadas: 1) la relación de fray Marcos de Niza, clérigo que acompañó a Sebastián de Benalcázar en la conquista de Quito; y, 2) la historia sobre las guerras entre Atahualpa y Huáscar de autoría del cacique de Otavalo, Jacinto Collahuazo, miembro de la extensa red parental de la familia Atahualpa, texto que al parecer fue destruido por las autoridades coloniales.

Según Velasco [1789] (1978), en la cumbre del Panecillo se levantaba lo que él denomina “El templo del Sol”, el mismo que fue construido por primera vez por los míticos caras-shyris y

reconstruido posteriormente por Huayna Cápac. Si bien, Velasco (1978), pretende describir el templo anterior a los incas, su relato, al contrario, evidencia un típico edificio incaico. Al respecto señala: “Era de figura cuadrada, todo de piedra labrada con bastante perfección, con cubierta piramidal y con una gran puerta al oriente por donde herían los primeros rayos del sol a su imagen representada en oro” (p. 140).

Destaca además que el templo fue muy célebre por:

Sus observatorios astronómicos adjuntos, a que eran muy dados sus reyes. Se reducían éstos a dos bien fabricadas y altas columnas, a los dos lados de la gran puerta, las cuales eran perfectos gnomones, para observar los dos solsticios, en que se hacían las dos fiestas principales del año. En contorno de la plaza del templo, estaban 12 pequeñas columnas o postes de piedra, que indicaban los meses del año y cada uno señalaba, con la sombra, el principio de mes que le correspondía. (p. 141)

Estos observatorios astronómicos, fueron fundamentales en los asentamientos incas y se conocían con el nombre de *sukanka*, siendo el más célebre el que se ubicaba en una de las colinas del Cuzco. Por los relatos del cronista Juan de Betanzos [1551] (2010) y los testimonios del primer obispo de dicha ciudad, Polo de Ondegardo [1559-71] (1916), sabemos que los pilares que levantaron los incas en sus observatorios ubicados en una de las colinas del Cuzco, fueron 14 y no 12, los mismos que servían para marcar la posición del sol en el horizonte, mas no para proyectar sombra. Si hubiera sido para ese menester solo hubiese bastado un pilar. Siete de ellos se levantaban al poniente y otros siete al levante.

Las rápidas e incompletas prospecciones arqueológicas realizadas en la cima del Panecillo por el FONSAL, según lo destaca *La Guía de Arquitectura de la Ciudad* (2004), evidenciarían una ocupación aborígen del período inca. Lo que encontraron los arqueólogos bien pudo estar asociado con la presencia de dicho templo. La arqueóloga Victoria Domínguez (2017), en entrevista concedida para esta investigación, destacó que en el lado sureste del Panecillo, en el año de 1988, localizó cimientos de una estructura circular. La investigadora considera



tales evidencias de origen local, ya que en ese mismo lugar encontró una tumba no-inca. Sobre presencia de material inca, señaló que solamente encontró una clavija de aríbalo. No obstante, habría que destacar que estructuras de tipo circular, presentes en nuestro país, están asociadas a la arquitectura inca. Como explicamos en el primer capítulo, la presencia de cerámica local en aquellos monumentos, ha llevado a considerarlos de manera apresurada como estructuras pre-incas, por algunos arqueólogos. En realidad, evidencian la presencia de pobladores locales cumpliendo funciones designadas por el Tahuantinsuyo, en edificios incas.

No hay duda que El Panecillo fue un sitio de sumo interés para los Hijos del Sol, al ser una de las cuatro colinas referenciales de la geografía sagrada, de ahí que haya conservado el nombre inca hasta la actualidad: *Yavirak*. Por otra parte, la presencia de más vestigios físicos, encontrados en diversos sitios de la colina, confirman la importancia que los incas le otorgaron a aquella. En primer lugar, llama la atención la existencia de un túnel en la ladera sur; el mismo que, según Andrade Marín (2000), era visible hasta inicios del s. XX, habiendo sido posteriormente obstruido. Este túnel fue considerado, en los siglos XVIII y XIX, como una construcción inca, al punto que Don Antonio de Alcedo, en su *Diccionario Geográfico-Histórico de las Indias Occidentales*, según refiere Andrade Marín (2000), considera que se trataba de un conducto subterráneo que atravesaba la colina de parte a parte.

Túneles de estas características fueron muy comunes en las construcciones incas. En el Ecuador están presentes tanto en el complejo urbanístico de Pumapungo, en Cuenca, como en El Panecillo del Callo, a cuyos pies los incas construyeron un tambo real. Los vestigios bien conservados de este último, se pueden observar hasta la actualidad en la Hostería San Agustín del Callo (Mulaló, Cotopaxi). Sin embargo, los túneles más famosos son los que se encuentran en ciertos monumentos arqueológicos del Perú, como el de Sacsahuaman, en el Cuzco; o, el de Machu Picchu, ubicado bajo el torreón.

tumbas, por lo que se cree constituyeron una especie de sepulturas o *machay*. Estos túneles se caracterizan por poseer una considerable extensión, muchas veces exagerada por la imaginación popular. En las tradiciones orales de Quito se señala que, el túnel de El Panecillo, conducía a una morada de oro en las entrañas de la colina, o que concluía en El Panecillo del Callo, monte este último que por su forma pa-rece gemelo del quiteño y que la tradición considera fueron construidos, ambos, a mano.

Un segundo vestigio encontrado en El Panecillo, evidentemente de menor importancia que el anterior, es el hallazgo de un espejo rectangular de obsidiana de 45 cm x 30 cm, al que se refiere el mismo Luciano Andrade Marín (*ibíd.*). Este espejo se habría encontrado al pie sur del Panecillo y se conserva en el Museo de la Escuela Politécnica de Quito.

Por otra parte, las investigaciones realizadas por los esposos Costales (1982), sobre el Quito antiguo, sacaron a la luz ciertos documentos de importancia crucial para probar la existencia del templo inca en la mencionada colina. En primer lugar, se destaca el testimonio de Alonso Redondo, de 1587, quien refiere haber encontrado dos huacas en El Panecillo, una probablemente en la base, cerca de San Sebastián; y, otra, junto a la cruz ubicada en la cima. Como se había señalado, a partir del sínodo de 1570 celebrado en Quito, las autoridades eclesiásticas ordenaron colocar en el lugar de los antiguos santuarios incas: cruces y, en otros casos, ermitas. Por tanto, la existencia de una cruz en la cima de El Panecillo a inicios de la colonia, evidencia por sí mismo la existencia de un antiguo adoratorio. Por otra parte, la noticia de la huaca encontrada en sus faldas, habla de la importancia sagrada del sitio donde se levantó la iglesia parroquial de San Sebastián, posible albergue de una antigua huaca que fue sustituida por la imagen del Señor de la Justicia. Esta escultura, es ampliamente venerada hasta la actualidad por los indígenas de las provincias ubicadas al sur de Pichincha, sector que formó parte en tiempos incas y en la época colonial de la sección anansaya.

En el interior de todos ellos se han encontrado

En segundo lugar, los esposos Costales (*ibíd.*) hacen



referencia al expediente de un tal Juan Camino, propietario de los terrenos de la paradigmática colina, a inicios del s. XIX. En este documento, el mismo propietario declara tener en su propiedad “veinte mil piedras... y muchos pilares de piedra” (p. 65), materiales que habrían salido de una cantera descubierta en El Panecillo. En 1812, Montes ordenó utilizarlas en la construcción de la fortaleza realista que se levantó en la cima de la colina, de la que, dicho sea de paso, las prospecciones arqueológicas no han encontrado vestigio alguno.

Aunque en la falda sur de El Panecillo existió un sitio natural del cual se extraían piedras, llama la atención la cantidad exacta que da su propietario sobre las mismas y, sobre todo, la existencia de pilares, lo que induce a pensar que se trataban de piezas labradas. De ser así, seguramente provenían de un gran edificio antiguo que pudo ser utilizado, también, como cantera desde inicios de la colonia como advierte el padre Juan de Velasco. Según éste, cuando los españoles llegaron a Quito, deshicieron el templo de El Panecillo en busca de tesoros, así como para aprovechar las piedras en la construcción de sus propios edificios.

En el llamado Manuscrito de Quito, editado y estudiado por Sabine Hyland (2008, pp. 104-105), aparece una descripción acerca del procedimiento que utilizaron los incas para establecer el año bisiesto, gracias a unos paredones que construyeron en Quito, lo que habla a las claras de la importancia de la ciudad en las mediciones solares: “Y también tuvieron noticia del bisiesto, por la observación que hicieron los astrólogos del apartamiento del sol de la Línea, que señalaron junto a Quito, por donde los otros decimos pasa con unos paredones que hoy se ven” (pp. 104-105).

Hyland, considera que el Manuscrito fue redactado en fecha posterior a 1609 o de 1620, y fue adquirido por Montesinos entre 1636 y 1641. Entonces, es probable que dichos vestigios hayan sido visibles hasta esa fecha. Pero sobre todo, llama la atención la construcción o fijación de una línea, definida en o las cercanías de Quito, lo que evidencia la importancia referencial que

tuvo para los incas la ciudad que levantaron al pie del Pichincha.

Pero, ¿cuál fue la función real del edificio inca ubicado en la cima de El Panecillo? Según Velasco, se trataba de un templo dedicado al sol. La existencia de mecanismos astronómicos destinados a establecer los solsticios y marcar los meses, indicarían que se trataba más bien de un observatorio astronómico, es decir, de un *sukanka*. Las tradiciones orales de la ciudad, recogidas por el viajero Antonino Olano (1915), a inicios del s. XX, indican que en la cima de la colina se realizaba la ceremonia ritual de encender el fuego en los solsticios, fecha en la cual se colgaba una soga o maroma de oro desde su cúspide hasta el templo ubicado en la loma de Huanacauri (San Juan). Este relato popular, confirma el hecho de que se trataba de un templo con funciones astronómicas y rituales, en las que debió estar el famoso pilar para amarrar al sol, mejor conocido como Intihuatana. En las ciudades incas, estos pilares se ubicaban en las colinas principales adeshadas a las urbes, como se puede ver en Machu Picchu, en donde el Intihuatana se levanta en un promontorio rocoso amurallado e infranqueable.

Además, si tenemos en cuenta el paralelismo entre Quito y Cuzco, es posible que el templo de El Panecillo haya estado relacionado con el ritual, a través del cual los jóvenes se convertían en guerreros y orejones: el huarachicuy, ya que se conoce que, en la loma Yavira del Cuzco, se cumplía tal ceremonia. No obstante, es necesario indicar que, en esta ciudad, según Zuidema (2010), el observatorio del sol se localizaba en el lado *urin*, mientras que el templo erigido en Huanacauri estaba en el lado *anan*. Debido a la inversión de esta dualidad en Quito, El Panecillo se encuentra en el lado *anan* opuesto a la loma de Huanacauri que se localiza en la sección *urin*.

Por otra parte, si se tiene en cuenta la infranqueabilidad de dicha colina, así como la visión privilegiada que se tiene desde su cima, desde la cual se divisa todas las entradas desde el sur y del norte a la ciudad antigua, es probable que haya cumplido la función de un sitio de observación y comunicación antes que de uso



militar. Al empezar el s. XX, ciertas fotografías de la época muestran en las laderas de la emblemática colina, ciertos trazos que sugieren un amurallamiento en caracol o churo a la manera de un típico pucará inca.

El Inticancha y otros templos

A pesar de existir cierta tendencia a identificar el Intihuatana con el Inticancha, se trataba de dos edificios con funciones diferentes. Mientras el primero cumplía las funciones de observatorio, en el segundo se guardaba la efigie del sol. La Casa o Templo del Sol se ubicaba en el centro de las ciudades y, el observatorio dedicado al astro principal, se levantaba en las colinas de los contornos. No obstante, es necesario aclarar que la idea de un “templo del Sol”, en el Cuzco y en las cabeceras provinciales, evidencia el sesgo monoteísta de los cronistas españoles. Como ha destacado Baulenas (2016), dicho espacio más que un templo era un recinto de distintos edificios, con funciones específicas cada uno de ellos, al parecer una edificación o cancha de ocho cámaras o habitaciones como describió Humboldt al Coricancha del Cuzco y al Palacio de Callo en Mulaló, Cotopaxi. La presencia de diversas salas se explica en razón de que estaban dedicadas a otras deidades como las estrellas, la Luna o Illapa y no solo al Sol. Los llamados templos del Sol acogerían, por lo mismo, al panteón oficial inca.

La primera alusión a una casa o templo del sol en Quito, la hace el historiador Gonzalo Fernández de Oviedo (1855), autor de la *Historia General y Natural de las Indias*, aparecida en 1535, que expone una rica y detallada información proporcionada por los mismos conquistadores. Dicho autor, refiere que los españoles en Cajamarca llegaron a conocer por boca de los indios que, en Quito, se guardaban muchas riquezas en la “Casa del Sol”. Esta noticia motivó la expedición de Benalcázar a Quito; quien, al llegar a la ciudad y al no encontrar las ansiadas reliquias de los templos y palacios quiteños y, luego de recabar información, supo que Rumiñahui los había llevado al país Yumbo, al noroccidente del Pichincha.

La Casa del Sol o Inticancha del Cuzco, debido a las riquezas que guardaba y a su revestimiento de oro, es conocido en la actualidad como Coricancha o recinto de oro. Aunque Fernández de Oviedo, en su historia, refiriéndose a Quito, habla solamente de la presencia de cántaros de oro, se conoce que los templos del Sol en las capitales de provincia como en Tomebamba, tenían enchapadas sus paredes de oro y plata.

Si tenemos en cuenta que la ciudad del Cuzco sirvió de modelo para la construcción de Quito, es de suponer que parecida suntuosidad debió ostentar la morada del Sol en esta ciudad. Así lo confirma fray Jodoco Rique, en una carta que este dirige a los franciscanos de Gantes y Malinas el 6 de marzo de 1536. En una de ellas, misivas que fueron recopiladas por el historiador franciscano Agustín Moreno, refiriéndose a Quito, destaca:

Verdaderamente resulta increíble para quienes lo oyen, pero había una casa cubierta de oro y algunas vigas estaban decoradas con planchas de oro y algunas casas con planchas de plata. Y esta fama es verdadera, dado que las casas y palacios que se han conservado, demuestran estas peculiaridades. (Cit. por Marín de Terán y Del Pino, 2005, p. 268)

Es probable que esta descripción realizada por el fraile franciscano, fundador del Convento, se refiera a la Casa del Sol. Sobre este edificio no tenemos mayores indicios de su localización, excepto la conjetura de Andrés Peñaherrera (2003), que la sitúa en el actual convento de La Merced, a juzgar por el fino lienzo de piedras incas que se conserva en la fachada y la torre de la iglesia. Según el mencionado investigador, la presencia de piedras de estilo imperial, en forma de rectángulos y trabadas como ladrillos, son propias de los templos destinados a Inti, como se puede comprobar en el Coricancha del Cuzco o en el Templo del Sol en Ingapirca.

Al Padre Juan de Velasco (1978) debemos también las referencias sobre un templo prehispánico dedicado a la Luna, que se encontraría:



Sobre la eminencia de San Juan Evangelista, era redondo, con varias ventanas redondas en contorno, dispuestas de manera que siempre entraba por alguna de ellas la luz de la Luna a herir en su imagen hecha de plata, colocada en medio. Encima de ella correspondía un cielo formado de lienzo de algodón de color azul, donde estaban colocadas también muchas estrellas también de plata. (p. 141)

Aunque la descripción de Velasco es romántica e ideal y describe una supuesta edificación preinca, llama la atención la forma circular del templo, que, en rigor, debió ser elíptica. No obstante, edificios de esta forma geométrica fueron muy comunes en las ciudades incas y, en Quito, una estructura similar ha sido excavada en El Panecillo.

Por otra parte, hay que señalar que Velasco se refiere al Convento de San Juan Evangelista antes que, a la parroquia de este nombre, también conocida como Chimbacalle, y que correspondería al sector o barrio Machángara, llamado así en el s. XVI. El Convento, al que alude el historiador riobambeño, se constituyó en un sitio de recolección de los agustinos a mediados del s. XVIII. En esa época, fray Dionisio Mejía, consiguió que el obispo de entonces le permitiese cuidar y componer la pequeña y abandonada Iglesia de San Juan Evangelista, localizada en los “altos de Santa Bárbara” (Guía de Arquitectura, 2004). Es decir, antes que tomasen posesión los agustinos ya existía en el lugar una pequeña iglesia. Según la tradición, se levantó en lo que habría sido un antiguo templo inca.

Si nos atenemos a lo referido por Burgos (2008), este templo bien pudo acoger al ídolo Huanacauri, antes que a la Luna. Dicho autor, basándose en la historia inca del cronista español del s. XVI, Sarmiento de Gamboa, destaca que la imagen de Huanacauri era un ídolo pétreo que los incas llevaron consigo al Chinchaysuyo como insignia. Este ídolo se habría colocado, en primer lugar, en Tomebamba y, luego, en Quito, en conmemoración al mítico hermano Ayar-uchu; y, según Burgos, estaría relacionado con el Arcoíris.

Sin embargo, hasta el presente no se ha encontrado ninguna información documental que avale lo referido por la tradición. La investigadora Ximena Escudero, en comunicación personal, nos

comentó que en el Convento de La Encarnación regentado desde 1877 por las monjas agustinas, se encontraron algunos paramentos incas.

Asimismo, los esposos Costales (1982), suponen que en la loma de San Juan los incas construyeron un conjunto de collcas o almacenes en los que se guardaban las provisiones alimenticias. Junto a estos se encontrarían, además, los corrales de los ganados reales (llamas y alpacas). La conjetura de los esposos Costales no es nada descabellada, puesto que recientes investigaciones acerca de la arquitectura inca indican que, las collcas, se localizaban normalmente en la periferia de los asentamientos, en lugares elevados, frescos y aireados. Además, se conoce que la forma circular, característica que según Velasco poseía el templo de San Juan, era propia de las bodegas destinadas a almacenar el maíz.

En la parte sur de dicha colina, en el sector que hoy se conoce como La Chilena, Burgos (1995), señala que existieron probablemente andenes incas según se puede deducir de un documento del s. XVIII, que designa al lugar como “chilen-pata” (pata = terraza agrícola). Por último, Pérez (2008), tomando como fuente al arqueólogo Holguer Jara, señala que en San Juan se encontraron evidencias de muros incas, pero no apunta con precisión en qué lugar.

A más de los templos ubicados en El Panecillo y en la Loma de San Juan, cierta información proveniente de algunos documentos coloniales, hace alusión al llamado Pillco Cancha; nombre por demás sugerente, ya que el término “cancha” refiere a un conjunto residencial inca, mientras que el nombre “pillco” probablemente designe al quetzal andino (en realidad dos especies: *Pharomachrus antisianus* y *Pharomachrus fulgidus*). Estas aves se destacan por el iridiscente color verde de sus alas y espalda y un rojo intenso en su pecho y vientre. Las dos especies viven en los bosques nublados propios de los declives occidental y oriental de los Andes, entre los 1.500 y 2.500 msnm (Aves de Quito. <http://aves.quito.com.ec/quetzal-crestado/>); aunque, en el 2019, se reportó un ejemplar de Quetzal crestado en el parque de Guápulo (2655 msnm), donde tuve la oportunidad de observarlo y



fotografiarlo¹⁰. El término “pillco”, en época incásica, se utilizó también para denominar a las plumas multicolores en general, procedentes de las aves de los bosques nublados del País Yumbo o la Alta Amazonía, que tenían un claro valor ritual.

Los esposos Costales (1982), descubrieron el testamento de 1665 una tal Isabel Pérez de Ayala, en el cual se indica que, en la cumbre del pueblo San Juan Evangelista de Machángara (Chimbacalle), existía un llano en el que se encontraba el Pillco Cancha. Esta denominación ya aparece en el padrón de 1559 de los indios de la parroquia de San Sebastián, que fuera estudiado por Frank Salomon (1980). Según Hugo Burgos (2008), esta construcción pudo encontrarse en la Loma de Puengasí, cerca de las actuales Antenas de la Armada, por donde avanzaba el Qhapaq Ñan hacia el sur.

Pero ¿de qué tipo de edificio se trataba? Las canchas incaicas fueron agrupaciones de tres o más edificios abiertos hacia un patio. Por los quipucamayos que comparecieron ante el virrey Vaca de Castro, en 1542 (1892), sabemos que las plumas multicolores o pillco se ofrendaban e incineraban en la ceremonia de elección de la reina o coya (esposa principal), junto a dos llamas blancas. Cabe entonces preguntarse ¿estuvo, esta edificación, relacionada con las coyas o esposas de los *sápac incas* que vivieron en Quito o con alguna deidad o huaca a quien se le ofrecía plumas multicolores?

Evidencias de otros posibles templos se han encontrado en el Itchimbía y en el barrio de El Tejar.

La información arqueológica, histórica o folklórica que se tiene acerca de la presencia de edificios asentados en el Itchimbía y sus alrededores, es escasa. Solo sabemos por Jijón y Caamaño y C. M. Larrea (1918) que, al momento de la construcción del Nuevo Hospital Civil de Quito (Hospital Eugenio Espejo), en 1917, en la ladera norte de

dicha colina, se encontró un cementerio incásico conformado por siete tumbas, a más de algunas otras reliquias que encontraron ciertos vecinos del barrio El Dorado al momento de construir sus casas. La arqueóloga Victoria Domínguez, en la entrevista concedida el 19 de enero de 2017, nos refirió que en sus estudios arqueológicos encontró, en el Itchimbía, una ofrenda.

Otros sitios ceremoniales de la ciudad incásica de Quito, seguramente estuvieron vinculados al uso del agua que provenía de vertientes, manantiales (*pukgio*) y lagunas (*kucha*). El mismo Salvador Lara (1972), consideraba que los ojos de agua que manaban al sureste del Yavirac (en el actual barrio La Recoleta), eran utilizados para ciertas prácticas rituales en la época incásica o para los baños de los monarcas. Esa misma función tenían los pogyos ubicados en las canchas del antiguo Colegio Juan Montalvo, en las laderas de la colina de El Placer. El mismo autor indica que, bajo la cascada llamada actualmente La Chorrera, se encontraría un complejo residencial incásico, el mismo que aún no ha sido investigado y que albergaría ciertos edificios destinados a abluciones rituales de purificación.

Los esposos Costales (1982), por su parte, apoyados en dos documentos coloniales, de los siglos XVII y XVIII respectivamente: El Testamento de Florentina Renjifo de 1680 y la escritura de venta de María Mónica Herrera de 1726, aluden al barrio de Cocha Cancha, ubicado frente a la Recolecta de los padres mercedarios de El Tejar. Los mencionados autores consideran que allí existía una laguna artificial destinada a ciertos rituales de purificación. No obstante, es probable también que, en dicho sitio, existiese una edificación inca, por la denominación “cancha” que designaba, por entonces, a un conjunto residencial.

¹⁰ En los meses subsiguientes también se reportó la presencia de esta especie de ave en otros sectores de la meseta de Quito, especialmente en su borde este, lo que lleva a pensar que esta ave es propia de dicho contorno.



Infraestructura y construcciones periféricas

Salvador Lara (2008), alude a una vieja relación anónima del año de 1536 que difundió Jacinto Jijón y Caamaño, perteneciente a un posible soldado de Benalcázar y protagonista de la conquista de Quito. En la misma, el testigo advierte que:

Llegó a Quito donde ágora es el asiento de la Cibdad, e hallóse allí una fuerza grande de las cavas hechas a mano de los naturales para defensa de los Indios de guerra, e así por esto como por haber muchos tambos e casas, en las cuales había mucha comida de todo género, e mucho ganado de ovejas de la tierra e mucha ropa e muchas Pallas e Indias ofrecidas al Sol (que ellos allí tenían) resolvió poblar allí, e así se pobló año de 1534. (p. 282)

El mismo Juan de Castellanos, beneficiado de Tunja en la Nueva Granada, destaca que cuando Benalcázar llegó a Quito, hallaron muchos ornamentos “preciados entre bárbaras naciones, /y demás de esto grandes aposentos, /lentos de grano y otras provisiones” (Cit. por Salvador Lara *ibíd.*, p. 283).

Ambas fuentes ponen de relieve la importancia de bodegas y depósitos en Quito, hecho que era de esperarse, pues al constituir esta ciudad un centro político-administrativo de importancia, fue al mismo tiempo un centro neurálgico de acopio y almacenamiento. Los silos y almacenes incas de Quito evidencian la importancia económica de la ciudad.

La alusión a grandes depósitos se hace en las Actas del Cabildo emitidas entre 1535-1537. Así, por ejemplo, en el Acta del 5 de enero de 1536 (1934), se alude a unos tambos situados cerca del convento de San Francisco y del camino real, los que le fueron concedidos a Diego de Torres. Meses más tarde, el Acta del 23 de agosto de 1536, refiere sitios de almacenamiento en las tierras asignadas a Sebastián Quintero, en el sector de San Francisco, entre los fosos de agua y una quebrada que queda en medio. Al año siguiente, el Acta del 31 de abril de 1537, menciona ciertos depósitos en una descripción de fray Jodoco, quien solicita tierras detrás del Convento de San Francisco. Estupiñán (1998), por su parte, señala que en algunos documentos

firmados por Ramírez Dávalos y difundidos por los esposos Costales, se hace referencia a unas edificaciones de almacenamiento ubicadas junto a las casas de Francisco Atahualpa, esto es, en las inmediaciones de la actual Plaza de La Victoria, en la subida a San Diego.

Gracias a estos testimonios se puede inferir que, atrás y al suroccidente del Convento de San Francisco, en los actuales barrios de San Roque y San Diego, estuvieron las llamadas colcas incas que guardaban importantes cantidades de alimentos y, probablemente, ropa y tejidos.

Parte de las construcciones periféricas del Quito inca fueron los cementerios. A inicios del s. XX, Jijón y Larrea (1918), estudiaron un cementerio inca compuesto por algunas tumbas, el mismo que salió a relucir al iniciarse los trabajos del que sería el Hospital Eugenio Espejo en la ladera norte del Itchimbia. Años más tarde, Max Uhle (1930), descubrió un pequeño cementerio inca al lado sur de la calle Ante, en predios del Seminario Menor. Décadas más tarde, al construirse la urbanización San Carlos al norte de la meseta, según destaca Salvador (2008), el arquitecto Antonio Gavilanes del Banco Ecuatoriano de la Vivienda, localizó todo un cementerio incaico, el mismo que “rápidamente fue destruido por la incompreensión de un superior con poder de mando, quien, no obstante, retuvo un grande y precioso aríbalo para obsequiarlo a un general, su jefe” (p. 275).

En los alrededores de la ciudad inca, estuvieron ciertos lugares destinados a la recreación del inca y de los altos funcionarios. Uno de aquellos sectores, ubicado al sur de la ciudad, fue lo que en la documentación colonial del s. XVI se denomina “Machangarilla” y, que tiempo más tarde, correspondería a la parroquia de La Magdalena. En la primera mitad del s. XX, cuando algunas familias de ciertos recursos construyeron sus quintas recreacionales en dicho barrio, salieron de la tierra un sinnúmero de artículos de cerámica y metal estilo inca imperial. Algunas de esas reliquias fueron estudiadas años más tarde por Albert Mayers (1998).

Asimismo, en el norte, en las orillas de la laguna



de Iñaquito, Huayna Cápac construiría algunos edificios destinados a su descanso, ya que según comentaba Rodríguez de Aguayo en 1570 (1992), toda el área, incluida la misma laguna, fue un lugar de recreo construido por el mismo inca.

En dos Actas del Cabildo de Quito: la del 18 de junio y la del 21 de junio de 1535 se aluden a estas edificaciones. En la primera se lee:

Yten señalaron por estancia a ysidro de tapia. Vezino (desta) e rregidor desta villa el sytio en que al presente tiene el dicho tenyente diego tapia sembrado cierto mayz e están edificios de tanbos e bohíos que se dize yñaquito que es cave el halda de la syerra grande en siendo desta villa hasya cotocollao donde están los primeros tanbos a man hizquiera. (Actas del Cabildo [1535-1537] (1934), p. 97)

En la segunda, por su parte destaca:

Se le proveyó para bna estancia questa como salimos desta villa hacia cotocollao sobre la amno yzquierda del camyno rreal entre dos quebradas a donde están vnos edificios viejos ques mas aca de la diego tapia. (Actas del Cabildo [1535-1537] (1934), p. 148)

Salvador Lara (2008), también advierte que muchos de los moradores de San Juan, Alpahuasi y Chilibulo pueden dar fe de la frecuencia con la que han encontrado objetos incas al construir sus moradas en dichos sectores, objetos que evidencian la presencia de los hijos del sol en aquellos lugares.

En los alrededores de la ciudad se construyeron grandes andenes, sobre todo en las laderas de las cuatro colinas referenciales, así como acequias y canales de agua. Jijón y Caamaño lo destacó, al referirse a las evidencias encontradas en el barrio de San Roque. Uhle (1930), mencionó asimismo que en la hacienda de la familia Stacey en Chaupicruz, encontró una cañería subterránea de piedra, obra de los incas.

Las Actas del Cabildo de 1535, también mencionan diversas edificaciones incas, tanbos y fortalezas en los caminos hacia Panzaleo y Cotocollao respectivamente, así como ciertos edificios en el valle de Los Chillos.

No obstante, las construcciones periféricas, cuyas

huellas aún se pueden notar hasta la actualidad, fueron los llamados pucarás, estudiados detenidamente por el arqueólogo español Antonio Fresco en la década de 1980, en su proyecto “El Quito de los Incas”, con el patrocinio del Banco Central del Ecuador.

Fresco (1984), advierte que se trata de típicas construcciones incas presentes desde Ecuador hasta Argentina, las mismas que observan un patrón arquitectónico común: construcciones que se componen de varias terrazas superpuestas y concéntricas, generalmente con un muro frontal de piedra casi vertical, con o sin fosos en la base. Estos edificios suelen hallarse situados en puntos de observación privilegiada, en la cima de cerros o colinas, y adoptan una forma piramidal escalonada que se adapta a la forma natural del terreno. Los pucarás se construyeron en puntos estratégicos cercanos a áreas productivas o centros administrativos importantes, fronteras conflictivas y puntos de control junto a rutas transitadas.

Hay que señalar que cronistas como Cieza de León, hicieron alusión a ciertas fortificaciones de las etnias locales en los Andes equinocciales, al afirmar que estas tenían, para resistir, fuertes y albarradas. No obstante, el término “albarrada” alude a una cerca de tierra amontonada, mientras que la palabra “fuerte” es demasiado genérica, tanto que no precisa el tipo de construcción; aunque no se puede descartar que, algunos pucarás incas, se construyeron repotencializando edificaciones de tiempos anteriores. Fresco (*ibíd.*), destaca que, en el área de Quito, se levantaron aproximadamente 50 pucarás que fueron parte del mayor complejo regional de “fortalezas” incaicas en el Tahuantinsuyo, ubicado en la sierra septentrional del actual territorio ecuatoriano, es decir, en las provincias de Pichincha e Imbabura.

Según Pérez (2008), dentro de la ciudad inca de Quito se destacaron los pucarás de: El Panecillo, San Juan (bajo la actual ermita de Nuestra Señora de la Consolación) y el pucará de la Loma Grande en la actual Mama Cuchara o quizá en el lugar de la ermita del Santo Cristo de la Loma. Por último, es posible la existencia de otro pucará en el actual barrio de San Marcos. En los contornos



de la urbe se destacaron: el del Itchimbía y, otro, en el lugar donde se levantó la iglesia de El Belén, que permitía tener una vista precisa de El Ejido y de la entrada a la ciudad.

En los años que Fresco (1984) realizó su investigación en los alrededores inmediatos de Quito, descubrió con frustración que muchos de ellos habían sido destruidos, razón por la cual solo pudo localizar algunos en la meseta de Quito, sus bordes y valles aledaños.

En la mitad norte de la meseta quiteña solo se conoce el pucará de Cashaloma o Quintana sobre Llano Chico, más hacia el sur se ubicaría el pucará de Guangüiltagua. En su cumbre, destacarían Jijón, existieron muros de piedra en las terrazas. Sin embargo, este pucará no pudo ser identificado por Fresco, debido a la evidente alteración del lugar por la expansión urbana de la ciudad. A estas fortalezas habría que sumar lo que el arqueólogo Manuel Coloma, en comunicación personal el año 2015, denomina el pucará de "Las Ruinas", en la Loma de Carretas.

En la parte sur de la meseta, según Fresco (*ibíd.*), se destacarían los pucarás de Guajaló y el de Guamaní, por encima de los depósitos del llamado en ese entonces CEPE. Del primero señala que está totalmente desaparecido y, del segundo, que aún se puede ver la escarpadura de una terraza que rodea la cumbre de la loma. Fresco menciona además el pucará de Ilumbisí que está entre las lomas por las que pasa la autopista hacia el Valle de los Chillos, descubierto por el investigador en el curso de aquella prospección. Según el arqueólogo español, se trataría de un inmenso pucará del cual aún se pueden apreciar las escarpaduras de sus terrazas en casi toda su extensión. A este se lo conocía como "Ingaloma de Collacoto".

Hacia el occidente, Fresco, advierte que solo por la toponimia pudo descubrir un pucará en Chillogallo, pero sin la presencia de vestigios físicos en la exploración realizada. En el extremo occidental del valle de Lloa se reporta un lugar llamado Loma Pucará, junto al caserío de Urauco. La ubicación de este lugar, en el que el investigador no reporta ningún vestigio arquitectónico, sería

un sitio estratégico para "vigilar" los caminos que entraban desde el occidente a Quito, estos son: los de Mindo y Cocaniguas.

En el extremo norte de la meseta, esto es, en la zona equinoccial y en la parroquia actual de San Antonio, Fresco (*ibíd.*), menciona a los pucarás de San Fernando, La Marca, Trigoloma, Rumicucho y Catequilla. De todos ellos el más grande es el de Rumicucho y, según Fresco, corresponderían a "puestos de vigilancia" sobre los caminos que desde el norte, este y oeste ingresaban a Quito. El pucará de Rumicucho se levantó precisamente en el cruce de dichos caminos, en el camino que venía del noreste y seguía por el este de la quebrada del río Monjas, pero que es visible a poca distancia desde Rumicucho. El posible pucará de San Fernando, en la saliente meridional del cerro Padre Rumi, "controlaría" las entradas occidentales desde Calacalí y la caldera del Pululahua. Los de La Marca y Trigoloma dominarían la ruta norte y, el de Catequilla, la ruta occidental hacia Puéllaro.

Antes de Fresco, este último pucará no se había reportado. Desde entonces, otros investigadores se percataron de la presencia de vestigios de una estructura en su cima que marcaba precisamente la latitud 0° 0' 0", con mayor precisión que el lugar definido por la Misión Geodésica Francesa del s. XVIII, en donde se ubica el actual Monumento a la Mitad del Mundo.

Desde el pucará de Catequilla, según Fresco (*ibíd.*), fue posible el "control" del lado oriental del Valle Equinoccial, observándose con claridad el cauce y la confluencia del Pisque y el Guayllabamba, dominando el cañón este último en una gran extensión. En la tercera parte de su informe, Fresco, advierte que de este pucará solo queda un tramo del muro de la terraza superior y una escarpadura hacia lo alto de la casi vertical ladera occidental, que correspondería a las terrazas más bajas de la fortaleza. Fresco, achaca a la intensa agricultura desarrollada en el sector la destrucción de los vestigios arquitectónicos. Por último, cree que, en la misma edificación, se destacaba un "foso defensivo" sobre la ensillada que une el Catequilla con la siguiente loma hacia el sur, destruido por el continuo uso del camino



de herradura que cruzaba por el sector.

En fin, dicho pucará constituye la mejor prueba de que los incas levantaron un monumento para marcar la línea ecuatorial, propósito por el cual habían llegado a Quito. Este tipo de construcciones evidencia que se construyeron para observaciones astronómicas y los rituales dedicados al culto solar, antes que posibles fortalezas de uso militar, presupuesto del que parte Fresco.

En nuestro país y desde el estudio de Plaza Shuller, en 1978, se han expresado dudas acerca de que los pucarás sean construcciones incas. Como bien destaca Fresco (1984), Plaza solo estudió la línea de “fortalezas” que se extiende desde el cerro Pululahua hasta Pambamarca, sin tener en cuenta que se trata solo de uno de los extremos del enorme “complejo defensivo unitario”, que seguía por el borde sur del cauce del Guayllabamba y del río Pisque. El principal argumento de Plaza, para señalar que dichos pucarás no son incas, fue el hecho de que los fragmentos de cerámica encontrados no correspondían a la de tipo inca. Sin embargo, al decir de Fresco, ello no niega que aquellas construcciones sean de origen incaico, como lo evidencia el pucará más estudiado hasta la década de 1980: el de Rumicucho. En efecto, en este tipo de edificaciones, la presencia de cerámica local es mayoritaria, pero, al mismo tiempo, se encuentra cerámica imperial inca, expresada en fragmentos de aríbalo.

Otras tesis equivocadas sobre los pucarás, giran en torno a la idea de que estos cumplieron funciones exclusivamente militares y que, los de la hoya de Guayllabamba, habrían sido construidos en el avance inca hacia el territorio caranqui. Sin embargo, como advierte Fresco (*ibíd.*), teniendo en cuenta que dichas construcciones se encuentran bien adentro del territorio supuestamente enemigo (el de los caranquis), es más probable que los pucarás se hayan construido posteriormente a las campañas de expansión. Esta constatación remite nuevamente a la cuestión de: ¿para qué se construyeron? más aún, cuando las evidencias arqueológicas muestran que, en dichas fortalezas, existía un número reducido de personas, pertenecientes la mayoría de ellos a las sociedades

locales, pero bajo la dirección inca, lo que pone punto final a la discusión de la mayor presencia de cerámica local en aquellas construcciones.

Si se tiene en cuenta la declaración de los mitmas que consta en la “Visita de la Provincia de León de Huánuco”, se puede inferir que las “guarniciones” en los pucarás no fueron numerosas. Según se destaca en el documento que cita Fresco, no más de 30 personas en los grandes, no más de 10 en los intermedios y 2 en los pequeños. Entonces ¿cómo se puede entender que los pucarás se construyeron para controlar, vigilar, reprimir o custodiar?

En primer lugar, si la guerra es un hecho cultural ajeno a América y Oceanía, es imposible que hayan tenido función militar alguna como tradicionalmente se les ha atribuido; menos aún, para el caso de los Andes equinocciales, expresión de una supuesta avanzada militar en la etapa de anexión del territorio de los señoríos caranquis al Estado inca. En segundo lugar, como bien destaca Cristóbal Cobo (2012), fueron sitios de observación astronómica, ritual y referencial. Su ubicación en parajes inexpugnables y de difícil acceso, ha llevado a pensar a Cobo que jamás hubiesen podido servir para prácticas de defensa ni de ofensiva militar. En tercer lugar y, debido a su localización en lugares de observación privilegiada, nos permite conjeturar que a más de las funciones de observación, se construyeron con fines referenciales geográficos y territoriales, una suerte de hitos y, posiblemente, jugaron un importante rol en el envío rápido de mensajes, a través de señales de fuego y humo que avisaban de la presencia de fenómenos astronómicos, climatológicos, catástrofes naturales o el arribo de caravanas de comerciantes, embajadas o cortejos de líderes espirituales, antes que la presencia de supuestos “enemigos”. Ahora sabemos que, en los pueblos originarios andinos, no existió tal concepción y, por tanto, término para designar a esa inexistente condición.

Fresco (1984), apoyado en la hipótesis bélica, considera que el sistema de pucarás buscó dotar a Quito de una doble coraza protectora por el este, tanto en la línea más externa que corresponde a la Cordillera Oriental como a la interna, la línea



de lomas que bordean por el levante la meseta de Quito y el valle de Pomasqui. De acuerdo al razonamiento de Fresco, las otras direcciones se consideraron de peligro potencialmente menor. En efecto, el flanco occidental aparece casi desguarnecido, es decir, con poca presencia de pucarás. Lo que indicaría que, para los incas, los “yumbos” no representaron riesgo alguno, ya que dicho pueblo no era muy numeroso, además de dedicarse básicamente al comercio.

No obstante, la arqueología y la etnohistoria, dan pistas para pensar en una fuerte vinculación religiosa y económica de los incas con las sociedades “quijos” que, igual que los grupos étnicos de la estribación occidental, gozaron de un gran prestigio como sanadores, chamanes y herbolarios. Todo ello habla de una intensa relación religiosa-ideológica entre los hijos del Sol y los pueblos de las estribaciones andinas, que no se parece en nada a los supuestas tensiones bélicas, que caracterizaron a los pueblos bárbaros con los romanos, como se quiere sugerir a la hora de pretender explicar la presencia de numerosos pucarás, concebidos absurdamente como fuertes militares, evidenciando un craso desconocimiento de la cosmovisión, religiosidad y las relaciones interétnicas prevalecientes en el Mundo Andino.



CAPÍTULO IV

LA IMPORTANCIA SIMBÓLICA DE LA CIUDAD



El felino ausente

A pesar de la importancia que tuvo el símbolo del felino en la cosmovisión andina e inca, para el caso de la ciudad prehispánica de Quito, hasta la actualidad, no se han encontrado evidencias claras que remitan y, menos aún, pongan de relieve dicho símbolo. Por ejemplo, no existe ningún topónimo, vestigio físico, dato documental ni referencia en la tradición oral que aludan al fenómeno felínico, y, esto, a pesar que Quito se encontraba en el Chinchaysuyo, término que probablemente se deriva de Choquechinchay, el felino sideral, asociado también con las Pléyades, según destaca la investigadora peruana Alba Choque (2009).

Los seres zoomórficos míticos del Mundo Andino surgieron de la idealización conceptual y de la estilización estética de especies naturales. Es posible que el gato montés andino *Leopardus colocolo*, que en nuestro país se lo conoce también como “gato de las pampas”, haya dado lugar al mítico “chinchay” (Campana, 2015). Para el historiador español Gutiérrez Usillo (2009), en algunas sociedades prehispánicas de la sierra del actual Ecuador, en diversos períodos arqueológicos, pero sobre todo, en el Desarrollo Regional, el felino representado sería precisamente *Leopardus colocolo*. Este animal sirvió de inspiración, ya en la época del incario, para la construcción de la divinidad felínica “Ccoa”, considerada señor del clima, en tanto su

rugido se asoció con los truenos y su orina, con la lluvia.

El símbolo felínico tiene una presencia vigorosa en lo que en la colonia se denominó el Alto Perú, la zona del altiplano ubicado al sur del Cuzco. Los kallawayas de Bolivia lo denominan *osqollo*, quienes lo consideran el gato de los cerros sagrados (Alonso, A. et al., 2004). La investigadora argentina Margarita Gentile (2007), considera que el mítico carbunco medieval europeo de los cuentos populares en los Andes, se vincula con el *osqollo*, ya que dicho gato mítico posee una piedra luminosa en la frente.

En Pomasqui y el noroccidente de Pichincha el carbunco, según las tradiciones que recogí en una investigación realizada en el 2014, está claramente asociado a un gato negro con un diamante en la frente que emite un gran destello. Este sería, por tanto, una de las pocas reminiscencias del chinchay, presente aún en el imaginario de ciertos pobladores de la meseta de Quito. Pero fuera de esta referencia inscrita en la memoria colectiva, no se ha encontrado hasta el momento ninguna otra asociada a dicho felino menor en el contexto del Quito inca.

Tampoco aparecen referencias a los felinos mayores: el puma o el jaguar, que fueron muy importantes en otras ciudades incas que



funcionaron como cabeceras provinciales, tal los casos de Huánuco Pampa y Tomebamba.

Investigadores como Lozano (2008), se han esforzado por relacionar a Quito con el puma. Como única prueba de ello, dicho investigador ha presentado una supuesta prueba etimológica, apelando a un vínculo lingüístico que no tiene ningún sustento. En suma, refiere que el gentilicio de “quilacos” dado por Miguel Cabello de Balboa a los naturales de Quito en el s. XVI, provendría del tsháchila “quela”= puma. A simple vista, no se diga fonéticamente, es evidente la falta de vinculación. El sonido de la primera letra del primer término es velar, a la vez que, la de la palabra tsafiqui, es postvelar. En pocas palabras, se trata de dos fonemas diferentes que nada tienen que ver entre sí. Además, el autor desconoce que “quilacos” es un primitivo que, aquel cronista español, se inventó o derivó del término “quilago”, aplicado a las mujeres curacas de los antiguos señoríos de las sociedades locales ubicadas al norte de la meseta de Quito y del río Guayllabamba. De esta manera, Cabello de Balboa, tomando a Quito como región más no como ciudad, llama así a sus naturales. El vínculo que plantea Lozano es obviamente improbable, porque lingüísticamente dichos términos difieren sustancialmente. Además, gracias a las investigaciones de Salomon (1997), sabemos que el pueblo tsáchila, se formó en la época colonial, a partir de la fusión de los pueblos: yumbo, nigua y los campaces del norte de Manabí.

Por su parte Burgos (1995), ha relacionado el símbolo del puma con el sur y con los mitimaes (*mitma*); quienes, cumplirían supuestas funciones militares, apoyándose en el supuesto carácter militar que representarían los incas. Lo cierto es que, solo ciertos guerreros-deportistas rituales, asociados con el concepto de sinchi, por engalanarse con pieles de los grandes felinos: puma y jaguar (*otoronko*) en sus contiendas competitivas, aparecen identificados con estos.

Pero ¿qué indica el vacío del símbolo felínico en el Quito inca? Para aproximarnos a una respuesta satisfactoria es necesario tener en cuenta en primer lugar, que, como destacan Reynoso y Pratolongo (2008), tal símbolo vinculado a la

deidad felínica posee una evidente continuidad en los Andes, que incluye un período de 4000 años, desde antes de Chavín hasta la época de los incas. Si bien es en Chavín, alrededor del 1000 a. C., donde se despliega la divinidad felínica, la primera representación de este tema procede de Pativilca. En este lugar, se encontró el fragmento de una calabaza fechada en el 2200 a. C., en la cual se representa a un personaje con rostro felínico sosteniendo dos varas o cetros. Según los mencionados autores, las imágenes de felinos en el Mundo Andino se manifiestan en especies reconocibles o no, fieles a la realidad o constituidos a pesar de ella misma. Así, por ejemplo, el felino de Chavín es jaguar mientras que, el de Tiahuanaco, es mayoritariamente un puma. La deidad felínica parece intimidatoria, pues porta cuchillos y cabezas cercenadas, lleva máscaras o utiliza pieles de los grandes felinos americanos para arrojarse. Se la representa por lo general realizando sacrificios humanos. Si se tiene en cuenta el carácter jerarquizado y estratificado de las sociedades donde se consolida esta deidad, las escenas intimidatorias, según consideran dichos autores, buscarían la legitimación de dicho orden, que pasa por la demostración de fuerza del oficiante del rito. No obstante, dicha deidad más bien está relacionada con la fuerza y el poder de los fenómenos naturales, especialmente climáticos. La proliferación de aquellas representaciones está vinculada a la necesidad de controlar las fuerzas naturales y sus repercusiones en la sociedad que se traduce en la intensificación de los sacrificios humanos. En otras palabras, tales representaciones, hablan de la intensificación de la violencia religiosa.

Siendo así, bien podríamos conjeturar que su ausencia, como acontece en el contexto del Quito inca, denotaría que la violencia religiosa y social han perdido importancia o ya no tienen sentido de ser.

En segundo lugar, si consideramos los hábitos de los felinos mayores: jaguar y puma, como advierte García Escudero (2010), estos se relacionan con el crepúsculo y la noche, ya que en estos períodos se muestran más activos, en la medida que se agudizan sus sentidos: oído, olfato y vista. En definitiva, los grandes gatos de los Andes,



se hacen presentes cuando cae el sol e inicia la noche. Esto aplica especialmente para el caso del jaguar, que se activa además cuando empieza a llover. Puma y jaguar marchan silenciosos, protegidos por la noche y la lluvia. Pueden ver sin ser vistos, razón por la cual son muy temidos.

Gutiérrez Usillo (2009), advierte que los grandes felinos americanos, especialmente el jaguar, si bien está relacionado con la noche no lo está con la luna, sino con el sol nocturno, el sol en su viaje por el inframundo. El jaguar representa por tanto la tierra nocturna iluminada por el sol nocturno, región que es la contraparte de la iluminada por el sol diurno. Según Choque (2009), el sol nocturno es el Sol-Jaguar que atraviesa el frío y peligroso reino de las amenazantes fuerzas tectónicas. El Sol Jaguar viaja por las aguas del mundo de adentro y, después de batallar contra las potencias de la noche, emerge como brillante luz victoriosa al amanecer.

Quito, en cambio, está asociado con el sol diurno o el sol victorioso. En ese sentido, tanto el jaguar como el puma, vinculados con la noche, carecen de importancia en el complejo religioso-simbólico asociado con esta ciudad inca. En segundo lugar, Quito se identifica con la sección “arriba”, en tanto altiplano frío y relativamente seco. En este contexto, el culto al jaguar no tiene sentido, ya que como advierte Gutiérrez (2009), el jaguar está relacionado con las tormentas tropicales, porque su rugido se asocia a los truenos. El agua de estas tormentas es de origen terrestre antes que celestial –según la división que Lévi-Strauss hiciera en su obra *Mitológicas*–; porque, se supone está almacenada en cuevas y cavernas en el interior de las montañas, cavernas sobre las que señorea el jaguar. Este felino está, por tanto, íntimamente vinculado al exceso de agua y no, con los lugares donde la distribución estacional de la presencia de lluvias supone bajos niveles pluviométricos.

En las regiones secas, los propiciadores de las lluvias son las serpientes y los anfibios. En la costa norte del Ecuador, región húmeda, lluviosa y selvática, se dieron las condiciones para la divinización del jaguar; en cambio, en la costa sur, seca, donde las lluvias estacionales inician el ciclo

de la fertilidad, la divinización de la serpiente fue más importante. En definitiva, en el pensamiento mítico sudamericano se distinguen dos tipos de aguas, una de origen celestial que es estacional, creadora y propicia el culto a las serpientes y, otra, asociada a lo terrestre, que tiene un carácter destructor y que da lugar a la veneración del jaguar.

Quito, como demostraremos más abajo, está relacionada con la serpiente mítica antes que con un felino mayor: jaguar o puma. La relación con la serpiente tiene que ver además con la presencia de lagunas y ciénegas, que tuvieron una presencia relevante en la meseta de Quito; acuíferos que, según la cosmovisión inca, son morada del mencionado ofidio. El símbolo ofídico está presente en este paraje desde los tiempos primordiales, según refiere el mito de Pacha, transcrito por el padre Juan de Velasco [1789] (1994), en el s. XVIII, que menciona a la gran serpiente; la cual, con su vómito inundó todo el entorno, dando origen a las lagunas de Ñaquito y Cotocollao.

Por último, no hay que perder de vista la relación entre el jaguar y el mundo subterráneo, infrahumano, el “abajo” o *ukupacha*, responsable de generar nuevos frutos y vida. En la cosmovisión andina, el jaguar se presenta como guardián del ámbito de donde provienen las riquezas del suelo, relacionándose directamente con la fertilidad. De esta manera, el felino queda asociado a un ser superior terrenal subterráneo. Se evidencia así su connotación agrícola, más aún cuando se relaciona con la lluvia torrencial, fuerza fertilizadora y fecundadora, creadora y destructora a la vez.

¿Podemos afirmar, por tanto, que la ausencia del culto y del símbolo felino en Quito evidencia la poca importancia simbólica de la agricultura en este contexto? Bien podríamos conjeturar, a partir de esta constatación, que probablemente los incas quisieron hacer de la meseta de Quito, sobre todo de su parte norte, un emporio ganadero, destinado específicamente a la cría de llamas y alpacas antes que un centro de producción agrícola.



La Yawirka

La maroma y la huaca

Una vieja leyenda transmitida por generaciones y preservada en la memoria colectiva de los quiteños, alude a una colosal cuerda o cadena de oro que los incas tendían desde la cima del Yavira o Yavirag (El Panecillo) hasta la colina de San Juan (Huanacauri) en la fiesta del Inti Raymi. La asombrosa cuerda se guardaba en un templo erigido en el mismo Yavira. Al irrumpir la presencia de las huestes hispanas en los Andes equinocciales y al tornarse irreversible la invasión española de la ciudad sagrada de Quito, acaecida el 22 de junio de 1534, Rumiñahui ordenó, unos días antes, sacar la cuerda de oro de su albergue y trasladarla a la laguna grande del Mojanda. Ahí fue arrojada en sus oscuras y profundas aguas. Desde entonces, según la tradición popular, se escucha el chirriar de la cadena en aquellas profundidades.

Este viejo relato aparece referido en múltiples ocasiones en los diarios de viajes de algunos exploradores y viajeros europeos que, en el s. XIX e inicios del s. XX, pasaron por Quito. Este es el caso del diplomático español Joaquín de Avendaño, quien residió en el Ecuador entre 1857 y 1858; o, el colombiano de origen italiano Antonio de Olano, que llegó a la ciudad en 1915. Sin embargo, fue el ecuatoriano Neptalí Merizalde, quien, en 1935, transcribió por primera vez el viejo relato oral, el mismo que apareció en su libro *Tradiciones Quiteñas* (1935).

Para quienes estamos familiarizados con las llamadas crónicas coloniales del Virreinato del Perú, sabemos que la referencia a una cuerda de dichas características aparece en los relatos de diversos cronistas españoles de los siglos XVI y XVII, asociados directamente al Cuzco y a los rituales incas que se celebraban en la capital del Tahuantinsuyo. Si la ciudad inca de Quito, como otras capitales provinciales, fue construida y concebida como otro Cuzco, la existencia de aquella cuerda en la ciudad considerada el asiento que más agradaba al sol, es históricamente posible y probable.

El primer cronista español en aludir a una cuerda ritual y colosal que se utilizaba en ciertas celebraciones incas para rodear a los participantes, fue Pedro Cieza de León, en la segunda parte de su *Crónica del Perú* [1551] (1880), mejor conocida como *El Señorío de los Incas*. Cieza refiere que, en el ritual a través del cual se armaba como guerreros a los jóvenes de la nobleza inca, se rodeaba o cercaba la plaza del Cuzco con una “maroma” –antigua palabra castellana que se utiliza para designar a una cuerda gruesa–, sostenida en diversos horcones de oro y plata.

Sin embargo, fue Pedro Sarmiento de Gamboa quien, en su *Historia Índica o Historia de los incas* [1572] (2007), proporciona referencias más detalladas acerca de esta maroma que se llamaba, en la lengua del inca, “moro urco”. Esta palabra procede de dos raíces kechwas. Según uno de los primeros diccionarios pertenecientes a esta lengua, precisamente el elaborado por el jesuita Diego González de Holguín: *Vocabulario de la Lengua QQuichua* [1608] (1993), “muru” tiene dos acepciones: 1) salpicado de colores, y, 2) objeto de punta rota. Por su parte, “urku” significaría cerro o llama macho, la que se utilizaba como animal de carga.

Según Sarmiento de Gamboa fue el Inca Pachacuti quien mandó a elaborar:

Una gruesa maroma de lana de muchos colores y chapeada de oro, con dos borlas coloradas al cabo. Tenía de largo, según dicen, ciento y cincuenta brazas (250 m), poco más o menos. Esta servía para sus fiestas públicas, que eran cuatro al año las principales, llamadas la una *raimi* o *capac raimi*, que era de los caballeros, cuando se hacían abrir las orejas, a que llaman *huarachicuy*; la otra se llamaba *síthuay*, que era a la manera de nuestros regocijos de San Juan, que se levantaba todos a media noche con lumbre y se iban a bañar, y decían que con aquello quedaban limpios de toda enfermedad; la tercera se decía *inti rayimi*, que era la fiesta del Sol; la cuarta era *aimóray*. En estas fiestas sacaban la maroma de la casa o despensa del Sol, y todos los principales indios, muy lucidamente vestidos, se asían a ella por orden; y así, desde la Casa del Sol venían cantando hasta la Plaza, la cual cercaban toda con la maroma. (Cit por Bendezú, 1980, pp. 73-74).

Años más tarde el Inca Garcilaso, en sus *Comentarios Reales* [1596] (1985), destacaba



que el inca Huayna Cápac hizo construir una cadena de oro para homenajear a su hijo Inti Cusi Yupanqui, en la ceremonia de bautizo en la cual se realizaba el primer corte de pelo. La cadena se usaría para cercar la plaza de Aucaypata, en el Cuzco, razón por la cual tendría 700 pies españoles de largo (aproximadamente 210 m). En ese entonces se la denominó “huasca”, palabra que adoptó como nombre su hijo homenajeado, quien pasó a llamarse “Huáscar”. Esta información fue referida por un viejo inca, tío materno del mismo Garcilaso, y, habría sido mencionada años antes por el contador Agustín de Zárate en su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555)¹¹.

En la indagación que hiciera Hugo Burgos acerca de los símbolos y huacas principales del Quito inca, en su trabajo *El Guamán, el Puma y el Amaru* (1995), al referirse a la colina llamada Yavira o Yavirag, encontró datos muy sugerentes. Según algunos cronistas, esta loma, en el Cuzco, fue considerada por los incas como huaca. Por tal razón, habría que pensar, que la colina homónima de Quito debió estar revestida del mismo carácter sagrado. Burgos, investigó el significado de su nombre y descubrió su origen mitológico. En la relación del cronista indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, llamada *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* [1615] (1993), se menciona la relación entre Pachacuti Inca Yupanqui con un ser llamado “Yaurica” o “Amaru”. En efecto, cuando el inca se encontraba en la zona de Vilcashuamán, sucedió en el Cuzco un hecho portentoso. Una Yaurica o Amaru, descrita como “fiera bestia, media legua de largo y grueso de dos brazas y medio de ancho, y con orejas y con colmillos y barbas”, habría salido del cerro Pachatusan para luego sumergirse en la laguna de Quibipay. En esa misma ocasión, se vieron dos seres aviformes de fuego o sacacas, uno por Arequipa y otro por Guamanga; sacacas que son descritos como “animales con alas, orejas, colas y cuatro pies, y encima de las espaldas muchas espinas como pescado, y desde lejos dicen

que les parecían todo fuego” (Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, [1615] 1993, p. 224). A la par que sucedía este acontecimiento, nació un hijo del Inca Pachacuti, quien fue llamado por estos hechos Amaru Yupanqui.

La descripción de Santa Cruz Pachacuti permite asociar a Yaurica con el dragón andino mejor conocido como Amaru. Según Burgos (1995), el término “Yaurica” sería una variante de Yavira. Por tanto, existiría una clara relación entre la huaca o colina de Yavira con la “Yaurica”.

En el diccionario de González Holguín de [1608] (1993), aparece el término “yaurica” con el significado de “soga de cuero maroma” (p. 365). En cambio, en el diccionario de la lengua aymara de Ludovico Bertonio (1612), la palabra “yaurica” se relaciona con el Amaru en tanto designa a “una especie de víboras muy grandes y negras”, pero también es: “el látigo o correa con que atan el arado índico, o el liucana” (p. 396). El término “yaurica” pasó probablemente del aimara al quechua junto a otras palabras más. Estos préstamos lingüísticos se viabilizaron en la época incásica, ya que, en el Tahuantinsuyo, antes del quechua fue el aimara la primera lengua oficial del Estado interétnico inca, hasta que esta fue sustituida por el *kechwa* en el reinado de Túpac Yupanqui.

Debemos pensar que “Yawirka” fue el nombre de la cuerda o maroma que, según la tradición quiteña, se colgaba entre la colina del Yavira y la de San Juan. En el Cuzco este tipo de cuerdas aparecen íntimamente vinculadas al *rite de passage* conocido como huarachicuy (*warachikuy*); ceremonia en la cual, los niños de la nobleza inca pasaban a ser considerados “caballeros”, adultos u orejones.

11 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Tomo II, segunda edición, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985, pp. 210-211. En efecto, Agustín Zárate en su crónica anota: “Al tiempo que le nació el primer hijo mando hacer Guaynacaba una maroma de oro tan gruesa (según hay muchos indios vivos que lo dicen), que asidos a ella más de seiscientos indios orejones, no la levantaban muy fácilmente. Y en memoria desta tan señalada joya llamaron al hijo Guascar (que en su lengua quiere decir sogá)”.



La Yawirka y las lagunas

En base al relato de Santa Cruz Pachacuti, se puede establecer la relación de la *Yawirka* con las lagunas de las tierras altas. Según Burgos (1995), *Yawirka* es un símil mitológico de Amaru, solo que este último estaría relacionado con los ríos, en especial, los del lado oriental de los Andes (La Amazonía). Burgos, subraya que la *Yawirka* se vincularía con la región del occidente de los andes o Contisuyo. No obstante, se trata de una deducción equivocada en la que incurrió Burgos, debido a que realizó una inadecuada interpretación de un pasaje de la crónica de Santa Cruz Pachacuti [1615] (1993). En él se narra el atentado que sufrió el octavo inca, mejor conocido como Pachacuti Inca Yupanqui, por un miembro del grupo cauiña de los contisuyos. Luego de obtener las declaraciones del responsable, se supo que este fue enviado por los capacuyos de los antis, al este del Cuzco. En un primer momento, el inca amonestó a los cauiñas, pero al comprender que la responsabilidad era de los capacuyos del este del Cuzco y de su huaca “Cañacaguay”, decidió enfrentarlos ritualmente y vencer a tal deidad, gracias al concurso de un águila o “auncana”.

La huaca “Cañacaguay” es la misma a la que humilló el cuarto inca: Cápac Yupanqui cuando llegó precisamente a Capacuyo en el Antisuyo. Allí conoció su nombre completo: “Cañacaguay Yaurca”, según refiere Santa Cruz Pachacuti [1615] (1993).

En conclusión, la huaca “Cañacaguay Yawirca” procede del Antisuyo más no del Continsuyo. La palabra “cañacaguay” derivaría, según Horacio H. Urteaga, de la palabra *kechwa* “cañac” = el que muerde y da deseos; mientras que “guay” o “yau” son interjecciones de dolor¹². El significado del nombre de dicha huaca sería, por tanto, la maroma o culebra que muerde. El cronista Santa Cruz Pachacuti se refiere a ella como una culebra que devora hombres, arde en fuego, en suma, un “animal feo, de mal olor y de cabello

grueso y cespso”. Se trata de una versión del dragón andino o Amaru que el cronista indígena influenciado y coaccionado por el catolicismo: lo asocia con Satán pues le confiere características antiestéticas y, moralmente, lo relaciona al mal.

De acuerdo a la información proporcionada por Santa Cruz Pachacuti, podemos inferir que, si bien, la *Yawirka* en tanto Cañacaguay fue una huaca antes de la consolidación del Tahuantinsuyo, en tiempos incaicos devino en una representación de Amaru; una insignia con un gran contenido simbólico como veremos más adelante. Amaru, si bien está relacionado con el Antisuyo en la época de configuración del incanato, como lo ratifica el mito de Mayta Cápac narrado por Anello de Oliva [1598] (1895), en tiempos posteriores y hasta la actualidad, se asocia con las lagunas de las tierras altas del Chinchaysuyo.

Los relatos orales que compiló José María Arguedas en 1947, en el libro *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* (2009) y las narraciones recopiladas por Galo Ramón (2003) en el cantón Paltas, provincia de Loja, evidencian claramente que las lagunas de las tierras altas son concebidas como moradas de Amaru. Dependiendo del territorio étnico, la mítica culebra se llamaba “Conza” entre los pobladores originarios de la actual provincia de Loja; “Leoquina” entre los cañaris; o, en la actualidad, denominada “dueña” por los descendientes de los pueblos ancestrales de la circunscripción quiteña, en tanto mora y resguarda algunos elementos acuíferos, incluidas pacchas o cascadas. El Inca Garcilaso [1609] (1985), advierte que los antiguos pobladores de la actual provincia de Imbabura, los caranquis, adoraban también a grandes culebras. Según Gutiérrez (2009), en la actual parroquia González Suárez, en la provincia de Imbabura, se descubrió una escultura zoomorfa de piedra que asemejaría a la gran serpiente o dragón andino. Este último rasgo ratifica el hecho de que, los antiguos pueblos originarios ubicados al norte del río Guayllabamba, compartían elementos culturales comunes con el resto de pueblos del Mundo

12 Ver la introducción de Horacio H Urteaga al libro *Historia de los Incas y Relación de su gobierno*, por Juan Santa Cruz Pachacuti y el Lic. Fernando Santillán, Imprenta y Librería Sanmarti y Ca, Lima, 1927., p. 163.



Andino.

Amaru es descrito como una gran serpiente alada, de color plateado, con grandes y relucientes escamas, que mora en lo profundo de lagunas o al interior de cuevas, en punas y páramos. Amaru pertenecería a las tres partes del mundo: al *anan pacha*, al *kay pacha* y al *uku pacha*. En la estación de lluvias, cuando las nubes cubren los cerros, sale de su guarida que está en una caverna y sube al cielo para esconderse en una nube desde donde cae en forma de lluvia, torrente o granizo.

En la época colonial, como evidencian los relatos orales andinos, Amaru se metamorfoseó en la figura del toro, debido a la cercanía fonética de dicho término castellano con la palabra *kechwa* “turu” que significa barro, pantano o ciénaga, lugares donde se supone reina y mora aquella entidad mítica (Instituto Nacional de Cultura, 2009).

Probablemente el nombre “Yavira”, que los incas usaron para llamar a las colinas en forma de pan de azúcar, a cuyos pies se extendían ciudades como el Cuzco o Quito y otras cabeceras provinciales, derivó de la palabra “Yawirka”. Siendo así, aquellas colinas se consideraron moradas de la serpiente mítica. De ahí el carácter sagrado que les confirió la religión inca y, por lo mismo, su identificación como huacas que hicieron, más tarde, los extirpadores de idolatrías.

Según Burgos (2007), en el Yavirac o Yavirag de Quito (El Panecillo), los incas habrían construido una serie de terrazas y muros en forma de churo para semejar a un reptil que se enrosca. Tal escalonamiento aún era visible hasta fines del s. XIX e inicios del s. XX, como se puede apreciar en fotografías de esa época.

Figura 13. El Panecillo a fines el s. XIX. Aún es visible el aterramiento y la forma en caracol que siguen las mismas



Fuente: Archivo Fotográfico Ministerio de Cultura

Atahualpa como Amaru

La acción de lanzar la Yawirka de Quito a la laguna grande del Mojanda, como reza la tradición, 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 el contexto del conflicto político-religioso entre Huáscar y Atahualpa, este último se identificó claramente con Amaru, a raíz de su transformación en la culebra mítica, en un momento decisivo de su vida. Esta transmutación ha sido referida por diversos cronistas españoles (Cieza, Sta. Clara, Cabello Balboa, Oliva, Cobo, etc.). Sucedió en la prisión de Tomebamba, luego de que el inca quiteño fuese capturado por Huanca Auqui, uno de los capitanes de Huáscar, en una de las primeras conflagraciones rituales entre los herederos incas de Huayna Cápac. En la prisión, Atahualpa, 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 *wataywasi*. Según el relato mítico, se convirtió en culebra, logrando deslizarse por un hueco de la pared



y escapar del recinto carcelario. A partir de entonces, Atahualpa acrecentó su fama entre los suyos y, su liderazgo, se tornó irrefutable entre los lugartenientes de Huayna Cápac, quienes le ratificaron su apoyo y absoluta obediencia.

Tiempo después, antes de que los españoles lo ejecutasen en la plaza de Cajamarca, como señala Cieza de León en la tercera parte de su crónica [1551] (1996), Atahualpa dijo a sus hombres de confianza que en ese momento lo acompañaban, que lo esperasen en Quito porque allá regresaría convertido en culebra (Amaru).

La identificación de Atahualpa con la deidad Amaru se explica en tanto el inca quiteño fue parte de la panaca de Pachacuti Inca, quien recibió del dios Relámpago (Illapa) una especie de amuleto que representaba a una culebra con dos cabezas, una en cada extremo. La segunda deidad más importante del panteón inca, indicaría a Pachacuti que siempre llevase dicho amuleto consigo para que nunca le sucedieran cosas siniestras en sus empresas.

Desde entonces, aquella sierpe se convirtió en el símbolo protector de los hijos del Sol. De ahí que fue estampada en sus insignias o esculpida en las fachadas de sus palacios. Amaru, hijo del relámpago, terminaría convirtiéndose en el emblema o la *unancha* de los guerreros-atletas; por esa razón, los *waminka* de *Wayna Qhapaq*, se consagrarían a tal deidad, a quien invocaban y reverenciaban para obtener la victoria antes de cada contienda ritual.

La victoria de Atahualpa sobre su hermano Huáscar, solo fue posible por el apoyo decidido que obtuvo de los *waminka*: líderes espirituales

y guerreros rituales más leales de Huayna Cápac: Quisquis, Challco Chima, Rumiñahui, Ucumari, Quinga Llimphu, Rasurasu y Sina. Estos le brindaron su apoyo después del fallecimiento de Nina Cuyunchi –sucesor designado por el propio Huayna Cápac–, quien murió probablemente en Tomebamba pocos días después del fallecimiento de su padre, víctima de la 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: Cabello de Balboa y el clérigo mestizo Diego Lobato de Sosa Yarucpalla¹³, Atahualpa que no era hijo de la coya o esposa principal del inca, se convirtió en uno de los hijos preferidos de Huayna Cápac. Hecho que torna más comprensible el apoyo incondicional que recibió de los *waminka* de su padre.

En virtud de estas constataciones, cabe pensar que la cadena que ordenó confeccionar Huayna Cápac para el bautizo de Huáscar, según los informantes huascaristas de Zárate y del Inca Garcilaso, en realidad se hizo en Quito para honrar la adultez de Atahualpa en el ritual del huarachicuy que lo convirtió en orejón¹⁴. De este modo, no se explica que se elaborara para el Cuzco otra maroma cuando ya el mismo Pachacuti Inca ordenó confeccionarla. Probablemente, los huascaristas realizaron esta alteración con la finalidad de ratificar, ante los españoles, la supuesta legitimidad de su señor, cuando testimonios tan importantes como el del cronista inca Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua [1615] (1993), evidencian que Huáscar fue claramente un usurpador y para nada el hijo preferido de su padre. El matrimonio forzado entre el cadáver o la momia de Huayna Cápac con Raua Ocllo, madre de Huáscar, en

¹³ Este último, autor del llamado “Manuscrito de Quito” inserto en la obra del Licenciado Fernando de Montesinos, *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú* (1644), según el investigador peruano Sergio Barraza Lescano. Ver el artículo de este autor: “La dinastía prehispánica de Fernando de Montesinos: identificación de su fuente”, en: *Construyendo historias. Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005, pp. 57-81.

¹⁴ En dicho ritual el joven Huayparti Titu Inca Yupanqui adoptó el nombre de Atahualpa que procede de dos voces: Atau = dicha o fortuna en cosas excepcionales, especialmente en la guerra ritual o el juego que, en la cultura inca, equivalían a lo mismo; y, “hualpa” = formado o criado por la divinidad. Por lo que podría traducirse como el afortunado por designio de los dioses o el favorecido por los dioses para triunfar.



contra de la ley inca, así como las amenazas que profirió a los ministros y sacerdotes para que lo coronasen como inca, lo evidencian con claridad.

La Yawirka y el Dios Sol

Después de aclarar estos aspectos surgen dos preguntas claves ¿para qué mismo sirvió la Yawirka? Y ¿qué funciones cumplía?

Si nos atenemos a la información proporcionada por los cronistas españoles, queda claro que la Yawirka tenía un protagonismo destacado en los rituales del huarachicuy que se realizaban en los solsticios, especialmente en el de diciembre, conocido como “Cápac Raymi”.

Como se ha señalado el huarachicuy (*warachikuy* en kechwa) constituyó un *rite de passage* o un ritual de iniciación, por el cual los jóvenes de la élite inca recibían, después de ciertas pruebas espirituales y deportivas como ayunos, carreras, lucha, manejo de honda y porra, las insignias y signos de guerreros-rituales, así como las prendas de la adultez: usutas o sandalias y las llamadas huaras o calzoncillos. Además, se les horadaban las orejas para colocar las grandes orejas distintivas de su rango llamadas paku. De ahí el nombre de “orejones” con que los españoles se referían a los nobles incas.

Según las descripciones de Sarmiento de Gamboa, Gutiérrez de Santa Clara y del Inca Garcilaso, el día de la celebración, los participantes en un número superior a los doscientos, sacaban la maroma de oro de su albergue y la conducían con reverencia a la plaza Aucaypata del Cuzco. En el trayecto sostenían la cuerda y avanzaban lentamente realizando una sutil danza. Luego cercaban dicha plaza con la colosal cuerda que se apoyaba en 42 horcones de plata y oro y de la altura de un hombre. Al interior de la plaza, los participantes, los sacerdotes y demás invitados realizaban danzas muy ceremoniosas, libaciones y diversos sacrificios, presididos siempre por el sápac inca.

Ahora bien, si tenemos en cuenta las conclusiones a las que llegó William Sullivan (1999), luego de

realizar un profundo estudio sobre los mitos y rituales incas, esta clase de cuerda debió estar estrechamente relacionada con el ritual de “amarrar al sol” llamado *intiwatana*. Este rito fue instituido por Pachacuti Inca, en tanto asumió la empresa de impedir a toda costa, la muerte del quinto sol de la quinta edad de acuerdo a la definición de Felipe Guamán Poma de Ayala [1614] (1980). Para lograr este objetivo era necesario sujetar el Sol a las estrellas y así garantizar que, en su salida heliacal en el solsticio de junio, el astro rey salga siempre entre el río de estrellas, esto es, entre uno de los brazos de la Vía Láctea. Procediendo de esta manera, se buscaba impedir el agotamiento de una época que acarrearía el fin de la religión y la civilización andina. Esta proeza solo podía llevarse a cabo por medio de un rito de magia simpática que consistía en atar las huacas (representaciones de las estrellas en la tierra) de los diversos pueblos andinos, a la efigie del Sol que se albergaba en el Coricancha.

Para poder garantizar el cumplimiento de este ritual fue necesario crear una liga interétnica: el Tahuantinsuyo, concebido como un proyecto de *macro-hermandad político-religiosa panandina*, en que cada agrupación étnica entregaba sus huacas o dioses tutelares al Estado, para conseguir un propósito común que era al mismo tiempo una finalidad suprema de beneficio general: salvar al mundo. A cambio de tal entrega, el Estado con el apoyo y participación de todos sus asociados, garantizaba la satisfacción de las necesidades colectivas, consumos suntuarios para las élites, resolución de conflictos a través de su ritualización y la institucionalización del perdón, dando lugar a un régimen de bienestar social que instauró lo que se conoce como *pax incaica*. En pocas palabras, la integración o unidad política, al servicio de todos sus integrantes. Una solución lógica, favorecida por las características ecológicas de los Andes que siempre favorecieron la cooperación más que al enfrentamiento interétnico.

Retomando la leyenda quiteña, podemos pensar que los jóvenes que iban a ser investidos con las insignias incas de élite y, como parte de las pruebas a las que eran sometidos, tenían que trasladar la Yawirka y atar con ella la efigie



del sol o simular que halaban al mismo astro rey, a lo largo del trayecto que iba del Yavira al Huanacauri y viceversa. Este ritual se celebraba, para el caso de Quito, en el solsticio de junio: El Intiraymi. Los incas, en razón de su visión dual y complementaria del cosmos y, por su particular comprensión geométrica espacial, necesitaban de dos puntos de referencia para realizar esta labor: uno al Sur, el Cuzco, y, otro al norte. En un primer momento eligieron a Tomebamba, pero luego juzgaron que el lugar que representaba el norte o el “arriba” por excelencia era Quito. Con esta forma de proceder se buscaba evitar o revertir la profecía del Inca astrónomo Viracocha; según la cual, y en razón del cálculo astronómico, la salida heliacal de la vía láctea se interrumpiría (o lo que es lo mismo la salida del sol entre el río de estrellas), lo que sucedería después de cinco gobernantes o 100 años aproximadamente desde su enunciación, realizada a inicios de la década de 1430. Tal fenómeno astral se interpretó como la interrupción del puente que conectaba a los vivos con los muertos, provocando un cataclismo cultural y el final de una época.

La Yawirka y el regreso de Atahualpa

En Quito, a partir de la llamada conquista española y en razón de la vinculación entre Atahualpa y la deidad Amaru, la Yawirka quedó estrechamente relacionada con la idea del regreso de Atahualpa que dio lugar, en el Mundo Andino, a la construcción de una utopía política. Proyecto que implicaría la restauración del Tahuantinsuyo, llamado también “Buen Gobierno” a partir del s. XVII.

En la religión inca, Amaru tenía dos decisivas connotaciones: la destrucción y la transformación. Según Gil García (2017), 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. Sin duda, como advierte Peñaherrera (2008), las ondas sísmicas semejan una serpiente gigantesca que se desliza bajo tierra. Teniendo en cuenta el factor altamente sísmico de Quito y sus alrededores, es comprensible la presencia marcada de esta deidad

en la región. Otras veces, en la cosmovisión andina, se asume que Amaru emerge de la profundidad de las aguas, exhibiendo su fuerza en tanto arroja granizo, heladas, desborda ríos haciendo aparecer los famosos huaycos y provocando enfermedades. De esta manera, Amaru suscita el caos en la medida en que desata las fuerzas destructoras de la naturaleza. Estamos entonces frente a la faceta de Amaru destructor.

Sin embargo, como advierte el mismo Gil García (*ibíd.*), si tenemos en cuenta que Amaru lo altera todo, puede ocasionar una transformación. Rasgo inherente a este ser ofídico, ya que la sierpe está vinculada con la renovación permanente, evidenciado en su cambio de piel. En definitiva, Amaru evoca y anuncia la idea del pachacuti o cataclismo transformador, un evento que afecta al orden cósmico y abre paso a una nueva era. En pocas palabras, se trata de una conmoción renovadora, un volverse la Tierra sobre sí misma que, desde el caos, reinstaura el orden. La idea de “pachacuti” entraña por tanto, un cambio profundo o transformador que da paso a un nuevo orden, distinto al establecido.

A partir de estas connotaciones, la asociación de Atahualpa como Amaru empieza a tener sentido. No hay que olvidar que Atahualpa advirtió, días o momentos antes de su ejecución en Cajamarca sucedida el 26 de julio de 1533, a sus allegados y más estrechos colaboradores que iba a regresar a Quito en forma de Amaru. Siendo así, debían esperarlo en dicha ciudad, dejando entrever su plan de retorno, castigo y transformación. Para garantizar aquel regreso se vio obligado a salvaguardar su cuerpo, condición indispensable para retornar del mundo de los espíritus, según las creencias andinas. En este sentido, aceptó el bautizo católico para revertir la condena de muerte en la hoguera por la del garrote, y así impedir la destrucción definitiva de su cuerpo. Después de su ejecución, un plan secreto y meticuloso para impulsar su retorno se puso en marcha.

Su cuerpo fue desenterrado en una fecha de la que aún no hay clara certeza. Algunos cronistas como Ruiz de Arce o Betanzos, por ejemplo, sostienen que se llevó a cabo inmediatamente



después de que los españoles dejaron Cajamarca, el 21 de agosto de 1533¹⁵. Si hubiese sido así, habría transcurrido casi un mes del fallecimiento del inca por lo cual pensaríamos que su cuerpo se encontraba en un avanzado estado de descomposición, aunque este proceso bien pudo atrasarse por la falta de oxígeno al estar dentro de la tierra; de todas maneras, la labor de momificación pudo dificultarse ostensiblemente. Cabe por tanto, la posibilidad de que el cuerpo haya sido desenterrado antes y de manera subrepticia para burlar la custodia de los españoles. Quizás a altas horas de la noche y después del quinto día, ya que, de acuerdo con las creencias andinas, cinco días es el tiempo que demora una semilla para germinar y el espíritu de una persona en llegar al mundo de los muertos.

Después de recuperado el cuerpo, inmediatamente fue embalsamado y conducido a Quito. En Liribamba, probablemente a fines de agosto o inicios de septiembre de 1533, el jefe de aquella operación y pariente cercano del monarca: Cusi Yupanqui, entregó la momia del inca a Rumiñahui. Seguidamente, se dio paso a un ritual por el cual, uno de los hombres de confianza de Atahualpa: Cusi Yupanqui tenía que acompañar a su señor en la región de los espíritus junto un grupo de guerreros, razón por la cual, fue sacrificado por orden de Rumiñahui, y su piel utilizada para construir un wankara o tambor ceremonial. Este suceso fue interpretado, por los cronistas españoles, como una clara evidencia de la ambición de Rumiñahui y su pretensión de nombrarse a sí mismo sucesor de Atahualpa, lo que calificaron como una traición. Lectura sin duda anti-etnológica, ya que haciendo alarde de un evidente eurocentrismo, fue entendida a la luz de los valores del mundo occidental. A partir de entonces, Rumiñahui se convirtió en el único custodio de la momia de Atahualpa con el propósito de convertirla en mallqui, esto es, en cabeza fundadora de una nueva panaca o linaje. Al mismo tiempo, Rumiñahui devino en principal

jefe político y militar de la sociedad incásica quiteña, ya que el cuerpo momificado del Inca, le otorgaba dicho poder y legitimidad.

Desde agosto de 1533 hasta fines de 1534 o inicios de 1535, Rumiñahui tomó las medidas que fueron necesarias para preservar el cuerpo de Atahualpa, escondiéndolo en los refugios que los incas de Quito construyeron en la región yumbo, en la selva nublada subtropical, las laderas occidentales de los Andes quiteños. Primero en las yungas de Nanegal-Gualea y luego, en la de Sigchos. La labor de Rumiñahui fue cumplida con tanto celo y eficiencia que los españoles jamás sospecharon que el elemento central y fundamental del llamado “tesoro de Quito”, fue el cuerpo momificado de Atahualpa. Sometido a cruelísima tortura, Rumiñahui y sus más estrechos colaboradores: Zopozo Paucar, Quinbalimbo, Rasoraso y Sina, prefirieron morir antes que revelar el lugar en que se escondió la mayor de las reliquias de Quito, que los españoles creyeron se trataba de fascinantes objetos de oro.

El traslado de la *Yawirka* a la laguna grande del Mojanda y su posterior hundimiento, fue parte de un ritual de magia simpática que pretendía impulsar el regreso de Atahualpa como un nuevo Amaru. Al ser la *Yawirka* una gran sogá, fue concebida de acuerdo al pensamiento andino chamánico, es decir, 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 ayahuasca, 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, su regreso de dicho reino. De ahí el significado de “cuerda del espíritu” con el que debe traducirse la palabra kechwa *ayawaska*.

Si la *Yawirka* fue el cordón umbilical, la laguna en que fue arrojada, representaba la matriz gestadora, una especie de útero materno.

15 Esta fecha fue planteada por el historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, en base a la última escritura de registro de los españoles en Cajamarca correspondiente a Gerónimo de Aliaga del 20 de agosto de 1533 y a la noticia de ciertas escrituras originales de la conquista, que se conservan en el Libro Becerro del Archivo Nacional del Perú, que los conquistadores estaban el 24 de agosto en Andamarca, siete leguas al sur de Huamachuco.



¿Significa esto que el cuerpo momificado de Atahualpa fue depositado en el fondo de esa u otra laguna? Siguiendo la lógica chamánica andina, así debió ocurrir. No sabemos si aquella laguna corresponde a la grande del Mojanda o si es un indicio que debe ser decodificado en tanto dispositivo mitológico.

Las huellas etnohistóricas y la presencia de cierta infraestructura inca relacionada con piscinas para realizar las abluciones o la limpieza que requerían las momias incas, en la región yumbo - tanto en las cercanías de Nanegal - Gualea (Tulipe, Capilla y otros) así como en el lugar de Mallqui-Machay en la yunga de Sigchos, recientemente descubierto por la historiadora Tamara Estupiñán - sugieren que la momia del inca quiteño pudo ser trasladada a aquellos lugares que, al parecer, fueron construidos ex profesamente para tal propósito¹⁶. No obstante, si el tesoro de Quito se convirtió en metáfora del cuerpo momificado de Atahualpa, pensaríamos que su mallqui se depositó en una laguna. ¿Cuál fue esta?

En la documentación colonial temprana existen dos indicios. En primer lugar, se destaca la llamada "Relación de la Provincia de Esmeraldas que fue a pacificar Andrés Contero", escrita en 1569 y relatada por Bartolomé Martín de Carranza. En ella se narra que a inicios de mayo del mismo año, dicho capitán navegó en balsas aguas arriba del río Daule en busca de poblaciones indígenas no sujetas. Después de navegar casi 50 leguas encontró ciertas agrupaciones de indios, los de Ambeyo, que "dan noticia de la laguna donde dicen que están recogidos ciertos Ingas que bajaron de Quito cuando entraron los españoles a la tierra" (1992, pp. 68-69).

Es probable que los informantes de Contero se hayan referido precisamente a los incas encargados de custodiar la momia de Atahualpa,

la misma que debió resguardarse cerca de una laguna ubicada, según creía Fran Salomon (1997), en el territorio yumbo. Sin embargo, en esta zona no existe ninguna laguna destacada, razón por la cual Tamara Estupiñán, considera que se trataría de la laguna de Quilotoa, ubicada en las tierras altas, en el territorio de los Sigchos¹⁷.

No obstante, la información de Manuel Villavicencio que consta en su *Geografía de la República del Ecuador de 1858* (1984), evidencia que, en el territorio yumbo, se encontraba una necrópolis inca de importancia. En la sección que corresponde al poblado de Nanegal y sin mostrar mayor conciencia de la importancia que pudiera representar tal lugar, señala que:

En una de las colinas, que saliendo del Pichincha va a terminar en el Esmeraldas, se halla el sitio de Palta-pamba, los vestigios de una gran calzada, en diversos trechos; también unos estribos de piedra i betún para formar un puente, i muy cerca las ruinas de un templo i adoratorio, de un torreón en forma de cono, i muchos sepulcros de donde se sacan momias (sub. nuestro) y algunos dijes de plata pura. (p. 294)

Villavicencio, consideraba que dichos vestigios y reliquias pertenecían a la mítica e imaginaria "nación Cara"; sin embargo, la descripción del sitio y los elementos arquitectónicos son típicamente incas, amén de considerar que la momificación fue una de las prácticas que caracterizó a la cultura inca y que se la practicaba a los orejones o a la élite gobernante.

El segundo indicio de importancia sobre la última morada de Atahualpa, nos conduce a cierta laguna en los Llanganatis. De acuerdo a la Probanza de Hernando de la Parra de 1560 (1975), uno de los testigos, el alcalde Martín de Mondragón, declaró que el gobernador inca de Quito llamado Zopozo Paucar, marchó a la zona de Píllaro al final del desenlace de la invasión

¹⁷ Comunicación personal.

¹⁶ Los incas de Quito tuvieron casi un año para construir la infraestructura que demandaba el cuidado del cuerpo momificado del Inca. Esto es, desde agosto de 1533 en que Cuxi Yupanqui entregó la momia en Liribamba a Rumiñahui, hasta junio de 1534, en que los incas de Quito decidieron abandonar la ciudad y marchar a la región Yumbo, específicamente a la zona de Nanegal-Gualea, ante la inminente entrada de las huestes de Benalcázar. De ahí que aquellos edificios no revelan la sofisticación de otros conjuntos residenciales.



española. Este mismo hecho, también es aludido por Juan de Castellanos, en su libro *Elegías de Varones Ilustres de Indias de 1589* (1857). Es decir, el segundo al mando de la resistencia inca quiteña, bien pudo tomar a su cargo la custodia de la momia de Atahualpa, luego que Rumiñahui fue capturado por los españoles. Una vez que Ruy Díaz dio con uno de los refugios incas en la zona de Nanegal-Gualea, en donde capturó a algunos de los hijos y esposas de Atahualpa, vestimenta y vajilla de oro y plata, Rumiñahui y Zopozo Paucar, que hasta entonces habían permanecido juntos, se separaron según la reconstrucción de los hechos que realizó Tamara Estupiñán. El primero marchó hacia Quijos y el segundo a Sigchos. El plan del líder de la resistencia quiteña fue trasladarse, más tarde, de Quijos a Sigchos (a donde también se dirigía Quisquis, antes de su asesinato en Tixán a fines de agosto o inicios de septiembre de 1534). Justamente y mientras realizaba dicho trayecto fue capturado por los españoles. Al conocer de su captura, Zopozo Paucar, decidió marchar a Píllaro, donde resistió a los conquistadores españoles hasta que fue capturado (Estupiñán, 2003). Es probable que el gobernador o tucuyricuy de Quito haya decidido marchar hasta allá para proteger el mayor bien del Quito inca: la momia de Atahualpa, que debió poner a buen recaudo.

Gracias a un documento colonial tardío, esto es, de fines del XVIII, llamado "El derrotero de Valverde" (Andrade Marín, 1970), sorprendentemente se señala que dicho tesoro se ocultó en la profundidad acuosa de una laguna ubicada en los declives de los tres Cerros Llanganati. En todas las copias de aquel documento, se destaca que la mencionada laguna habría sido construida a mano para tal propósito¹⁸. Bien podría ser este el sitio en donde se colocó el fardo funerario conteniendo la momia de Atahualpa para dar cumplimiento al mito de regreso del Amaru. El lugar se corresponde con los criterios relacionados con dicha deidad y su regreso. Aquella laguna se ubica en el páramo, al sureste de Quito, siendo una laguna de altura.

Además, se localiza en dirección donde nace el sol en el solsticio de diciembre y que corresponde a la tierra de los muertos según la religión inca. Desde esta región debía regresar el inca para dar cumplimiento a su profecía.

No está por demás destacar que los Llanganatis constituyen uno de los lugares más impenetrables de los Andes equinocciales. Se trata de un refugio óptimo para el resguardo de un bien que se buscaba esconder y proteger a toda costa, con la finalidad de impedir su profanación. Por otra parte, en dicha zona se han encontrado importantes huellas de la presencia inca. El mismo Luciano Andrade Marín (1970), quien dirigió una de las pocas expediciones con fines netamente científicos a tal lugar, encontró vestigios de un camino inca y hornos de fundición de oro, llamados "guayra". Más tarde, el padre Pedro Porras, en su libro *Arqueología e historia de los valles de Quijos y Misaguallí*, al que refiere Uzcátegui (1992), localizó en aquel sector, el año de 1954, una necrópolis inca.

Este no sería el primer caso en que una momia inca es depositada en el lecho de una laguna o río. En la laguna de culebrillas en Cañar, hay evidencias de un santuario inca o necrópolis dentro del agua. Además, una tradición recogida por Cieza de León, en la segunda parte de su crónica [1551] (1880), señala que Huayna Cápac fue sepultado en las aguas del río Ancasmayo ubicado en la frontera norte del Tahuantinsuyo. Para construir su tumba se habría desviado temporalmente su cauce. Como es por demás sabido que el cuerpo momificado de Huayna Cápac se trasladó al Cuzco, en donde su momia fue quemada por el Virrey Toledo en 1571; es posible que, en la tumba del río Ancasmayo, se haya colocado uno de los fardos funerarios del monarca que se confeccionó en Quito con ciertas vísceras y, uñas y cabellos, que se cortó en vida, mientras permaneció en dicha ciudad. Una segunda posibilidad es que, en aquella sepultura, se haya colocado su representación personal totémica,

18 Ver Rodolfo Pérez Pimentel, Diccionario Biográfico del Ecuador, <http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo9/v1.htm>; o Richard Spruce, Notas de un botánico en el Amazonas y en los Andes, Colección Tierra Incógnita No. 21, Abya-Yala, Quito, 1996, pp. 723-735



que tenía la forma de un pequeño muñeco, mejor conocido como huauqui. Como destaca Sullivan (1999), el río Ancasmayo no solo representaba el límite norte del Tahuantinsuyo sino también al río celestial: la vía láctea. Al fluir hacia el noroeste (la puesta del sol en el solsticio de junio), hacia la tierra de los dioses, dicho río pudo haberse usado ritualmente para transportar el alma de Huayna Cápac al encuentro con los dioses.

En suma, los datos y argumentos aquí expuestos, resumen la importancia cultural, histórica y especialmente política de la Yawirka en Quito. Este referente, al estar estrechamente relacionada con el regreso de Atahualpa, constituye el símbolo ofídico de mayor peso emblemático del Quito prehispánico que, con el advenimiento del colonialismo español, devendría en insignia emancipativa del Mundo Andino.

Aquel símbolo ofídico fue sustituido por la imagen de San Francisco, en la empresa de extirpación de idolatrías implementada en los siglos XVI y XVII. De ahí que el mismo Atahualpa sería bautizado con el nombre de “Francisco”, así como el auqui, su sucesor y la misma coya o esposa del inca que pasó a llamarse Francisca Coya en los inicios de la colonia. Por esta misma razón, la ciudad inca de Quito pasó a denominarse Villa de San Francisco de Quito. La razón por la cual, los colonialistas españoles escogieron a tal santo de todo el santoral católico, aún está por esclarecerse.

Más tarde, en el s. XVIII, en la Audiencia de Quito, cuando los levantamientos indígenas y los de la plebe de las villas coloniales, amenazaban con resquebrajar el orden colonial y, luego, de la gran rebelión liderada por Gabriel Condorcanqui, la virgen Inmaculada, se utilizó para enviar un mensaje político a los irredentos oprimidos. Como bien destaca Constanza Di Capua (2002), la Inmaculada combativa o Virgen de Quito que los franciscanos encargaron para su elaboración a Bernardo 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 palabras, el mensaje que exponía dicha imagen fue doble. Por un lado teológico: la madre de Jesús como vencedora del pecado (serpiente) y,

por otro, el mensaje político expuesto de forma subliminal que consistió en establecer una barrera simbólica, de advertencia y conjuro, para disuadir la realización del viejo sueño político utópico del retorno del inca. En Quito, este se asociaba directamente con Atahualpa y su regreso como Amaru, para reclamar o reconquistar su poder usurpado. Por tanto, la sierpe que pisa la Inmaculada, no solo expresa el triunfo de la divinidad sobre el pecado sino el de la Iglesia Católica y el mundo católico y colonial sobre la utopía andina, simbolizada por Amaru.

En fin, la *yawirka* y el proyecto de regreso de Atahualpa, evidencian la relevancia o gran significado que para la ciudad inca de Quito tuvo el símbolo ofídico.

Una tórtola detrás del nombre “Quito”

Breve historia del desciframiento del topónimo Quito según el método etimológico

En el s. XX, el deseo por descifrar el significado del término “Quito” se tornó impetuoso, tanto en los historiadores ecuatorianos de oficio como en los aficionados. Todos ellos pusieron en práctica un procedimiento que se conoce como método etimológico, el mismo que se inició con Buchwal en 1921, continuó en 1937 con Grijalva, para cobrar nuevo impulso entre 1940-41 con Jijón y Caamaño y Paz y Miño. En la década de 1960, Pérez, insistirá en este método como lo harían más tarde, en la década de 1970, los esposos Costales. Esta forma de operar que continúa aplicándose hasta la actualidad por los seguidores de los mencionados exégetas, pretendió y pretende encontrar en el topónimo “quito” raíces de lenguas locales extintas, echando mano de la manipulación y la arbitrariedad.

En efecto, dicho método como bien anota Salomon (1998), partía de inventarios de nombres recopilados en las “provincias” o “territorios” tribales. Luego, las palabras eran descompuestas o desmembradas arbitrariamente en supuestas palabras o afijos componentes. Enseguida, a cada “palabra” se la asociaba a los



idiomas que al investigador le parecían más plausibles, procediendo a su traducción. Dicho en otras palabras y como advierte Cerrón Palomino (2013), la identificación formal de los afijos se hacía mediante cortes y segmentaciones injustificadas y asociaciones semánticas antojadizas.

Operando de esta manera, las limitaciones de este método pueden sintetizarse en los siguientes aspectos, según ha destacado Salomon (*ibíd.*):

- Utilizar como base de evidencia una mescolanza de datos recopilados sin sujeción a un control cronológico y ortográfico.
- No tomar en cuenta los problemas estadísticos de representatividad, ni ofrecer pruebas de probabilidad que confirmen las supuestas tendencias estadísticas.
- No considerar los problemas de interferencia lingüística inherentes a los registros levantados por los escribanos coloniales.
- No utilizar métodos lingüísticamente coherentes para separar los nombres a nivel de palabra, como morfema o fonema.
- Clara arbitrariedad en la atribución de determinados elementos a diversos idiomas.

En consecuencia, el resultado no fue otro que etimologías absurdas y gratuitas. Refirámonos a los fundamentos que sostienen esta forma de proceder y las consecuencias generadas. Jijón y Caamaño, en su libro publicado en 1941: *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista castellana*, dando continuidad al trabajo realizado por Buchwal en la década de 1920, sustentó su esfuerzo etimológico haciendo referencia a la disposición del Sínodo Quitense de 1593. Este concilio ordenó elaborar una serie de catequesis en las lenguas locales indígenas presentes en el obispado de Quito. En tal disposición, se mencionaba a las diversas lenguas locales de la región interandina del actual Ecuador, pero saltándose, del idioma de los puruháes al de los pastos. Para Jijón, tal vacío supone que el Sínodo actuó así porque antes ya se habían confeccionado catequesis en las lenguas

que corresponderían a los pueblos ubicados entre las provincias actuales de Chimborazo y Carchi; ya que, según la información de las *Relaciones Geográficas de Indias*, no cabe duda que las poblaciones de Imbabura (al sur del Chota y al norte de Quito) tenían su propia lengua, a la vez que hablaban la general del Inca. Para sostener este postulado Jijón, esgrimió el testimonio de Antonio de Borja, quien en su Relación destacó que:

Los demás indios que hay en Chapi [población ubicada al oriente de Pimampiro] - los que no son de los montañeses [es decir los ubicados al occidente] hablan la lengua como deste pueblo de Pimampiro, ques legua esquesita, ques la de Otavalo y Carangue y Cayambe y los demás pueblos deste comarca. (Cit. por Jacinto Jijón y Caamaño, 1941, p. 237)

Además, teniendo en cuenta la información del cronista Cieza de León, que advirtió que la lengua de los panzaleos era otra que la de los de Carangue y Otavalo, Jijón dedujo que desde el Chota, por el norte, hasta Quinche, Yaruquí, Pifo, Puembo y Tumbaco, por el este y, Pomasqui por el oeste, se hablaba una lengua que él denominó “caranqui”. Según mencionan el mismo Jijón, Rivet y Otto Von Buchwald, tal lengua estaría emparentada con el idioma de los indios colorados y cayapas, es decir, formarían parte del subgrupo barbacoa, de la familia chibcha. Subgrupo ideado por Jijón y que al parecer no corresponde con la realidad lingüística, puesto que últimos estudios evidencian la falta de parentesco entre el chapalachi (cayapa) y el tsafiqui (Tsáchila).

Jijón (*ibíd.*, p. 269), consideró que la raíz “ki”, que se repite en el territorio que ocuparían los “caranqui”, no debe traducirse como “pueblo”, en tanto derivación del sufijo pasto “ker” que significa pueblo o caserío, porque en Imbabura no se ha encontrado ninguna evidencia que se asemeje a un centro urbano como sí es evidente en el territorio pasto¹⁹. Por esta razón, Jijón propuso que el sufijo o palabra “ki”, tenía que hacer referencia a un grupo familiar como

¹⁹ Este postulado de Jijón estaría reñido con los descubrimientos arqueológicos al norte de Quito, como los vestigios de Cochasquí y Angochagua y los de la hacienda Zuleta: evidencias de centros ceremoniales y residenciales según la arqueología.



el “ayllu” quechua. En definitiva, tendría una connotación de grupo parental asentado en un espacio o lugar en particular.

No obstante, los topónimos recogidos por Jijón, como años antes lo había hecho Grijalva, en su trabajo *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchi* de 1937 y vuelto a editar por el Banco Central del Ecuador en 1988, hay una preponderancia de la raíz “qui” como sufijo antes que como prefijo. En segundo lugar, el mismo Grijalva en dicho trabajo (1988: 246-250), reconoce que la supuesta raíz está presente en diversos idiomas americanos y especialmente en Perú y Bolivia, por lo que concluye que no es originario del antiguo idioma esmeraldeño vinculado con lo que él denomina “el idioma imbabureño”. Es decir, que no pertenecería a una lengua local sino regional del Mundo Andino.

A pesar de la conclusión de Grijalva, Jijón lo presentó como propio de una lengua local, la llamada “caranqui”. Si bien nunca indicó de forma expresa que esta raíz estaba presente en la palabra “Quito”, tampoco lo descartó, insinuándolo solamente. De ahí que, muchos de los etimologistas posteriores, se inspiraron en sus postulados para descifrar la etimología del vocablo.

De esta forma, el aristócrata ultra-conservador quiteño dio origen a toda una tendencia en el desciframiento del significado de dicho topónimo, que se basa en el supuesto carácter nativo del mismo. Esta tendencia pretende minimizar la incidencia del quechua en el actual territorio del Ecuador, en tanto, los historiadores nacionalistas lo consideran un idioma extranjero, a pesar que la lingüística histórica ha probado que desde mucho antes de los incas fue una lengua regional, es decir, extendida por un vasto espacio que incluye gran parte de los actuales territorios de Perú y Ecuador.

El hecho de que Jijón, hiciera pasar muchas palabras de fácil identificación quechua como términos supuestamente pertenecientes a lenguas locales, sin fundamentación alguna, lleva a pensar en una posición adversa de Jijón con respecto al quechua o quizá su desconocimiento,

lo que resulta menos probable ya que como propietario de vastas extensiones de tierra con numerosos campesinos quichuahablantes, es muy probable que estuviera familiarizado con dicha lengua. Así, por ejemplo, en su obra: *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista castellana*, topónimos como “chimbo”, “guacho”, “guano”, etc., no son reconocidos como quechuas. Procediendo de esta manera, Jijón (ibíd., p. 387), pretendió descartar la tesis del protoquechua planteado por Juan de Velasco; quien, en su *Historia del Reino de Quito* [1789] (1994, pp. 285-287), destacó que las caras provenientes del sur del Pacífico, introdujeron en los Andes equinocciales el quechua junto con la construcción de tolas piramidales, mucho antes que los incas.

Sin duda, dichos postulados se construyeron al abrigo de la exacerbación nacionalista que se vivía por entonces en el país, provocada por los sucesos que llevaron a una guerra entre Ecuador y Perú en 1941 y que concluyó con el Tratado de Río de Janeiro en 1942, el mismo que ratificó las pretensiones del Estado peruano por el absoluto control de un vasto territorio amazónico que reclamaba el Estado ecuatoriano como herencia colonial.

Los trabajos iniciados por Aquiles Pérez en la década de 1960 y los esposos Costales en la década de 1970, se esforzarían por conciliar la teoría de Velasco con la de Jijón, pero recurriendo a evidentes manipulaciones. Para Velasco, las caras tuvieron un origen común con los incas, ya que según el historiador riobambeño aquellos hablaban “un dialecto corrupto del de los incas del Perú”, a la vez que:

Su vestuario de pieles, y de tejidos de algodón, y de lana, era casi el mismo: su año solar regulado por los Solsticios, era en todo conforme a la astrología peruana, de modo que este conjunto de circunstancias, unidas con una misma religión, hizo que se reputasen estas dos naciones provenientes de un mismo origen. (Velasco, 1978, p. 287)

A pesar de esta contundente deducción, para escritores nacionalistas como Pérez (1960, p. 296), las caras tenían que proceder del norte, por la simple razón que utilizaban balsas para la navegación, cuya madera no crece en el Perú,



sino desde las costas del Ecuador hasta el istmo de Tehuantepec en México. Curiosamente, el mismo autor menciona un hallazgo arqueológico en una tumba de Ica, en donde se encontraría evidencias de una embarcación hecha de balsa. Para Pérez, no se trata de una evidencia del uso de balsas por los pueblos del actual litoral peruano, sino de una prueba de que, navegantes del norte, llegaron al Perú. El escritor nacionalista desconoce que, si bien es cierto que, la materia prima de la balsa es propia del entorno de la cuenca del Guayas, los pueblos del actual litoral peruano obtenían de dicho lugar la madera para construir sus plataformas navegables, en razón de un milenario y estrecho vínculo comercial con los pueblos del golfo de Guayaquil. De esta manera, aquel autor (*ibíd.*, p. 298), convierte a los “quitus” de Velasco en “cayapas” y, a los *caras*, que “conquistarían” a los primeros, según el clérigo riobambeño, en “colorados”. Según Pérez, en uno y otro pueblo, la palabra “cara” significa alacrán o araña. Para dicho autor el topónimo “Quitu”, tal cual el nombre del rey de los “quitus” como lo anotara Velasco, procedería de las voces cayapas “qui” = población y “tu” = tierra. En cambio, el topónimo “Quito” como nombre de la ciudad, procedería del colorado, de las voces “qui” = hacer y “to” = tierra, es decir, “hacer tierra”, significado que evidencia claramente un sinsentido. Según este autor, el espacio de Quito fue fundado por los cayapas y conquistado por los colorados, estos últimos respetarían la supuesta raíz “qui” e impondrían la terminación “to”. La deducción del autor se revela a sí misma, como una conjetura peregrina.

En la década de 1970, los esposos Costales darían mayor argumentación al planteamiento de Pérez y propondrían un nuevo significado para el topónimo, basándose en los mismos postulados de dicho autor. En la introducción de la *Historia Antigua de la Historia del Reino de Quito en la América Meridional* (1978), señalarían siguiendo a Pérez que, el nombre “Quitu” proviene del supuesto pueblo homónimo que al parecer habría estado relacionado con los actuales “cayapas”. Los esposos Costales consideraron, sin mayor argumentación, que los “quitus” hablaban la antigua lengua de los Quijos de la Alta Amazonia, el “shillipanu” y, haciendo alarde de un desconocimiento injustificable, afirman

que se trata del “actual idioma cayapa”. Partiendo de dicha lengua, advierten que el nombre “Quitu”, debe traducirse como “Tierra, país, nación o geografía del centro o de la mitad”. En efecto, provendría de las siguientes voces: “queetala” = mitad, centro; palabra de la que insólitamente derivan el afijo “qui”. La segunda palabra sería “tu” que significa país, tierra, territorio. Más tarde, los colorados a los que considera los antiguos caras habrían ratificado la denominación de “Quitu”, para llamar así al lugar donde los incas levantaron un centro administrativo. Procederían de tal manera, debido a que, en su lengua, el “chaifiqui”, la palabra “quitu” posee un significado parecido a la lengua cayapa, en tanto debe traducirse como “aglomerarse la gente en la mitad”, ya que procedería de las siguientes voces: “quichá” o “quécha” que significa verdadero centro o mitad, y “to” = tierra, suelo, terreno.

Como se puede deducir de estos ejemplos que ilustran claramente al método etimológico, esta forma de proceder no toma en cuenta las nociones básicas de la lingüística, de ahí que se proceda a seccionar las palabras de forma absolutamente arbitraria, a más de ignorar olímpicamente la fonética; pues no se tiene en cuenta que la <q> de “Quito” es velar, es decir, que corresponde a la <k>, antes que postvelar, como sí son los fonemas de las palabras cayapas y coloradas que se usan como base.

La forma de proceder de los esposos Costales, es apriorística, ya que parte del presupuesto de que en el topónimo “Quito” se esconde la idea de mitad, de ahí que recurriendo a malabarismos y maniobras, fuerzan las cosas de tal manera que proceden a descuartizar de forma arbitraria al término, para fundamentar tal significado que ha sido asumido de antemano. Por otra parte, si bien los esposos Costales se declararon defensores acérrimos de los planteamientos de Velasco, desoyen a este y distorsionan sus postulados. Así por ejemplo olvidan que Velasco, al referirse a los “quitus”, destaca que se situaron bajo la línea ecuatorial, más no en la mitad como postulan los Costales. Amén del origen “peruano” que el historiador riobambeño atribuyó a los caras.

Por otra parte, la propuesta de Pérez y los esposos



Costales hizo caso omiso del planteamiento de Jijón, quien reconocía la presencia de una lengua vinculada a los cayapas y colorados a la que llamó “caranqui” que llegaba, en lo que respecta a la Meseta de Quito, desde la actual provincia de Imbabura hasta Pomasqui. De ahí hacia el sur, según el historiador quiteño, prevalecería otra lengua, la cual estaría vinculada a los panzaleos. Este planteamiento es repetido por Paz y Miño y, de alguna forma, fue corroborado por un estudio de pleno rigor científico realizado por Salomon y Grosboll (1990), a partir del análisis de onomásticos presentes en un invaluable documento colonial temprano: “La Visita y Numeración de los Pueblos del Valle de los Chillós, 1551-1559”. En aquel estudio, dichos investigadores llegaron a la conclusión que en los valles aledaños a la meseta son reconocibles dos entidades lingüísticas: al norte del Ilaló, habría existido una lengua vinculada a la que se hablaría en Imbabura; y, otra, al sur del Ilaló. Aunque la Visita se refiere exclusivamente a los valles de Tumbaco y Chillo, tal realidad lingüística bien pudo haber tenido su correlato en la meseta quiteña.

Por último, los estudios etnolingüísticos realizados por Salomon (1997), sobre los tsáchilas, prueban que se trata de un pueblo surgido en la época colonial, en base a la recomposición de diversos remanentes de antiguas comunidades étnicas, culturales y territorialmente próximas, como yumbos, niguas y campases. Por esta razón, dicho pueblo no pudo ser anterior a los incas.

El onomástico “Quito” según la lingüística histórica

En un artículo publicado el año 2004 denominado “Murúa y sus etimologías toponímicas”, el prestigioso lingüista peruano Rodolfo Cerrón Palomino, realizó una contribución notable al esclarecimiento del onomástico “Quito”. Partiendo de la explicación que hiciera el fraile mercedario Martín de Murúa, en su famosa Historia General del Perú, en la que señala que:

El nombre de Quito refieren los indios antiguos, que le resultó por unos grandes cordeles, que el famoso Huaina

Cápac hizo en ella de oro y plata, poniendo en ellos diversas leyes y estatutos, que se habían de guardar en ella y en las provincias comarcanas, y esto se llama en su lengua, quipu, y los españoles, corrompiendo el vocablo, llamáronla Quito. (Cit por Cerrón Palomino, 2004, p. 300)

El lingüista peruano concluye, en primer lugar que, el nombre “Quito” no es un término compuesto sino que constituye una sola voz. En segundo lugar, desestima que por efectos de corrupción, como sostiene Murúa, la palabra *quipu* deviniera en *quito*, ante la ausencia de razones articulatorias o acústicas para sustituir el fonema <p> por <t>. Enseguida, el autor se pregunta si el vocablo en cuestión se asocia a una lengua local o a un idioma regional. Para esclarecer tal inquietud, inicia su análisis recogiendo el planteamiento del jesuita riobambeño Juan de Velasco, cronista tardío de la historia andina, quien fue el primero en sugerir el origen del término “Quito”. Según el escritor riobambeño, tal vocablo se derivaría del nombre de un antiguo señor étnico perteneciente a una época anterior al arribo de los incas a los Andes equinocciales. Dado el carácter fabulatorio del padre Velasco, Cerrón-Palomino considera que la propuesta de dicho autor no puede tomarse en serio.

El lingüista peruano descubre que, en el actual Perú, el topónimo “quito” aparece por lo menos ocho veces a lo largo de su territorio, desde los departamentos de Amazonas hasta Puno. Esta constatación lo lleva a indagar en vocabularios pertenecientes a las lenguas de extensión macroregional del Mundo Andino: el quechua y el aimara. De esta forma, rastrea la palabra en los primeros diccionarios de aquellas lenguas: el vocabulario del quechua elaborado por González Holguín en 1608 y el del aimara, escrito por Bertonio en 1612. En estos antiguos libros, Cerrón-Palomino encuentra el término “quito” con el mismo significado: tórtola.

Para corroborar esta hipótesis, al decir de Cerrón-Palomino, es imprescindible recurrir a la documentación histórica como prueba definitiva del étimo. Para ello, el autor analiza algunas relaciones del s. XVI referidas a Quito como la *Relación del Lcdo. Juan de Salazar de Villasante de 1560* o al Anónimo de la *Relación de Quito de*



1573.

En el primer documento se menciona la presencia de gran cantidad de presas de caza: “Hay muchas perdices grandes como gallinas, unas, y otras chicas; son pardas, pintadas, y no de picos ni pies colorados... hay muchas tórtolas y patos de agua y muchas garzas” (Salazar de Villasante. [1570-71] (1992), p. 85). El segundo documento, por su parte, al describir la ciudad y sus alrededores vuelve a señalar la abundancia de “patos, garzas y otras aves” (Anónimo [1573] (1992), p. 195). Ambas crónicas refieren además que con la carne de pequeños mamíferos como conejos y aves se hacía charqui (carne deshidratada), estofados y “logro” (locros) con ají, productos que se expendían en el mercado de entonces, denominado por los funcionarios españoles como tiánguez.

En general, las Relaciones Geográficas de Indias destacan que en el lugar de Quito fueron frecuentes las tórtolas. Siendo así, Cerrón-Palomino considera que el topónimo Quito tendría que traducirse como “el lugar donde abundan las torcazas” (2004, p. 301). En suma, el término resulta una voz de procedencia quechuamara. Sin embargo, la conclusión de Cerrón-Palomino requiere precisión. Como aclararemos más abajo, la palabra “quito” designa a una especie de tórtola en específico, diferente a la torcaza que en el Mundo Andino está asociada con la especie *Patagioenas fasciata*.

La adscripción al quechuamara del onomástico “Quito” se aclara mejor si tenemos en cuenta que la primera lengua oficial de los incas fue el aimara, solo a partir del reinado de Túpac Yupanqui, el quechua pasó a constituir la lengua oficial del Tahuantinsuyo. Es probable, por tanto, que la palabra “quito” haya pasado del aimara a la segunda lengua. Pero si se tiene en cuenta que la lengua originaria de los incas, esto es, de la élite fundadora de dicha dinastía fue el puquina, el idioma de Tiahuanaco de donde procedían los Hijos del Sol, es factible que el término “quito” proceda de tal lengua.

Las ordenanzas del virrey Toledo de los años de 1533 y 1535, le otorgan al puquina el estatuto de lengua general del Perú, junto con el quechua

y el aimara (Cerrón, 2013). Por el Inca Garcilaso [1596] (1985), conocemos en cambio que tal lengua fue usada de forma exclusiva por los miembros de la realeza incaica o la corte imperial.

Por otra parte, el término “Quito” es una de las pocas palabras con menos alteración en los escritos de los españoles. Tanto los cronistas de la conquista como los tardíos siempre la escribieron de idéntica manera tal como se lo hace en la actualidad, a excepción de Xerez que escribió “Guito”. Todo ello demuestra que el término “ha subsistido a través de los siglos, porque es, dados los elementos de que dispone la lengua castellana, la que más aproximadamente expresa la combinación de los fonemas *ki-to*” (Luis Paz y Miño, 1941, p. 147).

En segundo lugar, hay que destacar que el onomástico siempre se escribió con la “o” al final y nunca con la “u”. Por tanto, debemos pensar que la primera letra se aproximaba al sonido original al que quería aludir, por lo que no sería el resultado de ninguna corrupción del castellano. En el puquina, el sonido que se representa con la letra “o” y cercano a la vocal posterior y sonora, fue común. Así aparece en palabras como: Manco, Roca, Corequenque, Cozco, Moray o Coaque. Por otra parte, no hay que perder de vista que el quechua no cuenta con el sonido representado por la letra “o”, el mismo que bien pudo ser incorporado por influencia de la lengua de Tiahuanaco y, posteriormente, por el castellano, pero ya en la época colonial.

En los andes equinocciales, algunos topónimos aledaños a los centros-políticos incas se revelan como puquinas. Este es el caso del área que rodea a Caranqui, el centro político-administrativo incaico más relevante al norte de la línea ecuatorial y que estuvo estrechamente relacionada con Atahualpa, ya que según la crónica de Juan de Betanzos [1551] (2010), fue el lugar escogido por el inca para su coronación. Según Cerrón Palomino (2013), la palabra “paya” derivado de “baya” es de origen puquina y significaría cuesta o declive. Esta palabra es muy importante en el contexto de la actual provincia de Imbabura en el cual la palabra “paya” designa a una pequeña flauta de pan, al mismo tiempo que aparece en



el topónimo “Imbaya”, lo que lleva a pensar en el probable origen puquina de aquel vocablo. También en aquella provincia aparecen otras palabras puquinas como “cachi” que equivale a la palabra quechua “cancha”, está presente en el topónimo “Cotacachi”, una palabra compuesta. Solo teniendo en cuenta el origen del segundo término se accedería al significado de dicho topónimo.

El puquina aparece íntimamente vinculado con los gobernantes incas y el Estado, ya que como considera Cerrón, basándose en el Inca Garcilaso, Murúa y Cobo, aquella lengua sobreviviría, con reajustes y remodelaciones inevitables, en la nomenclatura de las instituciones culturales y administrativas del incario. Los términos puquinas fueron reinterpretados a partir del aimara y luego del quechua. Si bien la palabra “quito” aparece en los primeros diccionarios del quechua y el aimara, podría tratarse de una palabra de origen puquina que pasó a la variedad cuzqueña del aimara y, de esta, al quechua cuzqueño, contexto lingüístico en el que subsiste hasta la actualidad.

Por último, no hay que perder de vista que la forma correcta de escribir el sonido original del primer fonema del onomástico, como bien destaca Salomon (2011, p. 26), sería con el grafema “k” que corresponde a un sonido velar, mientras que la letra que se representa con el grafema “q” representa a un sonido posvelar. Los españoles usaron la “q” porque no estuvieron familiarizados con los sonidos de las lenguas andinas macrorregionales. De ahí que el nombre debería escribirse “Kito” y no “Quito”.

“Quito” como designación netamente inca

En el estudio realizado por Salomon y Grosboll (1990, p. 51), sobre un documento colonial inestimable: La Visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera de 1559 - realizada a 6 pueblos cercanos a Quito: Pingolquí, Puembo, el Ynga, Urin Chillo, Anan Chillo y Uyumbicho - identificó 3258 nombres aborígenes. En ninguno de ellos aparece la palabra “quito” como antropónimo. En la mencionada investigación, sus autores aclaran que ninguno de los redactores de los

documentos oficiales españoles reportaría nombres incas que hayan sido impuestos a cualquier sujeto, por lo menos en lo que se refiere a la hoya del Guayllabamba. Habría que pensar que, lo mismo, se aplicó para la denominación de lugares geográficos que revestían un significado particular. En definitiva, los incas no cambiaron los nombres antiguos por nuevos. Por tanto, allí donde aparecen nombres incas, nos muestra que dichos sitios carecían de denominación antes de la llegada de los Hijos del Sol.

En la ponencia presentada por Salomon (1998, p. 60), en el Congreso de Americanistas celebrado en Bogotá en 1985, sobre los nombres aparecidos en la mencionada Visita, el etnohistoriador norteamericano, postuló que el centro de la cuenca de Quito no correspondió a una “provincia” o “nación” aborígen, sino que se trató de una zona fronteriza entre dos grupos cultural y lingüísticamente disímiles. Uno de ellos asociado a los pueblos de la actual provincia de Imbabura y, el otro, vinculado al señorío Panzaleo.

Salomon considera que, tanto Quito como Tomebamba, corresponden a un tipo de centros urbanos que no estuvieron relacionados con ninguna órbita “étnica”, sino que se fundaron para aprovechar la ventaja de su posición sobre vías que conectaban varias zonas productivas y territorios “étnicos”. Su función consistiría en gestionar, favorecer y optimizar la interdependencia (económica, dinástica) de los grupos locales mediante intercambios. Esto significa que dichos centros urbanos tuvieron un carácter más intensamente inca, aunque incorporaron instituciones aborígenes conducentes al intercambio (mercados, “mindalaes”). Por tanto, difieren de aquellas urbes que tuvieron una fuerte articulación con las sociedades no incas, como fue el caso de Jatun Cañar, Jatun Jauja, Jatun Qolla. Así lo ponen en evidencia sus nombres y las huellas arqueológicas.

Las más recientes prospecciones arqueológicas evidencian la inexistencia de vestigios preincas en el centro de Quito, lugar que corresponde a la ciudad histórica. Esta constatación no es nueva, en la década de 1930, específicamente en el artículo *La fecha de fundación de Quito* aparecido



en la Gaceta Municipal Nro. 73, año XIX del 31 de marzo 1934, su autor Jacinto Jijón y Caamaño, fue el primero en exponerla. En tal escrito, Jijón señaló con claridad meridiana que, el único núcleo residencial significativo en la meseta, antes del incario, fue el de Chaupicruz (Hipia); mientras que, en el lugar donde Benalcázar dio origen a la villa de San Francisco de Quito, los únicos vestigios encontrados y sometidos a análisis evidenciaron una procedencia inca (Espinosa y Rosero, 2018).

Salomon, en su trabajo acerca de los señoríos étnicos en la hoya de Guayllabamba y en base a su minuciosa investigación etnohistórica, dio sustento a la tesis del espacio vacío. La revisión pormenorizada de una significativa documentación colonial, le permitió concluir que: “mientras más cerca se llega a las fuentes tempranas más evidente es la escasez de referencias firmes a grupos aborígenes no incaicos en el Quito urbano” (1980, pp. 265-266). Al decir de Salomon, los incas crearían un centro urbano *de novo*, esto es, de nueva procedencia. El Quito inca, por tanto, no fue un sitio heredado o un pueblo indígena refuncionalizado. Dicho en pocas palabras, la ciudad prehispánica de Quito corresponde a una fundación netamente inca. Los asentamientos preincas o no incas, se situaron en torno al centro político-administrativo fundado por los Hijos del Sol, en las estribaciones del Pichincha, al norte y sur, y en los valles aledaños: Los Chillos y Tumbaco.

En conclusión, siguiendo el planteamiento de Salomon, se puede afirmar que los centros urbanos que construyeron los Hijos del Sol fueron de dos tipos: 1) al interior de un territorio étnico, ocupando el espacio de antiguos centros poblados; y, 2) en nuevos sitios ubicados en las fronteras interétnicas y donde no había un centro preexistente. El caso de Quito se inscribe en el segundo tipo (Espinosa y Rosero, 2018).

Este postulado se confirma al constatar que, en el actual territorio del Ecuador, no hay evidencia alguna que indique que el onomástico “Quito” haya sido utilizado antes de la llegada de los Incas. Así, por ejemplo, en tanto topónimo aparece solamente 5 veces, 3 en los alrededores de Quito. Después del topónimo objeto de este

estudio, el más antiguo es el de “Añaquito” (Iñaquito), registrado por los españoles en 1535 en las Actas del Cabildo de ese año; y, el más reciente, “Quitoloma” en el cantón Cayambe de la provincia de Pichincha. El topónimo también aparece en la parroquia de San Antonio de Pichincha: “Maucaquito”, entre los cerros de La Marca y Rumiloma; y, como parte del complejo volcánico Pululahua, cuyos vestigios arqueológicos de esta zona corresponden a la época incásica. Si bien, el término “Maucaquito”, que puede traducirse como viejo Quito, da a entender que existió en ese lugar un poblado antes del Quito propiamente dicho, en tal sitio no se han encontrado vestigios arqueológicos que confirmen tal sospecha. En este sentido, hay que concluir que dado el carácter quechuamara del término y su relación con un centro urbano inca, tal designación puede corresponder a la época incásica o colonial temprana.

Más allá de Quito, en el actual territorio del Ecuador, el topónimo aparece hacia el sur, nunca hacia el norte y, siempre en asociación con otra palabra quechua o castellana. Es el caso de Tungurahua, donde aparece con una palabra quechua ubicativa: “Quitocucho”, que puede traducirse como Rincón de Quito y, en Chimborazo: “Santiago de Quito”, el nombre de la primera fundación de Quito en los alrededores de la laguna de Colta. Esto confirma el hecho de que el término “quito” se utilizó en la época inca y después de aquella, pero nunca antes de dicho período.

El uso de la palabra “quito” como antropónimo ratifica la procedencia inca del vocablo. Como apellido, fue y es frecuente en el centro y sur de la región interandina del actual territorio del Ecuador, pero, muy escaso en Quito y hacia el norte. Gracias a la información sobre las inscripciones de personas con dicho apellido en el país, que constan en el Registro Civil desde fines del s. XIX, podemos constatar con facilidad la extensión de tal antropónimo.

Como se puede observar, en los cuadros que se adjuntan en el Apéndice, la mayoría de personas inscritas con apellido “Quito”, corresponden a la provincia de Azuay, seguida por las de Chimborazo,



Cañar y Loja, en este orden. La provincia de Azuay tiene el mayor número de inscripciones: 5258 registros de un total nacional de 13 248 hasta el año de 2017, a la vez que cuenta con las inscripciones más antiguas registradas, esto es, desde 1896 (INEC, Ecuador en cifras, s. párr.). A esta provincia le siguen las de Chimborazo con 1890 y Cañar con 1266 inscripciones. Es muy probable que, en el centro-sur de la Sierra del actual Ecuador, las inscripciones del apellido “Quito” en los libros bautismales de la época colonial sean frecuentes. El hecho que un líder de un importante levantamiento indígena acaecido en 1803 en el Corregimiento de Riobamba y de nombre Julián Quito, lo evidencia. Por otra parte, dichas provincias configuran la zona, en que según la mayoría de investigadores, corresponde al espacio en que el proceso de incanización fue más intenso y acabado.

De estas provincias, el apellido al parecer se extendió a las demás, ubicadas en las diversas regiones del país, debido a la migración interiorana o interprovincial. La presencia del apellido en la provincia de Pichincha es relativamente reciente, desde 1920, y se debe a la intensificación de los flujos migratorios desde las provincias, del centro y sur, a la capital del país, flujos que se intensificaron a fines del s. XIX y que continúan hasta la actualidad. Las 673 inscripciones de personas con tal apellido en Pichincha, desde entonces hasta hoy, presumiblemente correspondan a hijos de ascendientes migrantes procedentes de las provincias donde es más común dicho antropónimo. Resta por demás señalar que, en el Registro Civil, según la información levantada por el INEC, no existe ningún apellido “Quitú” (con “u” al final), lo que demuestra una vez más que esta versión del vocablo fue el resultado de las elucubraciones de Juan de Velasco y sus seguidores en el s. XX.

El onomástico y su relación con un ave andina

La primera evidencia documental que relaciona el onomástico Quito con un ave se encuentra en la obra del clérigo y cronista español Cristóbal de Molina, en su obra *Relación de las fábulas y ritos de los incas* redactada en 1575 (1916). En su

minuciosa descripción del “huarachicuy” o rito de paso al que se sometían los niños de la nobleza inca para ser considerados adultos - rito inherente a la fiesta del *Cápac raymi* que se celebraba en el Cuzco - Molina, refiere las vestimentas especiales que portaban los muchachos en aquella ocasión:

Chumpicacico eran unas camisetas cortadas de lana leonada fina, con unos raspaces de lana fina, negra, que parecía seda, de poco más de palmo y medio; unas mantas que llaman supaya colla, de lana blanca, largas y angostas, porque no tenían más de dos palmos de ancho, y largo hasta las corvas; las que las ataban al pescuezo con un nudo, y de allí salía una cuerda de lana el cabo de la cual tenía una borla colorada [...] *Las mantas leonadas y las plumas que se ponían a la cabeza, eran negras, de un pájaro que llaman quito, y así las llamaban quitotica.* (Sub. nuestro) (p. 61)

En uno de los diccionarios más antiguos del idioma quechua, el *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv* llamada *Lengva Qquichua o del Inca*, escrito por el jesuita Diego González de Holguín en 1608 (1993), el autor describe al ave “quito” como: “paloma tórtola mediana”. En el diccionario de la lengua aimara, escrito unos años más tarde, esto es en 1612, por otro jesuita: Ludovico Bertonio (1879), incorpora en su vocabulario la palabra “quito: tórtola. Cullcutaa, vel Ccoro cuta: Idem. Aunque se diferencia algo en las plumas” (p. 299). Podemos decir por tanto que, el término “quito”, ya sea en quechua como en aimara, alude a un ave, particularmente a un tipo de tórtola, ¿pero de qué especie se trata?

En los vocabularios que corresponden al dialecto quechua que se habla en el actual territorio ecuatoriano, el término “quito” no aparece, pero sí, en los vocabularios del quechua que se utiliza en el Cuzco, Apurímac y Puno. Nos referimos al compendio léxico realizado por Jorge Lira en 1941 (1982). En dicha obra, se registra el término *kitu* para aludir a un ave que se define de la siguiente manera: “Ave parecida a la tortolilla, de carne excelente. Abunda en las sierras muy elevadas” (p. 106). Lira destaca que *kitu* es el nombre de una tórtola de los pajonales y de carne muy apreciada. Si a estas características sumamos el rasgo que anotaba Molina (1916): plumas negras -muy probablemente provenientes de la cola del ave, plumas timoneras, o bien, las llamadas plumas remeras (las más grandes de las alas), ya



que son las más largas que poseen los pájaros (ver imágenes del Apéndice 2) –, contamos con dos elementos clave para identificar a la especie.

De las especies de tórtolas presentes en el Cuzco, solo una tiene plumas negras: *Metriopelia melanoptera*, llamada precisamente en inglés *black-winged ground-dove* o palomita de alas negras como se la conoce en Argentina y Chile, países en los que esta especie también es común. Esta tórtola se caracteriza por las plumas negras del filo de sus alas y de su cola. El etno-ornitólogo peruano, José Luis Venero, en sus trabajos realizados en el humedal de Lucre Huarpay cerca del Cuzco y expuestos en sus libros: *Etnoornitología y guía de aves en el humedal "Lucre-Huacarpay"* (2008) y *Guía de macrofauna y etnoornitología en "Lucre-Huacarpay"* (2015), confirma que el nombre común con que se conoce a *M. melanoptera* en la región del Cuzco es precisamente *kito*.

Esta especie de tórtola, que se extiende desde Tierra de Fuego hasta el centro de la sierra del actual Perú, vuelve a aparecer en la región interandina del actual Ecuador, desde la provincia de Cañar hasta el sur de Colombia (BirdLife International, 2018, párr. 1), por sobre los 2000 hasta los 4400 msnm. Es decir, que su hábitat está en los páramos donde es frecuente observarla hasta nuestros días, como sucede en las Reservas Antisana o Cotopaxi, de ahí el nombre de tórtola paramuna, como también se la conoce. En suma, el término "quito" alude a la tórtola reconocida por la literatura científica como *Metriopelia melanoptera*.

El culto a las aves en el Mundo Andino y la cultura inca

En la meseta de Quito las aves tuvieron una presencia muy destacada, debido al sistema de humedales presente en la misma, que incluía las ciénegas de Turubamba al sur y de dos importantes lagunas al norte: Iñaquito y Cotocollao; así como, a la presencia de bosques montanos de altura presentes en las faldas del Pichincha, la famosa selva de Uyumbicho que se extendía desde el valle de Machachi hasta el sur de la meseta; la

presencia de bosques en las laderas orientales y occidentales del Pichincha, de los que quedan remanentes arriba de Las Casas, en el sector de Rumiloma; y, por último, en el borde este del altiplano quiteño, en las laderas que caen a los vales de Chillo y Tumbaco. Las lagunas fueron célebres por dar albergue a una gran variedad y cantidad de aves, como se destaca en la Relación del Lcdo. Pedro Rodríguez de Aguayo de 1571 (1992). Ahí se lee: "Hay en este dicho campo de Añaquito una grande laguna que hizo Huayna Cápac para su recreación de caza de patos y de garzas y otras aves" (p. 118).

En el Mundo Andino las aves poseyeron y poseen, una evidente connotación sagrada. Este rasgo, según Gutiérrez (2009: 458), procede de su facultad de volar y ascender a los cielos, propiedades inherentes a los dioses. El ave deviene así, en el vehículo a través del cual la divinidad se manifiesta, una suerte de mensajera entre los dioses y los hombres.

El ave era un ser que se comunicaba con los dioses y transmitía los mensajes de las divinidades (...) Simboliza al mismo tiempo la tendencia ascendente del espíritu humano. Solo los chamanes y algunos espíritus de ciertos muertos elegidos podían llegar al ámbito celeste, es decir, los hombres que lograban liberar voluntariamente su espíritu durante la vida y aquellos a los que la forma de muerte o el cumplimiento moral era altamente valorado por la sociedad. (Limón y Battcock, 2012, pp. 114-115)

En la época prehispánica, chamanes y espíritus fueron considerados seres superiores porque "comprendían el lenguaje de los pájaros y podían descifrar los augurios que eran los mensajes de los dioses" (id.), pudiendo descifrar de esta manera lo oculto. De ahí que, en la sociedad incásica, los augures tuvieron un papel destacado.

En aquel entorno sociocultural, el símbolo *ornito* adquirió una gran relevancia y, en la meseta de Quito, aparece estrechamente vinculado con el símbolo ofídico. Dicho nexo es frecuente en los pueblos originarios de Mesoamérica y de los Andes, cuya mejor expresión es, sin duda, la exaltación de seres míticos mixtos como la serpiente-ave Quetzacoalt, la serpiente emplumada; o, el mismo Amaru, la serpiente alada que surca los cielos.



Estos seres mixtos reptil-ave hablan por sí mismos de la entrañable relación entre los símbolos ofídico y ornito. Un caso que ilustra claramente este vínculo, en el actual territorio del Ecuador, lo encontramos en la mitología ancestral de la provincia de Loja. En el estudio realizado por Ramón (2008), en la ciudad de Catacocha, se evidencia la relación del cerro Pisaca (perdiz en *kechwa*) con una laguna o cocha existente en su cercanía. Aquella cocha alberga una serpiente o “conza”, el espíritu protector de la laguna que la defiende de las agresiones de los hombres que la ensucian tirando piedras, palos o tierra. La “conza” se transforma en arcoíris y atrapa a los agresores. Si es una mujer quien agrade a la laguna, la encanta y la embaraza de un ser monstruoso.

¿Pero de dónde salió esta serpiente? Las narraciones actuales señalan que el cerro Pisaca tiene un hijo llamado Torito Cango, quien tiene la virtud de que al mugir hace llover. Ya sabemos que la imagen del toro esconde tras de sí a la sierpe mítica Amaru; asociación que se produjo en la colonia y en el proceso de evangelización a los indígenas, facilitado por la proximidad sonora de la palabra castellana “toro” con la palabra *kechwa* “*turu*” que significa ciénega o pantano, donde mora la serpiente mítica. En la cosmovisión inca, Amaru es el dragón que produce la lluvia, por tanto, atrás del Torito Cango que tiene la virtud de hacer llover, aparece el ofidio mítico, que a su vez ha sido engendrado por un ser ornitoforme: la pisaca.

Es muy probable que en el entorno ecológico del Quito inca haya existido una creencia similar. Hasta el día de hoy, es muy común entre los indígenas de la meseta la creencia de que, la “dueña” de una u otra laguna, es una culebra (Espinosa Apolo, 2014). Teniéndose en cuenta la presencia de las lagunas, ciénegas y pantanos en la meseta de Quito, no es nada extraño pensar que dichas lagunas se asociaron con moradas de la serpiente mítica; más aún, si tenemos en cuenta el mito del diluvio recogido por el Padre Juan de Velasco [1789] (1994). No hay que olvidar que, según el mencionado relato, las lagunas del norte de Quito se formaron debido a que una serpiente gigante vomitó agua antes de morir, herida por Pacha y sus hijos, los primigenios moradores de

la meseta, quienes se salvaron de la inundación refugiándose en la cima del Pichincha.

Por otra parte, y asociados al Quito prehispánico, aparecen múltiples referencias a aves no depredadoras, concebidas como ofrendas: el guacamayo, el pillco o quetzal andino, el gorrión andino o pichincha y, sobre todo, la tórtola paramuna o quito.

Solamente Burgos (2008, p. 22), haciendo analogía con el Cuzco, deduce que la colina Huanacauri habría estado consagrada al halcón, a la vez que conjetura la existencia de callancas en torno a la actual plaza de Sto. Domingo, las mismas que habrían servido para albergar a la elite guerrera-ritual: los llamados *waman* o halcones. No obstante, esta última idea no se apoya en ninguna evidencia. Limón (1999, pp. 16-17), ha advertido que, en el mundo incaico, el halcón o *waman* se relacionaba con los cerros más altos, los antepasados y la lluvia. A los ancestros representados por dicha ave de presa se les solía pedir precisamente el agua del cielo para regar las cementeras. Si se tiene en cuenta que, en un área como la meseta de Quito, el agua celestial no fue un recurso escaso, el culto al halcón probablemente haya tenido menos sentido que en los Andes secos o de puna. Aquí vislumbramos una razón de peso para que, en el contexto inca quiteño, el símbolo falcónido no tenga mayor presencia, si no es en relación con las aves-ofrenda.

Volviendo a estas, Capriles y otros (1999), consideran que loros y guacamayos siempre fueron aves exóticas para los pobladores de las tierras altas, al ser difíciles de conseguirlas. En este sentido, su posesión indicaba el alto rango o prestigio de quien las tenía. Por otra parte, y como advierte Gutiérrez (2002), por los vistosos colores que exponen estas aves y por ser diurnas, se las vinculó con el sol. Por todas estas razones, sus plumas fueron tan estimadas que, en la época incásica, a estas aves se las mantuvo en cautiverio para asegurar la provisión de plumas, con las cuales se construían vistosos adornos corporales, como penachos y coronas, que eran confeccionados por las acllas.



Es más, hallazgos realizados en ciertas tumbas permiten inferir que, en el Mundo Andino, los guacamayos se sacrificaban en tanto ofrendas al sol, a la vez que acompañaban a personas de prestigio en sus tumbas. Gutiérrez menciona el caso de Nazca en donde se encontraron algunos guacamayos momificados, mientras que cerca de Quito, en una tumba de Cumbayá, el cuerpo de un ave de esta especie muestra los huesos del ala izquierda fracturados, quizá con el ánimo de que su espíritu no abandone al difunto.

En algunos mitos y representaciones pictóricas, loros y guacamayos se asocian con lo femenino. Es el caso del mito de origen de los cañaris y las pinturas incas en los queros. En estos vasos ceremoniales, dichas aves acompañan siempre a las mujeres de la nobleza, evidenciándose una relación entre el intenso color de las plumas del guacamayo y la vestimenta colorida de aquellas damas.

En el incario y en la ciudad inca de Quito se han encontrado, además, evidencias del culto al Quetzal Andino o Crestado *Pharomachrus antisianus* llamado, en la lengua del inca, “pillco”; cuyas plumas de intenso color verde estuvieron relacionadas con el maíz y la fertilidad en Mesoamérica según destaca Watson (2012), siendo muy probable que haya tenido igual connotación en el Mundo Andino. Por el estudio de Salomon (1997), sabemos que entre las mercancías que transportaban los yumbos hacia Quito, desde los bosques nublados del noroccidente del Pichincha, estaban precisamente las plumas coloridas de aves. Probablemente, los quijos, de las estribaciones andinas del este, también comercializaban este tipo de plumas de aves como guacamayos, quetzales y trogones.

En el actual Chimbacalle o parroquia de San Juan Evangelista, la documentación colonial menciona un recinto inca denominado “Pillcocancha”. Esta construcción, bien pudo estar asociada con esta ave y con las plumas multicolores que se usaban como ofrendas. En efecto, la misma palabra

“pillco” se utilizó para designar, por extensión, al plumaje multicolor de las aves exóticas que se ofrecían en ciertas ceremonias al Sol y otras deidades tutelares.

La relevancia de las aves en el Quito inca se expresa también en los topónimos con los que designa a los principales accidentes geográficos relacionados con los cerros. Tal el caso del gorrión andino o *Zonotrichia capensis*. Su nombre en quechua: pichincha, sirvió para designar a la principal montaña del entorno quiteño, precisamente a cuyos pies se despliega la meseta de Quito. Con la influencia del castellano, que impuso la tendencia a marcar el género masculino, la palabra derivó en “pichinco” o “pichinchu” como se utiliza hasta hoy día en los departamentos del Cuzco y Apurímac (Venero 1998); y, también, en el sitio de Jatunpampa, en la parroquia de San José de Minas, que forma parte del territorio del Distrito Metropolitano de Quito²⁰. Del diccionario de González de Holguín (1993), se puede establecer que la raíz “pichi” y “pichiu” designaba, en la época incásica, a los pájaros pequeños.

El extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, en sus instrucciones para descubrir los antiguos ídolos en lo que fuera el Tahuantinsuyo, escrito en el s. XVI (1967), señala precisamente que el Pichincha fue una de las principales huacas de Quito. Esto nos induce a pensar en la importancia simbólica que tuvo el gorrión andino en dicha época.

En el macizo montañoso del Pichincha aparece también otro topónimo muy sugerente relacionado con el culto a las aves. Nos referimos al risco denominado Condorhuachana o el lugar donde anidan los cóndores. Este promontorio rocoso es muy visible desde la llanura de Ñaquito y, dadas las características de acantilado inexpugnable, hay que pensar que fue un lugar muy propicio para que los cóndores lo escogiesen como sitio para dormir y criar sus polluelos. En este sentido, los cóndores y sus vuelos debieron

²⁰ Comunicación personal del biólogo Adrián Soria, 24 de mayo 2018.



ser frecuentes en el entorno de la meseta quiteña, lo que le confería mayor sacralidad a este espacio geográfico.

El ave quito, el agua, la fertilidad y el culto solar

Si tenemos en cuenta la información que nos proporciona Cristóbal de Molina en su célebre Relación [1575] (1916), referida al ave quito, encontramos una estrecha relación entre este pájaro y el ave sagrada de los incas: el corequenque, conocida en Ecuador como “curiquingue”. Molina, refiere que los muchachos que participaban en el ritual del huarichicuy portaban una corona de plumas negras en la cabeza “*de un pájaro que llaman quito*” (p. 16). Puesto que al final de dicho ritual a los jóvenes se les colocaban las insignias de la adultez como la huara, una especie de braga, y se les horadaba los lóbulos de las orejas para colocarles los extensores de oro; es probable que, el *llauto* o corona de plumas para niño, se la reemplazara con la corona de adulto conformada por plumas de la cola del ave sagrada corequenque: *Phalcoboenus megalopterus* o *Phalcoboenus carunculatus*. Por tanto, si a las plumas de esta ave se las asociaba con la adultez, las de la tórtola quito lo estaban con la niñez. Esta estrecha relación entre esta última y el ave heráldica de los incas, nos permite inferir que dicha tórtola fue considerada también un pájaro sagrado.

Por las investigaciones realizadas por Venero (2015), en los humedales de Lucre-Huacarpay, cercanos al Cuzco, conocemos que la tórtola quito realiza un desplazamiento vertical o descenso al iniciarse la estación seca en los Andes (mes de junio); desde la puna, que está sobre los 4000 msnm, a este humedal, situado a una altitud entre 3020 a 3170 msnm. En otras palabras, esta especie de tórtola desciende desde los pajonales o pisos altos donde reside, hasta los valles, en vísperas del *Inti Raymi* (solsticio de junio). Su presencia en los valles marca, por tanto, el arribo de un ciclo solar más; razón por la cual queda asociada a la renovación o renuevo cíclico del sol. En este comportamiento, radica básicamente su vinculación con el culto heliolátrico.

Tanto en las punas como en los páramos, la tórtola quito (*M. melanoptera*) coexiste con el corequenque o curiquingue. De acuerdo a las investigaciones de De Vries y colaboradores (1989), cabe la posibilidad que los pichones de *M. melanoptera* sean presa del curiquingue, ya que los pichones del lligle (*Vanellus resplendens*) así como las aves pequeñas que anidan en los pajonales, son presa de dicho rapaz. Siendo así, la relación entre estas dos aves sería la de presa y depredador.

Curiosamente, la tórtola quito puede ser depredada por otras aves de importancia simbólica crucial en la cultura inca, en tanto relacionadas con el sol: cernícalo (*Falco sparverius*), halcón plumizo (*Falco femoralis*), halcón peregrino (*Falco peregrinus*) llamados uno y otro en *kechwa waman* o, el aguilucho o *anka* (*Geranoaetus melanoleucus*). Por último, cabe la posibilidad de que la tórtola quito sea presa de otra ave de importancia simbólica fundamental en la cultura inca: el Cuzco o el mochuelo andino (*Glaucidium jandini*) que caza más aves que otros mochuelos y que vive hasta los 3.700 msnm ya que, a esa altura, se lo ha localizado en las faldas del Pichincha (Olmedo, 2019). Según las detalladas y bien documentadas pesquisas realizadas por Rodolfo Cerrón Palomino (2006), este tipo de mochuelo se decía, en la lengua del inca, “cuzco”. Sustantivo que aún se mantiene en las versiones del *kechwa* marginal, tanto en Bolivia, Chile y Ecuador. En este último, se utiliza el término “cuscungo”, una declinación de “cuzco” para referirse a otro búho, la especie *Bubo virginianus*. Aunque el lingüista peruano considera que “cuzco” aludiría a *Athene cunicularia*, el mochuelo terrestre, se equivoca, porque esta ave está más vinculada a los valles secos de menor altura que no sobrepasan los 3000 msnm, es decir, a pisos ecológicos más bajos que el valle en donde se asienta la ciudad del Cuzco.

En el juego simbólico cultural inca, resultaría por tanto que la tórtola “quito”, queda a expensas de las rapaces que representan al sol, especialmente del “curiquingue” o “corequenque”, así como del mochuelo “cuzco”. En este sentido, estamos frente a una compleja relación de coexistencia, antes que



de confrontación -idea ajena a la cosmovisión inca-, de complementariedad; o, dicho de otra manera, de peculiar hermandad.

Por otra parte, si tenemos en cuenta la coloración amarilla intensa de una parte del rostro del curiquingue - la membrana que recubre sus mejillas, entre los ojos y el pico, a manera de antifaz - se puede comprender la relación de esta ave con el oro, llamado "curi" en quichua, en tanto, este metal, fue concebido por los incas como lágrimas del Sol. La relación de esta rapaz con el oro es tan evidente que aún entre los descendientes de los incas, en la zona del Cuzco, se denomina a dicha ave como "qorisenqa" (nariz de oro), según comenta Venero (2015). En Ecuador, especialmente en la provincia de El Oro, De Vries y colaboradores (1983), señalan que los lugareños denominan a *P. carunculatus* "veteado de oro"; lo que evidencia, el estrecho vínculo de esta ave con el metal precioso, vínculo que aún permanece intacto en el imaginario de ciertos campesinos del Ecuador.

En otras palabras, el curiquingue llora oro, lo mismo que la tórtola quito. En efecto, si consideramos la coloración amarilla intensa, casi naranja, que se destaca por debajo de los ojos de esta tórtola (ver Apéndice 3) - aunque en menor proporción que la del curiquingue - podemos decir lo mismo del ave quito. Este rasgo debió ser apreciado por los incas y fue otra de las razones para que, en su imaginario, *M. melanopectera*, vecina del sagrado curiquingue, quedase asociada directamente con el Sol.

La relación presa/depredador entre la tórtola quito y el famoso curiquingue, se evidencia con mayor claridad si tenemos en cuenta que el segundo (*P. carunculatus*) pudo ser, según considera Cerrón Palomino (2013, p. 72), el llamado pájaro "indi" por Sarmiento de Gamboa ([1572], 2007); símbolo del sol que portaba Manco Cápac, fundador de la dinastía inca. Cerrón destaca que la palabra "inti" es de origen puquina y designa al Sol, la antigua deidad de los tiahuanacotas.

Aquí subyace la motivación semántica o la razón fundamental para que los incas escogieran la palabra "Quito" a la hora de designar a la ciudad que consideraron, al decir del Inca Garcilaso, el

"asiento más agradable para el Sol" [1596] (1985, p. 106). Elegir al ave que constituye una de las presas favoritas de otras que encarnan al astro rey: el halcón o *waman*, el aguilucho o *anka* (*Geranoaetus melanoleucus*) y, especialmente el curiquingue, tuvo un claro e intencional propósito. Es muy probable que la tórtola quito, en la religión inca, se asumiera como una ofrenda suprema para Inti, una víctima propiciatoria, cuyo destino sería ser devorada por el dios Sol. ¿Con qué finalidad? El hecho que la tórtola quito estuviese asociada con el renuevo cíclico, permite aclarar el misterio.

Gracias al brillante planteamiento de William Sullivan (1999), sabemos que los incas estaban buscando salvar una era que, según destacó Felipe Guamán Poma de Ayala (1980, p. 26), llamaron Quinta Edad del Mundo. De esta suerte, pretendieron impedir la muerte del sol de dicho ciclo y el consecuente apocalipsis o pachacuti. En este contexto de creencias, el sacrificio de *M. melanopectera* se llevó adelante para impulsar la renovación que exigía el dios Sol. Por tanto, la tórtola quito y, por extensión, la ciudad que posibilitó su consagración, fueron parte fundamental del proyecto salvacionista en el que estuvieron involucrados los incas. De esta manera, la ciudad inca de Quito se construyó como un tributo simbólico al dios Sol y, por lo mismo, su estructura urbana bien pudo tener la forma de aquella ave, antes que la de un puma como se ha especulado, sin esgrimir ningún tipo de evidencia. De ser así, este no sería el único caso dentro del Tahuantinsuyo en que una urbe adopta la forma de un ave. Esto sucedió también en Pisac, cuya disposición urbana evidencia la imagen de la perdiz andina.

Pero además, hubo otra razón de peso para que los Hijos del Sol hayan escogido el nombre de la tórtola quito para designar a la ciudad que levantaron a los pies del Pichincha. Una tradición oral recogida por César Augusto Tamayo en Cangagua, cantón Cayambe y, que es mencionada por Lozano (2008), nos proporciona una pista fundamental al respecto. Dicho relato alude a la fundación inca de Quito, destacando el carácter benigno del espacio que se escogió finalmente para el asentamiento de la actual capital del Ecuador, en contraste con



un lugar predecesor. La narradora, una indígena de nombre Dolores Guaras nos ha legado uno de los más importantes mitos fundacionales de la ciudad de Quito, al referir tal tradición a su patrón Pedro Aero, morador del anejo Pucará de la parroquia Cangagua. El relato señala que el inca pensó fundar la ciudad de Quito en Moyobamba, extensa hondonada situada entre los cerros Quitoloma y Pambamarca, pero no lo hizo porque en dicho lugar la *sumfa*, ave parecida a la tórtola pero de pico más largo –en realidad el *Gallinago nobilis*²¹–, anunció con sus cantos fúnebres un período de larga sequía. En esas circunstancias, el inca lanzó una varilla al espacio que fue a caer y se clavó en el paraje que hoy corresponde a Quito.

En la cosmovisión andina y en la cultura inca, la falsa tórtola o *sumfa*, cuyo nombre parece derivarse de la planta de los páramos denominada “sunfo”, *Satureja nubigena*, que es parte de la vegetación rastrera del páramo, se consideró un ave de mal presagio porque anunciaba con su canto, sequía. El sitio escogido finalmente, según puede entresacarse del mito, garantizaba la presencia de lluvias y de agua. Si el nombre que se escogió para denominar a tal lugar y la ciudad que se levantó ahí fue el de una especie de tórtola: la quito (*M. melanoptera*); habría que concluir que, esta ave, en la cosmovisión inca representaba lo contrario de la *sumfa*, es decir, que estaba relacionada con la idea de lluvia, agua y fertilidad.

Su canto fue tomado como buen augurio en tanto presagio de abundante agua. En efecto, esta relación, aún tiene plena vigencia en el imaginario colectivo de los descendientes de los pueblos ancestrales del Distrito Metropolitano de Quito. El informante Diego Cuichán, guardaparque de la Reserva Ecológica Antisana y oriundo de la zona alta de Pintag, en entrevista realizada por Espinosa y Rosero (2018), nos señaló que el “lloro” de la *M. melanoptera* anuncia inequívocamente la llegada de lluvias y nevadas. Las vocalizaciones de

las tórtolas en general, se denominan en Ecuador “lloros” o “arrullos” (Ortiz, Carrión, 1991). Según dicho guardaparque, cuando aquella tórtola “llora”, es seguro que después de algunas horas o al otro día lloverá o nevará²².

Si a esto sumamos, la estrecha relación de la tórtola quito con el anuncio de un nuevo ciclo solar que marca el *Inti Raymi* o solsticio de junio – más su asociación con el oro – la idea de adoptar su nombre para designar a una ciudad que iba a ser consagrada al Dios Sol, se justifica plenamente. Aquí radicaría la motivación semántica que tuvieron los incas para escoger tal término.

En definitiva, si nos atenemos a la naturaleza lingüística del topónimo “Quito”, la vinculación con el sol que entraña, no es semántica como han querido mostrar los que usaron y abusaron del método etimológico, asociando, el topónimo, con lenguas de grupos tribales del trópico. Su vinculación solo es cultural, en tanto, el ave a la que alude, tuvo para los incas una estrecha relación con el culto heliolátrico.

A manera de epílogo: Quito y los incas

A partir de las comprensiones expuestas en la presente investigación, podemos concluir que el avance de los incas hacia los Andes equinociales estuvo en plena correspondencia con la misión salvacionista-cosmológica en la que estaban involucrados: salvar una época a la que denominaron el “Quinto Sol de la quinta edad”, según consta en la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* del cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala. La empresa expansionista inca fue de carácter religioso ideológico antes que motivada por razones económicas o, peor aún, la expresión de un supuesto poderío bélico. En definitiva, más que expansión se trató de la

21 Información proporcionada por un morador de Oyacachi.

22 Diego Cuichán, entrevista del 15 de septiembre de 2018.



irradiación de una fe religiosa. En este sentido, su Estado, se aleja ostensiblemente de la forma “imperio” propia de experiencia asiática y europea; y, representa, básicamente, una comunidad de creyentes, agrupados en una suerte de liga o pacto interétnico que supuso y garantizó la unidad en la diversidad. En los pueblos ancestrales de América, por otra parte, la guerra entendida como empresa planeada para el saqueo, el exterminio y la esclavización de los vecinos y los perdedores, simplemente fue desconocida.

La presencia de los hijos del sol en la hoya del Guayllabamba no tuvo nada que ver con el deseo de controlar rutas ni recursos, sino que estuvo íntimamente relacionada con el culto heliolátrico que profesaban. Un estudio más detenido sobre las razones de su presencia en Quito, nos ha permitido vislumbrar que la construcción misma del Tahuantinsuyo tuvo como objeto llegar a lo que hoy definimos como la “mitad del mundo”.

Solamente un cambio drástico de perspectiva permitirá una cabal comprensión del fenómeno inca en el Mundo Andino. Es necesario atenuar o deponer la visión economicista de la escuela clásica etnohistórica, a la hora de analizar los diversos hechos relacionados con el incario, y avanzar con paso seguro por los terrenos del análisis cultural e histórico. El discernimiento del despliegue y el tiempo de los incas, exige reconstruir no solo su contexto histórico sino su lógica cultural. Una vez alcanzado este propósito recién estaremos en la capacidad de realizar comparaciones con otras experiencias históricas y otros pueblos del planeta.

El lugar de Quito entendido como centro ceremonial, administrativo y residencial, en suma, como ciudad, fue una creación netamente inca que se asumió como un mandato divino a raíz de un suceso hierofánico al que aquí nos hemos referido. El responsable de esta obra fue Túpac Yupanqui, cuando aún gobernaba el Inca Pachacuti.

Aunque no existe hasta la actualidad una cronología exacta de los años que gobernaron los soberanos incas, sino un cálculo aproximado, es muy probable que la ciudad de Quito fuera

levantada un poco antes de 1471. La ciudad fue construida casi en su totalidad, en los reinados de Pachacuti Inca y Túpac Yupanqui entre 1470 y 1493, mientras que en el reinado de Huayna Cápac se hicieron algunas mejoras; datos que conocemos gracias a los cronistas del s. XVI e inicios del s. XVII, que han permitido a historiadores contemporáneos como Métraux (1989), elaborar una cronología sustentada.

Debido a que los incas tenían prisa, por estar inmersos en una “guerra contra el tiempo”, al decir de Sullivan (1999), dinamizaron la historia del Mundo Andino como nunca antes había ocurrido, configurando un tiempo histórico denso y dando lugar a múltiples procesos constitutivos que, hasta el día de hoy, siguen generando efectos. En esas condiciones, lograron construir ciudades y grandes obras de infraestructura en pocos años. Siendo así, solo necesitaron de veinte a treinta años para levantar la ciudad de Quito. No hay que olvidar que ciudades muy grandes como las de Huánuco Pampa, Tomebamba, Machu Picchu junto a decenas de otras más, se construyeron en el gobierno del Inca Pachacuti que duró entre 40 a 50 años. En definitiva, el Estado Inca requirió de veinte a treinta años para construir una cabecera provincial.

La ciudad de Quito se edificó en un lugar vacío, es decir, *denovo*, en un paisaje que solo para los hijos del Sol tenía significado, en la medida que reproducía los elementos más importantes de la geografía sagrada del Cuzco. A saber, un *tinku* o encuentro lacustre de dos riachuelos que desembocaban en un tercero, espacio que a su vez estaba franqueado por cuatro colinas que de alguna manera eran referentes de los cuatro puntos cardinales.

El mismo nombre de la ciudad es la prueba irrefutable de su origen inca. El topónimo existente en el *aimara* y el *kechwa* alude a un ave, una especie de tórtola que la etnobiología andina ha identificado como *Metriopelia melanoptera*, conocida comúnmente como tórtola paramuna o cordillerana. El nombre “quito” probablemente sea de origen puquina, el idioma original de la dinastía inca, en tanto, esta fue originaria del entorno del lago Titicaca y descendiente del



pueblo Tiahuanaco²³. Por otra parte, dicha ave para la cosmovisión inca, estuvo estrechamente relacionada con el culto al Sol y fue poseedora de un riquísimo contenido simbólico que la relaciona con el agua, la fertilidad y el renuevo del cíclico solar.

Los indicios físicos aquí referidos y las evidencias documentales expuestas, así como ciertos elementos preservados por la memoria mítica y oral, dejan fuera de toda duda la importancia religiosa-cultural, arquitectónica y política de la ciudad inca de Quito. Esta urbe constituyó uno de los bastiones más importantes del proyecto religioso-político inca. Una ciudad grande y plenamente terminada a la llegada de los españoles, no un proyecto urbano inacabado o minúsculo como sostienen los historiadores portadores de la versión oficial de nuestro pasado. Al consagrarse al culto solar, su relevancia es fácilmente comprensible. El observatorio solar que los incas construyeron en Quito fue asumido como el “asiento que más agradaba al Sol”, al decir del Inca Garcilaso [1596] (1985); y, por lo mismo, referente fundamental para la medición del ciclo solar anual y los diversos fenómenos cósmicos relacionados con el mismo.

De esta manera, los rituales, celebraciones y ofrendas dedicados a impedir el fin del Quinto Sol que se realizaron en Quito, debieron asumirse como más eficientes o convenientes que los realizados en otros lugares del Tahuantinsuyo. La ciudad fue por lo mismo un gran tinglado ritual, en el que además de los rituales propiciatorios a favor del sol, sirvió para resolver los conflictos interétnicos de los señoríos de los alrededores, a través de la ritualización de los enfrentamientos que dieron lugar a los famosos tinkus, los que se escenificaban en su gran plaza. De este modo, el Estado inca reorganizó las relaciones interétnicas como una forma eficiente de gestionar el conflicto,

promoviendo la institucionalización del perdón y generando la llamada *pax incaica*. El carácter relevante del Quito inca explica por qué, en el reinado de Atahualpa, este decidió el traslado del Cuzco a Quito, como destaca la segunda parte de la crónica de Juan de Betanzos. Plan que el inca quiteño puso en marcha días antes de que fuera capturado en Cajamarca por las huestes de Pizarro.

Con la fundación de la villa española de San Francisco, el conquistador Sebastián de Benalcázar puso en marcha una política de destrucción de la ciudad inca, que se inició con su desmontaje y la reutilización del material de sus principales edificios para la construcción de los inmuebles coloniales. Esto significa que, las construcciones religiosas y civiles de la villa colonial, se levantaron sobre los cimientos de los antiguos edificios incas y la mayoría de sus piedras fueron reutilizadas en empedrados y muros. Esta forma de proceder de los colonizadores europeos, se aplicó a la mayoría de ciudades incas, especialmente a las que funcionaron como cabezas de provincia, las que fueron deshechas, ocupadas e hispanizadas. Solo por excepción, en el vasto territorio del Tahuantinsuyo, se conservaron de forma parcial pocas ciudades incas, siendo Huánuco Pampa, la única que sobrevivió de manera íntegra, porque perdió interés para los españoles que la abandonaron a su suerte pocos años después de su ocupación.

Parte sustancial de la herencia inca en los Andes equinocciales es el legado simbólico presente en la ciudad de Quito. Los símbolos *ofídico* y *ornito* tienen importantes implicaciones. La cuerda mítica o Yawirka, la relación de Atahualpa con Amaru, el ave pichincha y la tórtola kito, constituyen emblemas de patrimonio intangible de la ciudad que deben ser puestos en valor y adecuadamente difundidos. Se trata de símbolos referenciales e

²³ El origen de los incas en el Titicaca ha sido probado incluso genéticamente por una investigación cuyos resultados se hicieron públicos en 2018. Los primeros resultados del estudio fueron publicados en abril de ese año, por la revista *Molecular Genetics and Genomics*. El informe dice que, a partir de un banco de muestras de ADN de más de 3000 nativos de Perú, Bolivia y Ecuador, compararon la información genética de los descendientes de los incas que aún viven en el Cuzco con las poblaciones cercanas al lago Titicaca, ratificando, la llamada leyenda de origen.



identitarios, no solo de un pueblo sino de la época prehispánica de la ciudad. Estos vocablos, además, ponen en evidencia la importancia de las lenguas regionales del Mundo Andino que funcionaron como idiomas interétnicos o *linguas francas* como fue el caso del *aimara* y el *kechwa*. La expansión de este segundo idioma, originario de la costa central del actual Perú, está estrechamente relacionada con el spondylus. En este sentido, los estudios andinos, no pueden descuidar las comprensiones y contribuciones de la lingüística histórica para comprender los fenómenos y hechos históricos del pasado precolombino.

A raíz de estas constataciones, hay que enfatizar en la necesidad de recuperar y visibilizar el pasado inca de la ciudad de Quito, como componente fundamental y esencial de su memoria y de su patrimonio cultural material e inmaterial. El discurso patrimonialista de la ciudad debe renovarse y dejar de centrarse, de forma exclusiva, en el patrimonio eclesiástico colonial. Insistir en ello significa institucionalizar la exclusión de los descendientes de los pueblos ancestrales, apologizar al sistema más opresivo y abominable de la historia de la humanidad como fue el régimen colonial europeo, a la vez que condenar al olvido a la época prehispánica. Dicho en otras palabras, es imperioso dejar de promover la deshistorización de nuestra sociedad y la desactivación de su memoria colectiva.

Como hemos puesto en evidencia en el presente estudio, las referencias materiales e inmateriales del pasado prehispánico en la ciudad, a diferencia de lo que expone el discurso dominante de la quiteñidad, no son pocas ni insignificantes, sino abundantes y relevantes.



FUENTES CONSULTADAS

Entrevistas

Carrión, J.M., (2017, junio 26). Cumbayá.

Cuichán, D., (2017, septiembre 24). Reserva Antisana, provincia Pichincha.

Delgado, F., (2017, febrero 7). Centro de Investigaciones Socioculturales de la Universidad San Francisco de Quito, Cumbayá.

Domínguez, V., (2017, enero 17). San Rafael, Sangolquí.

Fresco, A., (2017, enero 25). Ministerio de Cultura, Subsecretaría de Memoria y Patrimonio. Quito.

Ontaneda, S., (2017, enero 24). Ministerio de Cultura, Subsecretaría de Memoria y Patrimonio. Quito.

Peralta, F., (2017, julio 3). Facultad de Comunicación Social, Universidad Central del Ecuador, Quito.

Taller de Historia Oral, con la participación de: Inga, María; Yugcha, Martha; Chulca, Manuel; Pilaguano Víctor. (2017, junio 24). Isoloma, Chilibulo, Quito.

Primarias

Actas del Cabildo. [1535-1537] (1934). Libro Primero de Cabildos de Quito. Descifrado por José Rumazo González, Tomo Primero. Quito: Publicaciones del Archivo Municipal.

Albornoz, Cristóbal. (1967). La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. En: Duviols Pierre Journal de la Société des Américanistes. Tomo 56 n°1, 1967. pp. 7-39. París.

Anónimo. [1573] (1992). "Descripción de la ciudad de San Francisco de Quito", en: Ponce Leiva, P. (transcriptora), Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito, Siglo XVI-XIX. Quito: Abya-Yala.

Bertonio, Ludovico. [1612] (1879). Vocabulario de la Lengua Aymara. Parte Segunda. J. Platzmann. Editorial Leipzig: B. G. Teubner.

Betanzos, Juan. [1551] (2010). Suma y narración de los Incas. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Lima: Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cabello Balboa, Miguel. [1586] (1945). Obras. Vol. I. Quito: Editorial Ecuatoriana.



Cieza de León, Pedro. [1551] (1880). Segunda parte de la Crónica del Perú que trata del señorío de los incas yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación, edición de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel Ginés Hernández.

Cieza de León, Pedro. [1551] (1996). Crónica del Perú. Tercera Parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de Historia.

De Carranza, M. [1535] (1992). "Relación de la provincia de Esmeraldas que fue a pacificar Andrés Contero" en: Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglos XVI-XIX). Ed. de Pilar Ponce Leiva. Quito: Marka/Abya-Yala.

De Castellanos, Juan. [1589](1857). Elegías de Varones Ilustres de Indias. M. Rivadeneyra ed. Madrid.

De la Parra, H. [1560] (1975) "Probanza de méritos y servicios de Hernando de la Parra" en: Documentos para la historia militar. T. II. Dirección de Historia y Geografía Militar del E.M.C. de las FF.AA. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. [1535] (1855). Historia General y Natural de las Indias. Tomo IV. Madrid.

Garcilaso, Inca. [1596] (1985). Comentarios Reales. Segunda edición. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

González Holguín, Diego. [1608] (1993). Vocabulario de la lengua Quichua. Quito: EBI, Corporación Editora Nacional.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. [1614] (1980). Nueva Coronica y Buen Gobierno. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Jerez, Francisco. [1534] (1917). Verdadera relación de la conquista del Perú. Colección de libros y documentos referentes a la historia de Perú. Lima: Imprenta y Librería San Martín.

Juan, Jorge y Ulloa, Antonio. [1749] (1982). Noticias secretas de América, Parte II. Madrid-Quito: Ediciones Turner, Libri-Mundi.

Molina, Cristóbal. [1575] (1916). Relación de las fábulas y ritos de los incas. Lima: Imprenta y Librería San Martín y Ca.

Murúa, Martín. [1611] (2001). Historia General del Perú, edición de Manuel Ballesteros Gaibrois, Crónicas de América, segunda edición. Madrid: Dastín Historia.

Oliva, Anello. [1598] (1895). Historia del Reino y provincias del Perú. Juan F. Pazos Varela y Luis Varela y Orbegoso editores. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

Polo de Ondegardo, Juan. [1559-71] (1916). Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas. Horacio H. Urteaga editor. Lima: Imprenta y Librería San Martín.

Quipucamayos de Vaca de Castro. [1542] (1982). Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas. Madrid.



Rodríguez de Aguayo, Francisco. [1571-72] (1992). "Descripción de la ciudad de Quito", en P. Ponce (Ed.), Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito. Quito: Marka/Abya Yala.

Ruiz de Arce, Juan. [1545] (1995). "Advertencias de Juan Ruiz de Arce a sus sucesores", en: Tres Testigos de la Conquista del Perú. Colección Ariel Universal, No. 94. Guayaquil.

Salazar de Villasante. [1570-71] (1992). "Relación de la ciudad y provincia de Quito" en: Pilar Ponce Leiva ed. Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito. Quito: Marka/Abya-Yala.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan [1615] (1993). 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".

Sarmiento de Gamboa, Pedro. [1572] (2007). Historia de los incas. Madrid: Miraguno Ediciones.

Velasco, Juan De. (1978). Historia del Reino de Quito en la América Meridional: Historia Antigua, T. II. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Velasco, Juan De. [1789] (1994). Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Historia Natural. T. I. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Secundarias

Alonso Sagaseta, A., Castaño, T. y De Larna, C. (2004). "Las Montañas y cerros como referente cultural", en: Guinea, M. (editora). Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales. Quito: Abya-Yala.

Andrade Marín, L. (1966). Geografía e Historia de la ciudad de Quito. Cuaderno Patria y Cultura N°1. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Andrade Marín, L. (1970). "Derrotero Valverde" en: Llanganati. Quito.

Andrade Marín, L. (2000). Historietas de Quito. Quito: Grupo Cinco Editores.

Arguedas, J.M. y Izquierdo F. (2009). Mitos, leyendas y cuentos peruanos. Madrid: Siruela.

Barraza, S. A. (2005). "La dinastía prehispánica de Fernando de Montesinos: identificación de su fuente", en: Construyendo historias. Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas (pp. 57-81). Lima: Fondo Editorial Puck.

Barraza Lescano, S. (2010). "Redefiniendo una categoría arquitectónica inca: la kallanka". Lima: Boletín del Instituto de Estudios Andinos (IFEA), 39 (1).

Baulenas, A. (2016). La Divinidad Illapa. Poder y religión en el Imperio Inca. Arequipa: Ediciones El Lector.



Bendezú, E. (1980). Literatura Quechua. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BirdLife International. 2018. Species factsheet: *Metriopelia melanoptera*. Accedido el 14 de sep. <http://datazone.birdlife.org/species/factsheet/black-winged-ground-dove-metriopelia-melanoptera/distribution>.

BirdLife International. 2018. Hoja de datos de la especie: *Metriopelia melanoptera*. Accedido el 15 de sep. <http://datazone.birdlife.org/species/factsheet/black-winged-ground-dove-metriopelia-melanoptera/distribution>.

Bray, T. (2003). Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte. Quito: Abya-Yala, Marka.

Burgos Guevara, H. (1995). El Guamán, el Puma y el Amaru. Quito: Abya-Yala.

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

Campana, C. (2015). Iconografía del Pensamiento Andino. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Anterior Orrego.

Capriles, J. y otros (1999). "Representación Iconográfica de Flora y Fauna en Kerus Incas". Revista de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Año III. N° 6. La Paz. Pp. 7-19.

Chevalier, J., Gheerbrant, A. (2015). Diccionario de los símbolos. Herder: España.

Costales, P. y A. (1982). Los señores naturales de la tierra. Quito: Xerox.

Carrión, A., "El día de Quito", diario El Comercio, 10 de diciembre de 1989.

Choque Porras, A. (2009). La Imagen del Felino en el Arte del Antiguo Perú. Primera edición. Fundación San Marcos. Lima.

Cerrón Palomino, R. (2004). "Murúa y sus etimologías toponímicas". Lexis XXVIII. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cerrón Palomino, R. (2006). "Cuzco: la piedra donde se pozo la lechuza. Historia de un nombre". Lexis XXX.1. Revista de lingüística y literatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cerrón Palomino, R. (2013). Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua. Frankfurt: PL Academic Research.

Cobo, C. (2012). Astronomía Quito-Caranqui. Catequilla y los discos líticos. Quito: Quimera Editores.

Del Pino, I. (2008). "Una interpretación sobre el Quito prehispánico", en: Quito Prehispánico. Quito: MAE. Museo Archivo de Arquitectura. Provincia de Pichincha.

De Vries, T., Black, J., De Solis, C., Hernández, C. (1983). Historia natural del Curiquingue. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.



Di Capua, C. (2002). "La luna y el Islam, La Serpiente y el Inca, la semántica de la Inmaculada en España y su mensaje ulterior en la Virgen de Quito", en: De la Imagen al Ícono, estudios de Arqueología e Historia del Ecuador. Quito: Abya Yala.

Espinosa Apolo, M. (2014). "Incas, indios y chagras. Excluidos y exclusiones en el discurso de la quiteñidad y la narrativa patrimonial de la ciudad". Investigación realizada para el Instituto Metropolitano de Patrimonio. Quito.

Espinosa Apolo, M. (2014). Diccionario mitológico de la Provincia de Pichincha. Quito: Gobierno Autónomo de la Provincia de Pichincha.

Espinosa Apolo, M. (2017). "De Atahualpa como Amaru a los levantamiento de la plebe en Quito. Una nueva lectura del proyecto milenarista en Quito". Discurso de posesión como miembro de número de la Academia Nacional de Historia. Quito.

Espinosa, M. y Rosero, P. (2018). "La tórtola kito en la cultura incásica" (Documento preliminar inédito), Proyecto Semilla. Quito: Facultad de Comunicación Social, UCE.

Estupiñán, T. (1998). "El testamento de Don Francisco Atagualpa", en Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana, Revista de los Museos del Banco Central del Ecuador, Año 1, No 1. Quito: BCE.

Estupiñán, T. (2003). Tras las huellas de Rumiñahui, primera edición. Quito: FONSAI.

Flores Ochoa, J. (2012). "Osos no peregrinan a Qoyllurit'i", en: López, A. y Millones, L. (compiladores), Animales de Dios. (81-111 ed.). Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional.

Fresco, A. (1984). "Proyecto arqueológico el Quito de los Incas", vol. 8. Colección Cultura. Museo del Banco Central del Ecuador.

Fujii, T. (1993). "El felino, el Mundo Subterráneo y el Rito de la Fertilidad: Tres Elementos Principales de la Ideología Andina", en: Serie Ethnological Studies, No. 37. Lima.

Gasparini, G. & Margolies, L. (1980). Arquitectura Inka. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Gentile, M. (2007). Un relato histórico incaico y su metáfora gráfica. Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/relainca.html>

González Suarez, F. (1970). Historia General del Ecuador, Volumen segundo. Quito: Edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Grijalba, C. E. (1998). Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchi. Quito: Banco Central del Ecuador.

Guinea, M. (2004). Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales. Quito: Abya- Yala.

Gutiérrez Usillo, A. (2002). Dioses, símbolos y alimentación en los Andes: interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico. Quito: Abya Yala.



Hidalgo Nistri, F. (1999). Los antiguos paisajes forestales del Ecuador, una reconstrucción de sus primitivos ecosistemas. Quito: Abya- Yala.

Hyland, S. (2008). El Manuscrito de Quito. Una historia inca preservada por Fernando Montesinos. Quito: Escuela Antropológica, PUCE, Marka.

Instituto Nacional de Cultura (2009). Del Amaru al Toro. Lima: Neva Estudio.

Jara, H. (2012). "Kitu, antes de San Francisco de Quito", en: Kitu. Territorio Solar en la mitad del tiempo. Quito: Dirección de Gestión de Cultura y deportes, Dirección de Gestión de Comunicación, Gobierno de la Provincia de Pichincha.

Jijón y Caamaño, J., Larrea M. (1918). Un cementerio incásico en Quito y notas acerca de los incas en el Ecuador. Quito: Imprenta de la Universidad Central del Ecuador.

Jijón y Caamaño, J. (1934). "La fecha de fundación de Quito", Gaceta Municipal no 73, año XIX, 31 de marzo. Quito.

Jijón y Caamaño, J. (1940). El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista castellana. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Jijón y Caamaño, J. (1941). El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista castellana, T. I. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Kolberg, J. (1996). "Festejos en iglesias y calles", en Quito según los extranjeros. Quito: Centro de Estudios Felipe Guam Poma.

Ledergerber Crespo, P. (2004). "Ecuador: uno con el sol y la luna", en: Guinea, M. (editora), Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales. Quito: Abya Yala.

Limón, S. (1999). "Oráculos y adivinación en Los Andes, su significado político y religioso". Boletín BIRA, 26. Lima. Pp. 85-123.

Limón Olivera, S. y Battcock, C. (2012). "Aves solares: el águila, el colibrí y el zopilote en Mesoamérica", en: López, A. y Millones, L. (compiladores), Animales de Dios. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.

López Austin, A. (2012). "La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)", en: López, A. y Millones, L. (compiladores), Animales de Dios. Lima: Fondo Nacional de la Asamblea Nacional de Rectores.

Lozano Castro, A. (1991). Quito ciudad milenaria, forma y símbolo. Quito: Editorial Abya-Yala.

Lozano Castro, A. (2008). "Ordenación del territorio y concepción simbólica del espacio en la ciudad prehispánica de Quito", en: Quito Prehispánico. Quito: MAE, Colegio de Arquitectos del Ecuador, Provincia de Pichincha.

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.



- Métraux, A. (1989). Los Incas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meyers, A. (1998). Los incas en el Ecuador. Análisis de los restos materiales. T I y II. Colección Pendoneros. Quito: Banco Central de Ecuador, Abya-Yala.
- Milla Villena, C. (1992). Génesis de la Cultura Andina. 3ra edición. Quito: Colegio de Arquitectos.
- Millones, L. y Mayer, R. (2012). La fauna sagrada de Huarochirí. Lima: IEP, IFEA.
- Mires Ortiz, A. (2000). Así en las flores como en el fuego. La deidad colibrí en amerindia y el dios alado en la mitología universal. Quito: Ediciones Abya- Yala.
- Michom, M. (2008). El Pueblo de Quito 1690-1810. Demografía, Dinámica Sociorracial y protesta popular. Quito: Fonsal.
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (2004). Ciudad de Quito, Guía de Arquitectura. Volumen II. Quito-Sevilla: Junta de Andalucía, MDQ.
- Narváez Vargas, A. (2012). “El venado en la cosmovisión andina”, en: López, A. y Millones, L. (compiladores), Animales de Dios. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Noboa, Jurado F. (1998). Quito secreto. Quito: Colección de Amigos de la Genealogía, Volumen 135.
- Olano, A. (1915). De Popayán a Quito, impresiones de viaje. Quito: Tip. y Encuadernación Salesiana.
- Olmedo, I. (2019). *Glaucidium jardinii* En: Freile, J. F., Poveda, C. 2019. Aves del Ecuador. Version 2019.0. Museo de Zoología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. <https://bioweb.bio/faunaweb/avesweb/FichaEspecie/Glaucidium%20jardinii>, acceso Lunes, 15 de Septiembre de 2022.
- Ortiz Crespo, F. y Carrión, J. M. (1991). Introducción a las aves del Ecuador. Quito: FECODES.
- Ortiz Crespo, A. Damero (2007). Quito: Fonsal.
- Paz y Miño, L. (1941). “Lenguas indígenas del Ecuador III – La Kito o Panzaleo”. Quito: Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. XXI, Núm. 58.
- Pérez, J. F. (2000). “La ciudad inca de Quito” en: Revista Cultura, segunda época, no. 8. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Pérez, J. F. (2008). “La ciudad inca de Quito”, en: Quito Prehispánico. Quito: MAE. Museo Archivo de Arquitectura. Provincia de Pichincha.
- Peñaherrera, A. (2003). “¿Gran muro inca en pleno Centro Histórico de Quito?”. Discurso de incorporación a la Academia Nacional de Historia del Ecuador.
- Peñaherrera, A. (2008). “La ciudad Inca en Quito y su trazado geométrico ritual”, en: Quito Prehispánico. Quito: MAE, Colegio de Arquitectos del Ecuador, provincia de Pichincha.
- Porras, P. (1989). “Reliquias incásicas en el casco colonial de Quito”, Centro de Investigaciones Arqueológicas, Temas de Investigación. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.



- Protzen, J. (s.f.). "Arquitectura Inca". En: Los reinos preincaicos y los Incas. Madrid: Lunwer Editores.
- Quintero, R. (2009). Animal Político. Lecturas para politizar la memoria, segunda edición. Quito: Abya-Yala.
- Ramón, G. (1990). El poder y los norandinos. Primera edición, Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Ramón, G. (2003). El pueblo de la laguna seca. Loja: Universidad Nacional de Loja.
- Ramón, G. (2008). La Nueva Historia de Loja. La historia aborigen y colonial. Vol 1. Quito: Gráficas Iberia.
- Rousseau, A. (1990). "La ciudad inca de Quito". La Liebre Ilustrada, Nro.272, febrero 25. Quito.
- Ridgely, R. & Greenfield, P. 2006. Aves del Ecuador. Quito: Fundación Jocotoco.
- Rousseau, A. (1990a). "Arqueología urbana: dos casos en el Centro Histórico de Quito", en: Centro Histórico de Quito, problemáticas y perspectivas. Quito: Dirección de Planificación I. Municipio de Quito.
- Salomón, F. y Grosboll. S. (1990). "Nombres y gentes en el Quito Incaico: Recuperación de un proceso histórico indocumentado a través de la Antroponimia y la Estadística", en: Visita y Numeración de los pueblos del Valle de los Chillos. (49 - 72 ed.). Cristóbal Landázuri (compilador), Quito: Marka.
- Salomón, F. (1980). Los señoríos étnicos de Quito en la época de los incas. Primera edición. Otavalo: Colección Pendoneros, IOA.
- Salomón, F. (1997). Los Yumbos, Niguas y Tsáchila o "Colorados" durante la colonia española. Quito: Abya-Yala.
- Salomón, F. (1998). "Frontera aborigen y dualismo inca en el Ecuador prehispánico: pistas onomásticas", en: Ton Dillehay y Patricia Netherly editores, La Frontera del Estado Inca. Quito: Fundación Alexander Von Humboldt, Abya-Yala. Pp. 52-70.
- Salomón, F. (2011). Los Señores Étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señoríos norandinos. Segunda edición corregida. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Salvador Lara, J. (1972). "Quito en la prehistoria", en: Revista de la Universidad Católica del Ecuador, No 1. Quito: Universidad Católica del Ecuador.
- Salvador Lara, J. (1992). Quito. Madrid: Colecciones Mapfre.
- Salvador Lara, J. (2008). "Si existió el Quito Prehispánico" en: Quito Prehispánico. Quito: MAE, Colegio de Arquitectos del Ecuador, provincia de Pichincha.
- Scott, J. F. (2004). "El hombre-pájaro en el arte de los andes septentrionales", en: Guinea, M. (editora), Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales. Quito: Abya-Yala.
- Sullivan, W. (1999). El secreto de los incas, Segunda edición. Barcelona: Grijalbo



Terán, P. (1998). "El mercado prehispánico y la sobre posición ideológica del s. XVI, en el valle de Quito" en: El Área septentrional andina. Arqueología y etnohistoria. Quito: Abya- Yala.

Uhle, M. (1930). "El Reino de Quito", en: Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. X, Enero-Mayo, Nos. 27, 28, 29. Quito.

Usquiza, J. I. (2012). "Animalia sagrada: la serpiente y sus combinados-compañeros en la Mesoamérica maya", en: López, A. y Millones, L. (compiladores), Animales de Dios. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.

Uzcátegui Andrade, B. (1992). Los Llanganates y la tumba de Atahualpa. Quito: Abya-Yala.

Valverde Valdés, M. C. (2012). "Imágenes del jaguar en la plástica maya. Aproximación a una lectura simbólica", en: López, A. y Millones, L. (compiladores), Animales de Dios. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.

Venero, J. L. (1998). "Uso de animales en la cuenca del Vilcanota". Estudios Atacameños, No 16. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama, Chile.

Venero, J. L. (2015). Guía de macrofauna y etno-ornitología en "Lucre-Huacarpay". Cuzco: Editorial Moderna.

Vilcapoma, J. C. (2012). "La araña en la simbología andina", en: López, A. y Millones, L. (compiladores), Animales de Dios. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.

Villavicencio, M. [1858] (1984). Geografía de la República del Ecuador. Quito: Corporación Editora Nacional.

Watson, P. (2012). La gran divergencia. Traducción, Jesús Cuellas & Eefrén del Valle. Titivilus. ePub base r1.2

Zuidema, T. (1967). "El juego de los ayllus y el Amaru", en: Journal de la Société des Américanistes. Tome 56 n°1, 1967. pp. 41-51.

Zuidema, T. (2010). El Calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco: la idea del pasado. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.



APÉNDICE 1

Reportes de vestigios incas en el Centro Histórico de Quito



Tabla 1. INFORMACIÓN DOCUMENTAL COLONIAL SOBRE EDIFICIOS INCAS. Centro Histórico, Meseta de Quito y Valle de los Chillos

Año	Lugar	Nombre del documento o estructura	Documento
1535	Camino de Quito a Chillo	Tambo	Acta del Cabildo de Quito, mayo de 1535 ²⁴
	Camino de Quito a Panzaleo	Tambos y bohíos	Acta del Cabildo de Quito, 18 de junio de 1535
	Iñaquito	Tambos y bohíos	Acta del Cabildo de Quito, 18 de junio de 1535
	Iñaquito	Edificios antiguos	Acta del Cabildo de Quito, 21 de junio de 1535
	Cotocollao	Tambos	Acta del Cabildo de Quito, 12 de julio de 1535
1536	Proximidades Convento de San Francisco y Camino Real	Tambos	Acta del Cabildo de Quito, 5 de enero de 1536
	Camino de Quito a Panzaleo	Fortalecillas	Acta del Cabildo de Quito, 17 de julio de 1536
	Sector de San Francisco	Depósitos (Collcas)	Acta del Cabildo de Quito, 23 de agosto de 1536
	Valle de los Chillos	Edificios de indios	Acta del Cabildo de Quito, 22 de diciembre de 1536
1537	El Placer	Casas de Huayna Cápac	Acta del Cabildo de Quito, 3 de abril de 1537
	El Placer	Casas de Huayna Cápac	Acta del Cabildo de Quito, 4 de abril de 1537
	Atrás del Convento de San Francisco	Depósitos (Collcas)	Acta del Cabildo de Quito, 31 de abril de 1537
1538	San Francisco	Catuc o Tiánguez Viejo	Actas del Cabildo de Quito del 15 de abril, 29 de abril y 3 de noviembre de 1538
1541	Convento San Francisco	Bohíos de Quingalumba o Quimbalimbo	Acta del cabildo del 4 de febrero de 1541
1547	Camino de Quito a Panzaleo	Tambo	Acta del 22 de diciembre de 1547
1556	Palacio Carondelet	Casa de Atahualpa	Probanza Don Francisco Atahualpa Tupatauchi, 4 de agosto de 1556
1551	Chimbacalle - San Juan Evangelista de Machángara	PillcocanCHA	Padrón de los indios de la parroquia de San Sebastián.
1665	-	-	Testamento de Isabel Pérez de Ayala (esposos Costales)
1566	San Francisco	Catuc	Carta del obispo de Quito Pedro de la Peña al licenciado Castro Presidente de la Audiencia de los Reyes, sobre agravios sufridos por sus ministros y sobre el proceso de Carlos de Salazar por estorbar casamientos entre naturales. CVG 3ª serie, vol. 1:2-18, en: Salomon, F. (1980). <i>Los señoríos étnicos de Quito en la época de los incas</i> . Primera edición. Otavalo: Colección Pendoneros, IOA
1570	Plaza Grande	Bohío del Inca	Documento referido a Francisca Pizarro, en: Burgos Guevara, H. (1995). <i>El Guaman, el Puma y el Amaru</i> . Quito: Abya-Yala

²⁴ Todas las Actas de El Cabildo de Quito citadas corresponden a la siguiente fuente: Libro Primero de Cabildos de Quito; [1535-1537] (1934). Descifrado por José Rumazo González, Tomo Primero. Quito: Publicaciones del Archivo Municipal.



El anhelado destino de los Incas

Año	Lugar	Nombre del documento o estructura	Documento
1582	Sector Plaza de La Victoria	Aposentos de don Francisco Atahualpa, el Auqui	Testamento de Don Francisco Atahualpa Tupatauchi, en: Estupiñán, T. (1998). "El testamento de Don Francisco Atahualpa", en <i>Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana</i> , Revista de los Museos del Banco Central del Ecuador, Año 1, No 1. Quito: BCE.
1587	San Sebastián, cima de El Panecillo	Huacas	Testimonio recopilado por los esposos Costales, en: Costales, P. y A. (1982). <i>Los señores naturales de la tierra</i> . Quito: Xerox
¿?	Convento de Santa Clara	Edificación inca asociada al Acllahuasi	Archivo de los Tumipamba de Pambachupa, en: Noboa, Jurado F. (1998). <i>Quito secreto</i> . Quito: Colección de Amigos de la Genealogía, Volumen 135
s. XVII, XVIII	Sector Recoleta de los Mercedarios, El Tejar	Cochacancha	Reporte de documentos: Esposos Costales, en: Costales, P. y A. (1982). <i>Los señores naturales de la tierra</i> . Quito: Xerox
1647	Convento San Francisco	Muro prehispánico entre la Plaza y el Convento de San Francisco	Fray Fernando Coser (1924). "Descripción inédita de la iglesia y convento de San Francisco de Quito", en: <i>Antiguallas históricas de la colonia</i> , Flores y Caamaño, A. Lima
1651	Convento San Francisco	Residencias de los capitanes del Inca	Fray Diego de Córdova y Salinas <i>Coronica de la religiosissima provincia de los Doze Apostoles del Perú</i> , en: Salvador Lara, J. (1972). "Quito en la prehistoria", en: Revista de la Universidad Católica del Ecuador, No. 1. Quito: Universidad Católica del Ecuador
s. XVIII	La Chilena	Andenes	Documento de la época referido por Hugo Burgos, en: Burgos Guevara, H. (1995). <i>El Guaman, el Puma y el Amaru</i> . Quito: Abya-Yala
Inicios s. XIX	Panecillo	Pilares labrados en piedra	Expediente de Juan Camino, en: Costales, P. y A. (1982). <i>Los señores naturales de la tierra</i> . Quito: Xerox



Tabla 2. Noticias sobre hallazgos arqueológicos en el Centro Histórico de Quito

Año	Lugar	Tipo de vestigio	Institución o investigador que reporta	Tipo de registro o fuente
1835	Convento Santa Catalina	Esculturas en piedra representando al Sol y la Luna	Vicente Rocafuerte	
Inicios s. XX	Panecillo	Cueva o machay	Luciano Andrade Marín	Andrade Marín, L. (2000). <i>Historietas de Quito</i> . Quito: Grupo Cinco Editores
-	-	Espejo de obsidiana 45cm x 30cm	-	
1918	Sector El Dorado	7 Tumbas	Jacinto Jijón y Caamaño; Carlos Manuel Larrea	Jijón y Caamaño, J., Larrea M. (1918). <i>Un cementerio incásico en Quito y notas acerca de los incas en el Ecuador</i> . Quito: Imprenta de la Universidad Central del Ecuador
Década de 1920	El Placer - Antiguo Colegio Juan Montalvo	Estanque o piscina	Jacinto Jijón y Caamaño - Max Uhle	
1930	Calle Mideros Hospicio San Lázaro	Lajas de piedras incas		Uhle, M. (1930). "El Reino de Quito", en: Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. X, Enero-Mayo, Nos. 27, 28, 29. Quito
	Antiguo Seminario Menor, Calle Ante	Cementerio inca	Max Uhle	
	Chaupicruz, Hacienda Flia. Stacey	Canal inca		
1952	Calles Chimborazo, Bolívar y Alianza	Canales	Jacinto Jijón y Caamaño	Jijón y Caamaño, J. (1997). <i>Antropología prehispánica del Ecuador</i> . Quito: Abya-Yala
Década de 1960	Barrio de San Juan	Piedras negras ultrapulidas de curiosos diseños	Luciano Andrade Marín	Andrade Marín, L. (2000). <i>Historietas de Quito</i> . Quito: Grupo Cinco Editores
Década de 1970	Urbanización San Carlos	Cementerio Inca	Jorge Salvador Lara	Salvador Lara, J. (2008). "Si existió el Quito Prehispánico" en: <i>Quito Prehispánico</i> . Quito: MAE, Colegio de Arquitectos del Ecuador
Década de 1980	Colegio Sagrados Corazones (Sucre y Guayaquil)	Paramentos		
	Claustro inferior y la escalinata norte del atrio de San Francisco	Pared perimetral		
	Atrio Catedral	Restos de muro	Pedro Porras	Porras, P. (1989). "Reliquias incásicas en el casco colonial de Quito", en: Centro de investigaciones arqueológicas, Temas de Investigación. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador
	Atrio San Francisco	Restos de muro		
	Zócalo La Providencia	Restos de muro		
	Zócalo Palacio de Carondelet	Restos de muro		
	Iglesia de La Concepción	Paramentos		
Fines década de 1980	Pasaje Amador	Rafael Quintero, concejal	Muro	Comunicación personal
1992	Capilla Hospital San Juan de Dios	Cimientos incas	Agnes Rousseau	Rousseau, A. (1990). "La ciudad inca de Quito". En <i>La Liebre Ilustrada</i> , Nro.272, febrero 25. Quito



El anhelado destino de los Incas

Año	Lugar	Tipo de vestigio	Institución o investigador que reporta	Tipo de registro o fuente
1997	Arquería norte del templo de San Francisco	Pared y cimientos incas de una probable callanca	Paulina Terán	Terán, P. (1998). "El mercado prehispánico y la sobreposición ideológica del s. XVI, en el Valle de Quito" en: <i>El Área septentrional andina. Arqueología y etnohistoria</i> . Quito: Abya- Yala
Fines década de 1990	Atrio de San Francisco	Empedrado original y taller de orfebrería	Alfonso Ortiz Crespo	Comunicación personal
""	Convento de Santa Clara	Un aríbalo inca	Victoria Domínguez	Comunicación personal
¿?	Edificio Cadisán	Muro inca	Florencio Delgado	Comunicación personal
Pri- meros años, década 2000	Antiguo Hospital Militar	Cerámica inca	Marco Vargas	Comunicación personal
Década 2000	Iglesia La Merced	Muros de estilo imperial en la torre	Andrés Peñaherrera	Peñaherrera, A. (2003). "¿Gran muro inca en pleno Centro Histórico de Quito?". Discurso de incorporación a la Academia Nacional de Historia del Ecuador
2008	Carmen Bajo	Canal de agua según Fernando Jurado	Juan Fernando Pérez	Pérez, J. F. (2008). "La ciudad inca de Quito", en: Quito Prehispánico. Quito: MAE. Museo Archivo de Arquitectura. Provincia de Pichincha
	San Agustín	Palacio frontero en San Agustín de acuerdo a Jacinto Jijón		
	San Juan	Muros incas, según Holguer Jara		
	La Loma Grande	Pucará en Mama Cuchara según Jijón y Caamaño		
-	Interior, Iglesia de La Compañía	Cimientos	Guido Díaz	Comunicación personal
2010	Plaza del Convento de Santa Clara	Canales de piedra		
	Monasterio Agustinas San Juan	Piedras	Ximena Escudero	Comunicación personal



APÉNDICE 2

Número de inscripciones del apellido Quito, según regiones



Tabla 3. Cantidad de inscripciones del apellido Quito: provincias de la región Sierra

Provincia	Año de inicio de inscripciones	Total de inscripciones hasta 2017	Año de mayores inscripciones
Carchi	1952	6	1 hasta 2017
Imbabura	1901	461	1979 (13)
Pichincha	1920	673	1995 (24), 2008 (24)
Cotopaxi	1997	11	2015 (3)
Tungurahua	1949	74	2007 (5)
Chimborazo	1899	1890	1983 (42)
Cañar	1900	1266	1995 (27)
Azuay	1896	5258	1978 (107)
Loja	1898	856	1998 (50)

Tabla 4. Cantidad de inscripciones del apellido Quito: provincias de las regiones Costa e Insular

Provincia	Año de inicio	Total de inscripciones hasta el año 2017	Año de mayores inscripciones
Esmeraldas	1963	13	1969 (2), 1985(2)
Manabí	1951	75	1988 (4), 1996 (4)
Guayas	1922	1498	1999 (46)
El Oro	1931	417	1998 (19)
Galápagos	1970	1	1970 (1)

Tabla 5. Cantidad de inscripciones del apellido Quito: provincias de la región Oriente o Amazonía

Provincia	Año de inicio	Total de inscripciones hasta el año 2017	Año de mayores inscripciones
Sucumbíos	1981	24	1989 (2), 1993(2), 2000(2), 2011(2)
Orellana	1958	24	1981 (2), 1983(2), 1998(2), 2010 (2), 2015(2)
Napo	1975	19	1993 (2), 2004 (2), 2008(2)
Pastaza	1973	31	1995 (4)
Morona Santiago	1946	160	2005 (9)
Zamora Chinchipe	1914	121	1981 (5)

Elaborado por: Manuel Espinosa Apolo, Fuente: INEC
http://aplicaciones3.ecuadorencifras.gob.ec/VDATOS2-war/paginas/vrad/nom_ape.xhtml



APÉNDICE 3

Imágenes comparativas de la tórtola quito y el curiingue



Fotografía 1. Plumas de la cola y alas del curiquingue (*P. carunculatus*)



Fotografía 2. Plumas de la cola y alas de la tórtola quito (*M. melanoptera*)



Tomado de:

https://birdseye.photo/photos/review/1534/carunculated_caracara

<http://www.oiseaux.net/birds/black-winged.ground.dove.html>

Fotografía 3. Vista general del curiquingue y la tórtola quito. Reserva Antisana, DMQ.



Fotografías: Manuel Espinosa Apolo

Fotografía 4. Ranfoteca del curiquingue / corequenque (*P. carunculatus*).



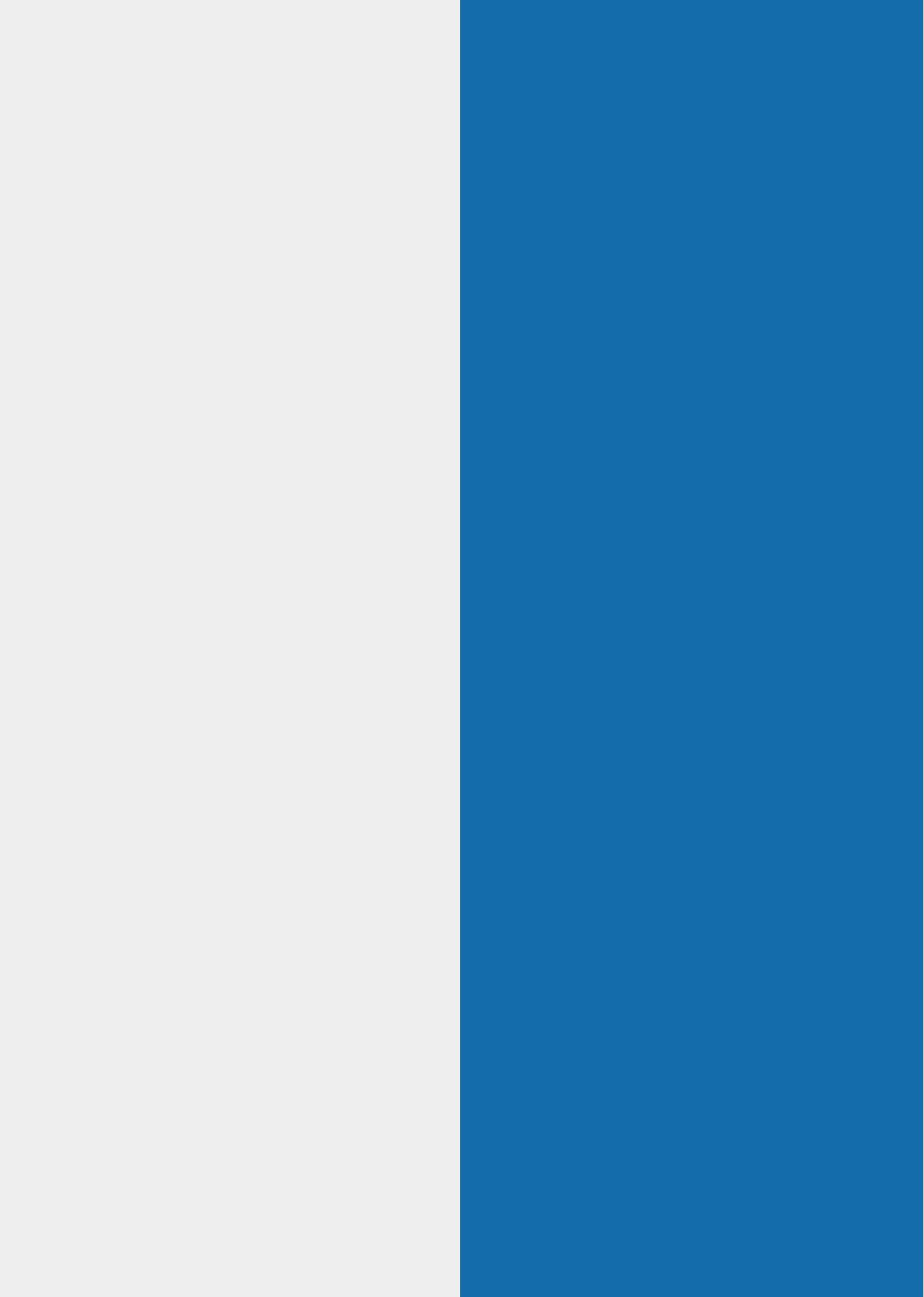
Fotografía 5. Ranfoteca de la tórtola quito (*M. melanoptera*)



Tomadas de:

<https://www.biolib.cz/en/image/id234396/>

<http://www.kantoborgy.com/?p=706#.W83rKGgzbiU>





AmawtayWasi
UNIVERSIDAD INTERCULTURAL
DE LAS NACIONALIDADES
Y PUEBLOS INDÍGENAS



UIDE

Powered by
Arizona State University®

AmawtayWasi |  EDITORIAL

ISBN: 978-9942-7130-4-9



9 789942 713049