



Prácticas funerarias y estrategias de conversión religiosa en la Colonia temprana: el caso del cementerio de Mulaló-Salatilín en los Andes centrales de Ecuador*

Diana Cordero Mendieta

Investigadora independiente, Girona, España

dianacorderomendieta@gmail.com

STRATA, 07-12/ 2024, vol. 2, nro. 2, e17

<https://doi.org/10.5281/zenodo.13144749>

Periodicidad: semestral - continua



Resumen

Durante un rescate arqueológico en las faldas del volcán Cotopaxi, en la parroquia de San Francisco de Mulaló, se reportó un cementerio de 14 individuos con un patrón funerario cristiano en el que pervivían prácticas prehispánicas. Las poblaciones indígenas de los Andes septentrionales enfrentaron dos invasiones sucesivas: la *inka* y la española, en un breve periodo de tiempo (segunda mitad del siglo XV y primera mitad del siglo XVI), lo cual impactó drásticamente sus estructuras sociales, políticas y religiosas. En la Sierra Centro del Ecuador, los *inkas*, con la mediación de caciques locales, implementaron traslados masivos de población (*mitmaqkuna*), mientras que los españoles implantaron la política de encomienda y la evangelización forzosa. El presente artículo contextualiza el cementerio mediante el análisis del registro arqueológico, la revisión de fuentes históricas y etnohistóricas y la aplicación de técnicas analíticas. El carácter interdisciplinario de la investigación ha permitido aproximarse al momento y las circunstancias en las que se desarrolló el cementerio. Este puede ubicarse en un rango temporal entre 1540 a 1570, momento en el que se prohíben las prácticas funerarias con presencia de ajuares, a través de la implementación de la política de “extirpación de idolatrías”. El cementerio, probablemente el primer templo cristiano de Mulaló, es un testimonio de la etapa inicial del proceso de evangelización franciscana y de la resistencia de las poblaciones locales a la pérdida de sus tradiciones funerarias.

Palabras clave: Cotopaxi, periodo colonial, prácticas funerarias, evangelización, San Francisco de Mulaló, *inka*, *mitmaqkuna*

Abstract

Funerary practices and religious conversion strategies in early colonial times: the case of the Mulaló-Salatilín cemetery in the central Andes of Ecuador

During an archaeological rescue on the slopes of the Cotopaxi volcano, in the parish of San Francisco de Mulaló, a cemetery containing 14 individuals was reported, showing a Christian funerary pattern that preserved pre-Hispanic practices. The indigenous populations of the northern Andes faced two successive invasions: the Inka and the Spanish, in a short period (second half of the 15th century and the first half of the 16th century), which drastically impacted their social, political, and religious structures. In the Central Highlands of Ecuador, the Inkas, with the mediation of local chiefs, implemented mass relocations of populations

* Este artículo es un resumen de la tesis titulada *Un Cementerio Inka-Colonial en Mulaló Salatilín, en los Andes Centrales de Ecuador*, presentada para la obtención del grado de Magíster en Arqueología del Neotrópico en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas de la Espol (Cordero Mendieta, 2022).

(mitmaqkuna), while the Spanish established the *encomienda* system and forced evangelization. This article contextualizes the cemetery through the analysis of archaeological records, the review of historical and ethnohistorical sources, and the application of analytical techniques. The interdisciplinary nature of the research has allowed for an understanding of the timing and circumstances under which the cemetery developed. It can be placed within a time frame between 1540 and 1570, a period during which funerary practices with grave goods were banned through the implementation of the "extirpation of idolatry" policy. The cemetery, likely the first Christian temple in Mulaló, is a testament to the initial stage of the Franciscan evangelization process and the local resistance to the loss of their funerary traditions.

Keywords: Cotopaxi, Colonial Period, Funerary Practices, Evangelization, San Francisco de Mulaló, Inka, Mitmaqkuna

Introducción

Un rescate arqueológico realizado en un predio comunitario del barrio de Salatilín de la parroquia de San Francisco de Mulaló, del cantón Latacunga, en la provincia de Cotopaxi, reportó un cementerio de 14 individuos con un patrón funerario cristiano en el que perviven prácticas prehispánicas.

Esta investigación tuvo su origen en la prospección arqueológica llevada a cabo por el arqueólogo Esteban Acosta en 2019, bajo el auspicio de la Junta de Agua de San Francisco de Mulaló. En este primer estudio se

determinó una alta sensibilidad arqueológica debido a la presencia de un contexto funerario, lo que llevó a la recomendación de efectuar un rescate arqueológico. En 2020, el GAD Municipal de Latacunga financió el "Proyecto de Excavación y Monitoreo Arqueológico para la Construcción del Sistema de Riego por Aspersión San Francisco de Mulaló" (PEMACSRSFM), dirigido por el mismo arqueólogo entre 2020 y 2021, en el cual la autora formó parte del equipo de investigación.

Durante el trabajo de campo, se recuperó material cultural de cinco periodos: pre-*inka*, *inka*, colonial,

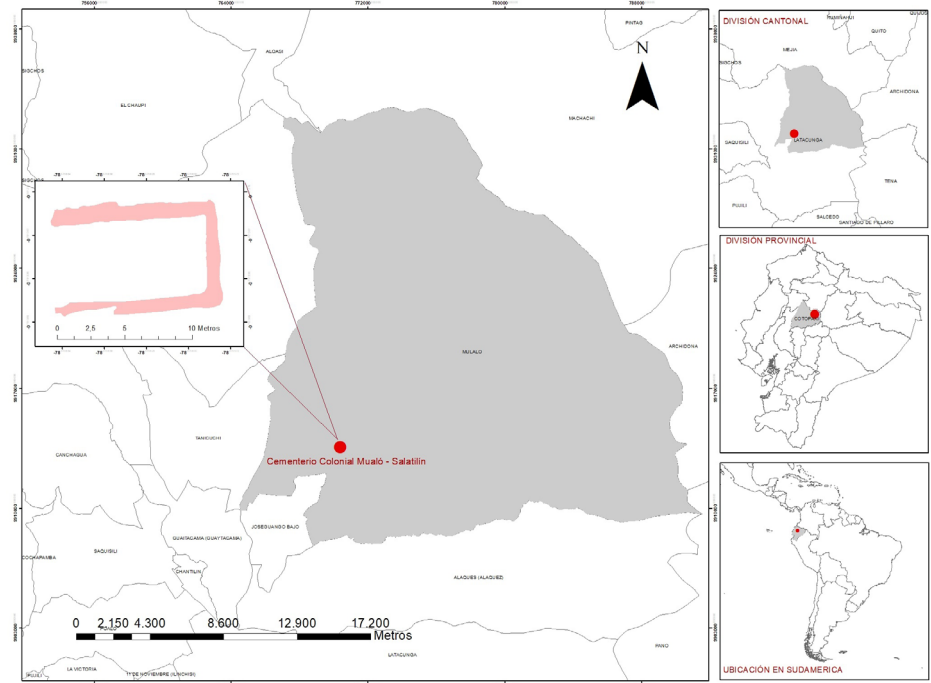
Figura 1

Fotografía aérea del cementerio en la fase de excavación



Figura 2

Ubicación geográfica del cementerio inka-colonial Mulaló-Salatilín



Nota. Elaboración propia.

republicano y contemporáneo. Se hallaron 27 vasijas en buen estado de conservación y 7257 fragmentos cerámicos, de los cuales 640 fueron catalogados como diagnósticos. En las conclusiones del proyecto se destacan los siguientes puntos: la estructura rectangular arcilloarenosa tiene características de *kancha*¹ *inka*; fuera de la estructura no se ha encontrado un contexto arqueológico; existe una clara delimitación de los espacios de enterramiento; las tumbas, junto con sus ajuares, muestran que se trata de un grupo de personas con probable etnicidad *inka*; la cultura material de origen europeo muestra una temporalidad límite entre la Conquista española y la presencia *inka* (Acosta, 2019, 2021, 2022).

La presente investigación parte de los datos obtenidos en la fase de campo y de los resultados del proyecto PEMACRSFM para profundizar en el estudio

de este cementerio, ofreciendo una oportunidad única para explorar los primeros años de “convivencia” entre las poblaciones locales y los colonizadores. Este análisis nos permite comprender mejor como los pobladores nativos adaptaron sus rituales funerarios a los patrones de enterramiento cristiano que les fueron impuestos.

El periodo colonial temprano en los Andes configuró un choque epistemológico de dos códigos culturales heterogéneos que desató una lucha representacional por configurar lo real y lo sobrenatural; a medida que la expansión política y económica avanzaba sobre las “Indias”, los españoles consumaron un gran número de prácticas y transformaciones homogeneizantes para dominar el espectro de lo imaginario, el lenguaje y la memoria (Lizárraga, 2009). Los colonizadores dieron mucha importancia a los rituales funerarios ya que, con ellos, no sólo se podía difundir la evangelización, sino también imponer un orden social y político (Ramos, 2005). Este proceso se dio en diferentes fases a partir de regulaciones que fueron imponiendo el cristianismo funerario y extirpando las costumbres mortuorias locales.

1. La *kancha* es considerada como la composición básica en la arquitectura incaica. Corresponde a un recinto rectangular con muro perimetral que encierra varias estructuras simples, ubicadas simétricamente al interior con un patio en el centro (Hyslop, 1992, p. 150).

El estudio de los espacios funerarios y de las prácticas mortuorias ha sido uno de los campos principales de la investigación arqueológica. Comprender el fenómeno de la muerte y el carácter de los ritos funerarios en una época concreta contribuye a aproximarse a las personas enterradas y a las sociedades de las que formaban parte. Un enfoque interdisciplinario nos permite entender el contexto y las circunstancias en las que se desarrolló el cementerio. Los datos derivados del análisis del patrón funerario y de los ajueres nos proporcionan información valiosa sobre el entorno de las personas sepultadas. Al combinar estos datos con el análisis de fuentes históricas y etnohistóricas, así como con estudios químicos, podemos plantear diversas hipótesis sobre las fechas aproximadas de las inhumaciones y entender por qué se fusionan aspectos rituales prehispánicos y cristianos.

El paisaje de Mulaló

San Francisco de Mulaló, una de las diez parroquias rurales del cantón Latacunga, se encuentra al suroeste de las faldas del volcán Cotopaxi. Sus límites comprenden el cantón Mejía al norte, las parroquias Josesuango Bajo y Aláquez al sur, la provincia de Napo al este y las parroquias de Pastocalle, Tanicuchí y Guaytacama al oeste. El cementerio colonial temprano está situado en el barrio de Salatilín, a unos 500 metros del casco histórico parroquial, en una zona caracterizada por cultivos, pastos, bosques secundarios y asentamientos dispersos.

Mulaló se ubica en la región interandina de los Andes septentrionales, sobre la cordillera Oriental, en la hoya de Latacunga–Ambato, un área compuesta por valles montañosos, escarpados y con una diversidad de relieves que incluyen colinas, laderas, terrazas y llanuras (Fresco, 1984). Geológicamente, la parroquia está sobre cangahuas, depósitos de lahares, materiales coluviales y lacustres, así como cenizas volcánicas, tobas vulcano-sedimentarias y conglomerados cubiertos por estratos de pómez (GADPR San Francisco de Mulaló, 2020). El paisaje de la parroquia es accidentado, típico del páramo, con una variedad de microclimas. Según el mapa bioclimático de Cañadas Cruz (1983), el sitio ar-

Figura 3
Volcán Cotopaxi visto desde el sitio arqueológico



Nota. Fotografía de la autora

queológico se encuentra en el piso altitudinal “Bosque Seco Montano Bajo”.

El Cotopaxi tiene una larga historia de actividad volcánica que ha dejado su huella en el paisaje actual, modelado por una serie de eventos geológicos complejos (Andrade et al., 2005). Su intensidad eruptiva ha sido fundamental en la configuración de los patrones de asentamiento. Los habitantes prehispánicos debieron poseer un conocimiento crucial sobre esta actividad y sus riesgos, que sin duda influyó en su cosmovisión. Históricamente, se han registrado alrededor de trece erupciones volcánicas mayores en los últimos 500 años, siendo cinco los ciclos eruptivos principales: 1532-1534, 1742-1744, 1766-1768, 1854-1855 y 1877-1880 (Andrade et al., 2005). Aunque hay escasas referencias sobre el primer evento eruptivo histórico (1532-1534), se describe como un momento crítico coincidente con la llegada de los europeos a la región:

Está a la mano derecha de este pueblo de Mulahallo un volcán o boca de fuego, del cual dicen los indios, que antiguamente reventó y echó de sí gran cantidad de piedras y cenizas, tanto que destruyó mucha parte de los pueblos donde alcanzó aquella tormenta. (Cieza de León, 2005/1553, p. 118).

Mulaló prehispánico: de los señoríos locales al dominio *inka*

La ocupación temporal prehispánica del área de Mulaló no es precisa dada la poca evidencia arqueológica reportada hasta el momento, pero se podría enmarcar en los periodos de Integración (800-1500 d. C.) e *Inka* (1450-1532 d. C.). En la zona destacan las investigaciones arqueológicas realizadas por Brown en San Agustín de Callo, entre 1995 y 2009, y por Vázquez en Tanicuchí, en 2005.

Según las fuentes etnohistóricas existentes, antes de la invasión cuzqueña esta zona se caracterizaba por contar con un alto nivel organizativo, pasando en algunos lugares de señoríos locales a cacicazgos mayores o regionales, manifestándose en el control de las redes de intercambio (Borchart y Moreno, 1997). Diversos grupos étnicos gobernaban parcialidades de tierras altas y mantenían conexiones con los pueblos de las tierras bajas, tanto costeras como amazónicas (Vázquez, 2005). Todo ello permitió generar una amplia red de intercambios, posibilitando así los vínculos entre las poblaciones de distintos pisos ecológicos. Este contexto fue definido por Oberem (1981) como modelo de microverticalidad, en el que los ámbitos económico, político y social se basaban en la explotación de múltiples nichos ecológicos cercanos para abastecer a la unidad doméstica y generar excedentes destinados al intercambio.

Las poblaciones de la Sierra del Ecuador estaban organizadas en “señoríos étnicos”, *chiefdoms* (Oberem, 1981), integrados por varias aldeas de una misma lengua, *llaktakuna*² (Salomon, 2011). Los jefes de los distintos rangos formaban la capa social de los “nobles”, a la cual pertenecían por herencia, y subordinados a ellos estaban la mayoría de la población o “gente común” (Oberem, 1981). Entre los señoríos existían relaciones de diferente índole (económico, parentesco o bélico), que dieron paso a la formación de confederaciones y al desarrollo de una estructura social y política propia.

Para el caso de los Andes centrales de Ecuador, los indígenas de Mulaló, Latacunga, Muliambato y Mocha pertenecían a una misma nación, referida con el

nombre de “Latacungas”, que mantuvieron las mismas costumbres y hablaban el mismo idioma (Verneau y Rivet, 2019/1912). Según Ontaneda (2002), entre Mulaló y Mocha se hablaba otro idioma distinto al panzaleo y al caranqui, influenciado por la lengua puruhá. Parece ser que Latacunga fue el centro principal de uno de los señores étnicos de la zona ya que “... existen algunos indicios históricos, no muy seguros, relativos a una llajta preinka de cierta importancia que ocupó las márgenes del río Cutuchi³ y sus quebradas tributarias más fértiles” (Carrera, 1981, pp. 135-136).

El valle comprendía desde la gran *llakta* de Latacunga hacia el norte, noroccidente y noreste, a las poblaciones y comarcas de San Felipe, San Sebastián, Aláquez, Tanicuchí, Saquisilí, Pujilí, bajo el mando de los Hacho. En tanto que la región al suroccidente, suroriente y sur de Latacunga estaba bajo el gobierno de los Hatis (Carrera, 1981; Moreno, 1988; Ontaneda, 2002).

Estas primeras iniciativas autóctonas hacia una organización estatal se vieron interrumpidas por la invasión incaica (Borchart y Moreno, 1997; Cuéllar, 2009). Según el análisis histórico, es probable que *Tupak Yupanki* haya iniciado el dominio en la zona meridional del Chinchaysuyo, mientras que *Wayna Qhapaq* consolidó y extendió el control hacia la zona septentrional intermedia (Cordero Íñiguez, 2012). Los límites del imperio incaico se fortalecieron mediante un sistema vial y de tambos, así como el traslado de gobernadores y ejércitos a los territorios conquistados, con el objetivo de integrar estas áreas y sus habitantes en las esferas sociales y económicas del *Tawantinsuyu* (Dillehay y Netherly, 1998). La transformación de los pueblos conquistados fue profunda bajo el dominio *inka* (Moreno, 1981), especialmente con el reasentamiento de *mitmaquna*⁴ en las regiones ocupadas (Oberem, 1993).

Según Pease, la aparición de los *mitmaquna* surge como un “... fenómeno político importante, ubicable a partir de la dominación del Chinchaysuyu, y por

3. Dentro de la subcuenca del río Patate, el río Cutuchi es la microcuenca de mayor importancia localizada en el cantón Latacunga; nace de los deshielos del Cotopaxi, en las estribaciones occidentales de la cordillera Central.

4. Término quechua que hace referencia a la migración forzosa de las partes de una población de una región a otra.

2. Término plural *kichwa* traducido como pueblos o aldeas.

consiguiente en la última etapa de expansión del Estado Inca, caracterizada por sus conquistas en el norte del Área Andina” (1978, p. 100). Este dato concuerda con las fuentes históricas que mencionan numerosos enclaves *mitmaq* en los cacicazgos de Latacunga, Panzaleo y Quito. En la región central interandina, se pueden identificar diversas tipologías de colonias *mitmaq* (Espinoza Soriano, 1999)⁵. Según Carrera (1981), en Latacunga, San Felipe y San Sebastián se establecieron *mit-*

provenían de mitimaes traídos de Cuzco, por ello compartían su adoración al sol, se vestían de manera parecida y elegante y hablaban la misma lengua (Espinoza Soriano, 2019).

Las élites *inkas* supieron aprovechar la posición estratégica del cacicazgo de Latacunga para convertirlo en uno de los tres⁷ centros administrativos del territorio que actualmente comprende Ecuador. Al *tukuy rikuy*⁸ de Latacunga se subordinaba funcionarios incaicos de los tambos de Mulahaló, Muliambato, Ambato y Mocha (Oberem, 1993). Al mismo tiempo, mantuvieron a caciques o curacas locales convirtiéndolos progresivamente en los intermediarios entre el Estado y la colectividad aborígen y como centralizadores de los recursos comunitarios (Moreno, 1988). Este parece ser el caso de Sancho Hacho, cacique mayor de Latacunga, y Diego Zanipatín, cacique principal de Mulaló.

Esta redistribución *inka* parece haber situado a los mitimaes en el corazón de la región de Latacunga, mientras que la nobleza autóctona ocupaba los límites de la misma, con el propósito de facilitar el control (Oberem, 1993) y aprovechar la larga trayectoria de contactos con poblaciones de tierras bajas, especialmente orientales. Algo similar es mencionado por Lippi y Gudiño (2011) en su estudio sobre yumbos e *inkas* en el bosque tropical al noroeste de Quito.

En referencia a Mulaló, el cronista Pedro Cieza de León, en su paso por el Camino del *Inka* desde Quito hasta Tomebamba en 1545, menciona:

Adelante de Panzaleo tres leguas están los aposentos y pueblos de Mulahalo, que aunque ahora es pueblo pequeño por haberse apocado los naturales, antiguamente tenía aposentos para cuando los Ingas o sus capitanes pasaban allí. ... Poco más adelante de Mulahalo está el pueblo y grandes aposentos llamados de la Tacunga [Latacunga], que eran principales como los de Quito (Cieza de León, 2005/1554, pp. 116-122).

7. Los otros dos centros administrativos fueron Quito y Tomebamba (Cuenca).

8. *Tukuy rikuy*, término quechua que traducido significa “el que todo lo ve”, funcionario de alto rango enviado por el *inka* a las provincias para observar el cumplimiento de los mandatos imperiales.

Figura 4

El Tambo de Mulaló según Villavicencio, siglo XIX



Nota. Adaptado de *The History and Archaeology of San Agustín de Callo*, Brown y Anthony (2012)

maqkuna kollas, mientras que en Pujilí se encontraban los *mitmaqkuna chinchas*, que funcionaban principalmente como enclaves agrícolas y estaban exentos de la tributación militar. Además, Angamarca fue repoblada por *mitmaqkuna* de diversas regiones del *Tawantinsuyu* (Bray, 2007). Poblaciones de Mulahaló⁶ y Latacunga

5. Al respecto, Espinoza Soriano (1999, p. 7) manifiesta que en el *Tawantinsuyu* existieron muchas clases de *mitmaqkuna*, entre ellos señala: “... 1. los de carácter económico, para colonizar y explotar tierras incultas; 2. los demográficos, con el fin de descongestionar zonas muy pobladas y carentes de recursos naturales; 3. los políticos, subdivididos a su vez en dos subtipos: a. los deportados por subversivos y peligrosos, b. las guarniciones de control político, militar, económico y social en territorios no afectados al sistema del Cuzco; 4. los mitmas serviles, para el servicio de las guarniciones militares de supervigilancia política y social”.

6. Este término aparece en varios documentos históricos tempranos para referirse a Mulaló, incluyendo crónicas y registros testamentarios coloniales.

Es de suponer que en el tambo de Mulaló debieron asentarse guarniciones de control político y militar, pero a su vez debió jugar un papel importante de orden económico, social y ceremonial. Así, diversas han sido sus referencias, llamándolo palacio, tambo o estación de paso a lo largo del camino *inka*, santuario e incluso centro administrativo local. Las investigaciones de Brown y Anthony (2012) muestran que lo más probable es que haya terminado cumpliendo todas estas funciones en un momento u otro y que seguramente fue abandonado por orden de Rumiñahui durante el retiro *inka* ante el avance de los españoles en el verano de 1534.

En cualquier caso, las fuentes etnohistóricas y la evidencia arqueológica permiten situar a Mulaló como un nodo significativo en la consolidación del incario en los Andes septentrionales. Pero esta época de apogeo local quedó truncada por la conjunción de cinco acontecimientos sincrónicos: la muerte del *inka* Wayna Qhapaq, la consiguiente guerra civil entre *Atawallpa* y *Waskar*, las epidemias que diezmaron la población, la erupción de gran magnitud del Cotopaxi (1532-1534) y la invasión española. Las consecuencias de estos hechos concatenados provocaron un cambio de era para Mulaló y el *Tawantinsuyu*.

Colonia temprana en Mulaló: impacto de la Conquista y evangelización

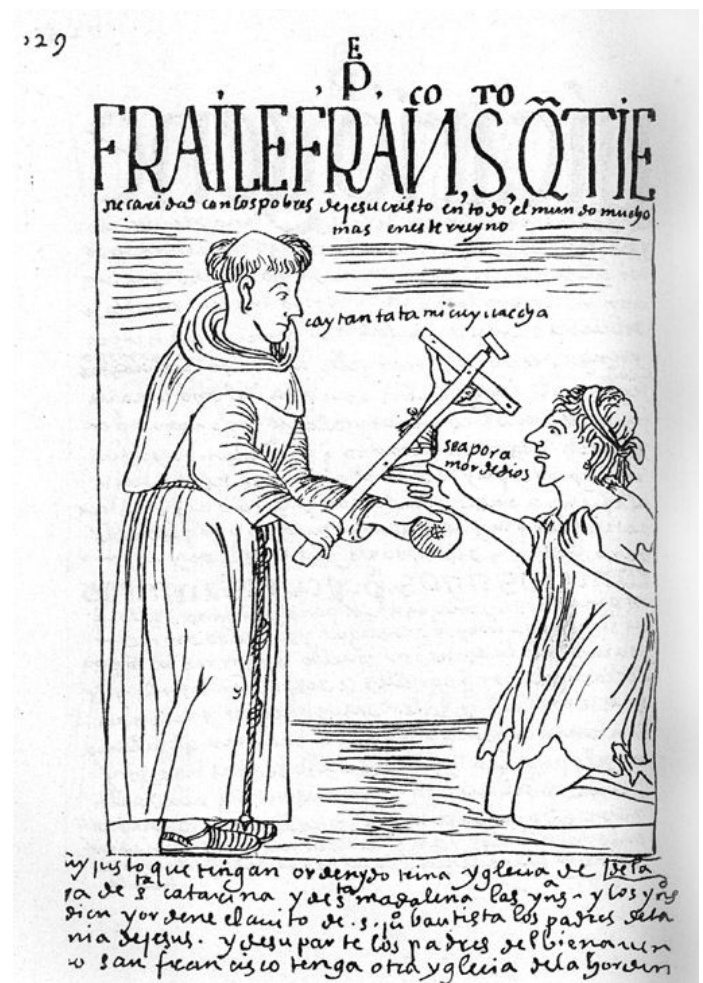
El periodo colonial temprano en la región andina se extiende desde 1532 hasta 1700 (Contreras, 2020b). En 1533 arribaron a las costas de Ecuador las tropas de Alvarado con rumbo a Quito, siendo estas sometidas por Benalcázar en diciembre de 1534 (Ayala Mora, 2008). Para conseguir vencer a los *inkas*, los españoles tejieron alianzas con caciques locales que querían deshacerse del poder incaico⁹. De esta forma los jefes étnicos consolidaron un “mandato indirecto” y fueron asimilados en

la burocracia colonial como gobernadores de encomienda y/o de provincia (Ayala Mora, 2008).

En las primeras décadas de este periodo, se crean las bases del poder hispánico (fundación de ciudades y cabildos, audiencias, diócesis, sistema de encomiendas, etc.) y se consuma la dominación y sometimiento de los pueblos aborígenes (Ayala Mora, 2008). El nuevo orden supuso una serie de cambios importantes para la población nativa: pasar de una economía de reciprocidad a una de intercambio monetario, de una sociedad estratigráfica y sacramental a ser considerados súbditos, de patrones dispersos de población en forma de ayllus

Figura 5

Dibujo de un fraile franciscano realizado por Guamán Poma de Ayala



Nota. Adaptado de *Memoria Chilena*, Biblioteca Nacional de Chile. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-74916.html>

9. Es paradigmático el caso del cacique principal de Latacunga, Sancho Hacho (Oberem, 1993).

a cabildos con autoridades nombradas por el rey (Aldana, 2018). Con todo, las poblaciones nativas de la Sierra ecuatoriana vivieron un largo ciclo de inestabilidad y guerras de unos 20 años (*inkas* contra *inkas*, *inkas* contra españoles y españoles contra españoles), desde la muerte de *Wayna Qhapaq* hasta el fin de las guerras civiles entre conquistadores, en 1548 (Ayala Mora, 2008).

Los grandes encomenderos de Latacunga y Mulaló en el siglo XVI fueron Juan de Londoño y Diego de Sandoval (Pérez Pimentel, 2002). Don Gaspar Zanipatín¹⁰ era el cacique principal de Mulahaló y estaba a cargo de la encomienda de Juan Londoño. Fue reconocido por el poder español como hidalgo, con tratamiento de don, teniendo a su cargo más de 350 “indios” de diversos ayllus mitimaes con diferentes funciones (ovejeros, cazadores y sembradores, dirigidos por principales), en los que él era el encargado de recoger los tributos para entregarlos al encomendero (Jiménez y Vásquez, 2018).

En la encomienda colonial, el rey otorgaba al conquistador una merced en la que también le apremiaba a asegurar la instrucción en la fe cristiana. Para ello el encomendero tenía que contratar a un sacerdote o doctrinero, construir una iglesia y organizar a los indios en pueblos al estilo español (Gamboa, 2004). En el cabildo de Quito, la organización administrativa de la iglesia se empezó a fraguar en la primera década colonial y se concretó en 1545 con la creación de la diócesis (Ayala Mora, 2008). La unidad administrativa básica de evangelización fue la “doctrina de indios” que solía abarcar a un pueblo de indios (Quishpe, 1999).

Existieron dos fases de evangelización: una primera de 1534 a 1568, desarrollada a partir de doctrineros, en la que en alianza con los encomenderos y los caciques principales, se realizó un proceso de adaptación del universo simbólico cristiano con los modos de interpretación locales (Bravo Guerreira, 1993). En estas primeras décadas “... existen dos sistemas de creencias, el cristiano y el indígena, que se superpusieron uno al otro” (Hampe, 1998, p. 63). Con resistencias, la población andina asumió el catolicismo, aunque reinterpretando

los elementos cristianos desde su propia matriz cultural y conservando muchos ingredientes nativos.

La parroquia de San Francisco de Mulaló fue fundada el 4 de octubre de 1534 con la llegada de padres franciscanos (GADPR Mulaló, 2020). De esta manera, a lo largo del periodo colonial temprano sus doctrineros corresponden a esta orden, al igual que en Aláquez, Saquisilí, Pujilí, San Miguel y Tanicuchí, quienes se encargaban de instruir la fe cristiana y administrar el sacramento a los “indios” (Quishpe, 1999). Los franciscanos utilizaron estrategias de carácter simbólico y pragmático para evangelizar, como por ejemplo, erigir iglesias y monasterios sobre lugares sagrados para los indígenas o realizando ceremonias litúrgicas colectivas de carácter persuasivo (Fernández Rueda, 2005). Además, a mediados de la década de 1550, la orden creó el colegio de San Andrés “para hijos de caciques e principales” (Fernández Rueda, 2005, p. 6), que retomó la misma línea de orientación de la escuela San José de Naturales en México (Fernández Rueda, 2005). Con el colegio convirtieron a los futuros caciques¹¹ en transmisores de ideología, cultura hispana, oficios y evangelización para sus comunidades. Desarrollaron un método de enseñanza trilingüe: latín, español y quechua.

La segunda etapa de evangelización se inicia en 1568 con el nombramiento de Francisco de Toledo como virrey del Perú, quien introdujo las reformas marcadas por Felipe II en 1565. Estas significaron una política etnocida al desarticular el modo indígena de habitar el territorio, reorganizando a la población en reducciones e introduciendo nuevos mecanismos de control, como las “visitas” (Contreras, 2020a). Con ello, se buscaba forzar una amnesia en los indígenas de sus sitios ceremoniales y de la memoria territorial étnica, desvincularlos de sus antepasados y de los lugares donde estaban enterrados (Contreras, 2020a). Las reducciones supusieron la destrucción del culto a los muertos y antepasados y del vínculo religioso con el territorio (Caillavet, 2008).

En las Constituciones del Primer Sínodo de Quito, en 1570, se describen ritos funerarios locales en los

10. Del que tenemos conocimiento por su testamento del 15 de octubre de 1602.

11. Con seguridad los hijos de Hacho y Zanipatín pudieron ser alumnos de esta institución, al provenir de Mulaló y Latacunga, donde los franciscanos estaban presentes.

se depositaban ofrendas de distintos tipos junto a los cadáveres (Caillavet, 2008). En el mismo sínodo se exhorta a los sacerdotes a enterrar a los indígenas con la debida solemnidad y a combatir las prácticas funerarias autóctonas: "... no les consientan ofrecer sobre los muertos si no fuere pan, vino, cera y lo que los cristianos españoles acostumbran ofrecer" (Bravo Cisneros, 1994, p. 132).

Análisis y caracterización del contexto funerario

El espacio funerario se encuentra delimitado por una estructura rectangular de argamasa arcillosa de coloración rosácea, sin cierre en su cabecera oeste. Está dispuesta en dirección este-oeste, con dimensiones de 7,75 m de ancho y 13 m de largo, abarcando una superficie de 104 m². El ancho de cada pared es de 1 m y su altura no sobrepasa los 12 cm. Todos los hallazgos se encontraron dentro de esta área delimitada. Sobre esta se ha identificado material cultural de filiación *inka*, *chimú* y *mayólica* de transición. En su interior se identificaron 14 tumbas individuales con una estructura funeraria de

fosa. A excepción del Entierro 3, todas las tumbas contienen ajuar funerarios, principalmente compuestos por vasijas prehispánicas y objetos de origen hispano.

La profundidad de las tumbas varía entre 100 y 209 cm con respecto al datum y en ningún caso se superponen. La conservación de los restos esqueléticos es muy deficiente, lo que ha impedido la identificación del sexo y otras características de los individuos. No obstante, en todos los entierros se han recuperado las piezas dentales, las cuales proporcionarán información más específica mediante diversos análisis.

La orientación de las tumbas sigue el patrón marcado por el cementerio en dirección este-oeste, con los cuerpos sepultados con la cabeza al oeste y los pies al este. Sin embargo, hay una excepción en el Entierro 6, que presenta una orientación opuesta al patrón común. La mayoría de los entierros, específicamente 12, se muestran en posición extendida, decúbito dorsal, con los brazos flexionados hacia el pecho, abdomen o pelvis, y con los pies juntos. Es probable que estas posturas se lograran mediante el uso de mortajas y amarras en los talones para mantener la contigüidad de los pies.

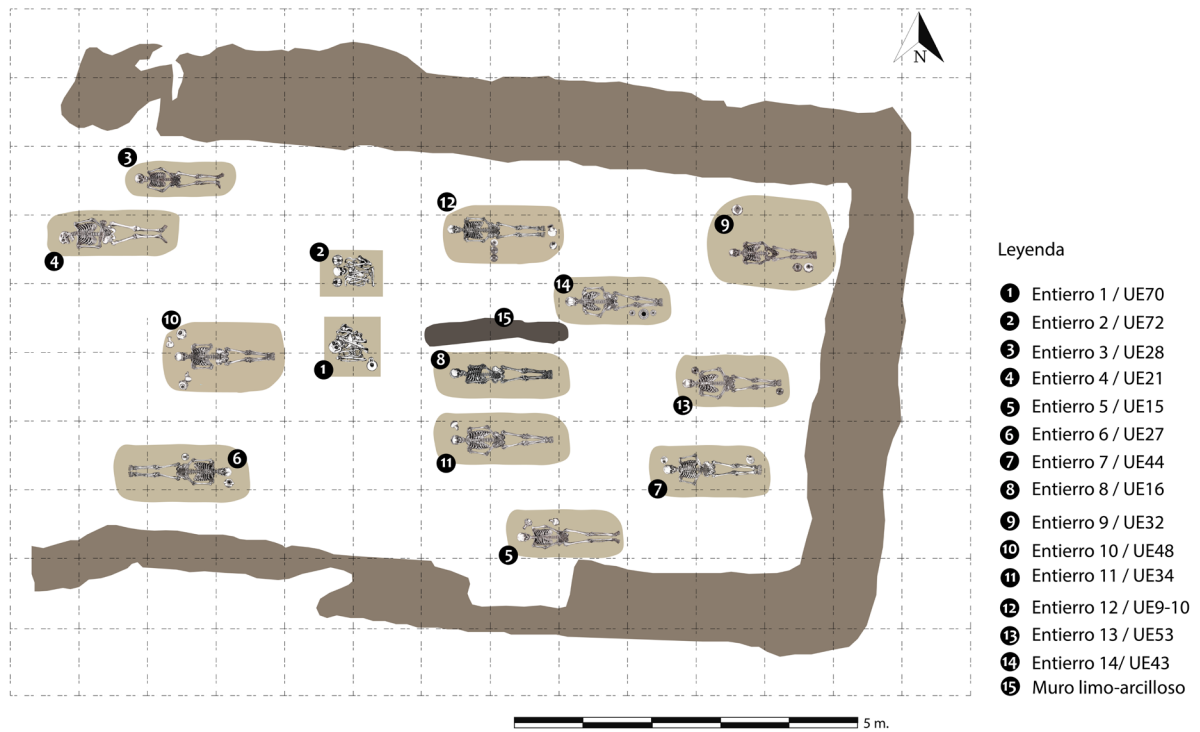
Tabla 1
Número de tumbas según unidad estratigráfica, profundidad y ajuar

#	Tumbas	Unidad estratigráfica	Profundidad respecto datum (cm)	Ajuar
1	UE70	UE06	102	Una botella <i>chimú-inka</i>
2	UE72		100	Dos botellas <i>chimú-inka</i>
3	UE28		149	Ninguno
4	UE21	UE07	170	Tres artefactos líticos
5	UE15		125	Dos botellas (1 <i>chimú-inka</i> y 1 <i>cosanga-puruhá-inka</i>)
6	UE27	UE08	180	Una botella <i>chimú-inka</i> y un <i>aríbalo puruhá-inka</i>
7	UE44	UE10	175	Dos botellas <i>chimú-inka</i> y una campanilla de cobre (filiación europea)
8	UE16		185	Anillo de plata (filiación europea)
9	UE32		184	Un <i>aríbalo puruhá-inka</i> , un <i>aríbalo inka</i> , una botella <i>chimú-inka</i> y 76 abalorios de vidrio (filiación europea)
10	UE48		170	Una botella <i>chimú-inka</i> y tres <i>aríbalos inkas</i> ,
11	UE34		209	Una botella <i>chimú-inka</i>
12	UE9-10		175	Dos botellas <i>inkas</i> , una botella <i>chimú-inka</i> , una jarra <i>inka</i> y un <i>aríbalo inka</i> y clavos de hierro
13	UE53		205	Dos botellas <i>inkas</i>
14	UE43		179	Dos botellas <i>inkas</i> y una olla <i>cosanga-inka</i> , un caracol marino y un hueso fáunico perforado

Nota. Elaboración propia.

Figura 6

Esquema de la disposición de las tumbas del cementerio Mulaló-Salatilín



Nota. Todas dentro de la estructura rectangular de arcilla. Elaboración propia.

Las prácticas funerarias observadas siguen las pautas cristianas establecidas por las autoridades eclesiales durante la Colonia temprana. Según estas normas, el difunto debía ser colocado en posición devota, con las manos cruzadas sobre el pecho y las piernas extendidas, manteniendo así su posición anatómica (Cabrera, 1997). Las extremidades superiores podían ubicarse cruzadas sobre el pecho, el abdomen o el pubis, mientras que las inferiores se disponían ligeramente separadas (Martín-Rincón, 2002). Durante las primeras décadas de la colonización española, era común que, aunque los enterramientos se realizaran en cementerios cristianos, estuvieran acompañados de ajuares, tales como recipientes con comida y bebida (Ramos, 2005).

Figura 7

Entierro 7 en posición extendida con los brazos flexionados hacia el pecho y pies juntos.



Nota. Adaptado de PEMACRSRFM, 2020.

Los Entierros 1 y 2 parecen ser depósitos secundarios dado que las pequeñas dimensiones de sus fosas no son suficientes para albergar un cuerpo extendido. Además, son las dos tumbas que se encuentran a menor profundidad. En ambos casos se hallaron algunas piezas dentales de individuos subadultos y fragmentos de cráneo, acompañados de ajuares cerámicos prehispánicos, que por su disposición mantienen la orientación este-oeste. Es notable la presencia del grabado de una cruz cristiana (poscocción) en el asa de una de las vasijas encontradas en el Entierro 2.

El Entierro 3 se distingue por la carencia de ajuares o pertenencias asociadas. Dadas sus características de estatura (unos 110 cm), tamaño de los huesos y piezas dentales, podría tratarse de un niño con una edad promedio de 6 a 8 años. Por su cercanía al Entierro 4, su posición paralela y por la profundidad de ambos, se presume que podrían estar asociados.

Figura 8*Detalle de cruz grabada sobre el asa de la botella*

Nota. Adaptado de PEMACRSFM, 2020.

Figura 9*Entierro 3 asociado a Entierro 4*

Nota. Adaptado de PEMACRSFM, 2020.

Figura 10
Artefactos líticos del Entierro 4



Nota. Fotografías de la autora

El Entierro 4 corresponde a un individuo adulto con una estatura estimada de 164 cm. Destaca por la disposición de los brazos, flexionados hacia la pelvis, sosteniendo tres artefactos líticos de diversa mineralogía, posiblemente relacionado a su actividad en vida. Este entierro exhibe los restos esqueléticos mejor conservados del conjunto y es el único que incluye un ajuar funerario compuesto por objetos de naturaleza lítica.

En el Entierro 14 se reportó un objeto malacológico identificado como caracol trompeta (*Pleuroploca princeps*). Los orificios realizados en uno de sus extremos y sobre el cuerpo del gasterópodo muestran que se trata de un aerófono colgante. Asociado a este elemento se halló una parte de mandíbula fáunica con perforaciones y tres vasijas.

El Entierro 8 es el único con un elemento hispano a manera de pertenencia. A la altura de los dedos de sus manos, se encontró un anillo de 2 cm de diámetro con una piedra de color verde. Se trata de un individuo con una estatura estimada de 165 cm que ocupa la centralidad de la estructura. El torso presenta una ligera inclinación recargada hacia el norte, donde se ubica una especie de pared de suelo limoarcilloso, definido como testigo en la fase de campo. La disposición central, y el hallazgo de una pertenencia hispana, sugieren una posible distinción social o religiosa, planteando interrogantes sobre su identidad y su rol dentro de la comunidad.

Figura 11
Ajuar funerario del Entierro 14



Nota. Izquierda: colgante de concha. Derecha: detalle de orificios. Fotografías de la autora

Figura 12
Enterramiento 8, anillo de plata



Nota. Adaptado de PEMACSRFSM, 2020.

También se presentan objetos hispanos en entierros con ajuares prehispánicos. Ese es el caso del Entierro 9 donde se encuentra un collar de cuentas de vidrio de Nueva Cádiz que portaba un individuo, posiblemente un niño o niña, junto con tres vasijas. Estos elementos fueron introducidos por los colonos europeos y eran comunes durante la primera etapa de la Colonia temprana (Menaker, 2004; Torres, 2020). Un hallazgo similar fue reportado por la arqueóloga Tamara Bray (2019) en el norte de Ecuador, en el sitio Shanshipamba.

Otro objeto destacado es una campanilla de cobre ubicada a 60 centímetros de los pies del Entierro 7. Además, aunque no se consideren parte del ajuar, se reportaron cuatro clavos de hierro altamente corroídos en la fosa 12, posiblemente asociados a algún elemento de madera de mayor tamaño.

Figura 13
Ajuar funerario Enterramiento 9, abalorios de Nueva Cádiz



Nota. Adaptado de PEMACSRFSM, 2020.

Análisis estratigráfico: secuencia y comparación con San Agustín de Callo

El análisis estratigráfico se efectuó bajo el sistema Matriz Harris¹², reportándose un total de 11 unidades estratigráficas (UE) que obedecen a la secuencia general del cementerio. Dada su evidente relación, esta matriz fue comparada con la secuencia estratigráfica maestra del sitio Hacienda San Agustín de Callo desarrollada por Brown (2001). Como resultado se pudo identificar que el depósito que Brown denomina “Rellenos Modernos” obedece al estrato denominado UE01 del cementerio. Ambos se caracterizan por presentar un alto nivel de perturbación con presencia de materiales culturales mezclados de distinta periodicidad.

El segundo depósito descrito por Brown como “Pómez / Flujo M”, correspondiente al evento volcánico del Cotopaxi de 1768, no se encuentra visible en el cementerio. En cambio el tercer depósito identificado como “Rellenos coloniales”, guarda similitud con el estrato UE02 del cementerio, que aunque presenta cultura material prehispánica y colonial mezclada, contiene elementos de la Colonia temprana y en menor medida republicanos.

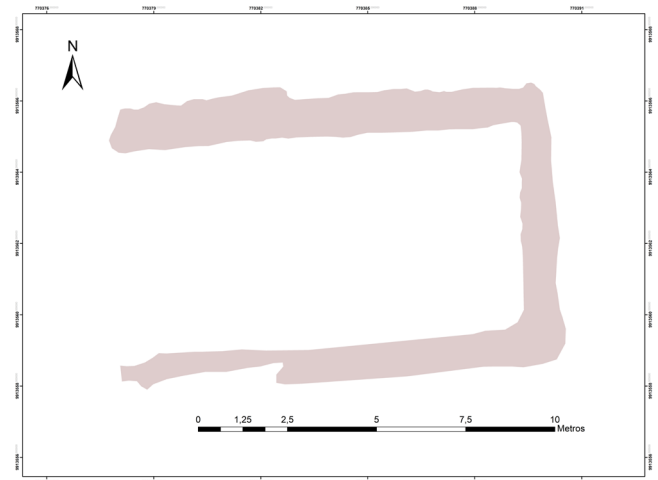
El estrato de “Ceniza Quilotoa”¹³ posiblemente se relaciona con la UE06 ya que en ambos casos están presentes lentes o pequeños bolsillos de arena muy fina. Los estratos UE08 y UE09 exhiben características similares a “Pómez X” y a “arena volcánica X/Kb”, respectivamente. En cuanto a las UE03, UE04 y UE11, estas no están presentes en San Agustín de Callo y obedecen a actividades exclusivas de la configuración del propio cementerio.

La UE03 es el primer elemento vinculante al cementerio; funciona como un delimitante del mismo, ya que todos los hallazgos suscitados se han reportado dentro de esta estructura.

12. Consiste en un modelo de exposición de las relaciones estratigráficas de un yacimiento, cuyo diagrama resultante representa la secuencia estratigráfica (Harris, 1991).

13. Asociados a la expulsión de ceniza del volcán Quilotoa en el año 1000 d. C.

Figura 14
Estructura arcillosa georeferenciada, UE03

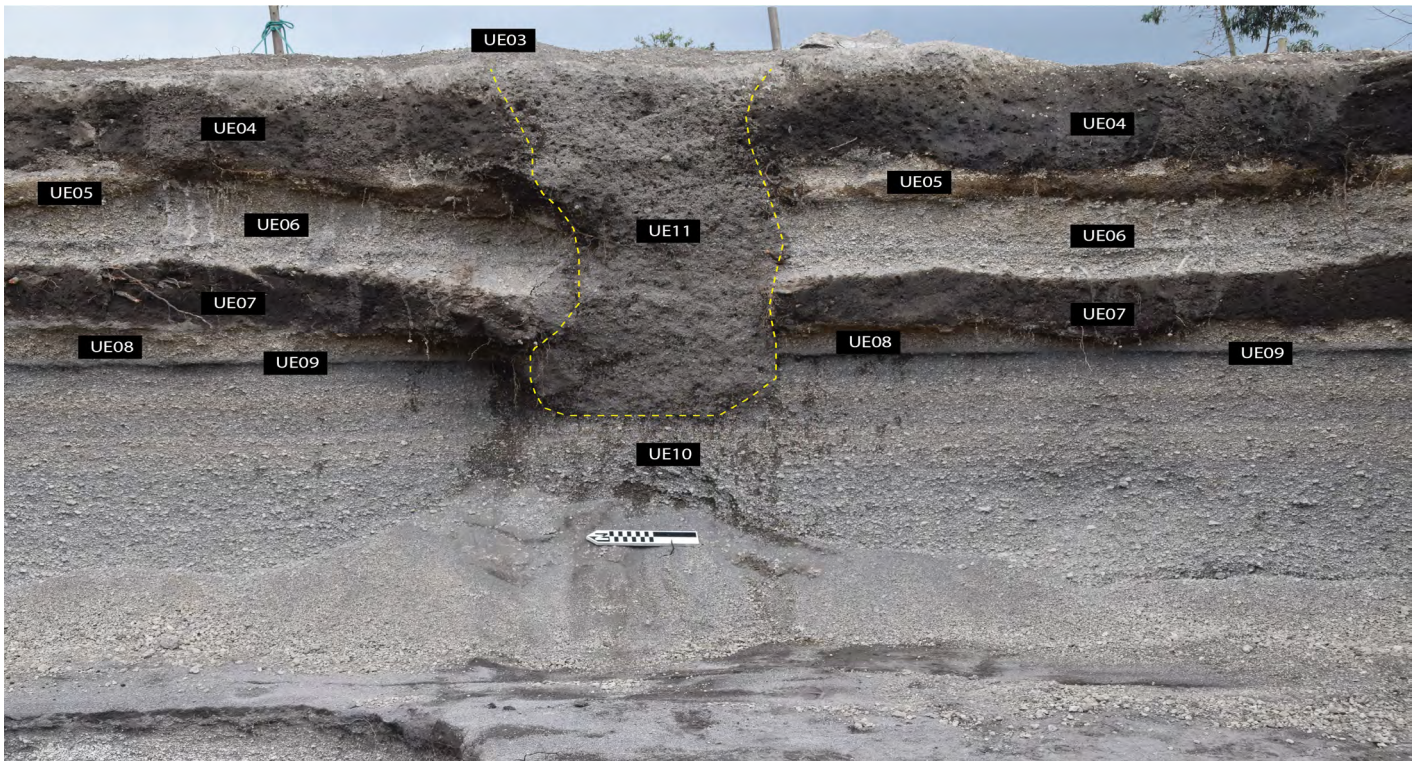


Nota. Elaboración propia.

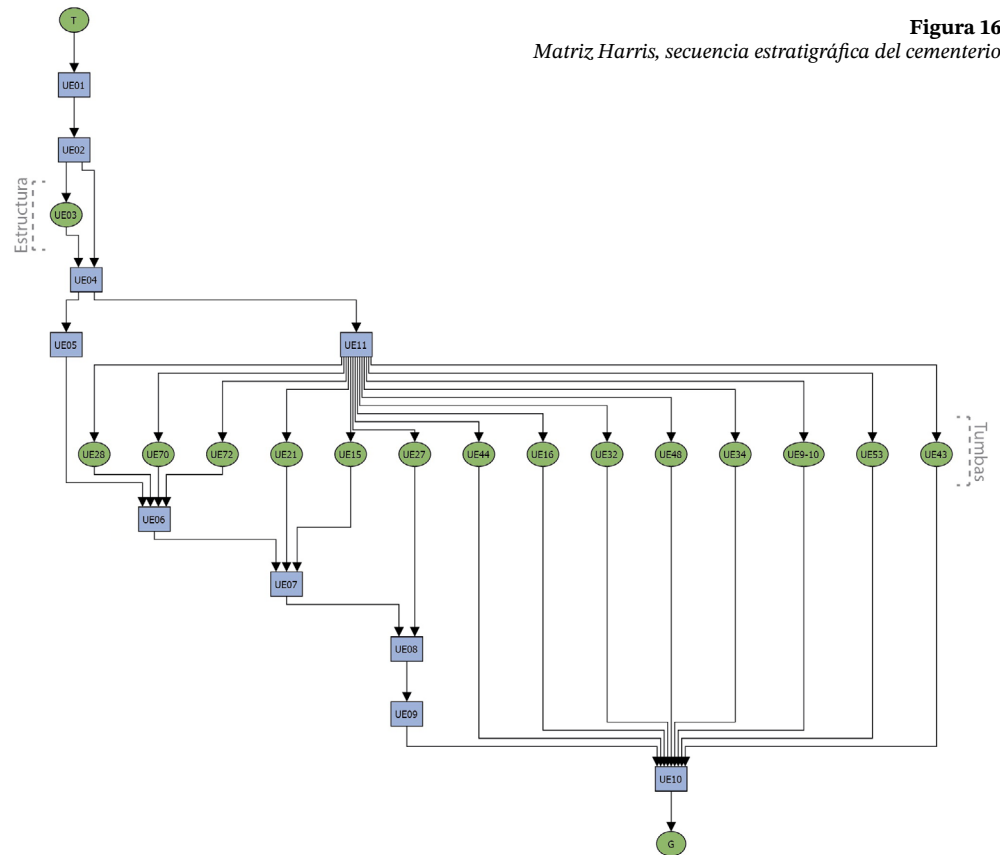
La UE04 constituye la matriz de suelo sobre la cual se erige la estructura que delimita el sitio (UE03). Desde esta unidad se realizan los cortes que conforman las fosas, por lo que se trata del suelo de ocupación del momento del cementerio. Es un estrato con textura limoarenosa y estructura semicompacta, de color marrón oscuro (Munsell 10YR-3/1). En esta unidad se halló una vasija completa, excepto por su parte superior, depositada *in situ* en posición vertical.

Finalmente, la UE11 corresponde al estrato de relleno de las fosas para sepultar a los cuerpos, cubriéndolos. Se trata de un suelo de textura arenosa y estructura poco compacta, suelta, de color marrón oscuro (Munsell 7,5YR-4/1), sin presencia de material cultural.

Figura 15
Relleno UE11 en relación a las UE, pared este



Nota. Adaptado de PEMACRSFM, 2020.



Nota. Elaboración propia.

Tipología cerámica

El análisis cerámico de los ajuares funerarios se ha realizado a partir del método *type-variety*. Los “tipos” y “variedades” de cerámica no solo incorporan conjuntos de atributos reconocibles particulares, a nivel cultural, regional y temporal, sino que también son entidades significativas de interpretación cultural (Gifford, 1960). El análisis consistió en definir geoméricamente las vasijas y agruparlas en cuatro tipos o grupos morfológicos: botellas, cántaros (aríbalos), jarras y ollas. El universo cerámico consiste en un total de 27 recipientes: 18 botellas, 7 cántaros (aríbalos), una jarra y una olla.

En lo que respecta a la filiación cultural, el estilo *inka* es el más representado con 12 vasijas: 6 botellas aribaloides, 5 cántaros (aríbalos) y una jarra. Se han identificado estilos alfareros mixtos en 15 casos, como *chimú-inka*, *cosanga-puruhá-inka*, *cosanga-inka* y *puruhá-inka*. Entre estos destaca el *chimú-inka*, con

11 botellas de asa cintada. En cuanto a los estilos mixtos locales se encuentran representados por 2 cántaros (aríbalos) *puruhá-inka*, una botella antropofitomorfa de estilo *cosanga-puruhá-inka* y una olla globular de estilo *cosanga-inka*.

El análisis cerámico revela una rica diversidad de formas, estilos decorativos y filiación cultural. Dentro del tipo Botellas, se identifican 4 subtipos:

- una botella de asa puente de color negro con cuerpo trapezoidal, asociada al estilo mixto *chimú-inka* (figura 17, A1);
- 11 botellas de asa cintada (figura 17, A2-10), también *chimú-inka*, caracterizadas por su asa vertical con cuerpo trapezoidal; todas son de color negro, a excepción de una que es de color naranja; 2 de ellas presentan motivos geométricos excisos en la base del cuello (figura 17, c1), otra presenta un aplique en forma de letra W (figura 18, d1) y una

Tabla 2
Distribución de los tipos cerámicos según filiación cultural

Vasijas		Puruhá - Inka		Cosanga-Puruhá-Inka		Cosanga-Inka		Chimú-Inka		Inka		Total	
		#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Botella	Asa puente							1	3,7			1	3,7
	Asa lateral cintada de color negro							5	18,5			5	18,5
	Asa lateral cintada de color naranja							1	3,7			1	3,7
	Asa lateral cintada con decoración escisa							3	11,2			3	11,2
	Asa lateral cintada con aplique en cuerpo							1	3,7			1	3,7
	Antropo-fitomormo			1	3,7							1	3,7
	Aribaloide										6	22,2	6
Cántaro (Aribalo)	Cántaro de cuerpo globular con cuello largo									1	3,7	1	3,7
	Cántaro de cuerpo globular con cuello corto									1	3,7	1	3,7
	Cántaro de cuerpo piramidal	1	3,7							1	3,7	2	7,4
	Cántaro de cuerpo ovoide con cuello largo									2	7,4	2	7,4
	Cántaro de cuerpo ovoide con cuello corto	1	3,7									1	3,7
Jarra	Asa lateral cintada naranja									1	3,7	1	3,7
Olla	Globular					1	3,7					1	3,7
Total		2	7,4	1	3,7	1	3,7	11	40,8	12	44,4	27	100%

Nota. Elaboración propia.

tiene el grabado poscocción de una cruz (figura 18, c2);

- 6 botellas aribaloideas (figura 17, C1-2), de filiación *inka*, con cuello alargado y tubular, cuerpo trapezoidal y base plana; con decoración de motivos pictóricos rectilíneos y circulares que forman un patrón fitomorfo, *Zea mays* (figura 18, a1 y a3);
- y una botella aribaloide antropofitomorfa (figura 17, C3), de filiación cosanga-puruhá-*inka*, con cuello alargado y tubular, cuerpo trapezoidal y base plana; su decoración combina elementos humanos y fitomorfos (figura 18, c3 y a2). Meyers, en 1998, reporta una vasija de similares características en Quisapincha, provincia de Tungurahua.

En el grupo morfológico Cántaros encontramos 7 recipientes que se dividen en 5 subtipos de aríbalos:

- 1 cántaro de cuerpo globular con cuello largo (figura 17, B4), de filiación *inka*, con boca abocinada y una clavija zoomorfa con 2 líneas excisas verticales que da la apariencia de ojos;
- 1 cántaro de cuerpo globular con cuello corto (figura 17, B6); de filiación *inka*, con boca abocinada y una clavija zoomorfa con 2 líneas excisas verticales que da la apariencia de ojos y una horizontal que simula la boca (figura 18, e3);
- 3 cántaros de cuerpo piramidal, 1 de filiación puruhá-*inka* (figura 17, B7) y 2 de filiación *inka* (ver figura 17, B1-B3) presentan una boca aboci-

nada, cuello largo, hombros estrechos y muy pronunciados en el punto de inflexión hacia la base, con terminación cónica. En el recipiente puruhá-*inka*, la clavija es de forma ovoide, mientras que en los *inkas* se modela una clavija zoomorfa con líneas excisas que simulan los ojos y boca de una especie de ofidio (figura 18, e1-2);

- 1 cántaro de cuerpo ovoide con cuello largo (figura 17, B2), de filiación *inka*, con boca abocinada y terminación cónica. Meyers (1998) a este subtipo lo clasifica como “cántaro con cuerpo en forma de tonel”;
- 1 cántaro de cuerpo ovoide con cuello corto (figura 17, B5), de estilo puruhá-*inka*, con boca abocinada, base cónica y en la terminación del cuello se localiza una prominente clavija puntiaguda de

lados romos sin motivos excisos (ilustración 20, figura e4).

En el grupo morfológico Jarra se ubica 1 recipiente de color naranja, de filiación *inka*, con cuerpo de aspecto trapezoidal, base de terminación plana y 1 asa cintada lateral de fijación vertical (figura 17, D1).

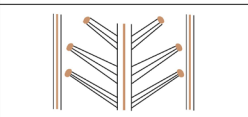

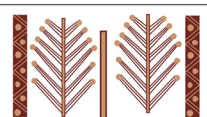


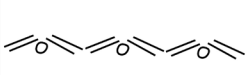



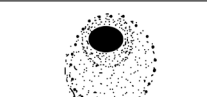


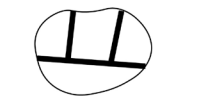

Por último, el tipo Olla está representada por 1 recipiente de estilo mixto *cosanga-inka*, de boca ancha, cuello corto, cuerpo globular y base anular (figura 17, E1). La técnica decorativa consiste en una banda de pintura blanca que circunda el cuello y parte del cuerpo, sobre la cual se despliegan bandas verticales de pintura roja y blanca, dando la apariencia de una calabaza, *Cucurbitaceae* (figura 18, b2).

Figura 17
Morfología de la cerámica del cementerio inka-colonial de Mulaló-Salatilín

MORFOLOGÍA DE LA CERÁMICA DEL CEMENTERIO INKA-COLONIAL DE MULALÓ SALATILÍN										
Códigos de formas	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
A										
B										
C										
D										
E										

Nota. Elaboración propia.

Figura 18
Motivos decorativos de la cerámica del cementerio inka-colonial de Mulaló-Salatilín

MOTIVOS DECORATIVOS DE LA CERÁMICA DEL CEMENTERIO INKA-COLONIAL DE MULALÓ SALATILÍN				
Códigos de motivos	1	2	3	4
A				
B				
C				
D				
E				

Nota. Elaboración propia.

Análisis químico de los objetos hispánicos

En 4 de las 14 tumbas se hallaron bienes de origen hispano: una campanilla metálica, 1 anillo de plata, 76 cuentas de vidrio y 4 clavos de hierro. Con el fin de obtener información detallada sobre estos artefactos, se realizaron análisis químicos para desentrañar la materia prima y las técnicas de fabricación, arrojando luz sobre su origen. Muestras de estos objetos fueron enviadas a la Unidad de Laboratorio y Análisis del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). Estos análisis especializados emplearon diversas técnicas, como la espectroscopía de energía dispersiva de rayos X (EDS) o el análisis metalográfico combinado con microscopía electrónica de barrido.

El análisis EDS realizado al anillo identificó la presencia de plata aluvial como elemento mayoritario, en un 93,88%, acompañado de cobre, en un 6,12%. Su notable estado de conservación se debe al material con el que fue fabricado. El proceso técnico de manufactura se evidencia a través de las marcas dejadas por herramientas en su superficie, comenzando con la confor-

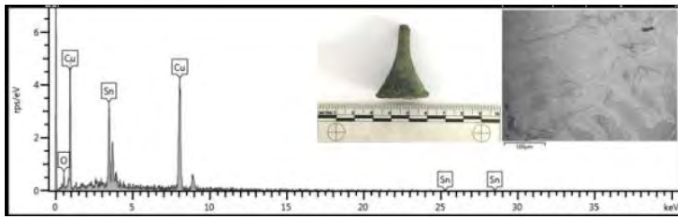
mación de una lámina metálica mediante martillado, seguida de la soldadura en los extremos y el engaste, y concluyendo con el pulido y una decoración en forma de X (INPC, 2021).

Figura 19
Procesos técnicos



Nota. a) Laminado/martillado, b) soldado y c) decoración. Adaptado de INPC, 2021.

Figura 20
Análisis microquímico por EDS



Nota. Adaptado de INPC, 2021.

En el análisis llevado a cabo en la campana se ha identificado microestructuras metalográficas que son características de las aleaciones de cobre y estaño elaboradas en épocas anteriores a la contemporánea (INPC, 2021).

Dentro de la campana se recuperó una fibra vegetal en avanzado estado de deterioro, adherida al metal y completamente oxidada. Al microscopio se pudo determinar que la fibra analizada corresponde a un algodón, lo que se corrobora a través de las cánulas internas cuya medida va desde las 5 a las 9 micras (INPC, 2021).

Figura 21
Textil e hilo bajo el microscopio

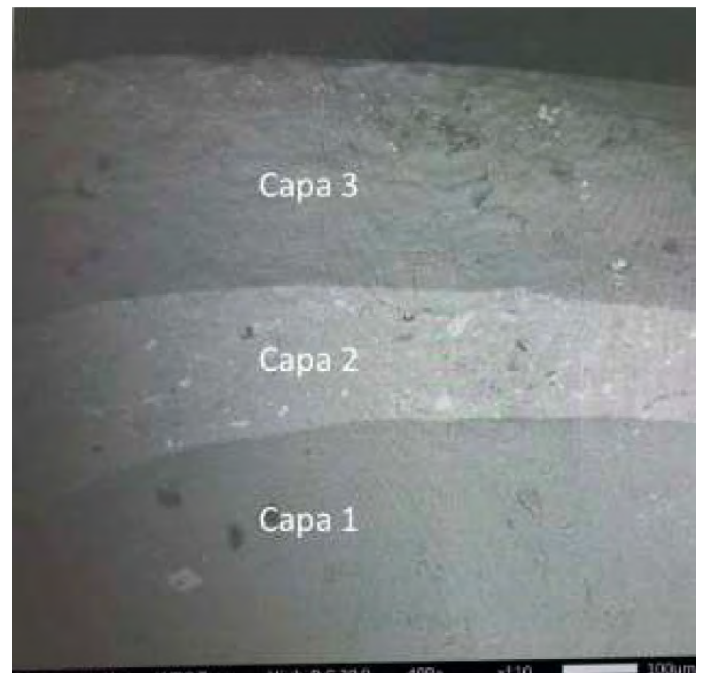


Nota. Izquierda: textil visto a 25X. Derecha: hilo de algodón a 40X. Adaptado de INPC, 2021.

En cuanto a los abalorios de Nueva Cádiz, se enviaron dos tipos de cuentas para análisis. La primera, una cuenta pequeña, fue sometida a un análisis mediante EDS que reveló una composición dominada por silicio, acompañado de aluminio, potasio, fósforo, calcio, hierro y estaño, con trazas de cobre y cobalto. Esta composición sugiere que se trata de un vidrio potásico, cuyo característico color azul oscuro se atribuye a la presencia de cobre y cobalto como materiales cromóforos (INPC, 2021).

La segunda muestra, correspondiente a una cuenta grande, exhibe una estructura de capas con composiciones químicas distintas. Las Capas 1 y 3 compuestas principalmente por silicio, sodio y calcio, apuntan a un vidrio de cal sodada con tonalidad azul oscuro debido al cobre. En contraste, la Capa 2 presenta una composición con silicio, plomo, sodio y estaño metálico, confirmando un color blanquecino opaco. Esta combinación de capas genera un color final de la cuenta, con un azul intenso translúcido sobre el sustrato blanquecino subyacente (INPC, 2021).

Figura 22
Tecnología de producción de la cuenta de Nueva Cádiz (muestra grande)



Nota. Adaptado de INPC, 2021.

Por último, se procedió al examen microquímico de uno de los clavos que permitió determinar que el hierro es su componente fundamental. Además, se identificaron microestructuras de inclusiones de escoria, visibles como áreas de color gris oscuro, que contenían elementos como sodio, silicio, aluminio y calcio. Estos elementos están relacionados con las impurezas presentes en los minerales de hierro utilizados durante el proceso metalúrgico de fundición (INPC, 2021).

Figura 23
Espectro EDX de un clavo



Nota. Adaptado de INPC, 2021.

Analizados los diferentes objetos, el informe concluyó que todos presentan características físico-químicas relacionadas con las tecnologías de producción desarrolladas en el continente europeo.

Discusión

A lo largo del artículo se ha podido constatar la importancia del volcán Cotopaxi en la configuración del paisaje cultural de Mulaló. Es preciso recordar que en la cosmovisión andina “... el culto a los ancestros ... se plasmaba en torno a los monumentos funerarios, los volcanes, los montes” (Bouysse-Cassagne y Chacama, 2012, p. 671). Así pues, Mulaló debió ser un lugar sagrado y ceremonial para los pueblos preincaicos, hecho que seguramente se reforzó con la ocupación incaica, dada la veneración de estos por los volcanes como “wacas pariscas” (Bouysse-Cassagne, 1988), lo cual explicaría la construcción de un tambo real con múltiples funciones (Brown y Anthony, 2012). Este contexto no debió pasar inadvertido para los primeros evangelizadores franciscanos, ya que es reconocida la estrategia colonial de apropiación de lugares sagrados de los nativos¹⁴ para resignificarlos en espacios cristianos consagrados (Ricard, 1986).

En este marco, una interrogante en el estudio es la función y filiación de la estructura rectangular de argamasa. Por sus características (orientación, ubicación,

tamaño) y la alineación de las tumbas con respecto a la misma, se puede inferir que podría tratarse del primer templo doctrinero de San Francisco de Mulaló o quizás una “capilla abierta de indios” o “de visitas”, como las que los franciscanos crearon con anterioridad en México. Además, el patrón funerario es claramente cristiano y sabemos por Ramos que, en las Constituciones de los Naturales de 1551 del Primer Concilio Limense, se estableció que “(...)... los indios bautizados debían ser enterrados en las iglesias¹⁵ con el rostro descubierto, sin ofrendas, y debía vigilarse que sus sirvientes no fuesen enterrados con ellos” (2005, p. 459).

Sin duda debía ser una construcción precaria, quizás hecha con madera, enramadas o cualquier técnica local, que no demandase una mayor inversión de trabajo y recursos, por su carácter tentativo. Al respecto García señala:

La capilla abierta en sí estará presente dentro de los procesos constructivos de los conjuntos conventuales novohispanos que las diferentes órdenes fueron construyendo desde los comienzos de la evangelización (1524) hasta mediados del siglo XVII. Aunque en un principio la capilla abierta resolvía momentáneamente el problema de ubicación del primer lugar litúrgico y primer punto de referencia de las incipientes zonas de conversión, en pocos años esta edificación fue utilizada como punto de arranque en la construcción de los primeros conjuntos conventuales (2002, p. 4).

Sabemos por los testamentos del cacique mayor de Latacunga (Sancho Hacho en 1587) y del cacique principal de Mulaló (Gaspar Zanipatín en 1602) que ambos expresaron el deseo de ser enterrados bajo la protección de San Francisco, el primero en Quito o Latacunga y el segundo, en Quito o Mulaló. Esto da fe de la impronta de los franciscanos en los caciques locales y de sus buenas

14. “... por la propia experiencia, por razones prácticas o por simple sentido común, los frailes establecieron los nuevos santuarios católicos sobre los espacios sagrados que los mayas ya habían definido, pero dándoles un nuevo sentido según su propia religión y los convirtieron en sus centros de operaciones evangelizadoras” (Góngora Salas, et al., 2000, p. 78, citado por Mier, 2003, p. 24).

15. El proceso de inhumación dentro de las iglesias ya se daba en España entre los siglos XIV y XVII y es una constante en diferentes lugares de la América colonial temprana (Frey, 2013).

relaciones. Por Mercé y Gallegos sabemos que “... de los franciscanos, entonces, dependió la evangelización de una élite nativa poderosa, con enorme capacidad de liderazgo sobre las comunidades indígenas” (2011, p. 47). Esta fuerte relación entre franciscanos y caciques puede explicar la “flexibilidad” que encontramos en Mulaló en relación a las ofrendas prehispánicas, situación que también se ha reportado en el estudio arqueológico de un cementerio prístino colonial en la iglesia-convento de San Francisco de Quito (Mercé y Gallegos, 2011).

En paralelo, surgen interrogantes sobre la identidad y el papel de las personas enterradas en el cementerio, así como su rol en la intermediación entre las poblaciones locales y los franciscanos. Al tratarse de un templo cristiano, debían ser personas bautizadas y el ordenamiento espacial en su interior debía estar vinculado a su sexo, edad, estado civil, estatus social y económico (Martín-Rincón y Díaz, 2000).

Estas consideraciones nos llevan a examinar el conjunto de enterramientos e indagar, en un primer término, la hipótesis sobre los posibles entierros secundarios en el cementerio, la cual se fundamenta en la Constitución 25.^a del Primer Concilio Limense de 1551, donde se establece:

... hagan que todos los indios cristianos traigan los cuerpos de sus difuntos, que tienen en sus casas y en otros sepulcros grandes, a enterrar en el dicho lugar, por quitar los inconvenientes que de tenerlos en sus casas se siguen (Vargas, 1965, p. 21).

En los mismos concilios se establecieron normas sobre las sepulturas de sacerdotes y clérigos, que debían separarse del resto, colocadas en un lugar “más decoroso”, mientras que para los párvulos se disponía de sepulturas especiales y separadas (Miguélez, Alonso y Cabrero, 1944, citado por Silva-Pinto, Méndez-Quiros y Soto, 2017). Además, una de las características para

enterrar a los difuntos, aparte de ataúdes y mortajas, era la distinción de sexo por la posición de sus manos, siendo masculinos si se hallasen en el pecho y femeninos, si reposaban sobre el vientre o pelvis (Martín-Rincón y Díaz, 2000). En el caso de Mulaló, es necesario realizar análisis bioarqueológicos para afirmar o descartar este particular.

También hay que considerar que elementos simbólicos cristianos debieron estar presentes, pero probablemente fueron realizados en materiales perecibles (madera o textil) como se ha reportado en diferentes contextos similares¹⁶. Las condiciones ambientales de Mulaló no han permitido la conservación de este tipo de material, solo se puede reportar el grabado de una cruz en una botella. Sobre este aspecto, Mañé (1938, p. 31) retrata:

... hayan unas andas en que llevan el cuerpo y una manta teñida de negro con una cruz para poner sobre ellas y vaya el cuerpo del difunto dentro amortajado y con una cruz entre las manos (citado por Mier, 2003, p. 104).

Por otro lado, la ascendencia étnica de las personas enterradas solo se podrá confirmar a partir de estudios arqueogenéticos. No obstante, es posible formular algunas hipótesis sobre su filiación cultural basadas en el examen de la materialidad. El análisis cerámico ha permitido establecer que la mayoría de las piezas son de filiación *inka* y *chimú-inka* (85,2%). Este dato puede asociarse a la política *mitmaquna* desarrollada en la Sierra central, que involucraba la migración de diferentes grupos de población provenientes del actual norte de Perú y del Cuzco¹⁷. En contraste, la presencia de estilos cerámicos mixtos locales (*puruhá-inka*, *cosanga-inka* y *cosanga-puruhá-inka*) sugiere la intención de los pueblos nativos y sus caciques de incorporar elementos culturales *inkas* como estrategia de adaptación al nuevo or-

16. Es el caso de Huanchaco, en el valle de Moche (Perú), en un cementerio cristiano colonial del siglo XVI, vinculado a una iglesia franciscana, en el que los cuerpos tenían entre sus manos cruces de caña (Ascencio, 2019).

17. Al respecto Salto (2014) menciona: “a la llegada de los Incas, estos sembraron de mitimaes a San Felipe, Saquisilí, Pujilí y Angamarca y restablecieron con gran cantidad poblacional a Mulaló, San Sebastián, Chisaló, Pozulebí, Guangaje y Pastocalle, según se infiere de los expedientes de los cacicazgos de Cotopaxi que desde 1573 conserva el Archivo Nacional” (pp. 28-29).

den. Al mismo tiempo, estos estilos alfareros respaldan lo planteado por Salomon (2011) sobre la existencia de vínculos interétnicos entre los diferentes pisos ecológicos, basados en la autonomía y el autoabastecimiento de productos, desde antes del incario. Esto también se evidencia con el hallazgo de una caracola de mar en un entierro y de algodón dentro de un aríbalo y en la campana.

Estas hibridaciones cerámicas también pueden indicar que la organización preexistente de cacicazgos interétnicos fue aprovechada tanto por los *inkas* como por los españoles. Además, un estudio detallado de isótopos estables y elementos traza en los huesos y dientes de 8 de los 14 individuos de Mulaló refuerza esta teoría. Dicho estudio reveló una dieta predominantemente vegetal en la mayoría, con una notable excepción en 2 individuos que presentan patrones dietéticos indicativos de regiones costeras (Ordoñez, 2021; Hidalgo, 2022).

El único entierro en el que solo se reporta un objeto netamente europeo es el número 8, en el que aparece un anillo de plata. Es plausible tratar a este objeto como una pertenencia con la que fue enterrada la persona. Otra de las singularidades de esta tumba es su centralidad en el cementerio y su cercanía a la estructura central limoarcillosa, hacia la cual parece estar inclinado. Todas estas peculiaridades hacen que este enterramiento nos plantee nuevas incógnitas: ¿su posición central dentro de la estructura indica algún rango de poder o privilegio?, ¿podría tratarse de un europeo, quizás un cura franciscano?, ¿podría estar colocado el altar en la ubicación donde apareció el muro limoarcilloso y al que parece estar direccionado el cuerpo?

Otra de las singularidades es el hecho de que el Entierro 3, correspondiente a un niño, sea el único que no tiene vinculado objeto alguno. Este parece estar asociado con el Entierro 4, perteneciente a un adulto¹⁸, que únicamente tiene vinculados 3 artefactos líticos. Ambos también abren un abanico de preguntas: ¿por qué no tienen vasijas prehispánicas?, ¿por qué están coloca-

dos en el extremo no cerrado de la estructura rectangular?, ¿tenían alguna relación de parentesco entre ellos?, ¿puede tratarse de enterramientos realizados durante la aplicación de la política de extirpación de idolatrías?, ¿qué significan los artefactos líticos en el Entierro 4?

Finalmente, el Entierro 6 resulta ser el único que rompe con el patrón establecido, ya que está orientado en dirección contraria al resto, oeste-este. Una posible respuesta a este hecho nos la ofrece Cabrera y García (1997) al referirse sobre el patrón de enterramiento en el Hospital de San José de los Naturales en México, en el que describe:

... los cadáveres deberían estar mirando hacia el altar a excepción de aquellos que en vida habían nombrado como señor principal a otra imagen o altar en la misma iglesia y en ese caso el cadáver se orientaba hacia el lugar que él había escogido (pp. 110).

Por todo lo expuesto, se infiere para el cementerio un rango temporal entre 1540 a 1570. Por un lado, el 18 de julio de 1539 el emperador Carlos V emitió una cédula en la que autorizaba oficialmente la sepultura de nativos en las iglesias y conventos en sus dominios del Nuevo Mundo, ordenando: "... que los vecinos i naturales se puedan enterrar i entierren libremente en las iglesias o monasterios que quisieren" (Barros Arana, 1876, p. 225). Por otro lado, la fecha límite propuesta se relaciona con las políticas toledanas de extirpación de idolatrías, que ya en las resoluciones del Segundo Concilio Limense (1567) se decretaba tajantemente acabar con estas prácticas funerarias:

... que se quite la superstición que usan con los cuerpos que entierran, sepultando juntamente vestidos e comidas e bebidas, y también los que procuran sepultarse en las sepulturas de sus antepasados que están fuera de las iglesias y desto se

18. Según el análisis paleofísico realizado por Ordóñez (2021) se trata de un individuo de sexo femenino de una edad comprendida entre los 14 a 17 años.

haga especial pesquisa; y si hallare el cura quel difunto lo dexó así ordenado privarle ha de la sepultura eclesiástica, entregándole al brazo secular; y si hallaren que tovieren otros la culpa, también sean castigados reciamente conforme a lo dispuesto por los sacros cánones (citado por Ramos, 2005, p. 460).

Este hecho nos indica que no solo se perseguía a los nativos que realizaban ofrendas a sus allegados, sino que también se castigaba a los sacerdotes que lo permitían. En el caso de Quito, el obispo Pedro de la Peña, en 1569¹⁹, es conocedor de la complicidad de frailes y población nativa para combinar la ritualidad funeraria indígena y cristiana. Ese parece ser el caso del cementerio de Mulaló-Salatilín. Al mismo tiempo, hay indicios de que en ese mismo momento se aplicó la política de reducción en Mulaló, que pudo ser motivada como una medida drástica para frenar este tipo de prácticas sincréticas.

Las personas enterradas en Mulaló son el reflejo y manifestación de un proceso de conversión forzosa, que llegaría a ser violenta, y que con seguridad estuvo cargada de tensiones sociales y espirituales. Son individuos que vivieron la transición entre dos mundos simbólicos en los que finalmente se les forzó a romper con sus orígenes, sus ancestros, sus comunidades y sus territorios. De hecho, el propio olvido del cementerio hallado en Mulaló-Salatilín nos habla del éxito de la estrategia de amnesia de vínculos religiosos y culturales de las poblaciones nativas con su propio territorio. Se espera que esta investigación contribuya a romper los silencios andinos ancestrales que impuso la colonización española y a continuar ahondando en las respuestas que las 14 personas enterradas pueden aportar sobre ese tiempo en Mulaló y los Andes centrales de Ecuador.

Fecha de recepción: 20 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 18 de julio de 2024

Agradecimientos

Quiero expresar mi sincero agradecimiento al arqueólogo Esteban Acosta, director del proyecto arqueológico de Mulaló-Salatilín, por su contribución y por permitirme utilizar la información reportada para esta investigación. Además, agradezco profundamente al Dr. Ronald Lippi por sus valiosas orientaciones y recomendaciones durante la elaboración de la tesis de maestría que sustenta este trabajo. Agradezco también a la Dra. Martha Romero, directora de la Unidad de Laboratorio y Análisis del INPC, por hacer posible el estudio químico. Asimismo, extiendo mi gratitud a los revisores del artículo, cuyas observaciones han sido cruciales para la concreción de este estudio. Finalmente, mi gratitud se extiende a Albert y Kinti, mis compañeros de vida e inspiración.

Referencias

- Acosta, E. (2019). *Informe de la prospección arqueológica necesaria para la construcción de un tanque reservorio perteneciente al canal de riego para la Junta de Agua de Riego “Unión y Desarrollo San Francisco de Mulaló”*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Acosta, E. (2021). *Informe técnico parcial de la excavación arqueológica del proyecto de excavación y monitoreo arqueológico para la construcción del sistema de riego por aspersión San Francisco de Mulaló*, parroquia Mulaló, cantón Latacunga. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Acosta, E. (2022). *Informe final definitivo de la excavación de rescate y monitoreo arqueológico necesaria para la construcción del sistema de riego por aspersión San Francisco de Mulaló*, parroquia Mulaló, cantón Latacunga. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

19. Pedro de la Peña, en la *Probanza acerca de las cosas tocantes al Obispado de Quito* de 1569 se quejaba de esta forma: “... los dichos frayles an tenido en el ejercicio de las doctrinas que an sido a su cargo dos leguas a la redonda desta ciudad se ha hallado muchos hechiceros y hechiceras que usavan de su hechicerias e otros ritos y supersticiones y estos entre caciques e muchachos cantores con quienes los dichos frayles celebravan los oficios divinos e administraba los sacramentos” (citado por Fernández Rueda, 2005, p. 13).

- Aldana, S. (2018). De llave del reino y frontera a límite. Un ensayo sobre la Transversal de Huancabamba y su construcción como región entre dos países. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 47(1), 19-39. <https://journals.openedition.org/bifea/9171#quotation>.
- Andrade, D., Hall, M., Mothes, P., Troncoso, L., Eissen, J., Samaniego, P., Egred, J., Ramón, P., Rivero, D. y Yepes, H. (2005). *Los peligros volcánicos asociados con el Cotopaxi*. Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional, Institut de Recherche pour le Développement y Corporación Editora Nacional.
- Ascencio, J. (2019). *Prácticas Funerarias durante el Periodo Colonial Temprano en la Iglesia de Huanchaco – Valle de Moche* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional de Trujillo.
- Ayala Mora, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador* (Biblioteca General de Cultura, 1). Corporación Editora Nacional.
- Barros Arana, D. (1876). El entierro de los muertos en la época colonial. *Revista Chilena*, 17(4), 224-245. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-84260.html>
- Borchart, C. y Moreno, S. (1997). *Crónica indiana del Ecuador antiguo*. Abya-Yala.
- Bouysson-Cassagne, T. y Chacama, J. (2012). Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44(4), 669-689. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000400009>
- Bouysson-Cassagne, T. (1988). *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. Hisbol.
- Bravo Guerreira, M. C. (1993). Evangelización y sincretismo religioso en los Andes. *Revista Complutense de Historia de América*, 19, 11-19. <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110011A>
- Bravo Cisneros, J. F. (1994). *La diócesis de Quito en el siglo XVI. El Tercer Sínodo Quitense* (Extracto de tesis doctoral). Universidad de Navarra. https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11059/1/CDT_XXV_02.pdf
- Bray, T. (2007). La arqueología de los mitmaqkuna y las fronteras multi-étnicas: implicaciones teóricas y prácticas. En F. García (Ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas* (Tomo 1, pp. 273-281). Abya-Yala, Banco Mundial Ecuador.
- Bray, T. (2019). Temporal Plurality and Temporal Transgressions: Time and Things in an Early Colonial Period Mortuary Assemblage from Northern Highland Ecuador. *International Journal of Historical Archaeology*, 23(4), 816-831.
- Brown, D. (2001). *Informe preliminar de las investigaciones arqueológicas en la Hacienda San Agustín de Callo, provincia de Cotopaxi, Fase III*. University of Texas, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Brown, D. y Anthony, D. (2012). *The History and Archaeology of San Agustín de Callo*. <https://www.incahacienda.com/images/documents/brown.pdf>
- Cabrera, J. y García, M. A. (1997). Patrón de enterramiento en el Hospital Real de San José de los Naturales. En R. Manzanilla López (Coord.), *Umbrales y Veredas* (pp. 107-118). Dirección de Salvamento Arqueológico - INAH.
- Carrera, J. (1981). Apuntes para una investigación etnohistórica de los cacicazgos del Corregimiento de Latacunga SS. XVI y XVII. *Revista Cultura del Banco Central del Ecuador*, 4(11), 129-179.
- Caillavet, C. (2008). “Como caçica y señora desta tierra mando...” Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37(1), 57-80. <https://journals.openedition.org/bifea/3291>
- Cañadas, L. (1983). *El mapa bioclimático y ecológico del Ecuador*. Banco Central del Ecuador.
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas* (Colección Clásica, núm. 226). Biblioteca Ayacucho (trabajo original publicado en 1553).
- Contreras, C. (2020a). La crisis demográfica del siglo XVI en los Andes: una discusión acerca de sus dimensiones y consecuencias. *Revista Diálogo Andino*, (61), 7-25. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812020000100007>.

- Contreras, C. (2020b). Introducción. En *Economía del periodo colonial temprano. Compendio de historia económica del Perú* (Tomo 2, pp. 13-21). Instituto de Estudios Peruanos.
- Cordero Íñiguez, J. (2012). *Historia territorial de la provincia del Azuay*. GAD Municipal Cantón Cuenca.
- Cordero Mendieta, D. (2022). *Un Cementerio Inka-Colonial en Mulaló Salatilín, en los Andes Centrales de Ecuador* (Tesis de maestría). Escuela Superior Politécnica del Litoral. <http://www.dspace.espol.edu.ec/handle/123456789/56012>
- Cuéllar, A. (2009). *The Quijos Chiefdoms: Social Change and Agriculture in the Eastern Andes of Ecuador*. En *Memoirs in Latin American Archaeology*, 20. University of Pittsburgh.
- Dillehay, T. y Netherly, P. (Eds.). (1998). Introducción. En *La Frontera del Estado Inca*. (2.ª ed., pp. 3-33). Abya-Yala y Fundación Alexander Von Humboldt.
- Espinoza Soriano, W. (1999). Los mitmas Huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI. En *Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos* (2.ª ed., pp. 8-58). Abya-Yala.
- Espinoza Soriano, W. (2019). *Etnias del imperio de los incas: Reinos, señoríos, curacazgos y cacicatos*. Lima: Editorial Universitaria.
- Fernández Rueda, S. (2005). El colegio de caciques San Andrés: conquista espiritual y transculturación. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 1(22), 5-22. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/1736>
- Frey, A. (2013). Estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la etapa colonial. *Fronteras de la Historia*, 18(2), 167-212. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/147>
- Fresco, A. (1984). *La arqueología de Ingapirca (Ecuador). Costumbres Funerarias, Cerámica y Otros Materiales*. Comisión del Castillo de Ingapirca.
- GADPR San Francisco de Mulaló (2020). *Actualización del plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la parroquia Mulaló, cantón Latacunga, provincia de Cotopaxi 2020-2023*.
- Gamboa, J. A. (2004). La encomienda y las sociedades indígenas del nuevo Reino de Granada: el caso de la provincia de Pamplona (1549-1650). *Revista de Indias*, 64(232), 749-770. <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i232.433>
- García, O. (2002). La capilla abierta: espacio, representación y poder institucional en la Nueva España. En D. Meyran, A. Ortiz y F. Suréda (Eds.) *Théâtre et pouvoir* (Actas del IV Coloquio Internacional sobre el teatro hispánico, hispanoamericano y mexicano, pp. 285-296). Presses universitaires de Perpignan. <https://books.openedition.org/pupv-d/30129?lang=es#authors>
- Gifford, J. (1960). The Type-Variety Method of Ceramic Classification as an Indicator of Cultural Phenomena. *American Antiquity*, 25(3), 342-347. <https://doi.org/10.2307/277517>
- Hampe, T. (1998). Cristianización y religiosidad en el periodo colonial (un estudio sobre la bibliografía de los años 1990). *Redial*, (8-9), 53-67. Red Europea de Información y Documentación sobre América Latina.
- Harris, E. (1991). *Principios de estratigrafía arqueológica* (Trad. I. García Trócoli, 2.ª ed.). Editorial Crítica.
- Hidalgo, F. (2022). *Desarrollo de la metodología de análisis de indicadores de dieta alimentaria en huesos humanos de origen arqueológico* (Tesis de licenciatura). Universidad Central del Ecuador.
- Hyslop, J. (1992). *Qhapaqñan. El sistema vial incaico*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (2021). *Informe de Resultados Análisis de Objetos Arqueológicos - Proyecto Mulaló Salatilín*. Unidad de Laboratorio y Análisis INPC.
- Jiménez Meneses, O. y Vásquez Pino, D. (2018). El testamento de un cacique de la Real Audiencia de Quito a principios del siglo XVII. *Historia y sociedad*, (34), 209-224. <https://doi.org/10.15446/hys.n34.68129>
- Lippi, R. y Gudiño, A. (2011). Palmitopamba: yumbos e incas en el bosque tropical al noroeste de Quito (Ecuador). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 39(3), 623-640. <https://doi.org/10.4000/bifea.1842>
- Lizárraga, M. (2009). Las élites andinas coloniales y la materialización de sus memorias particulares

- en los “queros de la transición” (vasos de madera del siglo XVI). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 14(1), 37-53. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942009000100003>
- Mañé, R. (1938). *Documentos para la Historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán 1560 –1610*. Compañía Tipografica Yucateca.
- Martín-Rincón, J. y Díaz, C. (2000). Enterramientos coloniales en la Catedral de Panamá La Vieja: un ejercicio de reafirmación de las creencias religiosas. *Revista Trace*, (38), 80-87. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Martín-Rincón, J. (2002). Funerales en Panamá la Vieja: ¿existen patrones en la América Colonial? En *Arqueología de Panamá La Vieja* (pp. 92-103). https://www.academia.edu/1762668/Funerales_en_Panam%C3%A1_La_Vieja_existen_patrones_en_la_Am%C3%A9rica_Colonial
- Menaker, A. (2004). Las cuentas durante el colonialismo español en los Andes peruanos. *Boletín de Arqueología PUCP*, (21), 85-96. [10.18800/boletin-dearqueologiapucp.201602.006](https://doi.org/10.18800/boletin-dearqueologiapucp.201602.006)
- Mercé, J. y Gallegos, J. (2011). *Iglesia y convento de San Francisco. Una historia para el futuro*. INPC y Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo.
- Meyers, A. (1998). *Los Incas en el Ecuador. Análisis de los restos materiales*. Colección Pendoneros. Banco Central del Ecuador y Abya-Yala.
- Mier, R. (2003). *Los entierros en las capillas abiertas: la capilla abierta de Dzibilchaltún* (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma de Yucatán. https://www.academia.edu/30404832/LOS_ENTIERROS_EN_LAS_CAPILLAS_ABIERTAS_LA_CAPILLA_ABIERTA_DE_DZIBILCHALTUN
- Miguélez, L., Alonso, M. y Cabrero, M. (1944). *Código de derecho canónico (1917) y legislación complementaria: Texto latino y versión castellana con jurisprudencia y comentarios*. Editorial Católica.
- Moreno, S. (1981). Colonias mitmas en el Quito incaico: su significación económica y política. En *Colección Pendoneros, Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana* (N.º 20, pp. 103-127). Instituto Otavaleño de Antropología.
- Moreno, S. (1988). Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador* (Vol. 2, pp. 9-134). Corporación Editora Nacional.
- Oberem, U. (1981). El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana siglo XVI. En *Colección Pendoneros, Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana* (N.º 20, pp. 45-71). Instituto Otavaleño de Antropología.
- Oberem, U. (1993). *Sancho Hacho: Un cacique mayor del siglo XVI*. Abya-Yala.
- Ontaneda, S. (2002). *El cacicazgo Panzaleo como parte del área circumquiteña*. Ediciones del Banco Central del Ecuador.
- Ordóñez, M. (2021). *Informe análisis óseos Mulaló, entregado a Esteban Acosta*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Pease, F. (1978). *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Pérez Pimentel, R. (2002). *Diccionario biográfico del Ecuador*. Imprenta de la Universidad.
- Quishpe, J. M. (1999). *Transformación y reproducción indígena en los Andes Septentrionales: los pueblos de la provincia de Sigchos, siglos XVI y XVII*. Abya-Yala.
- Ramos, G. (2005). Funerales de autoridades indígenas en el virreinato peruano. *Revista de Indias*, 65(234), 455-470. <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/392>
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica.
- Salomon, F. (2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas. La economía política de los señoríos norandinos* (2.ª ed., corregida y aumentada). Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Saltos, R. (2014). *Depuración e inventario de bienes inmuebles del patrimonio cultural del cantón Latacunga*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador. <https://mail.inpc.gob.ec/pdfs/Publicaciones/Ciudades%20Patrimoniales/EXPE-DIENTE%20CANT%D3N%20LATACUNGA.pdf>
- Silva-Pinto, V., Méndez-Quiroz, P. y Soto, C. (2017). Bioarqueología en la Iglesia colonial de Huaviña. Quebrada de Tarapacá Norte de Chile. *Boletín del*

Museo Nacional de Historia Natural, 66(1), 29-49. <http://boletinmnhn.cl/index.php/ojs/article/view/70>

Torres, A. (2020). Las cuentas de vidrio de la iglesia de San Gabriel Tacuba (México): un puente entre dos mundos. *Boletín del Museo Paraense Emilio Goeldi. Ciencias Humanas*, 15(1), 2-30. [10.1590/2178-2547-bgoeldi-2019-0113](https://doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2019-0113)

Vargas, J. M. (1965). *Historia de la cultura ecuatoriana*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Vázquez, J. (2005). *Between Latacunga and San Agustin de Callo: Tanicuchi, Six Centuries of Prehispanic Occupation in the Central Highlands of Ecuador* (Tesis de maestría). Northern Arizona University.

Verneau, R. y Rivet, P. (2019). *Etnografía antigua del Ecuador*. Editorial Grafisum (trabajo original publicado en 1912, 1922).