



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## (Re)significaciones patrimoniales en tierras mayas: valores sagrados de sitios arqueológicos en México y Guatemala

Mathieu Picas



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Programa de doctorat Societat i Cultura  
Gestió de la Cultura i el Patrimoni  
Facultat de Geografia i Història

Tesis Doctoral

**(Re)significaciones patrimoniales  
en tierras mayas:  
valores sagrados de sitios arqueológicos  
en México y Guatemala**

**Mathieu Picas**

Bajo la dirección de:

**Dra. Margarita Díaz-Andreu  
Dra. Gemma Celigueta Comerma**

**Mayo 2022**



De vez en cuando  
camino al revés:  
es mi modo de recordar.

Si caminara sólo hacia delante,  
te podría contar  
cómo es el olvido.

**Camino al revés**  
**(Ak'abal, 2001)**



**À mes parents**



## **Agradecimientos – remerciements – acknowledgement**

Je tiens tout d'abord à remercier mes parents pour leur soutien inconditionnel, pour leurs encouragements et leur intérêt à l'égard de mes travaux ainsi que pour m'avoir éveillé sur tant de choses. C'est d'ailleurs vous qui m'avez parlé du Mexique et du Guatemala à un jeune âge où l'on tâche de s'imaginer l'avenir sans trop savoir à quoi il ressemblera. Je n'aurai jamais assez de gratitude pour vous remercier de m'avoir encouragé à poursuivre cet avenir. Je dédie cette thèse à la mémoire de mon père André et à ma mère Nicole.

Je remercie également l'ensemble de ma famille : ma tante Dany pour prendre régulièrement des nouvelles de l'avancée de ma thèse, Ingrid, Benoit et ma filleule Maïalen, Yvette et la famille de Cerdagne. Ma gratitude se dirige également vers la mémoire de mes grands-parents et de mon oncle Roger.

A Paulina por su apoyo constante y por escuchar mis dudas, planteamientos y reflexiones en voz alta de manera cotidiana. Agradezco también el hecho de que seas parte de esta tesis a través de tus ilustraciones y ayuda con las figuras.

Después de haber expresado mi agradecimiento y gratitud a mi familia, quisiera agradecer a las personas que han hecho posible esta investigación a nivel científico y humano. En primer lugar, quiero expresar mi más profundo agradecimiento a mis directoras de tesis, Margarita Díaz-Andreu y Gemma Celigueta Comerma, quienes a lo largo de los años han tenido un papel crucial en el encaminamiento y acompañamiento del presente trabajo. Me falta espacio para resumir todo lo que he aprendido a su lado; espero que el contenido de la tesis sea una evidencia de ello. Gracias por haberme acompañado en momentos críticos de este recorrido y por celebrar conmigo los avances que han marcado las diferentes etapas de este trabajo. El camino ha sido largo desde nuestras primeras reuniones y les agradezco por todo el tiempo y el conocimiento compartido conmigo. Gracias por enseñarme a ser más conciso, a estructurar mi pensamiento y por enriquecer mi trabajo con sus respectivas perspectivas.

I cannot express enough gratitude to Gesa Mackenthun and Christen Mucher for the opportunity to publish part of my research along with theirs. Christen, I am truly indebted and grateful to you for all your support, guidance, advice, and corrections.

También quiero expresar mi máxima gratitud a Ana Pastor Pérez y a Luca Bia, quienes han revisado repetidas veces los diferentes capítulos que constituyen esta tesis. Agradezco su disponibilidad y apoyo, además de su amistad.

A las revisoras y revisores de *Chungara Revista Chilena de Antropología*, del *Journal de la Société des Américanistes* y de la *Revista Española de Antropología Americana* por sus atentas y constructivas evaluaciones de los manuscritos que conforman el compendio de artículos científicos de esta tesis.

Mi agradecimiento va también por las compañeras y los compañeros del Grup d'Arqueologia Pública i Patrimoni (GAPP) de la Universitat de Barcelona: Amilcar, Ana María, Anita, Apen, Bárbara, Blanca, Camila, José Paulo, Laura, Leslie, Marga, Margarita, Neemias, Paloma, Qiao y Tommaso. Gracias a todas/os ustedes por hacer del GAPP un espacio crítico y creativo, por organizar conversas tan interesantes y por propiciar debates enriquecedores en torno al carácter social del patrimonio.

De la Universitat de Barcelona, también quiero agradecer a las compañeras y compañeros del eje de investigación *Gestió de la Cultura i el Patrimoni* del programa de doctorado Societat i Cultura y a sus coordinadores y coordinadora, Lluís Bonet, Margarita Díaz-Andreu y Xavier Roigé. Las Jornadas de Doctorado fueron un espacio en el que mi tesis se ha visto bonificada por las críticas, comentarios y sugerencias que se suelen dar en estos encuentros cruciales para el buen desarrollo de las investigaciones doctorales que se defienden en este programa.

Un espacio que también fue particularmente importante para la elaboración de esta tesis doctoral fue el Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie de la Universität Bonn donde he encontrado un centro de investigación inspirador. Quiero expresar mi agradecimiento a la profesora Karoline Noack sin quien mi estancia en este centro no hubiera sido posible; a la profesora Antje Gunsenheimer por nuestras conversaciones sobre la Guerra de Castas; al profesor Nikolai Grube por sus recomendaciones; a la profesora Frauke Sachse por permitir que asistiera a sus clases de maya k'iche'; al profesor Daniel Grana-Behrens por sus consejos de lectura; a Carlos, Carolina, Doris, Eriko, Lena y Paul por las conversaciones y momentos compartidos. Asimismo, expreso mi agradecimiento a todas las personas del Abteilung, de la Fachschaft y del BASA-Museum que hacen de este centro un sitio tan dinámico y enriquecedor.

Mi agradecimiento también va al Instituto Iberoamericano de Berlín por la oportunidad que se me dio de realizar una estancia en este centro. En particular quiero agradecer al Dr. Peter Birle por su apoyo y seguimiento durante mi estancia y a la Dra. Iken Paap por su ayuda y por compartir de su tiempo y conocimiento conmigo. Agradezco también a todas las personas que trabajan en el instituto y que hacen que este sea un espacio tan inspirador.

En México quiero agradecer en primer lugar a la familia Moure Peña sin quien la investigación en Quintana Roo no hubiera sido posible. Gracias infinitas por su hospitalidad y su amistad a lo largo de los años. En sus casas siempre he encontrado conversaciones y vivencias enriquecedoras que me resultaron muy inspiradoras a nivel personal y también científico.

Quiero agradecer también a diferentes instituciones clave de la vida cultural de la región y que fueron cruciales en mi investigación. Al Museo Maya Santa Cruz Xbáalam Naj de Felipe Carrillo Puerto, un lugar donde he aprendido mucho, antes y durante el doctorado. Expreso mi particular agradecimiento a don Gregorio Vázquez Canché por nuestras enriquecedoras conversaciones y excursiones; a don Marcelo Jiménez por su interés en mi investigación.

A los cronistas Gaspar Maglah Canul, Mario Chan Colli y Carlos Chablé Mendoza, por conservar y transmitir la historia oral de la región y por compartirla conmigo. Asimismo, expreso mi agradecimiento a don Gaspar y a don Carlos por proporcionarme fotografías que ilustran mi investigación.

Al Centro Comunitario U Kúuchil k Ch'i'ibalo'on por recibirme y por las enriquecedoras conversaciones con sus miembros/as en diferentes momentos y espacios.

A la ACAMAYA, especialmente a Marisol Berlín Villafaña por las conversaciones en Felipe Carrillo Puerto y virtuales, así como al maestro Gonzalo Pech Chuc por permitir que asistiera a sus clases de maya yucateco en la Casa de la Cultura en 2016.

Al Xyaat y a sus miembros por las conversaciones y por la hospitalidad, en particular a Marcos Cantéun pensamiento especial por don Crescencio Pat Cauich.

A don Higinio Kauil Pat por su invitación a acompañarlo a Bálche' y por su disponibilidad. Aprendí mucho de nuestras conversaciones y es un honor poder compartir parte de ellas en esta tesis doctoral.

A don Damaso Pech Cen por recibirme y compartir vivencias y conocimiento.

A Magda Kú, a su padre Lorenzo y a su familia por compartir y por recibirme.

A Hilario Chi Canul por un tsikbal muy enriquecedor en la UQROO.

A José Ejidio Can y Chan y Bonifacio Kauil Chi por una larga y muy interesante tarde de plática, así como por el aventón.

A Floridelma Chi y a Ángel Sulub por las conversaciones y reflexiones enriquecedoras y por su disponibilidad, incluso a la distancia.

Agradezco al Centro INAH de Quintana Roo el haberme permitido consultar sus archivos y a varios de sus miembros por concederme tiempo para responder a mis preguntas, en particular a Adriana Velázquez Morlet, Allan Ortega y Alan Maciel. Gracias también a Darwin Carabeo por su apoyo en Tulum y Tancah así como por su interés en mi investigación. Quiero expresar mi gratitud a María José Con Uribe por su amabilidad y disponibilidad, así como por concederme una entrevista que me resultó de gran ayuda para mi investigación. A Wesley Puc Soriano por sus consejos y recomendaciones. A las trabajadoras y a los trabajadores de las zonas arqueológicas con las que pude conversar.

A Ramón Israel Castillo Zapata por sus clases de maya yucateco y por contestar siempre mis dudas con tanta atención.

En Guatemala, quiero expresar mi más sincero agradecimiento a Carlos Fredy Ochoa por su hospitalidad y su apoyo a lo largo del trabajo de campo. A la familia Chocoj Actzac por su hospitalidad y los momentos compartidos. A Marcos por su interés en mi investigación y por acompañarme a diferentes sitios. A Marta y a su padre Juan por las conversaciones.

Al Comité de Amigos de Iximche' y sus miembros por los momentos compartidos, en especial a Alex Saqbe Guarcas y Dionidas Pinzón por las visitas a altares y nuestras conversaciones sobre la espiritualidad, los sitios sagrados y otros temas que ritmaron nuestros encuentros.

Al ajq'ij Audelino Aq'abal Sajvin y a su familia por invitarme a varias ceremonias y por su disponibilidad. Han sido momentos muy inspiradores y enriquecedores.

A la ajq'ij Vicenta Tzirin Socop por sus enseñanzas y por compartir conmigo publicaciones que me fueron muy útiles. Quiero agradecer también a su familia por los momentos compartidos, Irma, Ix'toj, Ixkem, Ixchel, Obispo Pablo y B'alam.

A Kan Balam por compartir, vivencias, conocimiento y ceremonia conmigo, así como por enviarme fotografías de conmemoraciones y encuentros en torno a la espiritualidad maya.

A doña Valentina por recibirme en su casa y contestar con tanta amabilidad y tanto detalle a mis preguntas.

A Tata Germán y a su familia por recibirme en la confradía de San Simón San Lorenzo de Tecpán.

A los trabajadores del parque arqueológico de Iximche', al Ministerio de Culturas y Deportes y al Instituto de Antropología e Historia por permitir que realizara mi investigación en dicho sitio.

A Ukajil Xokt'an Maya Itza' por permitir que conociera el Cerro Tz'unu'un. Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a José Alfredo Chayax Tesucún por recibirme en su casa y por toda la información que compartió conmigo, tanto en San José como en la distancia. Gracias también por permitir que usara una fotografía suya en esta tesis doctoral. A don Gilberto Chayax Huex por su tiempo y por contestar con tanta atención a mis preguntas.

Finalmente, quiero agradecer a los amigos y a las amigas de aquí y de allá que me han acogido en sus casas ya sea para escalas cortas o más largas en Barcelona, Bonn, Guatemala y Quintana Roo: Abigail, Amilcar y Pedro, Anita, Anne, Bárbara y Rafa, Carlos Fredy, Elimnaín, Julio y Marta, Luca, Maya y Joo, Paul, Playa y su familia, Sebastien y su familia, Diana y Sonia. Estoy muy agradecido con su apoyo que me ayudó mucho en su momento y que hoy en día culmina en esta tesis doctoral. Asimismo, agradezco a Luca, Janira, Peio, mi ahijado Yuri, Damien, Abi, Francisco, Julien, Benoit, Xan, Xabi, Rémi, Mónica, María, Armando, Gabriela, Jérôme y Alicia por su amistad y por sacarme puntualmente de la rutina doctoral e incentivar necesarios respiros.

Al concluir esta lista de agradecimientos, me invade el temor de no haber agradecido a la totalidad de personas hacia las que se dirige mi gratitud. Es común escuchar sobre el aspecto “solitario” de las tesis doctorales, pero creo que esta lista de agradecimientos demuestra lo contrario: son ejercicios que implican el involucramiento de muchas personas y no puedo estar más agradecido por todo lo que he podido aprender a su lado

## **Resumen de la tesis**

Esta tesis doctoral analiza los usos y discursos que se generan en torno a la dimensión sagrada de sitios arqueológicos prehispánicos de regiones mayas de México y Guatemala. La investigación se realiza desde las perspectivas de las significaciones y resignificaciones patrimoniales que permiten estudiar el carácter multivocal de las ciudades antiguas en el presente. El trabajo se centra en las funciones rituales, sociales y conmemorativas que dichos espacios tienen para actores y actrices mayas que reconocen en ellos sitios donde interactuar con entidades guardianas y/o proveedoras, dar visibilidad a los derechos de los pueblos indígenas o construir narrativas anticoloniales. Estos diferentes enfoques interculturales son tratados de manera transversal a lo largo de los capítulos de análisis de esta tesis que se presenta bajo la modalidad de compendio de artículos científicos.

El objetivo central del presente trabajo es de analizar los diferentes contextos rituales, sociales y políticos en los que los sitios arqueológicos son solicitados, reapropiados y/o resignificados en el estado de Quintana Roo en México y en los departamentos de Chimaltenango y del Petén en Guatemala. Entre los contextos analizados se encuentran la conversión de espacios con usos sociales y rituales en sitios a vocación científica, nacionalista y turística; la atribución de significados sagrados a espacios arqueológicos que no están administrados por instituciones nacionales; el proceso de resignificación patrimonial que ocurrió a partir de los años 1990 en Guatemala; y, la emergencia de un militantismo cultural maya transnacional que reivindica vínculos históricos y espirituales con los sitios arqueológicos que reconoce como centros ceremoniales.

La perspectiva de los valores sagrados que adopta el presente trabajo de investigación permite indagar en los impactos de diferentes procesos globalizantes sobre los conocimientos locales y las construcciones sociales en torno a lo arqueológico en las diferentes regiones de estudio. Los procesos que son abordados son el colonialismo europeo e interno, los conflictos armados, las patrimonializaciones hegemónicas y el turismo. El planteamiento inicial de esta tesis es que estos factores han influido o/e influyen sobre el aprovechamiento ritual y la atribución de significados a los sitios arqueológicos. A través de los estudios de caso, se explora la vigencia de los significados

sagrados que las ciudades antiguas se ven atribuidos en diferentes procesos de resignificación o de activación patrimonial en los que estas se ven conferidas funciones representativas y reivindicativas. Asimismo, se exploran otros contextos en los que los sitios arqueológicos son significados en margen de la lógica patrimonial por actores y actrices mayas que los consideran como espacios vivos, poseídos y habitados por entidades con las que se ha de mantener cierta reciprocidad mediante la entrega de ofrendas y la realización de ceremonias.

El primer estudio de caso es el de los *múulo'ob* de Quintana Roo. Estos “cerros” arqueológicos que no están habilitados como espacios turísticos suelen estar ubicados cerca de diferentes espacios de la vida cotidiana de los pueblos mayas de la región. Se analizan dos contextos distintos: el de Bálche' en el que dichas estructuras forman parte de la construcción sociohistórica y sobrenatural de la localidad y el de Kantunilkín donde habitantes han procedido a la activación patrimonial de un *múul* ubicado en el centro del pueblo. A través de estos dos contextos se indaga en la importancia que las ontologías personales y colectivas tienen en la atribución de significados y funciones específicas en relación con la dimensión sagrada de estas estructuras.

El segundo estudio de caso analiza la pluralidad de significados de Tulum, un sitio donde los mayas *cruzo'ob* de principios del siglo XX realizaban ofrendas hasta que pasara a convertirse en un espacio científico y turístico. Se analiza la reflexividad entre estas tres lecturas –ritual, científica y turística– en torno a esta zona arqueológica, que en el siglo XXI es la más visitada del estado de Quintana Roo. Asimismo, se explora la potencial vigencia de la dimensión sagrada del sitio en la memoria y en la ritualidad regional. Este caso permite documentar algunos de los cambios generados a raíz de diferentes procesos globalizantes en la región y los impactos que las puestas en valor hegemónicas pueden tener sobre el aprovechamiento de las comunidades en torno a los espacios arqueológicos.

El tercer estudio de caso documenta el proceso de salida a la luz de las prácticas rituales mayas en Guatemala después de haberse mantenido fuera del espacio público durante los años más violentos de la Guerra Civil guatemalteca (1960-1996). En particular, se analiza el caso de la región de Tecpán donde el sitio de Iximche' ha ocupado un lugar importante en el proceso de visibilización de la llamada espiritualidad maya, una conceptualización de las ceremonias mayas que ha sido oficialmente reconocida por el gobierno nacional al

salir del conflicto y que se practica de manera cotidiana en dicho parque arqueológico. En este estudio se indaga también en la mediación del valor sagrado del sitio y en la habilitación de diferentes espacios arqueológicos del municipio que expertos/as rituales locales reconocen actualmente como altares ceremoniales. Tal estudio permite analizar las resignificaciones patrimoniales como procesos de reapropiación espiritual, epistémica, física y política de las antiguas ciudades mayas y analizar procesos de patrimonialización contrahegemónicos.

En el último y cuarto estudio de caso, se exploran los contextos en los que la “espiritualidad maya” del altiplano guatemalteco ha encontrado nuevos espacios en el Petén y en Quintana Roo. Se analiza el lugar que ha ocupado la ceremonia del fuego sagrado en una serie de encuentros internacionales entre asociaciones mayas de las Tierras Altas y Bajas y los contextos en los que dicha ceremonia se realiza en la actualidad en ambas regiones. Este acercamiento a las prácticas rituales desde la perspectiva del militante y de la promoción cultural permite explorar las utilidades reivindicativas del espacio patrimonial en un contexto pan-maya transnacional.

El trabajo de campo que fundamenta la presente tesis doctoral se ha realizado en los municipios de Felipe Carrillo Puerto, Lázaro Cárdenas y Tulum en Quintana Roo y en los municipios de San José en el Petén y de Tecpán en Chimaltenango. Dicha plurilocalidad ha permitido un análisis de diferentes realidades y dinámicas en las que la dimensión sagrada de los sitios arqueológicos es evocada o solicitada desde perspectivas locales, regionales e incluso transnacionales. Esta investigación de corte cualitativo se ha apoyado por un lado en la observación participante en sitios arqueológicos para documentar los contextos en los que los sitios arqueológicos son solicitados para la realización de ceremonias y otros aspectos del ámbito patrimonial como la gestión y la mediación de dichos sitios. Por otro lado, las entrevistas semiestructuradas han permitido ahondar en las experiencias personales y colectivas de diferentes actores y actrices de estos espacios como los/las expertos/as rituales, campesinos/as, promotores/as culturales, cronistas, activistas, empleados/as de sitios arqueológicos abiertos al público, arqueólogos/as y otras personas que intervienen e interactúan de alguna manera con los sitios arqueológicos.

El principal argumento de este trabajo es que el patrimonio cultural es un constructo social que es condicionado por los objetivos políticos, sociales y culturales de las personas que lo activan, transmiten o transforman. Este estudio invita a considerar los sitios arqueológicos como espacios dinámicos donde se gestan o hacia donde se proyectan diferentes realidades, conocimientos, identidades y memorias. A través de la documentación de los usos y discursos que se dan en varias regiones mayas de México y Guatemala, la presente tesis doctoral ambiciona contribuir a un diálogo conceptual entre las ciencias sociales y humanas, las instituciones gestoras del patrimonio y las comunidades locales en aras de propiciar nuevos escenarios de colaboración multivocal e intercultural.

## **Abstract**

This doctoral thesis analyzes the uses and discourses generated around the sacred dimension of pre-Hispanic archaeological sites in the Maya regions of Mexico and Guatemala. The research is carried out from the perspectives of heritage signification and resignification that allow the study of the multivocal character of ancient cities in the present. The study focuses on the ritual, social and commemorative functions that such spaces have for Maya social actors and actresses who experience the remains as places where they can interact with the guardian or provider entities, give visibility to the rights of Indigenous people, or build anti-colonial narratives. These intercultural approaches are addressed transversally throughout this thesis' analysis chapters, presented as a compendium of scientific papers.

The main objective of the present work is to analyze the different ritual, social and political contexts in which the sacred dimension of archaeological sites is activated, reappropriated, or re-signified in the regions of the state of Quintana Roo in Mexico and the departments of Chimaltenango and Petén in Guatemala. The contexts analyzed in this dissertation are the conversion of spaces with social and ritual uses into sites with scientific, nationalist, and tourist vocation; the attribution of sacred meanings to archaeological spaces that national institutions do not manage; the process of heritage resignification that occurred since the 1990s in Guatemala; and, the emergence of a transnational Maya cultural activism that claims historical and spiritual linkages with the archaeological sites.

The perspective of heritage's sacred values from which this research is conducted allows us to examine the impacts of different globalizing processes on local knowledge and social constructions in the different regions where this study is carried out. The processes addressed are European and internal colonialism, armed conflicts, hegemonic heritage-making, and tourism. The initial approach of this thesis is that these factors influence or have influenced the ritual use and the attribution of meanings to archaeological sites. Through four case studies, the validity of the sacred meanings attributed to ancient cities is explored in different processes of heritage resignification in which the remains are assigned claiming and representative functions. Likewise, this research explores other contexts in which archaeological sites are signified outside the heritage logic by Maya

actors and actresses who consider them living spaces, owned and inhabited by entities with which certain reciprocity must be maintained through the delivery of offerings and performance of ceremonies.

The fieldwork that substantiates this doctoral thesis was carried out in the municipalities of Felipe Carrillo Puerto, Lázaro Cárdenas and Tulum in Quintana Roo, and in the municipalities of San José in Petén and Tecpán in Chimaltenango. This plurilocality has allowed an analysis of different realities and dynamics in which the sacred dimension of archaeological sites is evoked or claimed from local, regional, and even transnational perspectives. This qualitative research has relied, on the one hand, on participant observation in archaeological sites to document the contexts in which archaeological sites are used for the performance of ceremonies and to analyze other aspects related to heritage management, such as the mediation of these sites. On the other hand, the semi-structured interviews have allowed deepening the personal and collective experiences of several actors and actresses, such as ritual experts, farmers, cultural promoters, chroniclers, activists, archaeological sites employees, archaeologists, and other people who engage and interact in some way with the archaeological sites.

The main argument of this research is that cultural heritage is a social construct that is conditioned by the political, social, and cultural objectives of the people who activate, transmit or transform it. This study invites us to consider archaeological sites as dynamic spaces where different realities, knowledge, identities, and memories are created or projected. By documenting the uses and discourses produced in several Maya regions of Mexico and Guatemala, this doctoral thesis aims to contribute to a conceptual dialogue between the social and human sciences, heritage management institutions, and local communities to promote new scenarios of multivocal and intercultural collaboration.

## Preámbulo

Este trabajo es la materialización de un largo proceso de reflexión y de experiencias científicas, profesionales y personales que me han conducido hasta la finalización de mi tesis doctoral. Este recorrido empezó hace más de diez años, cuando en 2011 tuve la oportunidad de ser profesor asistente en la Universidad Autónoma de Quintana Roo en el marco de un intercambio entre la Secretaría de Educación Pública de México y el Centre International d'Éducation Pédagogique de Francia. Fue en esa época que realicé mis primeras visitas a Felipe Carrillo Puerto, localidad que los mayas cruzo'ob conocen por el nombre de Noj Kaaj Santa Cruz X-Báalam Naj y donde, con el pasar de los años, llegué a sentirme como en una segunda casa.

Mi primer acercamiento a las prácticas rituales mayas tuvo lugar el 21 de diciembre 2012, una fecha que será mencionada en diferentes ocasiones en esta tesis doctoral, al haber marcado la transición entre el *baktún*<sup>1</sup> 13 y el 14, es decir entre dos periodos de 480 años del calendario gregoriano y que se corresponden con la unidad de medida del tiempo más larga del sistema calendario maya precolonial. Aquel día asistí en el Museo de la Guerra de Castas de Tihosuco a una ceremonia de ofrenda de *saká* (bebida elaborada a base de maíz) que realizó un *jmeen*, un experto ritual maya que llamó la atención de los/as asistentes sobre los vientos que, de repente, empezaron a manifestarse. Estos vientos, los *iiko'ob*, que también serán mencionados en diferentes ocasiones del presente trabajo, eran según el *jmeen* de buen augurio para el *baktún* entrante. Después de la ceremonia, varios asistentes tomaron la palabra para expresar los cambios que deseaban ver concretizarse durante este nuevo periodo. Una idea que fue repetida por varias personas entonces, y que en cierta manera considero un preámbulo a la presente investigación, fue el fin de la discriminación hacia las poblaciones mayas y de su marginación socioeconómica. En aquel momento, la idea de realizar una tesis doctoral sobre problemáticas sociales, políticas y espirituales desde perspectivas rituales y patrimoniales todavía no había germinado en mí, sin embargo, con la perspectiva que ofrecen los años, hoy entiendo la importancia que tuvo dicho acontecimiento para la presente investigación.

---

<sup>1</sup> Quiero aclarar que a lo largo de esta tesis doctoral alternaré entre la ortografía de este término en lenguas k'iche'anas, es decir "b'aqtun" y otra ortografía utilizada en las Tierras Bajas mayas "baktún", dependiendo del contexto en el que esté mencionando este término.

Otras experiencias vividas y aprendizajes obtenidos a lo largo de los años posteriores también contribuyeron a la formulación del proyecto de la presente tesis doctoral. Pienso, por ejemplo, en mi experiencia como técnico de proyecto pasante en Nicaragua para el Programa de Pequeñas Donaciones del PNUD en el marco del máster en Relaciones Interculturales y Cooperación Internacional que cursé en la Universidad de Lille 3 entre los años 2014 y 2015. Fue durante esa pasantía que empecé a estudiar las imbricaciones entre territorio, patrimonio, conocimiento local y arqueología. Este interés científico se despertó en San José de Cusmapa donde los habitantes chorotegas de este pueblo fronterizo con Honduras realizaron en el museo comunitario del pueblo una puesta en valor de la artesanía local junto a piezas arqueológicas encontradas en la localidad y a un mapa del territorio ancestral reconocido por la Capitanía General de Guatemala en el siglo XVII. Durante mis visitas a dicho pueblo, pude constatar que algunos habitantes tenían interés en aprender el idioma maya k'iche' hablado en Guatemala y me comentaron de un experto ritual chorotega de otro pueblo cercano que se había iniciado como tal en dicho país (Potosme, 2009). Empecé entonces a interesarme por las funciones que las prácticas rituales podían tener en los procesos de visibilización o de creación de las memorias y de las identidades. Este interés por indagar en las relaciones entre lo inmaterial y lo material también se vio reforzada por otra experiencia, que nuevamente tuvo lugar en México. Se trata del curso de verano Jóvenes Guardianes de Teotihuacán convocado por el INAH y la UNESCO, coordinado por la arqueóloga Elba Estrada, y que va dirigido a niños/as y adolescentes de las ciudades aledañas a la zona arqueológica. Al tener la oportunidad de ser monitor durante la edición 2016 de este curso, pude indagar en diferentes facetas sociales, e incluso rituales, que este sitio arqueológico tiene en la actualidad.

Considero que estas diferentes experiencias constituyen antecedentes que influyeron sobre mi reflexión a lo largo de los años y que me llevaron a plantearme la realización de la presente tesis doctoral, que se ha nutrido de estas experiencias anteriores y que me ha llevado al presente análisis de los valores sagrados de los sitios arqueológicos mayas en la actualidad y las funciones que estos ocupan en los ámbitos de las memorias, de las territorialidades y de las identidades.

# Índice

<b>Listado de mapas</b>	<b>25</b>
<b>Listado de figuras</b>	<b>26</b>
<b>Listado de tablas</b>	<b>28</b>
<b>Listado de anexos</b>	<b>28</b>
<b>Acrónimos</b>	<b>30</b>
<b>Glosario</b>	<b>31</b>
<b>PARTE I – Capítulos introductorios</b>	
<b>Capítulo 1. Introducción</b>	<b>36</b>
1.1. Justificación	<b>40</b>
1.1.1. El patrimonio cultural como producto y recurso territorial	<b>40</b>
1.1.2. Los sitios arqueológicos como recursos multivocales: los valores sagrados en las asimetrías patrimoniales	<b>47</b>
1.2. Hipótesis y preguntas de investigación	<b>51</b>
1.3. Objetivos de la investigación	<b>55</b>
1.3.1 Objetivo general	<b>55</b>
1.3.2 Objetivos específicos	<b>56</b>
1.3.3 Correspondencia de los capítulos de análisis con los objetivos específicos	<b>58</b>
<b>Capítulo 2. Contextualización</b>	<b>61</b>
2.1. Los orígenes imperialistas y nacionalistas del distanciamiento político, histórico y cultural entre los pueblos mayas y los sitios arqueológicos	<b>66</b>
2.2. Historia, conocimiento local y ritualidad en torno a los sitios arqueológicos	<b>72</b>
2.3. Las demandas relativas al valor sagrado de los sitios arqueológicos	<b>81</b>
<b>Capítulo 3. Metodología</b>	<b>85</b>
3.1. La etnografía como aproximación metodológica en contextos arqueológicos y patrimoniales	<b>86</b>
3.2. Selección de los estudios de caso	<b>90</b>
3.2.1. Estudio de caso 1: los <i>múulo'ob</i> en Quintana Roo y las valoraciones no hegemónicas	<b>92</b>

3.2.2. Estudio de caso 2: los impactos de las patrimonializaciones hegemónicas y del turismo sobre la ritualidad local en Quintana Roo: el caso de la zona arqueológica de Tulum	93
3.2.3. Estudio de caso 3: el municipio de Tecpán o la resignificación y reconocimiento oficial del valor sagrado de los sitios arqueológicos en Guatemala	94
3.2.4. Estudio de caso 4: las reivindicaciones en torno a los sitios arqueológicos mayas y la relocalización de la ceremonia de fuego sagrado en una dimensión transnacional: los casos del municipio de San José en Guatemala y de Felipe Carrillo Puerto en México	95
3.3. Trabajo de campo	96
3.3.1. Visitar e investigar sobre lugares sagrados	99
3.3.2. La observación participante	101
3.3.3. Entrevistas semiestructuradas	104
3.3.4. Asistencia virtual a ceremonias	109
3.3.5. Investigación archivística en el Centro INAH Quintana Roo	110
3.4. Críticas externas, participación en congresos, revisión por pares y estancias de investigación	110

## **PARTE II – (Re)significaciones patrimoniales: capítulos de análisis**

<b>Capítulo 4. Los valores sagrados del patrimonio arqueológico: discontinuidades y reapropiaciones en torno a los múulo'ob en Quintana Roo</b>	<b>114</b>
4.1. Introducción	115
4.2. Metodología y Posicionamiento	119
4.3. Múulo'ob y zonas arqueológicas: conocimiento local, colonización interna y patrimonialización	121
4.3.1. Los múulo'ob dentro del paisaje cultural maya	122
4.3.2. Las zonas arqueológicas en la era del patrimonio y del turismo	124
4.4. Memoria y simultaneidad en Bálche'	126
4.5. Conservación y reactivación de los Múulo'ob: El caso de Kantunilkín	132
4.6. Conclusión	136
4.7. Agradecimientos	139

<b>Capítulo 5. The Plurivocality of Tulum. “Scientific” vs Local Narratives about Maya sites in Quintana Roo</b>	<b>140</b>
5.1. Introduction	140
5.2. The Plurivocality of Tulum: from a local sacred site to the heritage era	143
5.2.1. From La Montaña to Quintana Roo	143
5.2.2. The sacred value of Tulum up to the “heritage era”	144
5.2.3. Internal colonization and heritage making	146
5.3. At the crossroads of sciences and local knowledge	149
5.3.1. All paths lead to Tulum	149
5.3.2. Modern enshrinements	153
5.3.3. Orality, rituality and reflexivity	155
5.3.4. Towards a political use of the sacred?	158
5.4. Conclusion	158
5.5. Acknowledgements	160
<b>Capítulo 6. De sitios arqueológicos a sitios sagrados: la visibilización de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en el municipio de Tecpán, Guatemala</b>	<b>161</b>
6.1. Introducción	162
6.2. De la clandestinidad al espacio público: la “transición” de la <i>costumbre</i> a la espiritualidad maya	165
6.2.1. Las narrativas de la ritualidad y de la clandestinidad	166
6.2.2. El Movimiento Maya	167
6.2.3. La espiritualidad maya en Tecpán	169
6.3. Apropiaciones y multivocalidad en Iximche’	170
6.4. Gestionar y mediar lo sagrado: ritualidad y turismo en torno al área ceremonial de Iximche’	178
6.5. La visibilidad actual de la ritualidad en Tecpán	182
6.6. Conclusiones	184
6.7. Agradecimientos	185
<b>Capítulo 7. Revendiquer le patrimoine archéologique par le rituel: la cérémonie pan-maya du fuego sagrado dans le Quintana Roo et le Petén</b>	<b>186</b>
7.1. Remerciements	188
7.2. Introduction	188
7.3. Archéologie et colonialisme en terres mayas : distanciations et réappropriations autour du patrimoine archéologique	194
7.3.1. La espiritualidad maya	196

7.3.2. La place des sites archéologiques dans les ritualités mayas du Quintana Roo et du Petén	198
7.4. Le fuego sagrado et l'identité pan-maya transnationale: le cas des Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya	202
7.5. Identité itza' et mémoire dans le Péten : le <i>fuego sagrado</i> comme élément de pan-mayanisation et mobilisateur de mémoires anticoloniales à San José	206
7.6. Revendiquer les vestiges dans le Quintana Roo : le <i>fuego sagrado</i> comme action de contre-pouvoir et rituel pan-maya	210
7.7. Conclusion	216

### PARTE III – **Conclusión**

<b>Capítulo 8. Conclusiones</b>	<b>222</b>
8.1. Los valores sagrados en las significaciones y resignificaciones patrimoniales	226
8.1.1. Lo sagrado en la Era del patrimonio	227
8.1.2. La resignificación patrimonial como proceso de reapropiación anticolonial	231
8.1.3. Las activaciones patrimoniales desde las comunidades	235
8.2. Las (re)significaciones patrimoniales como enfoque de investigación descentralizada: reflexiones finales y proyecciones hacia al futuro	238
<b>Bibliografía</b>	<b>243</b>
<b>Anexos</b>	<b>262</b>

## Listado de mapas

<b>Mapa 1:</b> mapa de las regiones mayas (Cap. 1)	<b>37</b>
<b>Mapa 2:</b> ubicación de los pueblos, ciudades y sitios arqueológicos mencionados en el capítulo de contextualización (Cap. 2)	<b>61</b>
<b>Mapa 3:</b> ubicación del estado de Quintana Roo y de los departamentos de Chimaltenango y del Petén (Cap. 3)	<b>98</b>
<b>Mapa 4:</b> ubicación de las comunidades y sitios mencionados en el artículo (Cap. 4)	<b>119</b>
<b>Mapa 5:</b> location of the Ceremonial Center and Tulum and Tancah's remains (Cap. 5)	<b>147</b>
<b>Mapa 6:</b> ubicación de los lugares mencionados en el artículo (Cap. 6)	<b>163</b>
<b>Mapa 7:</b> localisation des Hautes et Basses Terres mayas et des lieux mentionnés dans l'article (Cap. 7)	<b>193</b>

## Listado de figuras

### Capítulo 4

- Figura 1.** mapa ilustrativo de Báalche' (dibujado por Paulina Orellana Villarroel) **127**
- Figura 2:** estatua que conmemora el levantamiento de Cecilio Chí en Tepich **128**
- Figura 3:** placa conmemorativa de Cecilio Chí y del inicio de la Guerra de Castas en el cementerio de Tepich **129**
- Figura 4:** ilustración inspirada en la realidad de un *múul* en Báalche' (dibujado por Paulina Orellana Villarroel) **130**
- Figura 5:** altar ceremonial del jets' méek' a un lado del Cerro Kantunich y actividades culturales en Kantunilkín (fotografía de Gaspar Maglah Canul) **135**

### Capítulo 5

- Figura 6:** INAH "Historical viewpoint" board on Cruzo'ob's use of the site at Tulum (Amilcar Vargas, 2017) **149**
- Figure 7:** candle on a pre-Hispanic structure at Tanchah **157**

### Capítulo 6

- Figura 8:** vista al parque arqueológico de Iximche' **171**
- Figura 9:** vista lateral al área ceremonial de Iximche'. Fotografía tomada después de varias ceremonias en un día Ka'i' Tz'ikin **175**
- Figura 10:** ceremonia conmemorativa en el área ceremonial de Iximche' en un día Kaji' Imox (Fotografía de Kan Balam, 2013) **177**
- Figura 11:** panel explicativo en la entrada de Iximche' **179**

**Figura 12:** ofrenda floral protestante en el área verde del parque arqueológico de Iximche' **181**

**Figura 13:** altar en Xecohil con vista al tanque de agua detrás de la estela **183**

## **Capítulo 7**

**Figure 14:** cérémonie du *fuego sagrado* réalisée par un *ajq'ij* guatémaltèque dans la zone archéologique de Cobá dans le cadre du cinquième Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya dans l'état mexicain de Quintana Roo, 2005 (Photographie de Carlos Chablé, CEQROODE) **204**

**Figure 15:** cérémonie du *fuego sagrado* réalisée par un *aq'ij* itza' lors des commémorations du Día de la Identidad Itza' dans la partie supérieure du Cerro Tz'unu'un à San José, 13 mars 2018 (Photographie de José Alfredo Chayax Tesucún) **208**

**Figura 16:** atelier d'initiation au calendrier tzolk'in au Centro Comunitario U kúuchil k Ch'i'ibalo'on Raxalaj Mayab, mai 2018 **215**

## **Capítulo 8**

**Figura 17:** conexión lógica entre los capítulo de análisis **224**

**Figura 18:** la articulación de lo sagrado en la Era del patrimonio **227**

## Listado de tablas

<b>Tabla 1:</b> correspondencia entre las hipótesis y las preguntas de investigación	<b>54</b>
<b>Tabla 2:</b> correspondencia de los objetivos específicos con las publicaciones del compendio	<b>58</b>
<b>Tabla 3:</b> correspondencia entre objetivos y los capítulos de análisis	<b>225</b>

## Listado de anexos

<b>Anexo 1:</b> ejemplo de preparación del <i>xukulem</i> 1	<b>262</b>
<b>Anexo 2:</b> ejemplo de preparación del <i>xukulem</i> 2	<b>263</b>
<b>Anexo 3:</b> “Un pueblo en marcha”	<b>264</b>
<b>Anexo 4:</b> conversación en Iximche’	<b>265</b>
<b>Anexo 5:</b> fotografía junto a Carlos Fredy Ochoa afuera de su domicilio, delante del mural que representa al poeta maya k’iche’ Humberto Ak’abal	<b>266</b>
<b>Anexo 6:</b> rótulo del Comité de Amigos de Iximche’ en la entrada al parque arqueológico de Iximche’	<b>267</b>
<b>Anexo 7:</b> de camino a Xecohil con Marcos Chocoj	<b>268</b>
<b>Anexo 8:</b> vista de Tecpán de camino a un altar cercano al pueblo	<b>269</b>
<b>Anexo 9:</b> entrada al parque arqueológico de Iximche’	<b>270</b>
<b>Anexo 10:</b> fotografía del altar ceremonial de Iximche’ en una mañana en la que coincidieron siete ceremonias	<b>271</b>
<b>Anexo 11:</b> ofrendas florales y alimenticias en Iximche’ en una mañana en la que coincidieron siete ceremonias	<b>272</b>
<b>Anexo 12:</b> estela moderna erecta el 21 de diciembre 2012 en Iximche’, día de cierre del 13 Baq’tun	<b>273</b>

<b>Anexo 13:</b> explicación en kaqchikel sobre los periodos preclásico y clásico mayas en Iximche'	<b>274</b>
<b>Anexo 14:</b> fotografía junto a Gregorio Vázquez Canché durante el trabajo de campo	<b>275</b>
<b>Anexo 15:</b> carta de aceptación de Chungara, Revista de Antropología Chilena	<b>276</b>
<b>Anexo 16:</b> carta de aceptación de Universität Rostock - The University of Arizona Press	<b>277</b>
<b>Anexo 17:</b> carta de aceptación de Revista Española de Antropología Americana	<b>278</b>
<b>Anexo 18:</b> carta de aceptación del Journal de la Société des Américanistes	<b>279</b>
<b>Anexo 19:</b> lista de las ceremonias referenciadas durante el trabajo de campo en Quintana Roo	<b>280</b>
<b>Anexo 20:</b> lista de las ceremonias referenciadas durante el trabajo de campo Tecpán	<b>281</b>
<b>Anexo 21:</b> lista de las ceremonias referenciadas durante el trabajo de campo en el Petén	<b>282</b>

## **Acrónimos**

**ACAMAYA:** Academia de la Lengua y Cultura Mayas de Quintana Roo

**AIDPI:** Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas

**ALMG:** Academia de Lenguas Mayas de Guatemala

**CEH:** Comisión para el Esclarecimiento Histórico

**CEQROODE:** Centro Quintanarroense de Desarrollo

**COLUSAG:** Comisión de Lugares Sagrados

**COMG:** Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala

**CUC:** Comité de Unidad Campesina

**EZLN:** Ejército Zapatista de Liberación Nacional

**ICOMOS:** Consejo Internacional de Monumentos y Sitios

**IDAEH:** Instituto de Antropología e Historia de Guatemala

**INAH:** Instituto Nacional de Antropología e Historia

**MICUDE:** Ministerio de Cultura y Deporte

**OIT:** Organización Internacional del Trabajo

**SEPAZ:** Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República de Guatemala

**UNESCO:** Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

**URNG:** Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca

# Glosario

## Términos en Maya Yucateco

**Alux:** entidad guardiana de las parcelas agrícolas que habita en determinados espacios del paisaje cultural maya como lo son las cuevas, los cenotes y las estructuras arqueológicas (plural: *aluxo'ob*).

**Baktún:** unidad de medida del tiempo más larga del sistema calendárico maya precolonial (aprox. 394 años del calendario gregoriano).

**Cháak:** Entidad de origen prehispánico asociado con las lluvias y los truenos. Se le dedica la ceremonia del *ch'a' cháak* (plural: *cháako'ob*).

**Iik:** viento/espíritu (plural: *iiko'ob*)

**Itzá máako'ob:** predecesores de los seres humanos actuales; entidades a las que se les atribuye la construcción de los *múulo'ob*.

**Jets' Méek':** ceremonia determinante en la vida de un/a recién nacido/a (traducción común: abrazo a horcajadas [ver Quintal et al. 2015]).

**Jets' lu'um:** ceremonia de apaciguamiento de un espacio antes de darle uso

**Jmeen:** Experto ritual y persona que cumple una función intermediaria entre las entidades sobrenaturales y los humanos (plural: *jmeeno'ob*).

**Looj:** ceremonia de apaciguamiento en un espacio ya en uso.

**Maya Paax:** literalmente “música maya”, género musical que nació durante la Guerra de Castas y que sigue siendo tocándose en el centro del estado de Quintana Roo.

**Múul:** amontonamiento de piedras, cerro; nombre con el que se designan a las estructuras arqueológicas en los pueblos mayas del estado de Quintana Roo (plural: *múulo'ob*).

**Nukuch máako'ob:** literalmente “personas grandes”; entidades a las que se les atribuye la construcción de los *múulo'ob*.

**Saká:** atole, bebida preparada a base de maíz.

**Xmeen:** Experta ritual y persona que cumple una función intermediaria entre las entidades sobrenaturales y los humanos (plural: *xmeeno'ob*).

**Yuumsilo'ob:** literalmente “padres/dueños”; entidades que habitan las estructuras arqueológicas.

**Úuchben máako'ob:** literalmente “personas antiguas”; entidades a las que se les atribuye la construcción de los *múulo'ob*.

## **Términos en maya kaqchikel**

**Ajq'ij:** experto ritual; contador/a de los días que consulta las energías de los días del calendario *cholq'ij* (plural: *ajq'ija'* en kaqchikel o *aj'qijab* en idioma k'iche')<sup>2</sup>.

**Ajmaq:** búho; día del calendario *cholq'ij*.

**Ajpop:** cargo político del periodo postclásico en el Altiplano guatemalteco.

**Baq'tun:** unidad de medida del tiempo más larga del sistema calendárico maya precolonial.

**Cholq'ij:** calendario de cuenta corte de origen precolonial de una duración de 260 días.

**Imox:** cocodrilo, día del calendario *cholq'ij*.

**Kotz'i'j:** flor; nombre dado a una ceremonia.

**Loq'oläj q'aq':** fuego sagrado; nombre dado a una ceremonia.

**Ruwach q'ij:** esencia/energía del día; equivalente al término náhuatl de “*nawal*” (ver Tzirin Socop, 2009).

**Toj:** ofrenda; pago.

**Tz'ikin:** pájaro; día del calendario *cholq'ij*.

---

<sup>2</sup> En el capítulo 6 recurriré a este término en lengua kaqchikel y en el capítulo 7 utilizaré este término pluralizado en idioma k'iche'.

**Xukulem:** acción de arrodillarse; nombre dado a una ceremonia.

**Winaq:** mes del calendario *cholq'ij* de una duración de veinte días.

## **Términos en castellano**

**Ladino/a:** persona cuyo idioma materno es el español y/o que no se autodefine como indígena; término frecuentemente usado para designar a una persona mestiza en Guatemala.

**Saturación:** acción de regular las energías presentes en un espacio antes de la realización de una ceremonia de *xukulem/kotz'i'j*/fuego sagrado.



PARTE I  
**Capítulos introductorios**

## Capítulo 1. **Introducción**

Esta tesis doctoral se ha realizado dentro del ámbito *Gestió de la Cultura i el Patrimoni* del programa de doctorado *Societat i Cultura: Història, Antropologia Art, i Patrimoni* de la Universidad de Barcelona, coordinado por los doctores Lluís Bonet y Margarita Díaz-Andreu. La modalidad de titulación es por compendio de artículos publicados en revistas científicas, compendio homologado por la normativa de la *Escola de Doctorat* de la Universidad de Barcelona.

La presente tesis doctoral analiza los valores sagrados que las comunidades que habitan en las tierras mayas de México y Guatemala atribuyen a sitios arqueológicos, confiriéndoles a estos una serie de utilidades sociales, rituales y políticas. Por “tierras mayas” se comprenden las regiones históricamente pobladas por pueblos cuyos idiomas pertenecen a la familia lingüística mayense, ya sea en periodos precoloniales, coloniales y postcoloniales. Por un lado, este término abarca las dos macro-regiones mayas de las Tierras Altas y de las Tierras Bajas que poseen características diferenciales desde puntos de vista lingüísticos, socioculturales, históricos y arqueológicos. Por otro lado, permite aludir a conceptualizaciones espaciales que oscilan entre escalas regionales y transnacionales y que difieren de los territorios de los estados nacionales (Mapa 1).



Tierras Bajas      Tierras Altas

**Mapa 1:** mapa de las regiones mayas. Ubicación de los países de Belice, El Salvador, Guatemala, Honduras y México donde están señaladas las dos macro-regiones de las Tierras Bajas y de las Tierras Altas, así como las tres regiones contempladas por el presente estudio: la Península de Yucatán, el Petén y el Altiplano guatemalteco (Picas, 2022)

El proyecto de investigación doctoral que dio pie a este trabajo nace de un interés científico por la pluralidad de usos y discursos que acontecen en los espacios arqueológicos y que incluso pueden coexistir en un mismo lugar. Se han escogido la ritualidad y la memoria como perspectivas de estudio con el fin de entender las diferentes formas de reivindicación patrimonial y de construcción de la realidad no hegemónicas en

torno a las ciudades arqueológicas mayas. La práctica ritual y la memoria, al igual que el patrimonio, son constructos sociales que permiten al grupo o al individuo relacionar su existencia y sus acciones en un momento y espacio determinados. Desde mi punto de vista, al recurrir al pasado y al atribuir significados a sitios antiguos, los actores y las actrices que proceden a la activación patrimonial de un bien arqueológico lo convierten en un elemento legitimador del presente. Esta legitimación puede tener un objetivo político, científico, social o religioso, e incluso puede combinar varios objetivos con tal de asegurar la coherencia de la utilización de un espacio en el que se pueden observar evidencias de usos anteriores del mismo.

En este capítulo introductorio se definirán los diferentes planteamientos que engloba esta tesis doctoral. En la parte de justificación se presentarán las distintas contribuciones que esta tesis pretende aportar al campo de los estudios sobre patrimonio, especialmente en lo relativo a los estudios multivocales e interculturales en torno al aprovechamiento social, político y ritual del espacio patrimonial. Posteriormente, se expondrán las diferentes hipótesis y preguntas que fundamentaron el diseño de la investigación, así como los objetivos principales y secundarios que condicionaron los trabajos de índole cualitativa que se realizaron en México y Guatemala entre los años 2017 y 2018. Finalmente, y a modo de resumen, se presentarán los cuatro estudios de caso y los cuatro capítulos de análisis que, en este caso, conforman el compendio de artículos científicos.

A continuación, se ha propuesto un capítulo de contextualización donde se realizará una revisión de la literatura vinculada a las tres problemáticas centrales de esta tesis doctoral. Estas son, en primer lugar, el distanciamiento político, histórico y cultural (patrimonial) que los pueblos mayas han conocido con respecto de los sitios arqueológicos a partir de la colonización de México y Centroamérica. En segundo lugar, se abordará el conocimiento local relativo a determinados sitios arqueológicos y sus utilidades sociales en la memoria y en la ritualidad. En tercer y último lugar, la discusión se enfocará en las demandas políticas relativas al valor sagrado de los sitios arqueológicos. Esta contextualización permitirá presentar y conocer las principales características y fundamentos propios de las regiones de estudio escogidas para este análisis.

En el tercer capítulo, el referente a metodología, se expondrán las bases teóricas de la investigación que han permitido diseñar una metodología de colección de datos

cualitativos basada en diferentes herramientas etnográficas como la observación participante en sitios arqueológicos, las entrevistas semiestructuradas y las visitas a sitios sagrados. En este apartado se describirá con detalle el desarrollo del trabajo de campo y las diferentes aplicaciones metodológicas a los diferentes contextos empíricos. De igual manera, se expondrán los beneficios que se han obtenido de las dos estancias de investigación y que sin duda han enriquecido este trabajo.

Tras este preámbulo contextual y metodológico, se presentarán los cuatro capítulos de análisis de esta tesis, donde se exploran las significaciones y negociaciones que se dan en dos contextos arqueológicos diferentes, fundamentales para esta investigación: las estructuras prehispánicas que permanecen en el paisaje cultural de las comunidades y los yacimientos administrados por las instituciones nacionales responsables de la conservación y gestión del patrimonio arqueológico prehispánico (siendo estas el Instituto Nacional de Antropología e Historia en México, el INAH, y el Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, el IDAEH). Estos dos contextos permitirán examinar los diferentes factores sociales, políticos y religiosos que entran en juego en los procesos de activación, utilización ritual o reivindicación patrimonial de determinadas estructuras o sitios arqueológicos. Así, por una parte, se examinarán estos diferentes factores en las conclusiones de esta tesis con el fin de registrar los diferentes factores que influyen sobre estas patrimonializaciones no-hegemónicas y, por la otra, todo esto llevará a un debate sobre los diferentes objetivos que las practicas rituales pueden tener en los espacios arqueológicos y patrimoniales. Asimismo, las conclusiones de esta tesis aportarán una reflexión sobre las implicaciones prácticas, epistémicas y ontológicas que supone la conversión y (re)significación de espacios arqueológicos en espacios patrimoniales en las tierras mayas y extrapolables a otros territorios con problemáticas similares. A su vez, también resaltaré el papel que juega el hecho de tomar en cuenta el valor sagrado de estos espacios en aras de favorecer caminos de aprovechamiento multivocales e interculturales, que, a su vez, podrían influir positivamente sobre la gestión, la conservación de los yacimientos y la puesta en valor de conocimientos locales no hegemónicos sobre el pasado.

## **1.1. Justificación**

En esta tesis doctoral, la variedad de narrativas culturales, sociales y políticas en torno a los sitios arqueológicos de las tierras mayas se analiza de forma crítica, indicando que el patrimonio cultural se ve conformado por múltiples usos y discursos que han de ser contextualizados en base a diferentes escalas locales, regionales y globales. El principal enfoque de esta investigación gira en torno al estudio de las activaciones patrimoniales relacionadas con la dimensión sagrada atribuida a estructuras y ciudades arqueológicas desde un enfoque multivocal. Aquí se busca explorar los diferentes usos del pasado en el presente por parte de diferentes actores y actrices del espacio arqueológico entre los cuales se encuentran expertos rituales, activistas, campesinos, asociaciones locales e instituciones nacionales. Partiendo del presupuesto teórico de que el patrimonio cultural es una construcción social que participa de y legitima los procesos de creación de identidades y memorias colectivas (Prats, 1997), los estudios de caso del presente trabajo pretenden aportar datos sobre la variedad de patrimonializaciones que ubican al patrimonio arqueológico en el centro de reivindicaciones sociopolíticas, étnicas y territoriales mayas, a través del análisis sobre la creación de narrativas, así como de la historia y de la ritualidad relacionada con entidades y ancestros que aluden a periodos precoloniales. Esta vocación legitimadora del patrimonio cultural permite proceder a una justificación de esta tesis doctoral desde dos perspectivas complementarias que: 1) ubica al patrimonio cultural como un constructo y recurso que “pertenece” y se construye desde –y en– diferentes concepciones territoriales nacionales, regionales y locales; 2) permite abordar el carácter multivocal del patrimonio arqueológico desde una posición epistémica que nace de los conocimientos locales y también desde el análisis de las narrativas políticas sobre el valor sagrado.

### **1.1.1. El patrimonio cultural como producto y recurso territorial**

Estas últimas décadas, diversas investigadoras e investigadores se han interesado por los vínculos indisociables entre patrimonio cultural y territorio desde diferentes disciplinas (Arsenault, 2008; Bondaz et al., 2012; Bonerandi, 2005; di Méo, 2007; Guillard, 2011). En un estudio sobre la vocación legitimadora que tiene el patrimonio cultural en el ámbito

de la construcción territorial, la geógrafa Emmanuelle Bonerandi explica que el patrimonio relaciona lo material con lo ideal, ejerciendo una función mediadora entre el territorio y las personas que lo habitan de tal forma, que contribuye a desarrollar un sentimiento de pertenencia territorial mediante un proceso cultural de autoidentificación de las personas que proceden a su puesta en valor (Bonerandi, 2005). Esta afirmación convierte el patrimonio y el territorio en catalizadores de la construcción de las identidades, una causalidad que conviene analizar desde una perspectiva plural si se tiene en cuenta el carácter cambiante de las puestas en valor que responden a objetivos específicos en determinados momentos de la historia y que están sujetas a variables internas y externas de los mismos territorios. Los antropólogos Julien Bondaz, Cyril Isnart y Anaïs Leblon señalan que las patrimonializaciones subalternas que se gestan fuera de las esferas gubernamentales son cada vez más frecuentes en los procesos de legitimaciones territoriales en las que las representaciones del territorio pueden aludir tanto a territorios locales o transnacionales, diferentes de los territorios de los estados-nacionales (Bondaz et al., 2012). En la presente tesis doctoral, se analizará el lugar que ocupan el patrimonio material arqueológico y el patrimonio inmaterial –con particular atención a las prácticas rituales y al conocimiento local– en los procesos de reivindicaciones territoriales por actores y actrices mayas de México y Guatemala. Se hará énfasis en la variedad de contextos en los que los sitios arqueológicos son requeridos por los/as actantes locales ya sea para la utilización de tierras, que de acuerdo con los conocimientos locales pertenecen o son custodiados por diferentes ancestros y entidades, o bien para el uso que ejercen los/as activistas que reivindican derechos culturales y políticos o la existencia de un pueblo maya transnacional.

La emergencia de afirmaciones étnicas se ha visto afectada por los efectos de la globalización, por lo que estas han sido estudiadas desde diferentes perspectivas locales y transnacionales con el fin de entender los cambios de escalas, las relaciones de poder y los objetivos de los diferentes actores que entran en juego en el espacio patrimonial. En *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger apuntan a que las puestas en valor, que determinadas prácticas locales han conocido en la era postmoderna, han de ser relacionadas con el cuestionamiento de las identidades nacionales y el replanteamiento y/o fortalecimiento de las identidades regionales y étnicas (Hobsbawm y Ranger, 1983). Por su parte, desde la antropología, se han estudiado los cambios de

escalas que acompañan el proceso de globalización de la etnicidad que se caracteriza por relocalizaciones de símbolos y prácticas pertenecientes a contextos locales que viran hacia nuevos contextos globalizados, ocasionando la reaparición y/o la emergencia de territorios étnicos transnacionales (Argyriadis y de la Torre, 2008; Cunin, 2006). Lo cierto es que, el patrimonio cultural, en su espectro más amplio, es portador de valores supuestamente comunes a toda la humanidad y puede operar también como una construcción globalizada y globalizante, tal y como lo señala el geógrafo e historiador David Lowenthal (Lowenthal, 2018). Precisamente, y en paralelo, esta tesis doctoral pretende analizar los impactos de diferentes procesos globalizantes como la colonización, las patrimonializaciones hegemónicas y las contrapatrimonializaciones transnacionales; fenómenos en los que los sitios arqueológicos son recursos solicitados por diferentes actores mediante varios tipos de aprovechamiento, incluyendo las prácticas rituales. Esta variedad de perspectivas será estudiada a nivel local y transnacional con la finalidad de comprender determinados procesos de anclajes transnacionales (Argyriadis y de la Torre, 2008; Cunin, 2006) de ciertas prácticas en torno a las reivindicaciones del espacio arqueológico.

Los procesos de anclajes que serán estudiados en esta tesis indican que el valor sagrado atribuido a los yacimientos sirve en ocasiones para reivindicar vínculos históricos, culturales y étnicos con los territorios que han sido colonizados y cuyos recursos, incluyendo los sitios arqueológicos, son gestionados por instituciones ajenas a estos. Fabien Van Geert y Xavier Roigé explican que, después de haber estado sujetos a la destrucción y al saqueo, los patrimonios culturales indígenas han sido movilizados en los procesos de construcción de las identidades de los estados postcoloniales antes de ser reivindicados nuevamente por las poblaciones indígenas en sus propios procesos de construcción identitaria. Ambos antropólogos indican que en este contexto político los procesos de contrapatrimonialización pueden ser entendidos como acciones de contrapoder que permiten oponerse ideológicamente a las patrimonializaciones hegemónicas (Van Geert y Roigé, 2016). En la presente investigación se estudiarán procesos de reivindicación del espacio arqueológico a través de formas de aprovechamiento no hegemónicas como lo son las prácticas rituales que en determinados contextos pueden ser consideradas como acciones de contrapoder, tal y como lo definen Van Geert y Roigé.

A través del análisis de las prácticas rituales y de las narrativas relativas al carácter sagrado de los sitios arqueológicos se busca identificar mecanismos de reapropiación y procesos de resignificación patrimonial. La antropóloga Emanuela Canghiari, en su estudio de las demandas relativas a la gestión de sitios arqueológicos por parte de actores locales en el norte de Perú, ha analizado las estrategias identitarias de actores que recurren a la etnicidad para expresar su legitimidad en cuanto a la gestión de los vestigios, una estrategia que la antropóloga designa con el término de «reapropiación» (Canghiari, 2015). Este concepto de «reapropiación» es clave para el presente estudio ya que persigue analizar los contextos en los que los sitios arqueológicos son movilizados para hacer públicas demandas relativas al valor sagrado de los yacimientos, y por extensión, para dar visibilidad al incumplimiento de derechos políticos, culturales y territoriales reconocidos por leyes nacionales y convenciones internacionales. Como bien señala Canghiari, en la actualidad, la patrimonialización ya no es un proceso que depende exclusivamente de los «centros de poder», ya que se ha convertido en un recurso para actores subalternos que encuentran en los sitios patrimoniales espacios donde «posicionarse políticamente a distintos niveles nacionales e internacionales» (Canghiari, 2015, p. 1). En relación con esta propuesta, en los capítulos de análisis se examina cómo la ritualidad puede intervenir como un mecanismo de posicionamiento político en el espacio arqueológico con el fin de arrojar luz sobre las relaciones de poder asimétricas entre actores locales e instituciones gubernamentales. Por otro lado, la resignificación patrimonial, tal y como la definen Felipe Criado-Boado y David Barreiro, permite analizar la vocación de determinados mecanismos de reapropiación de influir sobre el ámbito epistemológico y legal relativo al carácter sagrado de los yacimientos. Los arqueólogos señalan que «las resistencias también producen bienes patrimoniales» (Criado-Boado y Barreiro, 2013, p. 9), una afirmación a la que me acerco desde la perspectiva de la ritualidad, especialmente cuando ésta interviene en espacios arqueológicos en contextos en los que se menciona la resistencia opuesta a los conquistadores españoles, a la colonización y a la defensa de las identidades y culturas indígenas. Me interesa particularmente indagar sobre cómo el proceso de resignificación patrimonial, es decir, el proceso de evidenciar la existencia de significados opacados por la gestión y los discursos hegemónicos se negocia en los diferentes contextos analizados en esta tesis doctoral con el fin de identificar el lugar que

ocupa la dimensión sagrada en las mediaciones y en la gestión institucional del patrimonio cultural.

En los capítulos de análisis, las contrapatrimonializaciones o patrimonializaciones no hegemónicas mencionadas son estudiadas desde la perspectiva multivocal aplicada al espacio arqueológico. Este enfoque surgió a finales de los años 1990 como una propuesta de descentralizar la gestión del patrimonio arqueológico y la producción del conocimiento sobre el pasado incluyendo las voces de actores que históricamente han sido apartados del ámbito patrimonial (Menezes Ferreira et al., 2014, pp. 17-18). Este giro epistémico, tal y como lo señalan Clare Fawcett, Junko Habo y John M. Matsunaga, se vio influenciado por los contextos sociales de diferentes estados-nacionales postcoloniales en los que determinados pueblos marginados demandaron derechos sociales y económicos, y se posicionaron como sujetos políticos (Fawcett et al., 2008). El presente trabajo, precisamente, analiza varios casos de encuentros y desencuentros entre instituciones gestoras y organizaciones indígenas en materia de gestión arqueológica desde la perspectiva de la práctica ritual y de la visibilización de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, el enfoque multivocal que se pretende adoptar en esta tesis doctoral no sería representativo si se centrara únicamente en el activismo cultural de determinadas asociaciones indígenas o instituciones indigenistas, que suelen tener más representatividad y visibilidad que otros actores y actrices cuyos vínculos con el patrimonio arqueológico no suelen estar tan documentados. En este sentido, el arqueólogo Ian Hodder advierte que la propuesta teórica de la multivocalidad ha de ir más allá de la documentación dicotómica de las relaciones y desencuentros entre instituciones gestoras y actores subalternos del espacio arqueológico, y contribuir a la implementación de nuevas prácticas colaborativas entre los diferentes actores del espacio arqueológico (Hodder, 2008, pp. 197-198). Varios de los estudios de caso seleccionados describen lecturas no hegemónicas de los sitios arqueológicos que no se gestan desde una postura de oposición o negociación en torno al aprovechamiento del espacio patrimonializado y administrado por instituciones nacionales. Estas interpretaciones parten de la experiencia empírica y del conocimiento local que indican que las estructuras arqueológicas son custodiadas por entidades sobrenaturales con las que se mantiene una relación de reciprocidad. La documentación de estos significados pretende demostrar, desde un punto de vista patrimonial, que la gestión arqueológica es un asunto que concierne a una gran

variedad de actores y que se vería beneficiada por proyectos colaborativos interculturales en las que el valor sagrado podría contribuir a la conservación del patrimonio tanto tangible como intangible.

Este acercamiento al espacio arqueológico desde la perspectiva del conocimiento local se inscribe en un contexto en el cual las narrativas hegemónicas sobre el pasado ya han sido identificadas como construcciones pensadas y diseñadas desde disciplinas científicas occidentales. Sin embargo, diferentes perspectivas de estudio como la arqueología pública, la antropología cultural, los estudios post y decoloniales o los estudios críticos sobre el patrimonio ofrecen metodologías y teorías que permiten demostrar que la valoración de monumentos o bienes arqueológicos no responde únicamente a objetivos patrimoniales tal y como son vividos y conceptualizados desde el pensamiento patrimonial occidental (Ayala et al., 2003; González-Ruibal, 2014; Haber, 2017; May Castillo, 2018; Menezes Ferreira et al., 2014; Rodríguez Osorio, 2017; Tuhiwai Smith, 2017). Acertadamente, la investigadora maorí Linda Tuhiwai Smith apunta a que la práctica imperialista de la construcción del conocimiento hegemónico occidental sobre los conocimientos indígenas ha llevado a convertir estos en “descubrimientos”, una asimetría que ubicó al conocimiento occidental en una posición de superioridad con respecto de los conocimientos producidos en las regiones no-occidentales estudiadas (2017, pp. 120-121). La gestión y el aprovechamiento de los sitios arqueológicos –asuntos mayoritariamente condicionados por la investigación y los objetivos económicos y políticos institucionales y/o gubernamentales– no escapan de la asimetría que caracteriza las relaciones de poder entre una variedad de actores locales y las ciencias que pueden ser consideradas como agentes imperialistas que dictaminan sobre el pasado y las culturas de los pueblos estudiados. Sin embargo, la perspectiva de la simultaneidad del vestigio arqueológico, que describe el arqueólogo argentino Alejandro Haber, representa una postura científica desde la cual se puede repensar la fijación de los yacimientos en el pasado y el carácter colonial de la ciencia sobre la percepción del tiempo y de la historia (Haber, 2017, pp. 14-15). Adscribiéndome a las premisas de estos dos autores, en esta tesis doctoral me aproximo a los yacimientos arqueológicos mayas desde una perspectiva intercultural con el fin de entender otras formas de valoración del pasado precolonial, del colonialismo y de la relación con el tiempo en la historia indígena. En este sentido, me ayuda entender los espacios estudiados desde la perspectiva del filósofo Henri Lefebvre

sobre la creación del espacio vivido que se basa en la experiencia social y que reutiliza elementos del espacio físico, es decir el espacio tal y como es concebido por las representaciones hegemónicas (Lefebvre, 1974, 2013). Aplicar esta propuesta teórica al contexto arqueológico permitirá abordar los espacios arqueológicos como sitios vividos desde un punto de vista social y no como sitios finitos cuya vigencia en el presente quede limitada a los usos económicos, científicos y políticos del pasado.

La conexión entre patrimonio, territorio y ancestros/entidades guardianas también será explorada desde la perspectiva de la memoria relativa a los sitios arqueológicos, es decir desde construcciones colectivas en torno al pasado que estén vinculadas con los territorios y que pueden diferir de los relatos hegemónicos nacionales. Pierre Nora, en su estudio sobre los lugares de memoria y refiriéndose a la puesta en valor de determinados elementos de la historia francesa, señala que la conversión patrimonial de un monumento es indisociable de los episodios más oscuros del pasado de dicha nación (Nora, 1997). En esta línea, la historia de las diferentes regiones en las que se encuentran los estudios de caso que fundamentan el presente análisis tiene ciertas connotaciones oscuras y está marcada por la acción del colonialismo, europeo e interno, y de dos conflictos armados: la Guerra de Castas en el caso del estado mexicano de Quintana Roo (1847-1901) (ver capítulos 4, 5 y 7) y la Guerra Civil en el caso de Guatemala (1960-1996) (ver capítulos 6 y 7).

Los diferentes fundamentos teóricos mencionados en este subapartado permiten trazar una causalidad entre las construcciones territoriales y las patrimoniales que responden a unas mismas lógicas de reivindicación, legitimación y reformulación social del pasado a través de la puesta en valor de símbolos dotados de una vocación representativa. A continuación, se justificarán los porqués en la elección de la perspectiva del valor sagrado para proceder al análisis de estos procesos legitimadores en torno a los sitios arqueológicos en diferentes regiones mayas.

### **1.1.2. Los sitios arqueológicos como recursos multivocales: los valores sagrados en las asimetrías patrimoniales**

En las últimas décadas, los trabajos que se han interesado por los usos y discursos en torno al patrimonio cultural han identificado una serie de valores que le confieren al patrimonio diferentes utilidades (de la Torre, 2013; Díaz-Andreu, 2017; Pastor Pérez y Díaz-Andreu, 2022; Smith, 2006). Entre los valores atribuidos al patrimonio arqueológico, los valores históricos, científicos, estéticos y económicos son los que solían tener primacía en las puestas en valor hegemónicas hasta las últimas décadas del siglo XX, demostrando que lo arqueológico era abordado principalmente como un recurso científico, político y turístico por los gobiernos y las instituciones nacionales encargadas de su gestión. Desde el siglo XIX, los monumentos antiguos fueron utilizados en los procesos de construcción de las narrativas e identidades nacionales de numerosos estados nacionales (Díaz-Andreu, 2007). Durante estos procesos nacionalistas, estos monumentos se vieron categorizados como “sitios arqueológicos”, es decir, mercantilizaciones del pasado que ameritan ser conservadas y visitadas a cambio de una contribución monetaria, un giro conceptual que los convirtió en bienes de consumo independientemente de sus potenciales significados para las poblaciones locales (Hamilakis, 2007). Este proceso también afectó a los yacimientos mayas de México y Guatemala que fueron movilizados para la construcción de las identidades nacionales de ambos países a partir del siglo XIX, antes de su apertura al turismo en el siglo XX (Chinchilla Mazariegos, 1994, 1998; Díaz-Andreu, 2020). Sin embargo, en las últimas décadas, diferentes organizaciones mayas han realizado demandas respecto a la gestión de los sitios arqueológicos, un hecho que (Villalobos Acosta, 2014). Aquí se alude especialmente al valor sagrado que estos tienen para los pueblos que habitan estas zonas, ya que reconocen en las ciudades precoloniales las construcciones de sus antepasados (Cojtí Cuxil, 1994; Escalante Betancourt et al., 1997; COMG, 1991; Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, 2003). Para entender este fenómeno de atribución de valor en toda su amplitud, estas demandas políticas y culturales han de ser contextualizadas dentro de movimientos sociales, regionales y transnacionales, así como dentro de una dinámica de reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios a nivel internacional.

La noción de que los discursos hegemónicos –entiéndase científicos e institucionales– no representaban las únicas voces en torno al espacio patrimonial fue reconocida por primera vez en la Carta de Burra de 1979, documento redactado durante una reunión del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) de Australia en la que se reconoció la significancia de los sitios y el valor social de estos como un factor determinante del proceso de conservación patrimonial (ICOMOS Australia, 2013 [1979]). Por primera vez, un documento oficial mencionaba la vinculación espiritual con el espacio patrimonial como una forma de aprovechamiento intangible, un hito en lo que respecta al conocimiento y la realidad de los pueblos originarios de Australia acerca de determinados sitios que pertenecen a su paisaje cultural y que, como lo señala la arqueóloga Margarita Díaz-Andreu, tuvo un impacto importante en los estudios arqueológicos en la década siguiente (Díaz-Andreu, 2016, pp. 73-74). En la década de los 1980, la gestión e investigación arqueológica empezó a contemplar nuevas prácticas como la participación comunitaria o la co-creación de conocimiento entre científicos y poblaciones locales, unos cambios que fueron impulsados por diferentes enfoques teóricos, principalmente feministas, marxistas, posestructuralistas y postcoloniales (Fawcett et al., 2008, pp. 3- 4). Diferentes declaraciones internacionales y reformas nacionales también influyeron sobre la aparición de la multivocalidad en contexto arqueológico, especialmente gracias al reconocimiento de derechos culturales y territoriales para los pueblos indígenas de diferentes regiones del mundo. Fue el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989 que insta a los gobiernos a respetar una serie de derechos relativos a la religión, a la espiritualidad, a la identidad y a la toma de decisiones relativa a los territorios habitados por las poblaciones originarias (Organización Internacional del Trabajo, 2014). Este convenio fue ratificado por el gobierno mexicano en 1990 y se convirtió en un soporte para las demandas de los pueblos indígenas del país durante la campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, incluyendo a algunas organizaciones mayas mencionadas en esta tesis doctoral. Por otra parte, este mismo convenio fue ratificado por el gobierno guatemalteco en el año 1996, es decir, la misma época en que los Acuerdos de Paz reconocían el carácter multicultural de la sociedad guatemalteca (Gobierno de la República de Guatemala & Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, 1997).

Las dos últimas décadas del siglo XX fueron testigo de numerosos cambios en cuanto a la gestión, aprovechamiento y creación de conocimiento en torno a los monumentos arqueológicos en el continente americano. Patricia Ayala, Sergio Avendaño y Ulises Cárdenas indican que este proceso emergió en contextos diferentes a lo largo del continente, aunque es notable que, en diferentes países como Colombia, Chile, Ecuador o los Estados Unidos de América, se reconoció científica y oficialmente el hecho de que determinados pueblos indígenas asocian el material arqueológico con sus antepasados y reivindican por lo tanto su legitimidad para ser gestores del patrimonio precolonial (Ayala et al., 2003). Las arqueólogas chilenas señalan que estas demandas se enmarcan en dinámicas internacionales y nacionales; una pluralidad de contextos que puede generar paradojas, como lo explican a través del caso chileno en el cual el patrimonio arqueológico que, a pesar de encontrarse a veces en territorios indígenas, es propiedad de la nación y no de las poblaciones originarias que habitan estos espacios patrimoniales (Ayala et al., 2003). Ciertamente, esta paradoja se repite en numerosos países del continente, incluyendo México y Guatemala, donde la gestión institucional y gubernamental del patrimonio arqueológico precolonial se ha visto cuestionado por diferentes grupos originarios que se reivindican como herederos de las culturas precoloniales y por lo tanto como los gestores legítimos de los sitios de sus antepasados. Los motivos de estas reivindicaciones dependen del contexto de cada territorio, aunque algunos casos concretos ayudan a entender que la problemática central en las regiones mayas es la lucha por la defensa de los territorios y los recursos económicos, naturales, culturales o sociales que se encuentran en ellos y que se ven amenazados principalmente por el extractivismo, la violencia, el racismo y otras consecuencias del colonialismo y del neoliberalismo (V Encuentro de Cultura Maya, 2005; X Encuentro de Cultura Maya, 2010; Cojtí Cuxil, 1994; Macleod, 2011). En esta tesis es importante entender las patrimonializaciones hegemónicas y la gestión arqueológica institucional como variables que condicionan las reivindicaciones mayas en torno a los sitios arqueológicos. Estos procesos, en ocasiones, simbolizan los estigmas del pasado y el presente colonial ya que se trata de recursos científicos y económicos que han sido añadidos al inventario patrimonial nacional en contextos de dominación cultural y de colonización territorial.

Esta problematización de la reivindicación del espacio arqueológico me ha llevado a registrar valoraciones y prácticas rituales relacionadas con sitios arqueológicos que no

son intervenidos o gestionados a nivel institucional. Esto permite contrastar los usos y discursos relativos a los espacios institucionalizados y los sitios arqueológicos, con el fin de medir los impactos a su acceso y a los potenciales cambios epistemológicos y ontológicos que les provocan estas patrimonializaciones hegemónicas. Así mismo, y con objeto de identificar estos potenciales cambios, analizaré las diferentes percepciones que pueden existir en determinados sitios arqueológicos que son solicitados por una diversidad de actores y actrices como las instituciones nacionales, los gobiernos y personalidades políticas y activistas locales. Considero que el planteamiento del arqueólogo David Kojan en su análisis de las diferentes narrativas en torno al sitio de Tiwanaku en Bolivia es ilustrador del carácter polisémico de los yacimientos (2008). Kojan explica que este mismo sitio arqueológico ha sido solicitado por los arqueólogos por su valor científico, por los discursos nacionalistas, por ser un símbolo de la nación boliviana e incluso por el expresidente Evo Morales por ser un símbolo del «patrimonio indígena» (Kojan, 2008, pp. 72-73). Esta variedad de interpretaciones responde a los objetivos de los diferentes actores identificados por el arqueólogo, dependiendo de su modo de aprovechamiento, de su concepción de la realidad o de los procesos de autorrepresentaciones en torno al pasado. Este planteamiento se corresponde con la diversidad de actores y actrices identificados durante el trabajo de campo en México y Guatemala e ilustra las relaciones de poder que son inherentes a las puestas en valor de los sitios arqueológicos y a su carácter polisémico.

La presente investigación, además de interesarse por los procesos de autorrepresentación que recurren a los sitios arqueológicos para legitimar discursos y agendas políticas en el presente, se interesa por la vocación que los yacimientos tienen en el ámbito de la comunicación con los ancestros al margen de las reivindicaciones políticas respecto de las ciudades antiguas. Varios trabajos que abordan la dimensión extraordinaria y sagrada que los espacios arqueológicos tienen en diferentes regiones del mundo apuntan a que esta comunicación suele estar relacionada con prácticas rituales cuyos objetivos son la obtención y utilización de recursos naturales (Barabas, 2003), la salud (Vapnarsky, 2017) o la memoria (Arsenault, 2003). Ciertamente este enfoque de investigación abre numerosas perspectivas para los estudios sobre patrimonio cultural puesto que permite la visibilización de datos concretos sobre significados históricos, políticos o culturales alternativos a los significados propios de las construcciones patrimoniales nacionales y/o

internacionales. Identificar esta pluralidad de objetivos sociales permite analizar cómo los sitios arqueológicos son utilizados para reivindicar potenciales vínculos históricos o mitológicos con las poblaciones que los construyeron y habitaron. Así mismo, el registro de diferentes tipos de veneración y de interacción con los ancestros que se hace en esta tesis doctoral suscita cuestiones inherentes a la gestión y al aprovechamiento patrimonial, entre ellas la legitimidad, las narraciones étnicas, el uso del pasado en el presente y la construcción/transmisión de la historia. A continuación, me centraré en plantear las hipótesis y preguntas de investigación para posteriormente presentar los objetivos que serán atendidos en los capítulos de análisis.

## **1.2. Hipótesis y preguntas de investigación**

Las hipótesis que condicionaron el diseño de esta investigación doctoral han permitido articular unas líneas de investigación transversales y otras más específicas. La primera hipótesis plantea que:

**H1.** Determinados sitios arqueológicos tienen utilidades rituales para diferentes comunidades mayas.

La pregunta de investigación que deriva de ella es la siguiente:

**P1.** ¿Cómo intervienen los yacimientos en la ritualidad de las comunidades mayas que viven en su cercanía?

Para contestar esta pregunta de investigación se ha explorado el papel que ocupan los yacimientos en las prácticas rituales mayas del Estado de Quintana Roo (México), del municipio de Tecpán, localidad cercana al yacimiento de Iximche' (Guatemala) y de San José, municipio del departamento del Petén (Guatemala). Aunque la ritualidad atraviesa todos los capítulos de la tesis, cada capítulo contesta a esta pregunta de investigación desde contextos y perspectivas diferenciadas y complementarias como lo son las patrimonializaciones hegemónicas, las patrimonializaciones no-hegemónicas, la memoria, la resignificación patrimonial y la relocalización ritual.

En el presente trabajo, el análisis se detiene tanto en sitios cercanos a los espacios de la cotidianidad de las comunidades como en sitios administrados por instituciones nacionales. El planteamiento de estas dos categorías de sitios surge de una segunda hipótesis según la cual:

**H2.** Las patrimonializaciones hegemónicas y las relaciones de poder inherentes al espacio patrimonial pueden influir sobre las narrativas, la atribución de valores sagrados y las prácticas rituales relacionadas con los yacimientos arqueológicos.

A esta hipótesis corresponde la pregunta de investigación siguiente:

**P2.** ¿En qué medida influye la gestión de los sitios arqueológicos sobre las prácticas rituales actuales?

Se contesta a esta pregunta mediante análisis plurilocales entre diferentes yacimientos de México y Guatemala en los cuatro capítulos de análisis.

La tercera hipótesis formulada contempla que:

**H3.** Los sitios arqueológicos prehispánicos se han convertido estas últimas décadas en espacios propicios para la visibilización de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas.

De esta hipótesis surge la pregunta de investigación:

**P3.** ¿Puede la práctica ritual en espacios arqueológicos contribuir a la visibilización de los derechos de los pueblos indígenas?

Esta pregunta de investigación me ha llevado a analizar la politización de las prácticas culturales en determinados contextos y la utilidad legitimadora que los sitios arqueológicos pueden tener dentro de procesos de visibilización sociopolítica. Los capítulos 6 y 7 aportan resultados cruciales para contestar a esta pregunta desde perspectivas regionales y transregionales.

Considerando que el patrimonio es una construcción social que depende de los objetivos de los actores que proceden a su activación, otra hipótesis es que:

**H4.** Determinados actores de las sociedades mayas, con la diversidad de significados que la palabra sociedad supone, proceden a activaciones patrimoniales, respondiendo a

objetivos sociales, políticos y culturales al igual que, por ejemplo, los científicos, gobiernos o instituciones gestoras del patrimonio. La pregunta que deriva de esta hipótesis es la siguiente:

**P4.** ¿Existen procesos de patrimonialización maya? Si bien esta pregunta de investigación podría parecer una pregunta retórica, señala una realidad científica crucial para este trabajo puesto que los discursos autorizados sobre el patrimonio arqueológico maya y otros factores como el racismo, la dominación cultural y el colonialismo han relegado el conocimiento indígena sobre el pasado a la categoría de “folklore”.

Siendo el conocimiento hegemónico sobre los sitios arqueológicos resultante de la investigación arqueológica, antropológica e histórica, es decir disciplinas científicas que históricamente se han gestado fuera de las comunidades mayas otra hipótesis es que:

**H5.** Las comunidades producen y transmiten conocimiento sobre los espacios arqueológicos que se encuentran cerca de su lugar de residencia. La pregunta de investigación que se deriva de este planteamiento es la siguiente:

**P5.** ¿Cuáles son las narrativas relativas a los sitios arqueológicos en las comunidades mayas? Esta cuestión permite analizar el lugar que estos sitios ocupan en la memoria y en la historia de las comunidades, especialmente en lo relativo a las interpretaciones del pasado precolonial y a la relación que construyen con los ancestros. Esta pregunta de investigación es explorada en los diferentes capítulos de análisis y discutida en las conclusiones.

Finalmente, considerando todo lo hasta aquí mencionado, junto con el hecho de que existen actualmente treinta y un grupos lingüísticos mayenses y que muchos de ellos han establecido contacto entre ellos durante los movimientos sociales de los años noventa, otra hipótesis que se plantea se refiere a que:

**H6.** Ciertas prácticas rituales, especialmente las del altiplano guatemalteco, podrían haber pasado por un proceso de difusión en un contexto de ritualidad politizada y de pan-mayanización. De esta hipótesis surge la pregunta de investigación:

**P6.** ¿Existe algún proceso de resignificación patrimonial pan-maya transnacional? Se presentan elementos de análisis sobre este particular en el capítulo seis y en la discusión del apartado de conclusiones.

Hipótesis	Preguntas de investigación
<p><b>H1.</b> Determinados sitios arqueológicos tienen funciones rituales y conmemorativas para diferentes comunidades mayas.</p>	<p><b>P1.</b> ¿Cómo intervienen los yacimientos en la ritualidad de las comunidades mayas que viven en su cercanía?</p>
<p><b>H2.</b> Las patrimonializaciones hegemónicas y las relaciones de poder inherentes al espacio patrimonial pueden influir sobre las narrativas, la atribución de valores sagrados y las prácticas rituales relacionadas con los yacimientos arqueológicos</p>	<p><b>P2.</b> ¿En qué medida influye la gestión de los sitios arqueológicos sobre las prácticas rituales actuales?</p>
<p><b>H3.</b> Los sitios arqueológicos prehispánicos se han convertido estas últimas décadas en espacios propicios para la visibilización de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas.</p>	<p><b>P3.</b> ¿Puede la práctica ritual en contexto arqueológico contribuir a la visibilización de los derechos de los pueblos indígenas?</p>
<p><b>H4.</b> Determinados/as actores/actrices de las sociedades mayas proceden a activaciones patrimoniales, respondiendo a objetivos sociales, políticos y culturales</p>	<p><b>P4.</b> ¿Existen procesos de patrimonialización maya?</p>
<p><b>H5.</b> Las comunidades mayas producen y transmiten conocimiento sobre los vestigios de las ciudades antiguas que se encuentran cerca de su lugar de residencia.</p>	<p><b>P5.</b> ¿Cuáles son las narrativas relativas a los sitios arqueológicos en las comunidades mayas?</p>
<p><b>H6.</b> Ciertas prácticas rituales, especialmente las del altiplano guatemalteco, podrían haber pasado por un proceso de difusión en un contexto de ritualidad politizada y de pan-mayanización.</p>	<p><b>P6.</b> ¿Existe algún proceso de resignificación patrimonial pan-maya transnacional?</p>

**Tabla 1:** correspondencia entre las hipótesis y las preguntas de investigación (Picas, 2022)

La tabla anterior (Tabla 1) ilustra el proceso de formulación de las hipótesis y de las preguntas de investigación. Estos planteamientos, a su vez, han permitido elaborar seis objetivos específicos que son respondidos en los capítulos de análisis y que se presentarán a continuación en el siguiente apartado.

### **1.3. Objetivos de la investigación**

#### **1.3.1. Objetivo general**

El objetivo general de esta tesis es analizar críticamente la reapropiación de sitios arqueológicos por actores mayas y los usos sociales, políticos y culturales que se derivan de estos procesos de patrimonialización. Se entiende el término “reapropiación” como la acción de recurrir a evidencias materiales del pasado por actores/actrices que, a través de la práctica ritual y/o de la memoria, legitiman su presencia en un territorio construido cultural y sociohistóricamente. Este objetivo se logra mediante el análisis de los usos y discursos no hegemónicos en torno a los yacimientos arqueológicos de diferentes regiones mayas de México y Guatemala en las que se estudian diferentes mecanismos de apropiación de estos sitios a través de la ritualidad, del conocimiento local y de la memoria. Estos diferentes ámbitos son analizados desde la perspectiva de la (re)significación patrimonial aplicada a la dimensión sagrada que pueden tener los sitios arqueológicos en determinados contextos. Se analizan los diferentes significados construidos sociohistóricamente y los procesos de reatribución de significados sagrados que se han gestado en las últimas décadas en ambos países. Ciertamente el término “reapropiación” oscila entre diferentes planos semánticos y enfoques teóricos. Por un lado, en un plano sociopolítico, el prefijo “re” puede aludir a una noción de “recuperación” de los sitios arqueológicos, un enfoque que se abordará en el análisis de las demandas de diferentes actores y actrices en torno a la gestión y al aprovechamiento de los yacimientos. Por otro lado, esta reapropiación política se analiza en el contexto del Movimiento Maya de Guatemala, movimiento político y cultural que dio pie a un proceso de resignificación patrimonial en diferentes regiones de dicho país y en países fronterizos, incluyendo en México donde estudio este fenómeno en Quintana Roo. Además, el término “reapropiación” me permite abordar otro proceso de atribución de significados

sagrados a determinadas estructuras arqueológicas utilizadas en el marco de prácticas rituales relacionadas con el uso de las tierras en las que se encuentran los vestigios y que de acuerdo con el conocimiento local son poseídas por diferentes entidades guardianas. En este contexto el término “reapropiación” alude a una utilidad ritual vigente que, como se menciona en los capítulos de análisis, permite solicitar los diferentes recursos culturales y naturales disponibles en las tierras custodiadas por estas entidades. Ambas lecturas del término “reapropiación”, la sociopolítica y la cultural, llevan a generar un debate sobre la legitimidad de la tenencia del patrimonio arqueológico en las conclusiones de esta tesis, considerando a las instituciones, a los/as científicos/as, activistas culturales, expertos/as rituales, agricultores/as y a las entidades guardianas como actores y actrices que han de ser tomados/as en consideración para garantizar la integración de los enfoques multivocal e intercultural en torno a la gestión y aprovechamiento de los yacimientos arqueológicos.

### **1.3.2. Objetivos específicos**

Para lograr abordar de forma adecuada el objetivo general de esta tesis se han diseñado una serie de objetivos específicos que tienen como finalidad responder a los diferentes contextos y problemáticas contempladas y que se corresponden con las hipótesis y preguntas de investigación mencionadas en el apartado anterior. Objetivos, preguntas e hipótesis serán contestados en las diferentes publicaciones que conforman este compendio (Tabla 2).

**Objetivo específico 1:** Indagar en las funciones que cumplen los yacimientos arqueológicos prehispánicos en la memoria y en la ritualidad de diferentes comunidades mayas de México y Guatemala.

Este objetivo es atendido de forma transversal en los cuatro capítulos de análisis y pretende aportar datos cualitativos sobre la producción de conocimiento en torno a los sitios arqueológicos desde perspectivas patrimoniales, históricas, arqueológicas, y antropológicas.

**Objetivo específico 2:** Estudiar los cambios de percepciones y usos en torno a yacimientos prehispánicos administrados por instituciones gubernamentales de México y Guatemala.

Este objetivo es abordado específicamente en los capítulos 5 y 6 usando los yacimientos de Tulum en Quintana Roo y de Iximche' en Guatemala como estudios de caso.

**Objetivo específico 3:** Identificar los usos rituales que se dan en torno a sitios arqueológicos no administrados por instituciones nacionales (Capítulos 4, 6 y 7).

Este objetivo se examina en los capítulos 4 y 5 en los que se investigarán los usos rituales que se dan en torno a diferentes estructuras prehispánicas de B'áalche' y Kantunilkín en el estado mexicano de Quintana Roo, al Cerro Tz'unu'un en el departamento del Petén y a altares del municipio de Tecpán en Guatemala.

**Objetivo específico 4:** Estudiar el proceso de visibilización de la “espiritualidad maya” en el Altiplano guatemalteco y el impacto de esta sobre la resignificación patrimonial en torno a los sitios arqueológicos.

Este objetivo se analiza en el capítulo 6, usando las activaciones patrimoniales y contrapatrimonializaciones del municipio de Tecpán como estudio de caso.

**Objetivo específico 5:** Investigar críticamente la reivindicación del espacio patrimonial mediante la práctica ritual por actores mayas de México y Guatemala.

Este objetivo es atendido en los capítulos 6 y 7 desde la perspectiva de la construcción de narrativas anticoloniales y/o de la realización de ceremonias en contextos arqueológicos de los municipios mexicanos de Felipe Carrillo Puerto, Lázaro Cárdenas y Tulum en México y de los municipios de Tecpán y San José en Guatemala.

**Objetivo específico 6:** Analizar el fenómeno de relocalización de la llamada “espiritualidad maya” en las regiones mayas de las Tierras Bajas.

El capítulo 7 se dedica enteramente a este objetivo y aporta un análisis de las adaptaciones de las ceremonias pan-maya del altiplano guatemalteco en el departamento del Petén y en el estado mexicano de Quintana Roo.

### 1.3.3. Correspondencia de los capítulos de análisis con los objetivos específicos

La tabla a continuación ilustra la correspondencia entre los objetivos específicos y los capítulos de análisis (Tabla 2):

Publicación	Lugar de publicación	Objetivos específicos
«Los valores sagrados del patrimonio arqueológico: discontinuidades y reapropiaciones en torno a los <i>múulo'ob</i> en Quintana Roo»	Chungará, Revista de Antropología Chilena	OE 1 OE 3 OE 5
<b>Capítulo 4</b>		
«The Plurivocality of Tulum : “Scientific” vs. Local Narratives About Maya Sites in Quintana Roo»	Decolonizing "Prehistory": deep time and topological knowledge in North America	OE 1 OE 2
<b>Capítulo 5</b>		
«De sitios arqueológicos a sitios sagrados: la visibilización de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en el municipio de Tecpán, Guatemala»	Revista Española de Antropología Americana	OE 1 OE 2 OE 3 OE 4 OE 5
<b>Capítulo 6</b>		
«Revendiquer le patrimoine archéologique par le rituel: la cérémonie pan-maya du fuego sagrado dans le Quintana Roo et le Petén»	Journal de la Société des Américanistes	OE 1 OE 2 OE 3 OE 5 OE 6
<b>Capítulo 7</b>		

**Tabla 2:** correspondencia entre los objetivos específicos y las publicaciones del compendio (Picas, 2022)

En el primer capítulo de análisis (capítulo 4 de esta tesis) *Los valores sagrados del patrimonio arqueológico: discontinuidades y reappropriaciones en torno a los múulo'ob en Quintana Roo* (Picas, 2022), los objetivos específicos tratados son indagar en las funciones de los *múulo'ob* en la memoria y en la ritualidad de diferentes comunidades mayas del estado de Quintana Roo (objetivo específico 1); documentar los usos rituales que se dan en torno a sitios arqueológicos no administrados por instituciones nacionales (objetivo específico 3) y analizar críticamente la reivindicación del espacio patrimonial mediante la práctica ritual por actores mayas de México y Guatemala (objetivo específico 5).

Los objetivos específicos tratados en el segundo capítulo de análisis *The Plurivocality of Tulum : "Scientific" vs. Local Narratives About Maya Sites in Quintana Roo* (Picas, 2021) son analizar qué lugar ocupa este sitio en la memoria y en la ritualidad de diferentes comunidades mayas del estado de Quintana Roo (objetivo específico 1) y documentar los cambios de percepciones y usos de este yacimiento a raíz de la conversión de este sitio en un lugar con valores científicos y turísticos (objetivo específico 2).

En *De sitios arqueológicos a sitios sagrados: la visibilización de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en el municipio de Tecpán, Guatemala* (Picas, *En Prensa*, a), el tercer capítulo de análisis, los objetivos específicos abordados son indagar qué lugar ocupan los sitios arqueológicos en la memoria y en la ritualidad de comunidades mayas, focalizándose en el municipio de Tecpán en las Tierras Altas de Guatemala (objetivo específico 1); estudiar los cambios de percepciones y usos en torno al parque arqueológico de Iximche' (objetivo específico 2); documentar los usos rituales que se dan en torno a sitios arqueológicos no administrados por instituciones nacionales (objetivo específico 3); estudiar el proceso de visibilización de la "espiritualidad maya" en el Altiplano guatemalteco y el impacto de esta sobre la resignificación patrimonial (objetivo específico 4); y, analizar críticamente la reivindicación del espacio patrimonial mediante la práctica ritual (objetivo específico 5).

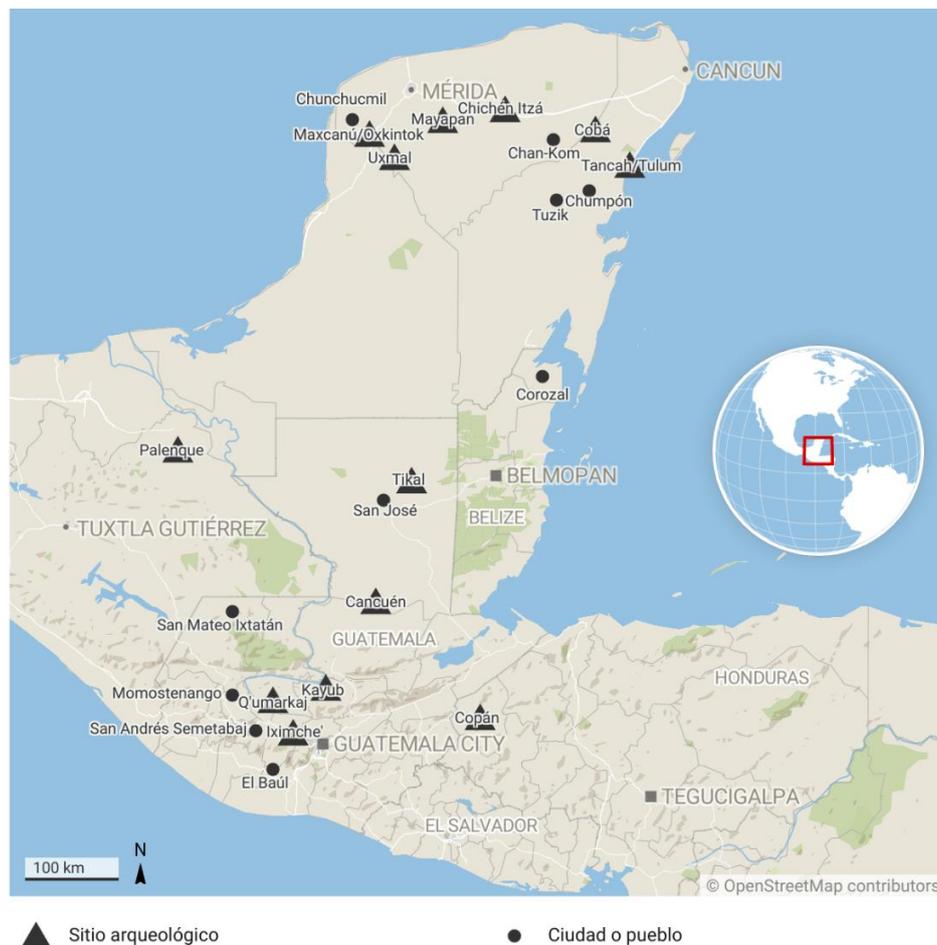
En *Revendiquer le patrimoine archéologique par le rituel: la cérémonie pan-maya du fuego sagrado dans le Quintana Roo et le Petén* (Picas, *En Prensa*, b), el cuarto y último capítulo de análisis, los objetivos específicos relacionados son analizar el lugar que ocupan los sitios arqueológicos en la memoria y en la ritualidad de comunidades mayas

de México y Guatemala (objetivo específico 1); documentar los cambios de percepciones y usos en torno a yacimientos prehispánicos administrados por instituciones gubernamentales de México y Guatemala (objetivo específico 2); documentar los usos rituales que se dan en torno a sitios arqueológicos no administrados por instituciones nacionales (objetivo específico 3); analizar críticamente la reivindicación del espacio patrimonial mediante la práctica ritual (objetivo específico 5) y analizar el fenómeno de relocalización de la “espiritualidad maya” en las regiones mayas de las Tierras Bajas (objetivo específico 6).

La articulación lógica de esta tesis doctoral culmina en el apartado de conclusiones en el que se repasa la correspondencia entre los capítulos de análisis y los objetivos específicos, se analiza las temáticas transversales que han emergido después del análisis de los datos obtenidos y, por último, se presentan los resultados de la investigación. La presentación de los diferentes estudios de caso ha permitido señalar la diversidad de contextos sociohistóricos y la amplitud geográfica y temporal abarcadas en el presente trabajo, razón por la que, a continuación, se presentará una contextualización general en el siguiente capítulo.

## Capítulo 2. Contextualización. Los valores sagrados en las regiones mayas: entre imperialismo, conocimiento local y revalorización

Tras la introducción de la tesis doctoral, en la que se ha presentado los diferentes objetivos y enfoques teóricos relativos a las imbricaciones entre territorialidad, patrimonio, ritualidad y memoria, resulta ahora necesario contextualizar cómo se han construido los usos y significados hegemónicos sobre los sitios arqueológicos mayas. En este capítulo, también se abordará el lugar que estos yacimientos ocupan en los conocimientos locales, así como las reivindicaciones sociopolíticas mayas sobre el pasado en México y Guatemala (Mapa 2).



**Mapa 2:** ubicación de los pueblos, ciudades y sitios arqueológicos mencionados en el capítulo de contextualización (Picas, 2022)

En este trabajo de investigación se pueden diferenciar dos tipos de ritualidad empleadas por las poblaciones indígenas en relación al valor sagrado atribuido a los yacimientos: 1) una que se relaciona con prácticas rituales que implican cierta relación de reciprocidad entre los vivos y entidades sobrenaturales/ancestros; 2) otra que recurre al valor sagrado de los yacimientos en el marco de acciones de contrapoder que sirven para expresar una alteridad cultural, política y étnica respecto de la gestión institucional del patrimonio arqueológico y de las agendas políticas gubernamentales. A pesar de que estos dos tipos de ritualidad puedan coexistir en los mismos espacios, se hace necesario distinguir los contextos en los que se celebran. Ahora bien, esta diferenciación no supone ni implica una frontera insalvable entre los dos tipos de ritualidad, sino que determinados/as actores/actrices pueden participar de ambas categorías de ceremonias. En los siguientes párrafos se sintetizará los principales factores culturales, históricos, políticos y lingüísticos inherentes al estudio de los cambios de usos y significados en torno a las ciudades mayas antiguas. Entre los diversos factores que he identificado se encuentran la colonización, las puestas en valor de los sitios arqueológicos y la conversión de los espacios arqueológicos en elementos de autorrepresentación maya.

El término “maya” puede aludir a diferentes culturas, lenguas, periodos históricos o regiones dependiendo de la disciplina desde la cual se recurre al término y de la intencionalidad de las personas que lo utilizan. Etimológicamente no existe un consenso sobre su significado, aunque una teoría cada vez más aceptada apunta a que el término era empleado durante los periodos postclásico y colonial para designar a los habitantes de la región de la ciudad de Mayapán en el actual estado mexicano de Yucatán (Restall, 2004; Voss, 2002). Posteriormente este término pasó a emplearse en los campos de la lingüística, antropología y arqueología antes de ser adoptado por grupos indígenas que pasaron a autoidentificarse como mayas a finales del siglo XX (Celigueta, 2015; Restall, 2004, pp. 81-82; Schackt, 2001). Generalmente, los arqueólogos/as e historiadores/as reconocen tres grandes periodos relativos a la civilización maya precolonial: la preclásica (2500ac-200dc), la clásica (200dc-900dc) y la postclásica cuyo inicio se puede fechar en el 900dc, pero cuya fecha de clausura dependería de las dinámicas regionales con relación

a la conquista europea, siendo algunas fechas relevantes el 1524, 1527 o 1697<sup>3</sup>. También identifican dos grandes regiones mayas que presentan características topográficas, arquitectónicas, sociopolíticas y culturales distintivas: 1) las Tierras Bajas de la península de Yucatán que abarcan los estados mexicanos de Campeche, Yucatán y Quintana Roo y parte de Tabasco y Chiapas, el norte de Guatemala y Belice; y, 2) las Tierras Altas que abarcan las regiones montañosas de Chiapas, Guatemala, El Salvador y del oeste de Honduras.

Como se detallará en los estudios de caso, varias de las asociaciones y agentes que han expresado reivindicaciones con respecto del patrimonio arqueológico están involucrados en los ámbitos de la promoción de las lenguas y culturas mayas. Por esta razón, resulta importante mencionar los contextos lingüísticos de las regiones donde la investigación etnográfica se ha llevado a cabo. Actualmente treinta y un grupos lingüísticos mayas viven en México, Guatemala, Belice y Honduras, representando un total de cinco millones y medio de hablantes de las lenguas mayas. Esta diversidad lingüística se refleja también en disparidades demográficas importantes: de acuerdo con los resultados del último censo poblacional guatemalteco realizado en el año 2018, el 41,7% de los 14.901.286 ciudadanos guatemaltecos se autodefinían como mayas<sup>4</sup>. A nivel lingüístico, el idioma materno del 29,6% de esta población total era alguna de las veintidós lenguas mayas habladas en el país. Ese censo indica que algunos idiomas como el k'iche' o el q'eqchi' contaban respectivamente con 1.054.818 y 1.127.387 hablantes, un número significativamente mayor en comparación con otras lenguas como el tektikeko que contaba con 3.009 o el itza' que contaba con 406<sup>5</sup>. En la presente tesis doctoral, me interesaré precisamente por algunas iniciativas de promoción cultural y lingüística y del papel reivindicativo que ocupan las ceremonias en sitios arqueológicos dentro de estos procesos. Otra comunidad lingüística en la que se ha llevado a cabo la investigación de

---

<sup>3</sup> El final del período postclásico se asocia frecuentemente con el inicio de la conquista europea de las regiones mayas. Sin embargo, me parece importante señalar aquí que este proceso colonial no fue uniforme, ni en el tiempo, ni en el espacio, llevándose a cabo a distintas velocidades y con diferente intensidad en estas regiones. La conquista se inició en 1524 en el Altiplano guatemalteco y en 1527 en la península de Yucatán; pero, por ejemplo, en la región del lago Petén Itzá, esto no ocurriría hasta finales del siglo XVII. Debido a la complejidad de este proceso histórico, resulta importante matizar los momentos de transición entre estos grandes periodos.

<sup>4</sup> Datos disponibles en <https://www.censopoblacion.gt/>.

<sup>5</sup> En el momento de la investigación en San José en el año 2018, varios informantes me indicaron que el idioma era hablado por una veintena de locutores nativos.

campo es la kaqchikel que contaba con 411.089 hablantes en 2018. Finalmente, la tercera región en la que se ha realizado el trabajo etnográfico la conforman varios pueblos mayas del estado de Quintana Roo en México. De acuerdo con el censo mexicano del año 2020, el 6,2% de la población nacional (126.014.024) hablaba un idioma indígena<sup>6</sup>. En Quintana Roo, con una población total de 1.857.987 personas, esta cifra alcanzaba el 11,7%, siendo el idioma maya yucateco la lengua indígena mayoritaria con 174.817 hablantes.

Antes de ser considerados sitios arqueológicos, las ciudades del periodo clásico tuvieron usos políticos, económicos y religiosos. Las estructuras que hoy en día se excavan, y se conservan o ponen en valor, solían ser conjuntos habitacionales, centros ceremoniales o edificios donde se comerciaba, se sepultaba a los gobernantes, se realizaban ofrendas, y donde se registraba la historia de los reinos dinásticos en estelas, pinturas y otros soportes materiales que actualmente están siendo restaurados, conservados e interpretados. A finales del periodo clásico, alrededor del siglo X, el paulatino declive de las ciudades-estado ocasionó el abandono de numerosos núcleos urbanos de la región central y sur de las Tierras Bajas, desencadenando importantes cambios políticos, demográficos y culturales. Esto significó que durante el periodo postclásico las regiones más pobladas pasaron a ser las Tierras Altas de Chiapas y Guatemala y el centro y norte de las Tierras Bajas (Campeche, Yucatán, Quintana Roo y Belice), donde la organización social y política se articuló respectivamente en torno a las organizaciones sociales y políticas del *chinamit*<sup>7</sup> y del *cuchcabal*<sup>8</sup> (López Austin y López Luján, 1996, pp. 278-279; Maxwell e Hill, 2006, pp. 5-7; Roys, 1957, p. 3; Vargas Pacheco, 1996, pp. 104-106). La conquista de las regiones mayas supuso, como explicaré a continuación, el debilitamiento y/o la sustitución de estas organizaciones políticas y sociales por el sistema colonial español.

A principios del siglo XVI, la colonización europea de las regiones mayas provocó importantes cambios demográficos, culturales y políticos, no solo entre las poblaciones que fueron colonizadas sino también entre otras que mantuvieron cierta autonomía y distancia con el posterior sistema colonial. En las Tierras Altas de Guatemala la

---

<sup>6</sup> Datos disponibles en <https://www.inegi.org.mx/> y en <https://datamexico.org/>.

<sup>7</sup> Judith M. Maxwell y Robert M. Hill definen el *chinamit* como un «grupo territorial corporativo», una organización sociopolítica que constituye la base de las alianzas de confederaciones que caracterizaban las sociedades indígenas del altiplano guatemalteco en el periodo postclásico (ver Maxwell e Hill, 2006).

<sup>8</sup> Ralph Roys tradujo el término de “cuchcabal” por “jurisdicción” (ver Roys, 1957). Ernesto Vargas Pacheco explica que el *cuchcabal* fue una institución político-territorial conformada por varios conjuntos de unidades administrativas (ver Vargas Pacheco, 1996).

colonización se inició en 1524, mientras que en la península de Yucatán empezó en 1527, por el litoral del Caribe. Sin embargo, la imposición religiosa, política, lingüística y económica sobre las poblaciones indígenas no sería un proceso homogéneo en la totalidad de las regiones mayas. En las Tierras Altas, los k'iche' fueron uno de los primeros pueblos en caer frente a los españoles mientras que el pueblo kaqchikel adoptaría inicialmente una estrategia de colaboración y, posteriormente, de resistencia frente a los invasores, lo que le permitió mantener una independencia relativa hasta que, en 1540, los españoles ejecutaron al último gobernante de la ciudad de Iximche', Kaji' Imox (Recinos, 2020). En las Tierras Bajas, la acción colonial se focalizó sobre las regiones norte, centro y oeste de la península de Yucatán, permitiendo que los grupos que habitaban las regiones este y sur mantuvieran cierta independencia cultural y política. Fue esta la región que los colonos designaron con el término de "La Montaña" y donde los itza' opusieron resistencia a los conquistadores hasta la rendición de su gobernante Kan Ek' frente a las tropas españolas en 1697, en la región del lago Petén Itzá, ubicada en el actual departamento de Petén (Rice, 2018). Tal y como lo señala el historiador Pedro Bracamonte y Sosa, a lo largo del periodo colonial la región de la Montaña sirvió de «región de emancipación» también para otros grupos indígenas que buscaban realizar las prácticas rituales que les estaban prohibidas en los núcleos urbanos coloniales, o que se trasladaban allí para evadir el pago de tributos o para conservar/reanudar con sus organizaciones sociales propias (Bracamonte y Sosa, 2001, p. 26). Esta relativa independencia de la Montaña respecto al sistema colonial perduraría hasta inicios del siglo XX, es decir hasta después del final de la Guerra de Castas (1847-1901), cuando se iniciaría el proceso de colonización mexicana del actual estado de Quintana Roo (Bartolomé y Barabas, 1977, pp. 42-54).

En los capítulos de análisis numerados del 4 al 7, me referiré de manera más extendida sobre estos tres periodos históricos relativos a la colonización europea e interna de las regiones kaqchikel, itza' y cruzo'ob. En ellos se analizará cómo los yacimientos de estas regiones han sido movilizados y todavía siguen siéndolo para la creación de memorias, prestando especial atención a las funciones rituales y conmemorativas que les son conferidas para expresar o reivindicar una relación –en algunos casos incluso se puede hablar de una noción de filiación– con los antiguos habitantes de las ciudades arqueológicas. Para entender estas reivindicaciones en torno a los yacimientos es

conveniente aproximarse al espacio arqueológico como a un espacio condicionado por los proyectos políticos de quienes recurren a él para afirmar su poder o contestar/cuestionar el de otros grupos. Considero que para el presente estudio son tres factores los que permiten analizar las utilidades legitimadoras que tienen los espacios arqueológicos: 1) el imperialismo científico/hegemónico sobre las regiones colonizadas/estudiadas; 2) el conocimiento local indígena sobre el pasado; 3) el simbolismo patrimonial en torno al cual se construyen autorrepresentaciones no hegemónicas. A continuación, procederé a una revisión de la literatura científica que aborda estos tres factores, una contextualización que me ayudará posteriormente para el estudio de las construcciones sociales en torno al patrimonio arqueológico mencionadas en los capítulos de análisis.

## **2.1. Los orígenes imperialistas y nacionalistas del distanciamiento político, histórico y cultural entre los pueblos mayas y los sitios arqueológicos**

Con la consolidación de los estados nacionales y hasta décadas recientes, las antiguas ciudades mayas se han estudiado, interpretado y mediado desvinculándolas de las comunidades indígenas que vivían y viven cerca de ellas y por tanto no haciéndolas partícipes de su gestión, puesta en valor y aprovechamiento. A este respecto las arqueólogas Patricia McAnany y Shoshaunna Parks utilizan el término de «distanciamiento patrimonial» para referirse a la desvinculación que, por ejemplo, el pueblo maya Ch'orti experimenta con respecto del sitio de Copán en Honduras (McAnany y Parks, 2012, pp. 80-81). Este distanciamiento político, cultural e histórico entre los pueblos indígenas y las ciudades antiguas se inició ya en el período colonial y continuó en los relatos de los primeros exploradores de los siglos XVIII y XIX, antes de ser utilizado en los discursos nacionalistas del siglo XX (Montejo, 2002). Al iniciar la conquista de las regiones mayas, las organizaciones sociales, religiosas y políticas indígenas se vieron afectadas por la imposición de la religión católica, del idioma castellano, de las reducciones y del pago de tributos a la Imperio español. Sin embargo, a pesar del abandono total o parcial de la gran mayoría de los antiguos centros sociales, políticos y religiosos, varias expresiones religiosas nativas encontraron modos

alternativos de seguir existiendo durante el periodo colonial a través del sincretismo o de la clandestinidad (León Ruz y García, 1992, pp. 147-148). La evidencia arqueológica señala, por ejemplo, que en la península de Yucatán el sitio de Chichén Itzá recibía visitas con fines rituales después del inicio de la colonización (De Anda et al., 2004) o que el sitio de Tancah, en el litoral caribeño, siguió estando habitado/visitado hasta mediados del siglo XVII (Miller, 1982). En sus trabajos sobre los sitios sagrados de diferentes grupos mayas del Petén y de Chiapas, el arqueólogo Joel W. Palka señala que varios sitios arqueológicos fueron utilizados en el marco de peregrinaciones y prácticas rituales durante el periodo colonial (Palka, 2005, 2014, 2018). Las investigaciones de todos estos/as autores/as citados/as permite entender que, a pesar de la colonización de las regiones mayas, determinados sitios antiguos mantuvieron una importancia social y/o ritual para diferentes grupos indígenas, un hecho importante a señalar antes de proceder al análisis de los factores imperialistas que han influido sobre el distanciamiento patrimonial. Entre estos factores se identificarán los colonialismos europeos, internos y científicos, así como sus expresiones imperialistas y racistas, los conflictos armados, las patrimonializaciones hegemónicas y el turismo.

Es importante resaltar que en las referencias que los primeros exploradores y arqueólogos hicieron de los sitios arqueológicos mayas predominaba ya una visión imperialista sobre los yacimientos y racista hacia las poblaciones indígenas. La atribución de la autoría de los monumentos a civilizaciones del “viejo mundo” o la calificación del conocimiento local como “superstición” o “ignorancia”, son algunas de las expresiones de los primeros relatos que el mundo occidental produjo sobre los sitios arqueológicos que hoy en día son reconocidos como pertenecientes a la civilización maya. Entre los primeros relatos producidos al final del periodo colonial sobre los sitios arqueológicos, el informe que el explorador Antonio del Río escribió en 1787 para el entonces rey de España Carlos III sobre su visita a Palenque (ubicada en el actual estado mexicano de Chiapas) contiene una información errónea que se repite en las publicaciones posteriores de otros exploradores de las regiones mayas: sostenía que dicha antigua ciudad había sido construida por los griegos, los fenicios o los romanos, tal y como lo señala la arqueóloga Patricia McAnany (2016). Además de esta atribución de la autoría de las ciudades arqueológicas a civilizaciones antiguas del mar Mediterráneo, la “decadencia” fue otra teoría que contribuyó a la distanciamiento histórica y cultural entre las poblaciones

indígenas y los sitios arqueológicos. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX varios arqueólogos norteamericanos y europeos teorizaron que las poblaciones indígenas que habitaban las regiones donde se encontraban los sitios arqueológicos habían pasado por un proceso de “degeneración”. Esta teoría reposaba sobre las observaciones de los foráneos que interpretaban los conocimientos indígenas sobre la historia de las ciudades antiguas y los cambios arquitectónicos que observaban entre los periodos clásico, postclásico y los asentamientos contemporáneos como evidencias de la “decadencia” por la que hubieran pasado los habitantes de la región (de Charnay, 1992 [1863]; Redfield, 1932; Thompson, 2012 [1954]). Tales afirmaciones contribuyeron a, y se corresponden históricamente con, la consolidación de teorías racistas que en los estados nacionales de México y Guatemala serían empleadas para legitimar la dominación cultural criolla y mestiza/ladina sobre las poblaciones indígenas, el colonialismo interno, la asimilación cultural mediante la educación, la religión o la creación de programas que se correspondían con las agendas políticas nacionales (Bueno, 2016, pp. 55-56; Casaús Arzú, 2009).

Las apreciaciones nacionalistas de los sitios y bienes arqueológicos sin lugar a duda constituyen otro factor que contribuyó al distanciamiento entre las poblaciones mayas y las ciudades antiguas. Varios/as arqueólogos/as, refiriéndose a los casos de México y Guatemala, mencionan la dimensión imperialista y nacionalista que acompañó la investigación arqueológica en el siglo XIX y en parte del XX, señalando que la disciplina tuvo una vocación política, que buscaba en el pasado los símbolos del poder de determinadas culturas precoloniales con el fin de ponerlos al servicio de los procesos de creación de las identidades nacionales (Bueno, 2016; Chinchilla Mazariegos, 2012; Díaz-Andreu, 2007). En el caso de México, la atención nacionalista se enfocó en la figura que el etnólogo Jacques Galinier designa como la del «indio imperial» refiriéndose al enaltecimiento del pasado imperialista de la cultura azteca y por ende de un poder ancestral de la nación mexicana (Galinier, 2004). A pesar de este interés por trazar una continuidad entre las poblaciones indígenas precoloniales y las identidades nacionales postcoloniales, varios gobiernos de los siglos XIX y XX consideraron a las poblaciones indígenas contemporáneas como obstáculos a las ideas de “progreso” y “desarrollo” que las naciones perseguían en aquellos momentos (Bueno, 2016; Chinchilla Mazariegos, 2012; Rostica, 2015). En las narraciones mexicanas y guatemaltecas, las identidades

nacionales se fundamentaron inicialmente sobre la idea de un mestizaje supuestamente homogéneo y generalizado entre los pueblos indígenas y europeos resultante de la conquista europea. Sobre este tema en particular, el historiador Arturo Taracena explica cómo la figura del guerrero maya k'iche' Tecun Uman, quien de acuerdo con la narrativa nacional peleó contra las tropas españolas hasta ser derrotado por ellas, fue utilizada para convertir la conquista del altiplano guatemalteco en un acto fundador histórico de la nación guatemalteca (Taracena Arriola, 2004, pp. 66-68). Una consecuencia de esta visión nacionalista de la historia es que las poblaciones mayas contemporáneas pasaron a ser concebidas como grupos que debían ser asimilados cultural, lingüística y religiosamente para incluirlos en el al proyecto nacional, legitimando de tal forma la colonización de las tierras que habitaban.

El proceso asimilador se llevó a cabo de diferentes formas en las regiones mayas y en este párrafo me voy a detener en algunas especificidades que conciernen las tres regiones en las que se ha realizado el trabajo etnográfico: el estado de Quintana Roo en México y los departamentos del Petén y de Chimaltenango en Guatemala. Desde el punto de vista nacionalista de principios y mediados del siglo XX, las regiones selváticas del Petén y de Quintana Roo eran zonas infra explotadas y despobladas –a excepción de grupos indígenas– y que, por lo tanto, tenían que ser colonizadas (Pacheco Cruz, 1934; Soza, 1970a, 1970b). En la región del lago Petén la política lingüística hostil al idioma itza' provocó un paulatino desplazamiento de este idioma por el castellano a partir de los años 1930 (Alejos García, 2000; Lois y Vapnarsky, 2010). Este fenómeno se agudizó a partir de la década de 1960 cuando se inició una campaña de colonización del Petén fomentada a nivel gubernamental que se tradujo en la inmigración a dicha área de campesinos originarios de otras regiones del país (Valdez Gordillo, 2013; Ybarra, 2018). En Quintana Roo la colonización territorial y de los recursos naturales también ha implicado numerosos cambios demográficos y culturales, un fenómeno que comenzaría en las primeras décadas tras el fin de la Guerra de Castas (1847-1901) y que se agudizaría con el desarrollo de la industria turística en las últimas décadas del siglo XX.

En las Tierras Altas, el programa evangelizador de Acción Católica se consolidó en los años 1940 en una gran parte del altiplano guatemalteco y provocó importantes cambios religiosos y culturales entre la población indígena, así como cambios estructurales en las organizaciones político-religiosas tradicionales de las comunidades (Falla, 1978). En

Guatemala, otro factor determinante que contribuyó al distanciamiento de los pueblos mayas con determinados lugares que consideraban sagrados fue la Guerra Civil (1960-1996), especialmente el periodo conocido como el de “la violencia” (1979-1982), en el que el Estado adoptó una política genocida hacia las poblaciones indígenas y sus culturas. En el año 1999, tres años tras la firma de los Acuerdos de Paz, el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico señalaba que durante el conflicto varios sitios considerados sagrados por las comunidades indígenas, incluyendo los sitios arqueológicos, habían sido invadidos por los militares:

El Ejército realizó diversos tipos de acciones en lugares sagrados, ya fueran templos católicos o lugares ceremoniales mayas, como sitios arqueológicos o colinas. Ocupó o destruyó lugares sagrados para la instalación de cuarteles, destacamentos y aldeas modelo (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999, p. 186).

Los ejemplos que se recogen en el tomo cuatro de este informe indican que esta profanación se realizó en varias regiones del país. Además de la profanación de lugares sagrados, son varios los casos recopilados en este documento, de asesinatos y otras formas de violencia hacia personas que se encontraban realizando ceremonias religiosas indígenas. Asimismo, la persecución sistemática no solo afectó al ámbito religioso de las poblaciones indígenas sino también a otros ámbitos culturales como la vestimenta o el uso de idiomas nativos (CEH, 1999, pp. 187-189).

Los diferentes factores históricos, políticos y culturales mencionados en los párrafos anteriores han contribuido a alejar a los pueblos indígenas de los sitios arqueológicos. Las arqueólogas Shoshaunna Parks y Patricia McAnany señalan que este distanciamiento sigue vigente en la actualidad y se manifiesta en ámbitos como la gestión del patrimonio arqueológico en el que las poblaciones indígenas tienen limitada participación (McAnany y Parks, 2012). A pesar de que la industria turística no constituya una línea de investigación diferenciada en esta tesis doctoral, el turismo es una variable que se ha tenido en cuenta puesto que el valor económico y la valorización histórica del pasado interviene sin lugar a duda en las narrativas y en las representaciones que se construyen en torno a los yacimientos. El investigador maya jakalteko Victor Montejo explica que el turismo también es un factor de dominación cultural ya que las imágenes frecuentemente difundidas sobre los mayas contribuyen a una «fossilización» de lo Maya en un pasado

remoto (Montejo, 2005). Sobre este particular, los trabajos que analizan el imaginario creado en torno a la supuesta «desaparición de los mayas» a finales del periodo clásico resultan enriquecedores para el conocimiento de los impactos que esta idea, ampliamente difundida en publicaciones de vocación seudocientífica y turística, han tenido sobre la misma población maya (Arden, 2004; McAnany, 2016; Webster, 2006). En los capítulos de análisis de esta tesis doctoral se verá que contradecir esta supuesta desaparición constituye un tema central dentro de las reivindicaciones de actores mayas del espacio patrimonial en México y Guatemala (ver capítulos 4 a 7).

Finalmente, otro factor que ha contribuido a un distanciamiento entre las poblaciones mayas y los sitios arqueológicos radica en el hecho asumido por parte de la población de las grandes urbes de México y Guatemala de que los yacimientos no eran de interés para las comunidades locales. Un ejemplo de esta idea también la encontrábamos en los círculos académicos como en un artículo del sociólogo Robert Redfield quien sentenció en los años 1930 que las “ruinas” no eran “patrimonio” para los mayas quienes supuestamente no vinculaban estos sitios con sus antepasados (Redfield, 1962 [1932], p. 152). Conuerdo con la arqueóloga Lisa Breglia en que, en esta publicación, el conocimiento maya queda relegado a la «categoría de folklore» (Breglia, 2006, p. 60). Paradójicamente, Redfield documentó en el mismo artículo las menciones a diferentes yacimientos en la historia oral de Chan Kom donde se reconocía a estos sitios como la morada de entidades sobrenaturales. Desde mi punto de vista, este tipo de asociación entre yacimientos y otras entidades responde a un proceso de construcción de la realidad que podemos analizar desde una perspectiva patrimonial, sin la necesidad de dictaminar sobre su eventual vocación/patrimonial tal y como es aceptada y fue conceptualizada desde Occidente. El hecho mismo de que estos sitios sean concebidos como espacios relacionados con entidades extraordinarias/sobrenaturales indica que son significados de acuerdo con una construcción de la realidad (pasada y presente) específica. En esta tesis me propongo demostrar que a pesar de que el conocimiento científico pasó a tener primacía en las representaciones hegemónicas del patrimonio a partir del siglo XX, ello no significa que no coexistan otros tipos de conocimiento sobre las ciudades antiguas en la actualidad.

## **2.2. Historia, conocimiento local y ritualidad en torno a los sitios arqueológicos**

En el párrafo anterior se ha propuesto que el distanciamiento entre los pueblos mayas y los sitios arqueológicos se ha producido en diferentes periodos y contextos. En este subapartado procedo a una breve revisión de las fuentes bibliográficas primarias y secundarias que proporcionan datos importantes sobre la percepción y utilización de sitios arqueológicos por parte de comunidades mayas. Estas fuentes se pueden dividir en dos grandes periodos. El primero abarca las investigaciones anteriores a las patrimonializaciones nacionalistas y a los procesos de colonización interna. En estos trabajos, el objeto de estudio no era la sistematización de usos y discursos indígenas relativos a los sitios arqueológicos sino el estudio de los yacimientos mismos o las estructuras sociales mayas. El segundo periodo corresponde con estudios más recientes, en su mayoría publicados a partir de la década de 1990, y cuyos objetivos científicos son el análisis de la territorialidad, la cosmología y los derechos culturales y políticos de los pueblos mayas.

Algunas de las primeras referencias sobre el uso ritual de los yacimientos por parte de comunidades mayas las encontramos en los trabajos de los exploradores John Lloyd Stephens y Frederick Catherwood que en la década de 1840 visitaron numerosos sitios arqueológicos de México, Guatemala y Honduras. En sus publicaciones encontramos referencias a residuos recientes de copal (incienso ritual) que ellos observaron en una estructura del sitio de Tulum (Catherwood, 1844) o al hecho de que los vecinos de Iximche' realizaban peregrinaciones al sitio los días de Viernes Santo (Stephens, 1969 [1841]). Varias décadas después, encontramos en los trabajos del médico y arqueólogo irlandés Thomas Gann varias referencias a la relación que tenían con los yacimientos los habitantes mayas de las comunidades aledañas a principios del siglo XX. En una publicación que firmó junto a su esposa, Mary Gann, documentó en Santa Rita (actual ciudad de Corozal) que los mayas que se habían instalado en proximidad de este yacimiento del norte de Belice durante la Guerra de Castas utilizaban las tierras colindantes a este sitio para la labor agrícola ya que las consideraban particularmente fértiles (Gann y Gann, 1939). También registró en otros de sus libros que el sitio de Cobá

solía recibir las ofrendas de cazadores (Gann, 1926) y que el sitio de Uxmal era invocado en la ceremonia de petición de lluvia del *ch'a' cháak* en los años 1920 (Gann, 1924). El mismo Gann mencionaba en referencia a la etimología del sitio de Tikal (en el actual departamento guatemalteco del Petén) que los habitantes mayas de la región nombraron así a esta ciudad por ser el lugar donde se escuchaban las voces de sus ancestros (Gann, 1927). En una publicación en la que describía las sociedades mayas del actual país de Belice y del sur de Quintana Roo a principios del siglo XX, también documentó que los habitantes de esta región preferían no excavar los sitios arqueológicos puesto que eran la morada de los “*pishan*”<sup>9</sup>, las almas de los difuntos que murieron en estos sitios (Gann 1918, pp. 40-41). Estas referencias sobre la apreciación del pasado arqueológico y la relación con los antiguos pobladores permiten entender que para las comunidades indígenas de una época tan reciente como los siglos XIX y principios del XX los yacimientos no estaban desprovistos de significados culturales e históricos antes de que se les atribuyeran significados científicos.

En la década de 1930, el antropólogo mexicano Alfonso Villa Rojas documentó en Tuzik –actual estado de Quintana Roo– los nombres de varias entidades sobrenaturales que la población local asociaba con los sitios arqueológicos. Estas entidades incluían a los “*ppuzob*”<sup>10</sup> (jorobados), los primeros seres humanos en habitar la tierra y, ya en ella, castigados por un diluvio. De acuerdo con la información publicada por Villa Rojas, la tierra fue posteriormente poblada por los *itzaes* o constructores de las ciudades antiguas. Así lo reportaba el antropólogo:

Después, aparecieron los Itzaes, hombres santos y sabios; se cree que fueron ellos quienes, por medios mágicos, levantaron las grandes construcciones de Tulum, Cobá, Chichén Itzá y demás lugares cuyas ruinas se admiran todavía. También se piensa acerca de tales Itzaes que no han desaparecido definitivamente sino que aún viven en el subsuelo de las ruinas mencionadas y, además, en algún punto desconocido ubicado en el oriente, para el cual se ausentó un grupo de ellos cuando llegaron los blancos. Se espera que ha de llegar el día en que retornen y en que todo vuelva a ser como antes: fácil y agradable (Villa Rojas, 1987, p. 150).

---

<sup>9</sup> De acuerdo con las *Normas de escritura para la lengua maya* del año 2014 (ver Briceño Chel y Can Tec, 2014), la ortografía de este término pluralizado en maya yucateco es “*pixano'ob*”.

<sup>10</sup> De acuerdo con las *Normas de escritura para la lengua maya* del año 2014 (ver Briceño Chel y Can Tec, 2014), la ortografía de este término pluralizado en maya yucateco es *púuso'ob*.

Esta información histórica, que presenta características proféticas, indica que en los años 1930 los habitantes de Tuzik relacionaban los sitios arqueológicos con los itzaes, antecesores mitológicos que se corresponden con el nombre de una dinastía que gobernó sobre varias regiones de la península y cuyos descendientes viven en la actualidad en la región del lago Petén Itzá en el norte de Guatemala. Esta atribución de la autoría de los sitios arqueológicos a los itzaes sugiere que estos estaban provistos de una dimensión sobrenatural para los informantes del antropólogo. Es importante resaltar también el hecho de que tanto Gann como Villa Rojas documentaron el conocimiento local de los mayas cruzo'ob en torno a la fertilidad de las tierras en las que se encontraban los sitios arqueológicos (Gann y Gann, 1939; Villa Rojas, 1987), un dato que me interesa en vistas al capítulo 5 y que nos informa sobre el carácter extraordinario acordado a los sitios arqueológicos por las comunidades mayas de la península de Yucatán en la primera mitad del siglo XX.

Sobre la ritualidad en el Altiplano guatemalteco, los datos recogidos por Franz Termer señalan que determinados sitios ubicados en montañas y yacimientos arqueológicos como Kajjub, San Mateo Ixtatán<sup>11</sup>, Semetabaj o Uatlán (Q'umarkaj) eran escenario de ceremonias en la década de los años 1920 (Termer, 1957, pp. 172-178). El etnólogo y arqueólogo alemán también documentó el uso del calendario *tzolk'in* de cuenta corta en las ceremonias que se realizaban en el pueblo k'iche' de Momostenango, un tema que también estudiaría el antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera en la década siguiente en el mismo pueblo donde presencié una ceremonia de 8 B'atz (fecha que da inicio a un nuevo ciclo de 260 días) en la que participaron aproximadamente 250 personas (170 hombres y 80 mujeres) que el investigador identificó como “adivinos” y “adivinas” (Goubaud Carrera, 1965, p. 40). Estas referencias me serán de particular utilidad para relacionar las ceremonias que se realizan actualmente en las Tierras Altas con la noción de resurgimiento histórico, político y cultural que ha sido planteada por asociaciones y activistas mayas a partir de la década de los 1980.

Disponemos de pocos datos relativos al conocimiento local o la historia maya al respecto de los sitios arqueológicos para la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, algunas

---

<sup>11</sup> Para más información sobre los usos rituales recientes de los sitios arqueológicos en la región de San Mateo Ixtatán, se recomienda consultar los trabajos de Enrico Straffi (2012, 2014, 2015).

publicaciones, que resultan particularmente relevantes para el presente estudio han de ser mencionadas. Es el caso de un relato del etnólogo Michel Peissel que identificó en los años 1950 que los mayas de Chumpón depositaban sus ofrendas en una cueva ubicada afuera de la zona arqueológica de Tulum puesto que se les impedía depositarlas al interior del sitio (Peissel, 1963, pp. 143-144). Por otra parte, hay que señalar los datos recogidos en Quintana Roo por los antropólogos Miguel Bartolomé y Alicia Barabas con respecto a la vigencia del conocimiento en torno a la construcción de los sitios arqueológicos por los itzaes (también mencionados como “Chinan Kaabo” (1977, p. 61) por los investigadores) y la asociación de los *aluxo'ob* con estatuas prehispánicas en los años 1970 (1977). Por último, es importante mencionar las ceremonias que el arqueólogo Robert Ritzenthaler documentó en El Baúl en los años 1960 (municipio de Santa Lucía Cotzumalguapa, Guatemala) frente a monolitos conocidos por los usuarios del sitio como las representaciones de las figuras del guerrero k'iche' Tecun Uman y de su esposa (Ritzenthaler, 1963).

En las últimas décadas, diferentes arqueólogos/as se han interesado por el conocimiento local en torno a los sitios que excavan y estudian, así como por las practicas rituales que en ellos se llevan a cabo. Unas de las primeras referencias sobre este particular tema se recoge en los trabajos de investigadores de la Universidad Complutense de Madrid con relación a sus excavaciones en Oxkintok y Maxcanú (Yucatán), en las que han documentado el papel que estos sitios ocupan en la memoria y ritualidad de los *jmeeno'ob* de la región, los expertos rituales de la península de Yucatán (Amador Naranjo, 1993; Rivera Dorado y Amador Naranjo, 1997). En el contexto de una excavación arqueológica en el estado de Yucatán, la arqueóloga Lisa Breglia ha referenciado una ceremonia de *looj* que fue realizada bajo petición de los/as mismos/as arqueólogos/as para pedir permiso a los espíritus guardianes de llevar a cabo la excavación del sitio de Chunchucmil (Breglia, 2006). Esta información señala cierta reflexividad entre conocimiento local y conocimiento científico, una perspectiva que es explorada en el capítulo 5 de esta tesis doctoral. En lo que respecta el estado de Quintana Roo, María José Con Uribe y Octavio Quetzalcóatl Esparza Olgún han documentado que la estela nº 11 de la zona arqueológica de Cobá recibió ofrendas en diferentes contextos hasta el año 2004 (Con Uribe y Esparza Olgún, 2016). Todas estas referencias citadas en este párrafo y el anterior indican que existen factores que han de ser tomados en cuenta a la hora de analizar la realización de

ceremonias en espacios arqueológicos intervenidos institucional y académicamente, citando entre ellos los cambios de significados en torno a la ritualidad y a los mismos sitios arqueológicos. En los capítulos 4 y 5 se expondrá información relativa a una serie de cambios ontológicos que he podido documentar en el curso de esta tesis doctoral en torno a sitios arqueológicos del estado de Quintana Roo y que permiten identificar los contextos en los que se han producido estos cambios. Asimismo, se examinará la emergencia de nuevos discursos sobre el pasado maya.

Las menciones a los usos rituales en torno a los sitios arqueológicos también han sido objeto de investigación desde el campo de la antropología. Entre los años 2000 y 2010, investigadores/as del Centro INAH Yucatán han venido publicando trabajos sobre la cosmología de los pueblos mayas de la península en los que han identificado que los *míulo'ob* son considerados como la morada de entidades sobrenaturales como los *yuumtsilo'ob* (categoría general de entidades guardianas), los *iiko'ob* (espíritus que se manifiestan a través del aire o del viento), los *báalamo'ob* (entidades guardianas de los pueblos), los *aluxo'ob* (entidades guardianas de las parcelas agrícolas) y los *cháako'ob* (entidades responsables del agua) (Balam et al., 2015; Quintal et al., 2003; Quintal et al., 2013; Quintal et al., 2014). La información recogida en estos diferentes trabajos es de particular importancia para esta investigación ya que propone datos etnográficos relativos al conocimiento de *jmeeno'ob* y habitantes mayas sobre los sitios arqueológicos y las entidades que les son asociadas en los estados de Campeche, Yucatán y en algunas ocasiones de Quintana Roo. En lo que respecta a este último estado, los trabajos de la antropóloga Valentina Vapnarsky contienen datos importantes relacionados con las percepciones de los sitios arqueológicos en el sur del municipio de Felipe Carrillo Puerto. En una publicación, que firma junto a Olivier Le Guen, ha documentado que en esta región los *míulo'ob* eran considerados como la morada de los *nukuch máako'ob* (personas grandes/antiguas), ancestros que pueden aparecer con características similares a la de los vivos (Vapnarsky y Le Guen, 2011). En otro texto, Valentina Vapnarsky ha documentado la realización de dos prácticas rituales en el *míul* de Tampak: el *k'eex* (ceremonia curativa) y el *loojil kaaj* ceremonia agrícola comunitaria (Vapnarsky, 2017, pp. 243-244). Todas estas referencias que abordan las prácticas rituales y ontologías en torno a los sitios arqueológicos indican que, si bien ciertos datos sugieren que existe un conocimiento maya sobre los sitios arqueológicos parcialmente común en diferentes

regiones de la península de Yucatán, los cambios y las particularidades locales en términos de ritualidad y de significados otorgados a las estructuras arqueológicas se caracterizan por ser muy específicos y por tanto han de ser registrados de manera sistemática en cada uno de los casos. El motivo de esta necesidad de compilar tales datos en varias regiones es el de poder analizar los factores implicados en las construcciones de la realidad en torno a los *míulo'ob* y sus transformaciones. En el capítulo 3, donde se tratará la metodología, se detallará cómo se ha llevado a cabo este proceso de recolección de datos y se explicará la necesaria tarea de darle continuidad a esta investigación.

El planteamiento de la problemática relativa al conocimiento indígena sobre los sitios arqueológicos inevitablemente lleva a considerar las reivindicaciones en términos de gestión y aprovechamiento patrimonial en contextos de rechazo al distanciamiento patrimonial de las poblaciones mayas y de reivindicaciones políticas y culturales de las mismas. Analizar estos fenómenos implica documentar estos cambios a diferentes escalas, razón por la cual he optado por realizar mi investigación en tres regiones ubicadas en dos países. Los trabajos del arqueólogo Enrico Straffi en las regiones fronterizas de Chiapas y Guatemala apuntan a que el análisis de las ritualidades mayas en contextos arqueológicos rebasa los límites de los territorios nacionales, especialmente si se aboga por perspectivas multivocales y postcoloniales (Straffi, 2012, 2014, 2015). Este enfoque plurinacional también lo encontramos en el libro *Maya Cultural Heritage* de Patricia McAnany donde analiza los efectos del colonialismo físico, epistémico y patrimonial en torno a lo que nombra «el mito de la desaparición» de los mayas al final del periodo clásico basándose en su experiencia como investigadora en diversas regiones mayas de Belice, Guatemala, Honduras y México. En esta publicación se analizan también los impactos de una serie de proyectos de investigación comunitaria y comunicación patrimonial en dichos países en los que se ha sistematizado los conocimientos locales sobre el patrimonio arqueológico y los territorios a los que pertenecen (McAnany, 2016). La extensa información contenida en este libro señala la importancia de la creación de redes y de los intercambios entre distintas disciplinas científicas, organizaciones e instituciones de varios países para la sistematización y la puesta en valor de los conocimientos locales sobre el patrimonio cultural. Sin lugar a duda, la implicación de científicos en los procesos de socialización y conservación del patrimonio ha aumentado a lo largo de las últimas décadas. En Guatemala, los talleres dirigidos a las comunidades

locales han aumentado a partir de la década de 1990 y disciplinas como la lingüística y la epigrafía han ocupado un lugar importante en los recursos culturales movilizados en los procesos de reivindicación de las identidades mayas (Schele y Grube, 1999).

Las prácticas rituales también han pasado a tener una vocación representativa, especialmente cuando se realizan en determinados contextos politizados de activismo cultural. Con la firma en 1995 de los Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), que forma parte de los Acuerdos de Paz de 1996 (Gobierno de la República de Guatemala & Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, 1997) se inició un proceso de reconocimiento legal y de institucionalización de diferentes ámbitos culturales indígenas. Los antropólogos Santiago Bastos y Manuela Camus explican que, durante los años 1990, las prácticas rituales pasaron por un proceso de «politización» al mismo tiempo que la política pasó por un proceso de «sacralización» (Bastos y Camus, 2003, p. 246). Las prácticas rituales que podemos asociar con este proceso dual son las que se suelen denominar con el término de “espiritualidad maya” que remite a las ceremonias de cremación de ofrendas relacionadas con el calendario de cuenta corta del *tzolk'in/cholq'ij*, habiendo sido documentadas estas prácticas desde principios del siglo XX en las Tierras Altas de Guatemala, como ya se ha mencionado más arriba en este capítulo (Goubaud Carrera, 1965; Termer, 1957). Las prácticas rituales en las que se basa la espiritualidad maya derivan de la *costumbre*, un término utilizado para designar el conjunto de prácticas religiosas indígenas que se realizan en diferentes espacios como las cofradías católicas desde el periodo colonial y hasta la actualidad (Cook y Offit, 2013; Morales Sic, 2007). Resulta ilustrativa la explicación que el antropólogo Pedro Pitarch hace de «el costumbre» basándose en su investigación en Cancúc, en los Altos de Chiapas, donde el término designa un conjunto de comportamientos, prácticas religiosas y conocimientos que los y las habitantes de la localidad experimentan como una tradición «procedente del pasado» considerada ajena por ser europea (Pitarch, 1996, p. 188, 253). Como lo señalan Garrett W. Cook y Thomas A. Offit, ciertos/as activistas del Altiplano guatemalteco ven precisamente en la espiritualidad maya una religión maya revitalizada, revalorizada y desprovista de elementos católicos (Cook y Offit, 2013). Entendemos que, además de su vocación espiritual, esta revitalización tiene en determinados contextos un objetivo político anticolonial, una perspectiva analizada en las conclusiones de esta tesis doctoral.

Como señala Morales Sic, tras la firma de los Acuerdos de Paz de 1996 la espiritualidad maya ha experimentado un proceso de institucionalización que ha influido en la transformación del *ajq'ij* en principal autoridad religiosa y en una figura política (Morales Sic, 2007, p. 85, 108). En los capítulos 6 y 7, presentaré datos sobre la relación entre la espiritualidad maya y las reivindicaciones culturales, históricas y políticas mayas en las regiones de Tecpán y de San José. Me interesaré también por la recepción y adaptación de esta ritualidad politizada en el estado de Quintana Roo en México. Para la lectura de ambos capítulos, es preciso tener presente que dentro del Movimiento Maya se produjo un proceso que varios/as investigadores/as han calificado de «mayanización» (Bastos y Cumes, 2007a; 2007b; Bastos et al., 2007; Celigueta, 2015). En relación con Guatemala este proceso se corresponde con un posicionamiento político dentro de la sociedad guatemalteca post-genocidio, es decir, desde los años 1980, y con la búsqueda de características culturales que permitieran legitimar la reivindicación de la alteridad étnica de una nación pan-maya que abarque a los 22 grupos lingüísticos mayas del país. Como cualquier proyecto nacional, esta reivindicación de un grupo diferenciado se ha apoyado sobre mecanismos de autorrepresentación, en este caso determinados símbolos culturales mayas que pertenecen a los ámbitos de la lingüística, de la vestimenta, de las matemáticas, de la medida del tiempo o de las prácticas rituales.

Varios investigadores han descrito la realización de la ceremonia paradigmática de la espiritualidad maya en la región de Momostenango (Morales Sic, 2007; Taube, 2015, pp. 349-353). A modo de síntesis, podemos decir que las ceremonias que suelen incluirse en el término de «espiritualidad maya» son prácticas rituales cuyo propósito es el de generar una comunicación con distintas energías y ancestralidades. Esta comunicación busca solicitar o agradecer la intervención de los ancestros de las personas que requieren la ceremonia y de los veinte *nawales*, las energías que rigen sobre los veinte días que conforman un mes del calendario *cholq'ij*. Estos *nawales* son potencializados por un coeficiente energético que va del número 1 al 13 de tal forma que la correlación entre un *nawal* y el mismo coeficiente ocurre cada 260 días, la duración que tiene este calendario de cuenta corta. La comunicación con estas energías se realiza a través del humo y fuego que emanan de la combustión de varias resinas y ofrendas naturales y alimenticias (Anexos 1 y 2). A esta ceremonia se le conoce por varios nombres en las lenguas k'iche'anas k'iche' y kaqchikel como *xukulem* (acción de arrodillarse), *kotz'i'j* (flor) u

*loq'oläj q'aq'* cuya traducción al español es “fuego sagrado”, un término frecuentemente usado para referirse a la ceremonia en este idioma junto al de “ceremonia maya”.

Antes de concluir esta contextualización sobre el conocimiento relativo a los sitios arqueológicos y la ritualidad maya, es importante señalar dos puntos cruciales relativos a la diversidad de las prácticas rituales mayas. El primero es que además de la ritualidad pan-maya que he estudiado en esta tesis doctoral, existen otras prácticas religiosas mayas vigentes. El segundo es que los sitios arqueológicos no constituyen los únicos espacios sagrados para las poblaciones mayas en las regiones de estudio. Las ceremonias relacionadas con los santos en el seno de cofradías e iglesias son por ejemplo prácticas frecuentes en las Tierras Altas donde la religión católica ha incorporado elementos de las religiones indígenas (Celigueta, 2021, pp. 60-64). Asimismo, además del catolicismo, las religiones protestantes, sobre todo la evangélica, han conocido un crecimiento importante en la segunda mitad del siglo XX (Esquit, 2017). Aunque la problemática central de esa tesis doctoral sea la movilización del espacio patrimonial en el marco de ceremonias mayas, en los capítulos de análisis (los números 4 a 7) se alude a las visiones que otras religiones puedan tener sobre los yacimientos arqueológicos y sobre las ceremonias estudiadas. También resulta importante mencionar que el uso del calendario *cholq'ij/tzolk'in* que ha conocido un proceso de revitalización en los años noventa, especialmente en las Tierras Altas de Guatemala, había caído en desuso en las Tierras Bajas de este mismo país y de México durante el periodo colonial. Varios trabajos del arqueólogo David García señalan que, en la década de los años 1990 bajo el impulso del Movimiento Maya, determinados sitios arqueológicos como Cancún pasaron a ser considerados sagrados por una parte de la población q'eqchi' que había migrado a las Tierras Bajas guatemaltecas durante la guerra civil y que empezaron a realizar ceremonias en estos sitios (García, 2003; 2007). En un artículo publicado en el año 2012, Canek Estrada Peña explica que la Comisión para la Definición de los Lugares Sagrados (COLUSAG) ha reconocido varios sitios arqueológicos del Petén como lugares sagrados un hecho que, como señala el investigador, es digno de ser señalado puesto que este departamento se encuentra muy lejos del altiplano donde la espiritualidad maya ha emergido políticamente en los años 1990 (Estrada Peña, 2012,). En el capítulo 7 de esta tesis doctoral se aportarán datos sobre este proceso de resacralización de los sitios arqueológicos en la región del lago Petén Itzá en las Tierras Bajas mayas. Asimismo, se

analizarán los contextos en los que estas ceremonias pan-mayas son celebradas en el estado de Quintana Roo donde otras ritualidades mayas son mayoritarias.

### **2.3. Las demandas relativas al valor sagrado de los sitios arqueológicos**

La década de 1990 fue un periodo de inflexión en lo que respecta al reconocimiento oficial de la diversidad étnica en México y Guatemala y de derechos lingüísticos, culturales y religiosos para los pueblos indígenas de estos dos países. Se ha mencionado anteriormente la emergencia del Movimiento Maya en la segunda mitad de la década de 1980 como un elemento clave para comprender la visibilización que las expresiones culturales indígenas han ido ganando a partir de la transición democrática. En un principio, los actores del Movimiento Maya focalizaron su atención en la lingüística antes de interesarse también por la espiritualidad a partir de los años 1990 (Bastos et al., 2013). En *Derechos específicos del pueblo maya* publicado por el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) encontramos varias demandas jurídicas relativas a la ritualidad, a la dignificación de las expresiones culturales mayas y al aprovechamiento de los sitios arqueológicos:

Reconocer, respetar y promover el desarrollo del Derecho Maya, cuya expresión sobresaliente es la COSTUMBRE que regula la vida cotidiana de los Mayas en la actualidad, así como los órganos u organismos que hacen aplicación de dicho derecho [...] Reconocer a la cultura Maya el mismo estatus que la cultura Oficial. Por ahora y de hecho, la cultura Oficial es la cultura Ladina y la cultura Maya solamente es considerada y tratada como doméstica, exótica, folkórica y de simple atracción turística [...] Declarar todos los centros ceremoniales Mayas como bienes de utilidad y necesidad pública (COMG 1991, p. 18).

Estas demandas indican que desde el COMG se abogaba por un reconocimiento oficial de la *costumbre*, las prácticas rituales mayas que conocieron una fuerte represión durante el conflicto armado y el reconocimiento del valor social de los sitios arqueológicos mencionados aquí por el término de «centros ceremoniales». Este cambio de terminología para referirse a los sitios arqueológicos ilustra los cambios ontológicos y políticos que se iniciaron en determinados sitios del altiplano guatemalteco a finales de los ochenta, en

especial en el sitio de Iximche', uno de los primeros parques arqueológicos cuyo uso fue solicitado por expertos rituales para la realización de ceremonias durante la transición democrática (Arriola Pinagel, 1995; Schele y Grube, 1999). Será precisamente Iximche' el sitio que me servirá de caso de estudio en el capítulo 6 junto a otros altares ceremoniales arqueológicos ubicado en la región de Tecpán (Picas, En Prensa). Dos trabajos anteriores al mío presentan datos importantes sobre la utilización ritual de estos sitios. En el año 2004, el arqueólogo Lars Frùhsorge analizó las narrativas locales relativas a Iximche' desde la perspectiva de los lugares de memoria (Frùhsorge, 2007). Por su parte Judith M. Maxwell y Ajpu' Pablo García Ixmatá publicaron en el año 2008 un informe sobre varios sitios del territorio kaqchikel precolonial que son utilizados actualmente como sitios sagrados (Maxwell y García, 2008). En el tercer capítulo de análisis (capítulo 6) me interesaré también por el lugar que ocupa Iximche' en las memorias locales desde una perspectiva patrimonial, haciendo énfasis en su importancia dentro del proceso de visibilización de los derechos de los pueblos indígenas y de resignificación multivocal, una perspectiva que ampliaré a determinados sitios también mencionados por Maxwell y García.

En 1994, el investigador maya kaqchikel Demetrio Cojtí Cuxil publicó un libro que contribuyó a la visibilización de las demandas relativas a la dignificación de la cultura maya (Cojtí Cuxil, 1994). Entre los puntos tratados en la publicación encontramos referencias al valor sagrado de los sitios arqueológicos:

Los lugares y centros ceremoniales, que tienen un significado religioso para los mayas, deben serles atribuidos a perpetuidad, o por lo menos, deben ser reconocidos como bienes de utilidad pública. Y los lugares y centros ceremoniales que están ahora en tierras públicas o privadas deben ser conservados en su estado original y estar abiertos al Pueblo Maya gratuitamente y sin limitaciones. Además deben ser administrados por organizaciones mayas (Cojtí Cuxil, 1994, p. 70).

En la cita anterior aparecen algunos de los puntos que serían retomados en el Acuerdo sobre Identidad de los Pueblos Indígenas que fue ratificado con los Acuerdos de Paz en 1996 (Gobierno de la República de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, 1997) y otros puntos que siguen siendo objeto de tensiones sociales y legales como el acceso a los sitios considerados sagrados que se encuentran en territorios

privados. Se aportarán detalles sobre este particular tema en el capítulo 6. Entre las demandas ratificadas encontramos el reconocimiento oficial del valor sagrado de los sitios arqueológicos para los pueblos indígenas de Guatemala o el derecho de realizar en ellos ceremonias; además de otras medidas como la definición parcial de los lugares sagrados a través de la COLUSAG y la habilitación en el año 2002 de altares ceremoniales modernos mediante el Acuerdo Ministerial No. 525-2002. En el año 2008, el proyecto de Ley de Lugares Sagrados redactado por la asociación de *ajq'ijab* Conferencia Nacional Oxlajuj Ajpop tenía como objetivo actualizar el marco legal en torno a la práctica de la espiritualidad maya basándose en el incumplimiento de las medidas jurídicas tomadas anteriormente o señalando sus limitaciones (Oxlajuj Ajpop, 2008). Desde entonces, sin embargo, este tema no ha tenido la respuesta esperada, a pesar de contar con dictámenes positivos del congreso nacional. Es notable que esta propuesta de ley sigue siendo un tema de actualidad como lo demuestra una nota publicada en la página de la Federación Guatemalteca de Escuelas radiofónicas (Ovalle, 2021).

Si bien el proceso de dignificación y de reconocimiento de los lugares sagrados ha sido ampliamente documentado en la región del altiplano guatemalteco, contamos con poca información sobre este proceso en las Tierras Bajas a excepción de los trabajos anteriormente citados sobre Cancuén y Chisec (García, 2003, 2007). El cuarto capítulo de análisis de esta tesis doctoral (capítulo 7), además de presentar nuevos datos sobre este particular proceso en el Petén, aportará nueva información sobre la emergencia de demandas similares en el estado de Quintana Roo, una región donde, a mi entender, este proceso no había sido estudiado anteriormente. En el capítulo de metodología (capítulo 3), se explicará cómo ha sido el proceso de identificación de los actores clave del movimiento 500 Años de Resistencia Indígena Negra y Popular en el estado de Quintana Roo, movimiento a través del que se han formulado demandas con respecto a los sitios arqueológicos. A nivel nacional, podemos citar los Acuerdos de San Andrés Larraínzar firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como un momento crucial en lo que respecta a las demandas dirigidas al INAH. En estas demandas, que toman forma de “recomendaciones” al INAH, se aboga por: garantizar el acceso gratuito de los pueblos indígenas a los sitios arqueológicos; capacitar a los pueblos indígenas en materia de administración de los mismos; redistribuir una parte de las ganancias

económicas generadas por el turismo a los pueblos indígenas; autorizar el uso de los sitios arqueológicos como centros ceremoniales para los pueblos indígenas; y, por último, «ampliar el concepto de patrimonio para abarcar las expresiones intangibles de la cultura» (Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, 2003). Aunque estas recomendaciones no condujeron a unos cambios legales a nivel nacional, es notable que al año siguiente se aprobó en Quintana Roo la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo que reconoce ciertos derechos en materia de utilización ceremonial de los sitios arqueológicos, un cambio jurídico por el que me interesaré en el último capítulo 7 (Gobierno del Estado de Quintana Roo, 2017 [1998]). En este también mencionaré los diferentes aspectos legales relativos a la práctica ritual mencionados en este subapartado en cada uno de los cuatro capítulos de análisis.

En este capítulo de contextualización en torno a la dimensión sagrada atribuida a los sitios arqueológicos, se han introducido las principales problemáticas relativas al distanciamiento patrimonial, al conocimiento local y a las reivindicaciones políticas que serán consideradas en la parte analítica de esta tesis. En el próximo capítulo, el número 3, se presentará la metodología empleada para la realización de la investigación de campo que permitió estudiar cuatro contextos arqueológicos concretos: el de los *múulo 'ob* de Quintana Roo a través de los casos de Bálche' y de Kantunilkín (México) donde se estudian las diferentes utilidades sociales y rituales de estructuras arqueológicas que no tienen un valor económico (capítulo 4); el de Tulum (México) en el que se analiza la pluralidad de significados históricos, científicos y rituales de un sitio habilitado para el turismo (capítulo 5); el del municipio de Tecpán (Guatemala) en el que se indaga en el proceso de resignificación patrimonial que inició en la década de los 1980 (capítulo 6); el recurso a la espiritualidad maya en el Petén y en Quintana Roo (Guatemala y México) para reivindicar los espacios arqueológicos en un contexto transnacional (capítulo 7).

### Capítulo 3. Metodología

Los datos que fundamentan esta tesis doctoral son principalmente cualitativos y se han recogido durante dos periodos de trabajo de campo de tres meses cada uno en México y Guatemala en los años 2017 y 2018. A estos, se sumaron dos estancias de investigación bibliográfica en las ciudades de Bonn y Berlín en Alemania por un total de cinco meses (ver información abajo). Estas me permitieron comparar, contrastar y contextualizar los datos obtenidos durante el trabajo de campo con la literatura científica y archivística. Como se ha justificado en el capítulo 1 de introducción, la búsqueda de la perspectiva multivocal en el contexto patrimonial constituye un enfoque central en la presente investigación al igual que los valores sagrados del patrimonio arqueológico. En este capítulo se justificará el uso de la etnografía como principal técnica de recolección de datos durante el trabajo de campo y cómo se ajusta al estudio de los procesos dinámicos de resignificación, reivindicación y utilización del espacio patrimonial analizados en esta tesis doctoral. Se justificará también la selección de los estudios de caso que son tratados en los capítulos de análisis. Debido a la temática del presente trabajo, considero importante informar sobre la metodología que se ha implementado durante las visitas a sitios sagrados y aspectos éticos relacionados con el hecho de investigar sobre tales espacios. Posteriormente, se detallarán los perfiles de las personas entrevistadas, el recurso a la observación participante y a las entrevistas semiestructuradas. Asimismo, se mencionarán otras facetas de la investigación como la asistencia virtual a ceremonias o la investigación archivística que tuve la oportunidad de realizar en el Centro INAH de Quintana Roo. Finalmente, terminaré este capítulo de metodología exponiendo los beneficios que las presentaciones en coloquios, congresos y jornadas han significado para esta tesis doctoral. Me parece imprescindible mencionar los aportes y críticas que mi investigación ha ido recibiendo al ser presentada y debatida en diferentes encuentros científicos, así como los comentarios de los revisores de las revistas científicas en las que se han publicado los artículos.

### **3.1. La etnografía como aproximación metodológica en contextos arqueológicos y patrimoniales**

La etnografía, más allá de ser un método de recolección de datos, permite al investigador o investigadora abordar las problemáticas de su estudio desde varias perspectivas. En las últimas décadas la literatura etnográfica relativa a los estudios sobre patrimonio cultural ha ido en aumento y algunos trabajos que combinan teoría y praxis demuestran la validez de este método en varios contextos (Breglia, 2006; Canghiari, 2015; Liard, 2010; Ospina Enciso et al., 2021; Tiedje, 2010). Dentro del eje de *Gestió de la Cultura i Patrimoni* del programa del doctorado *Societat i Cultura*, desde el cual se postula el presente trabajo, son varias las tesis con enfoque etnográfico que se han defendido a lo largo de los últimos años y que han demostrado que la etnografía representa un método de recolección de datos aplicable al ámbito patrimonial en diferentes regiones rurales y urbanas del mundo como Ecuador, China o Cataluña (Eljuri Jaramillo, 2020; Gao, 2016; Pastor Pérez, 2019). Al ser la etnografía una «práctica de investigación inacabada y en continua elaboración», tal y como la definen Andrés Felipe Ospina Enciso, María Angélica Garzón Martínez y Sergio Rodolfo Carrizo (2021, pp. 22-23), esta herramienta metodológica, en su aproximación reflexiva, pretende ser una herramienta de generación de conocimiento aplicada a nuevas disciplinas, incluyendo los estudios sobre patrimonio cultural, rompiendo así con las prácticas de dominación colonial que caracterizaban la disciplina en sus inicios. Al ser los sitios arqueológicos el objeto central de esta investigación, el marco conceptual a partir del cual fue pensado el trabajo etnográfico se vio enriquecido por lecturas científicas pertenecientes a diferentes disciplinas, teniendo como enfoque metodológico principal las etnografías arqueológicas, tal y como será debatido a continuación.

En su trabajo sobre la *Arqueología de la resistencia*, Alfredo González Ruibal distingue cuatro tipos de investigación que pueden ser consideradas como parte de la etnografía arqueológica (González-Ruibal, 2014, pp. 2-5). El primero derivaría de la etnoarqueología y se centraría en la información arqueológica que los informantes podrían tener, enfocándose en la búsqueda de analogías entre sociedades antiguas y

contemporáneas. La segunda se basaría en la autoreflexión sobre la práctica arqueológica que se centraría en las narrativas generadas en torno a los proyectos y sus impactos sobre diferentes ámbitos culturales, políticos y sociales de las comunidades locales. Como bien señala el autor, este tipo de enfoque conlleva el riesgo de exagerar la importancia que la arqueología o el patrimonio pueden tener en la vida cotidiana de los informantes. Un tercer tipo de etnografía arqueológica identificado por González Ruibal correspondería a investigaciones postprocesuales que incorporan un enfoque etnográfico con el fin de analizar la dimensión simbólica del pasado para las personas entrevistadas. Finalmente, la cuarta categoría, sería una etnografía aplicada tanto al pasado como al presente y que permite tomar variables como la materialidad, la multitemporalidad y las experiencias personales relativas a la historia y a los lugares. Es precisamente con esta cuarta categoría con la que el autor se identifica, aunque aclara que hablar de etnografía arqueológica puede ser un término engañoso desde un punto de vista estrictamente etnográfico ya que esta perspectiva requiere generalmente de un análisis prolongado en un sitio determinado y con informantes habituales (González-Ruibal, 2014, pp. 2-5). Este acercamiento a la etnografía en contexto arqueológico es el que en mi opinión se corresponde también con el enfoque metodológico y las problemáticas abordadas en la presente tesis. En ella me intereso tanto por las experiencias personales y colectivas en espacios arqueológicos como por la dimensión multitemporal a la que remiten los yacimientos. He explorado por tanto varios contextos, lo que me ha llevado a adaptar la metodología a las diferentes regiones de estudio.

La información que fundamenta esta investigación se ha recogido gracias a diferentes herramientas etnográficas que me han permitido abordar temáticas variadas como la ritualidad, la memoria o las demandas políticas. Sobre este aspecto multifacético del análisis cualitativo, concuerdo con el arqueólogo Daniel Rodríguez Osorio que concibe la etnografía arqueológica como un «espacio cargado políticamente» y transdisciplinar que combina diferentes metodologías como la investigación plurilocal, etnográfica, archivística, las entrevistas estructuradas y no estructuradas o la observación participante, entre otros, con el fin de «descentrar el discurso arqueológico como productor hegemónico y unitario sobre el registro arqueológico del pasado» (Rodríguez Osorio, 2017, p. 25). Además de coincidir esta descripción del trabajo etnográfico en contexto

arqueológico con los alcances y enfoques del presente estudio, los apuntes que propone el arqueólogo sobre el giro ontológico me parecen ilustrativos respecto a los contextos observados en México y Guatemala durante el trabajo de campo. Por un lado, el autor menciona las categorías nativas como parte de un conocimiento que las/os científicas/os sociales han de considerar como una realidad producida que rebasa varias dicotomías occidentales como pueden ser las diferenciaciones entre lo humano y no-humano o entre el presente y el pasado<sup>12</sup>. Por otro lado, Rodríguez Osorio señala que estas categorías nativas han de analizarse críticamente para percibir las dinámicas que pueden influir sobre las relaciones que las comunidades construyen con los objetos del pasado, evitando considerar las ontologías como realidades inmóviles e inmunes al cambio. Esta problematización permite acercarse a los sitios antiguos desde una perspectiva que considere conocimientos no hegemónicos y portadores de otros significados que, tal y como lo señala el arqueólogo, son igual de legítimos que el conocimiento arqueológico (Rodríguez Osorio, 2017, p. 24). Estas aproximaciones teóricas son aplicables a los contextos abordados en esta tesis doctoral en los que diferentes factores sociales, económicos y políticos influyen sobre los significados en torno a los sitios arqueológicos que aluden a una variedad de temporalidades, categorías de entidades y de ancestros. En este trabajo se exploran estos factores desde una dimensión plurilocal y pluritemporal con el fin de analizar los cambios ontológicos y epistemológicos que se han producido y se producen en torno a las ciudades antiguas.

Algunos estudios académicos relativos a determinados sitios arqueológicos ubicados en regiones mayas demuestran que la etnografía permite abordar los diferentes efectos e implicaciones que la producción de conocimiento científico ejerce sobre las realidades locales, un planteamiento que ha acompañado mis reflexiones durante el trabajo de campo. En gran medida estos estudios provienen de arqueólogos/as interesados/as en analizar los impactos sociales de la investigación y de la gestión arqueológica entre las comunidades cercanas a los sitios que estudian (Breglia, 2007; García, 2003). En otros

---

<sup>12</sup> Un caso etnográfico que supera la dicotomía entre pasado y presente en tierras mayas lo encontramos en *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzetzales* de Pedro Pitarch quien explica que las montañas de Cancún en Chiapas son asociadas con las "almas" de los difuntos y de otros ancestros más remotos que «se desenvuelven en un tiempo/espacio distinto» (Pitarch, 1996, pp. 108-109). Esta simultaneidad se asemeja a determinados contextos referenciados durante el trabajo de campo en Quintana Roo y en Tecpán con respecto de estructuras y sitios arqueológicos que son mencionados en los capítulos de análisis.

casos, emanan de proyectos en los que arqueólogos y arqueólogas colaboran con las comunidades locales para impulsar proyectos culturales o turísticos a modo de retribución social para los habitantes de las regiones donde se llevan a cabo sus investigaciones (Schele y Grube, 1999; Vidal Lorenzo, 2020). Esta preocupación científica y ética se gesta también desde otras disciplinas como lo demuestran los proyectos colaborativos en torno a la descolonización de la antropología en Pisté, pueblo aledaño a la zona arqueológica de Chichén Itzá, México (Castañeda, 2009). Estos diferentes acercamientos al estudio de los impactos de la arqueología y de las patrimonializaciones sobre la realidad social, cultural y económica de las comunidades locales indican que, en estas últimas décadas, se ha producido un incremento de este tipo de iniciativas en las regiones mayas. Es posible que esta creciente preocupación académica sea el resultado de una convergencia de factores científicos y sociohistóricos mencionados anteriormente en el capítulo 1 de introducción, es decir, por un lado, los enfoques postestructuralistas, postprocesuales, postcoloniales y decoloniales; y, por otro, el reconocimiento del carácter pluriétnico de las naciones mexicana y guatemalteca, los movimientos sociales, los movimientos político-culturales, el fin de la Guerra Civil guatemalteca y el levantamiento del EZLN, entre otros.

Las etnografías en contexto arqueológico también pueden ser realizadas por las mismas instituciones gestoras de las zonas arqueológicas abiertas al público. En México, un proyecto del Centro INAH de Quintana Roo con enfoque cuantitativo analizó los valores que las comunidades aledañas atribuían a las trece zonas arqueológicas abiertas al público en este estado. Los resultados de esta investigación demuestran que existen cambios de percepción entre la mitad sur y la mitad norte de Quintana Roo. En lo referente al valor sagrado, el 14% de las personas entrevistadas en la parte sur del estado reconocía la zona arqueológica más cercana a su lugar de residencia como un “lugar sagrado” mientras que el 5% consideraba que se trataba de una “herencia histórica y lugar sagrado”, el 4% de una “herencia histórica, fuente de empleo y lugar sagrado” y el 1% de una “fuente de empleo y lugar sagrado” (Ortega et al., 2011a). En la región norte del estado, el 17% de las personas que participaron en la encuesta consideraba que la zona arqueológica más cercana a su lugar de residencia era un “lugar sagrado”, el 7% consideraba que se trataba de una “herencia histórica y lugar sagrado”, el 5% de una “herencia histórica, fuente de

empleo y lugar sagrado” y el 5% de una “fuente de empleo y lugar sagrado”. De acuerdo con estos resultados, el 24% de la población entrevistada en la mitad sur de Quintana Roo atribuye un valor sagrado al sitio arqueológico más cercano a su lugar de residencia mientras que en el norte del estado esta cifra alcanza el 34% (Ortega et al., 2011b). En mi opinión, estos contrastes entre los resultados de ambas regiones se pueden explicar por la diferencia del número de entrevistas realizadas en cada región y en la composición demográfica y étnica de las localidades donde se han llevado a cabo estas encuestas. Sin embargo, estos resultados cuantitativos indican que una parte significativa de la muestra identificaba a las zonas arqueológicas como sitios sagrados, una realidad en la que he podido ahondar desde un enfoque cualitativo durante las dos estancias de investigación etnográfica.

El haber escogido el enfoque cualitativo para la recolección de datos de esta tesis doctoral precisamente me ha permitido ahondar en las experiencias personales de los informantes sobre diferentes aspectos de la investigación tales como la utilización ritual pasada o presente de los espacios arqueológicos, el conocimiento relativo a las entidades y ancestros que les son asociados o las reglamentaciones y derechos relativos a los espacios considerados como sagrados o extraordinarios. Además, siendo este estudio plurilocal, el enfoque cualitativo me ha permitido adaptar la metodología a los contextos propios de cada territorio y a los diferentes objetivos de investigación.

### **3.2. Selección de los estudios de caso**

La selección de los estudios de caso fue un proceso que se inició en el momento de formulación del anteproyecto de tesis doctoral y que culminó después del primer periodo de investigación etnográfica. La revisión bibliográfica que había realizado para la redacción de dicho anteproyecto me permitió identificar que la literatura que trataba los derechos culturales de los pueblos mayas de México con respecto de los sitios arqueológicos era escasa en comparación con la que se refería a Guatemala, país donde este tema ha sido tratado a nivel gubernamental, institucional y académico. Me propuse entonces estudiar las potenciales demandas relativas a estos sitios en el estado mexicano de Quintana Roo. En el verano 2016, es decir antes de matricularme en la Universidad de

Barcelona, procuré anticipar el inicio de nuestro trabajo de campo, intentando asentar los diferentes planteamientos teóricos de lo que sería mi tesis doctoral. Me reuní en Felipe Carrillo Puerto con dos informantes clave para la presente investigación, Gregorio Vázquez Canché, promotor cultural del Museo Maya Santa Cruz Xbáalam Naj y Carlos Chablé Mendoza, uno de los cronistas de dicha cabecera municipal, donde me encontraba viviendo en ese momento. Estas conversaciones me fueron útiles para delimitar las diferentes escalas y enfoques que requería mi proyecto sobre los valores sagrados que los sitios arqueológicos mayas tienen en la actualidad, especialmente desde las perspectivas de las reivindicaciones relativas a la gestión de estos sitios, los derechos culturales y la diversidad de las prácticas rituales mayas. Además de estas conversaciones cruciales para delimitar el marco conceptual de la tesis, otras experiencias anteriores como, por ejemplo, conversaciones con personas de mi círculo personal, visitas a sitios arqueológicos, clases de aprendizaje de la lengua maya yucateca, asistencia a conferencias, etc., contribuyeron a la identificación de dos contextos: las prácticas rituales del estado de Quintana Roo relacionadas con el ciclo agrícola en México y las del altiplano de Guatemala relacionadas con el calendario *cholq'ij*.

En un principio, mi intención se focalizaba en sitios arqueológicos que no fueran administrados por instituciones nacionales y en los cuales se pudiera explorar las diferentes narrativas, usos sociales y rituales construidos en espacios que no han pasado por procesos de patrimonialización institucional. Durante los primeros meses posteriores a la matriculación en el doctorado, este plan de investigación se vio enriquecido por los consejos de mis directoras de tesis Margarita Díaz-Andreu y Gemma Celigueta Comerma que me sugirieron considerar también otros espacios que estuvieran habilitados como sitios turísticos ya que me posibilitaría analizar las relaciones de poder en torno al uso ritual y a la gestión patrimonial. Siguiendo sus sugerencias, seleccioné Tulum e Iximche' como estudios de caso que me permitirían estudiar los cambios relativos a la ritualidad ocurridos a raíz de la movilización de los sitios arqueológicos como recursos turísticos. Además, el caso de Iximche' también me brindaría la oportunidad de indagar en el proceso de reconocimiento oficial del valor sagrado de las ciudades prehispánicas en Guatemala.

Resulta importante aclarar que esta tesis doctoral no pretende ser un estudio comparativo entre los usos y discursos en torno a los sitios arqueológicos de dos regiones, la de la

península de Yucatán y la del altiplano guatemalteco, sino un análisis de las diferentes variables que influyen sobre los cambios relativos a la dimensión sagrada de los yacimientos en un contexto plurilocal y transnacional. Los datos obtenidos durante las entrevistas que realicé a varios promotores culturales del municipio de Felipe Carrillo Puerto en la primavera 2017 me permitieron plantear la existencia de una dinámica transnacional de reivindicación de los yacimientos como parte de un patrimonio propiamente maya mediante la (re)activación de sus utilidades ceremoniales. Pude constatar que algunos de mis informantes mantenían contacto con organizaciones culturales mayas de otros países, incluyendo la región del Petén y la del altiplano, ambas en Guatemala. Este planteamiento me ayudó a considerar otros contextos que los dos mencionados anteriormente para la realización de dicho análisis. Escogí el municipio de San José ubicado en el departamento del Petén para indagar en la recepción de la espiritualidad maya en este particular municipio y el papel que ocupan los yacimientos en las autorrepresentaciones itza' actuales. Al pertenecer este pueblo a las Tierras Bajas mayas y al país de Guatemala, este caso me permitiría analizar los diferentes alcances de la relocalización de la espiritualidad maya en un marco más amplio que el que ofrecía una perspectiva comparativa. La presentación de los estudios de caso que hago a continuación ilustra la articulación lógica y la línea de pensamiento que ha dado forma a la presente investigación.

### **3.2.1. Estudio de caso 1: Los *múulo'ob* en Quintana Roo y las valoraciones no hegemónicas**

El primer estudio de caso aborda la dimensión sagrada que las estructuras arqueológicas no administradas institucionalmente pueden tener para diferentes actores en el estado de Quintana Roo. Estos monumentos son conocidos localmente por el término de *múulo'ob* que significa “cerro” en maya yucateco. Mi acercamiento a este estudio de caso ha sido exploratorio puesto que la recolección de datos se he realizado en Báalche', Chanchah Derrepente, Chumpón, Felipe Carrillo Puerto, Señor, Tepich, Uh May y Xhazil Sur, en el municipio de Felipe Carrillo Puerto; Sabán, en el municipio de José María Morelos; Kantunilkín, en el municipio de Lázaro Cárdenas y Cobá y Tulum, en el municipio de

Tulum. El objetivo de cubrir una zona tan extensa era contar con una perspectiva suficientemente amplia para presentar datos que fueran representativos de los significados sobrenaturales y usos rituales atribuidos a los sitios arqueológicos en la región. Para este estudio de caso he privilegiado dos contextos que, por sus diferencias, permiten acercarse a la diversidad de aprovechamientos no turísticos que existen en el estado de Quintana Roo. El primero se corresponde con Bálche', localidad del norte del municipio de Felipe Carrillo Puerto usada para la ganadería y la agricultura y donde se encuentran los vestigios de una aldea del siglo XIX junto a un yacimiento arqueológico prehispánico. Los datos recogidos en esta localidad me condujeron a considerar las diferentes temporalidades y entidades a las que remiten los *múulo'ob*, así como su dimensión sagrada. El segundo contexto seleccionado es el de la estructura Kantunich de Kantunilkín, cabecera del municipio de Lázaro Cárdenas. En este estudio de caso, el análisis aborda la utilización del espacio arqueológico dentro de un proceso de activación patrimonial llevado a cabo por parte de la comunidad local. A pesar de que en ambos contextos las estructuras arqueológicas no están habilitadas ni promocionadas como destinos turísticos, destaca que los *múulo'ob* intervienen de formas diferentes en los procesos de autorrepresentación locales y en la vida social, cultural y ritual de ambas localidades.

### **3.2.2. Estudio de caso 2: Los impactos de las patrimonializaciones hegemónicas y del turismo sobre la ritualidad local en Quintana Roo: el caso de la zona arqueológica de Tulum**

El segundo estudio de caso tratado en esta tesis doctoral ahonda en la pluralidad de aprovechamientos de la zona arqueológica de Tulum. Este enfoque permite analizar en qué medida la gestión institucional de los yacimientos y las puestas en valor hegemónicas pueden influir sobre la pluralidad de usos y discursos en contexto patrimonial. He seleccionado el caso de la zona arqueológica de Tulum, ubicada en la ciudad homónima del litoral quintanarroense, con el fin de estudiar la diversidad de narrativas y valoraciones por parte de actores locales, regionales e institucionales, todos ellos guiados por sus propios objetivos científicos, sociales, políticos, espirituales y religiosos. Cabe señalar, como ya se ha hecho en el capítulo de contextualización, que la ciudad arqueológica de Tulum fue utilizada por los mayas cruzo'ob durante la Guerra de Castas y en las tres

primeras décadas del siglo XX, hasta que el sitio pasó a ser reconocido como parte del patrimonio de la nación mexicana y que el acceso a la estructura de El Castillo les fuera prohibido a los mayas (Goñi, 1999). Actualmente la zona arqueológica está administrada por el INAH y cabe mencionar que es la más visitada del estado de Quintana Roo, como lo indican los más de dos millones de visitas anuales que recibía en los últimos años antes de la pandemia de Covid-19<sup>13</sup>. Ubicado en el corredor turístico de la Riviera Maya, Tulum es uno de los principales destinos turísticos de la región junto a Cancún y Playa del Carmen. La ciudad ha crecido exponencialmente a lo largo de las últimas décadas y la población actual del municipio según los datos del último censo poblacional del año 2020 es de 46.721 habitantes, de los cuales 14.599 eran maya hablantes<sup>14</sup>.

### **3.2.3. Estudio de caso 3: El municipio de Tecpán o la resignificación y reconocimiento oficial del valor sagrado de los sitios arqueológicos en Guatemala**

El tercer estudio de caso que fundamenta esta tesis doctoral es el del proceso de resignificación patrimonial que inició entre finales de los años 1980 y principios de los 1990 en Guatemala impulsado por diferentes factores como la transición democrática, el Movimiento Maya o el reconocimiento de derechos culturales para los pueblos indígenas. Este proceso de resignificación se originó en la región del altiplano guatemalteco, siendo el sitio arqueológico de Iximche' ubicado en el municipio de Tecpán uno de los primeros en ser utilizado públicamente como centro ceremonial contemporáneo por expertos rituales y activistas mayas (Arriola Pinagel, 1995; Bastos y Camus, 2003; Schele y Grube, 1999). Este parque arqueológico está ubicado en el departamento de Chimaltenango, más concretamente a unos tres kilómetros de la cabecera municipal de Tecpán. La población total del municipio era de 91.927 personas en el 2020 y 81.319 de ellas se autodefinían como pertenecientes al grupo lingüístico kaqchikel<sup>15</sup>. Otros investigadores han señalado que Iximche' opera como lugar de memoria para los vecinos de Tecpán y para el nacionalismo guatemalteco demostrando que el pasado del sitio puede dar pie a múltiples interpretaciones (Frühssorge, 2007; Castillo Taracena, 2013), una realidad a la que me

---

<sup>13</sup> Datos disponibles en: <https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>.

<sup>14</sup> Datos disponibles en <https://datamexico.org/>.

<sup>15</sup> Datos disponibles en: <https://www.censopoblacion.gt/censo2018/poblacion.php>.

aproximé en esta tesis doctoral desde una perspectiva multivocal y patrimonial. Este estudio de caso posibilita el análisis del proceso de visibilización de las prácticas rituales indígenas y de los cambios epistemológicos y prácticos relativos al aprovechamiento ritual de un parque arqueológico administrado por el Ministerio de Cultura y Deportes (MICUDE). También permite abordar la problemática de la gestión de un lugar sagrado en un contexto turístico y de diversidad religiosa como el de Tecpán. Asimismo, los datos etnográficos recogidos permitieron estudiar el proceso de reapropiación patrimonial maya desde la perspectiva de la construcción de narrativas anticoloniales, de la habilitación de otros sitios arqueológicos no administrados en altares ceremoniales y de la visibilidad actual de las prácticas rituales mayas en el municipio.

#### **3.2.4. Estudio de caso 4: Las reivindicaciones en torno a los sitios arqueológicos mayas y la relocalización de la ceremonia del fuego sagrado en una dimensión transnacional: los casos del municipio de San José en Guatemala y de Felipe Carrillo Puerto en México**

En este cuarto y último estudio de caso he adoptado un enfoque transnacional que favorece el análisis de los valores sagrados atribuidos a los sitios arqueológicos en un contexto de activismo cultural pan-maya. En esta parte de la investigación, se exploran los contextos en los que el fuego sagrado –ceremonia revitalizada en el altiplano guatemalteco en la década de 1990 y cuyo proceso de difusión y visibilización pública es estudiado en el capítulo 6– se realiza en las Tierras Bajas mayas, más concretamente en el departamento guatemalteco del Petén y en el estado mexicano de Quintana Roo (capítulo 7). El propósito de este cuarto estudio de caso es el de analizar los contextos sociopolíticos en los que esta ceremonia se realiza en ambas regiones, especialmente en San José en el departamento del Petén y en el municipio de Felipe Carrillo Puerto en el estado de Quintana Roo. San José es la cabecera del municipio homónimo que cuenta con una población de 6.989 habitantes de los cuales el 70% se autodefinía como perteneciente al grupo lingüístico itza' según el censo 2018<sup>16</sup>. Cabe mencionar que actualmente la transmisión del idioma itza' se encuentra en estado crítico (Moseley, 2010). En el momento de la investigación de campo, San José contaba, tan solo, con una veintena de

---

<sup>16</sup> Datos disponibles en <https://www.censopoblacion.gt/censo2018/poblacion.php>.

hablantes nativos de itza'. Esta situación varía de la del municipio de Felipe Carrillo Puerto que cuenta con una población de 83.990 habitantes, de los cuales 44.215 son hablantes del idioma maya yucateco según los datos del censo poblacional del 2020<sup>17</sup>. Otras diferencias entre ambos municipios son las practicas rituales de sus habitantes mayas. Mientras que en San José no hay registro de rituales relacionados con los sitios arqueológicos anteriores al proceso de revitalización y de mayanización de la década de 1990, en Felipe Carrillo Puerto predominan otras prácticas rituales que son mencionadas en los dos primeros capítulos de análisis. Este estudio de caso me permite analizar la relocalización de la ceremonia del fuego sagrado en ambas regiones y las utilidades conferidas a este ritual, especialmente desde la perspectiva de la reivindicación y resignificación patrimonial.

### **3.3 Trabajo de campo**

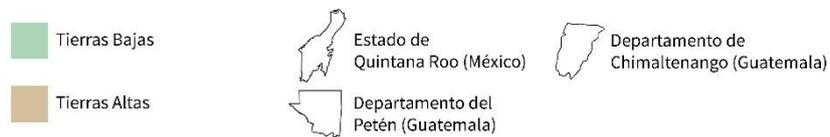
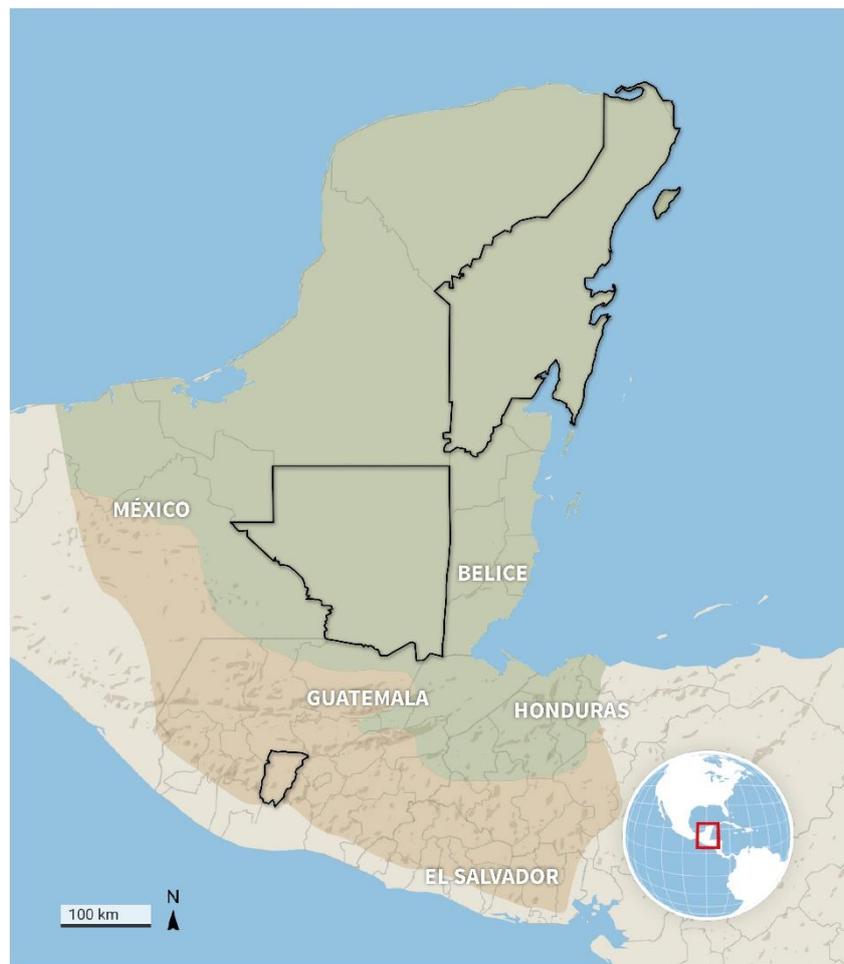
Al ser esta tesis un estudio plurilocal, el trabajo etnográfico ha tenido diferentes funciones dependiendo de los contextos estudiados en México y Guatemala. Por un lado, se han analizado en qué medida determinadas estructuras arqueológicas, ya sean habilitadas o no para su uso turístico, intervienen en la ritualidad o en las narrativas locales propias de los territorios. Por otro lado, se ha intentado identificar los contextos en los que los espacios arqueológicos son movilizados para la creación de memorias colectivas o para la inscripción/relocalización de ceremonias a nivel local y transnacional. La observación participante me ha permitido analizar los diferentes usos rituales, agrícolas, culturales, económicos, científicos y políticos que se hace de estos espacios en las regiones de estudio. Esta técnica se vio reforzada por las entrevistas semiestructuradas realizadas a informantes con diferentes perfiles socioprofesionales y generacionales, que permitieron documentar la diversidad de significados y utilidades que tienen estos sitios en los ámbitos de la ritualidad, de la política y de la memoria. En total se han visitado ocho yacimientos arqueológicos en Guatemala y catorce en México y se han realizado entrevistas en 23 localidades de estos mismos países.

---

<sup>17</sup> Datos disponibles en <https://www.inegi.org.mx/> y en <https://datamexico.org/>.

El primer periodo del trabajo etnográfico se realizó entre los meses de marzo y mayo 2017 en el estado mexicano de Quintana Roo. Durante este periodo me interesé por diferentes aspectos de la investigación como las demandas políticas de activistas y promotores culturales relacionadas con la gestión y aprovechamiento ritual de los sitios arqueológicos, el conocimiento local relativo a las ciudades antiguas o el lugar que ocupa el sitio de Tulum en la memoria colectiva regional (Anexo 3). Durante este periodo realicé entrevistas en las localidades de Bálche', Chacchobén, Chanchah Derrepente, Chumpón, Felipe Carrillo Puerto, Uh May, Tekax y Tulum.

El segundo periodo de trabajo de campo se llevó a cabo entre los meses de marzo y mayo 2018 en Quintana Roo y en los departamentos guatemaltecos del Petén y de Chimaltenango (Mapa 3). Estos yacimientos incluían zonas y parques arqueológicos administrados por el INAH en México y por el MICUDE en Guatemala, así como otros contextos arqueológicos que pertenecen al paisaje cultural de comunidades mayas y que en determinados casos tienen un uso ritual en la actualidad. En México llevé a cabo entrevistas en las localidades de Cancún, Cobá, Dzibanché, Felipe Carrillo Puerto, Kantunilkín, Muyil, Sabán, Señor, Tulum, Xcaret, Xel Ha y Xhazil Sur. En Guatemala la investigación cualitativa se realizó en la Ciudad de Guatemala, Pacacay, San José y Tecpán. Sobre los contextos de visita de estos y otros espacios arqueológicos y el proceso de recolección de datos cualitativos relativos a estos sitios, me referiré en el próximo apartado.



**Mapa 3:** ubicación del estado de Quintana Roo y de los departamentos de Chimaltenango y del Petén, donde se ha realizado el trabajo de investigación cualitativa (Picas, 2022)

Durante el trabajo de campo en Quintana Roo me alojé en casa de la familia Moure Peña en Felipe Carrillo Puerto quienes me presentaron a informantes clave para la presente investigación. Puntualmente me he alojado en el domicilio de otros amigos/as y conocidos/as, así como en casa de informantes como fue por ejemplo el caso en Señor donde trabajadores del Xyaat me permitieron dormir en sus instalaciones. En el Petén me hospedé en un hostel de la isla de Flores con el fin de combinar las entrevistas en San José –pueblo ubicado a pocos kilómetros– con la visita a sitios arqueológicos y la observación de las puestas en valor del pasado maya en una región turística. Quiero

destacar que algunos contactos establecidos previamente en Felipe Carrillo Puerto se revelaron determinantes para el desarrollo de la investigación en San José gracias a las relaciones de amistad entre informantes de ambas regiones. En la ciudad de Guatemala me estuve quedando en la casa del antropólogo Carlos Fredy Ochoa que me acompañó al parque arqueológico de Kaminaljuyu' y al Museo Nacional de Antropología y Etnología. Carlos Fredy Ochoa, que organiza e imparte cursos sobre la historia de Iximche' en Tecpán, fue una persona clave para el trabajo de campo en dicho municipio ya que facilitó la comunicación con el MICUDE y me presentó al *ajq'ij* Aq'abal Audelino Sajvin y a guías comunitarios/as del Comité de Amigos de Iximche', además de darme una visita guiada por dicho sitio arqueológico (Anexos 4, 5 y 6). En Tecpán, me alojé en casa de la familia Chocoj Actzac cuyos integrantes me presentaron a informantes clave para mi investigación en el municipio, en especial Marcos Chocoj quien también me acompañó a varios altares y entrevistas (Anexo 7).

### **3.3.1. Visitar e investigar sobre lugares sagrados**

El análisis de la dimensión sagrada otorgada a determinados sitios o estructuras arqueológicas requiere de una conducta compatible con estos espacios y por ello, se han de llevar a cabo determinadas acciones antes de visitarlos. Durante la recolección de datos se respetaron las diferentes recomendaciones que los informantes formularon sobre determinados lugares y entidades que allí habitan. Entre estas recomendaciones se encontraba la petición de permiso, una acción que se llevó a cabo de diferentes formas dependiendo de los contextos. A modo de ejemplo, durante el recorrido de Bálche' junto al *jmeen* don Higinio Kauil Pat, este solicitó a las entidades guardianas el permiso para nuestra presencia en dicha localidad en una capilla que se encuentra cerca de la estructura arqueológica más grande. Mi visita al sitio de Tampak se realizó tras recibir la aprobación de un ejidatario de la comunidad aledaña. Además, llevaba velas tal y como me lo habían recomendado usuarios del sitio. En términos generales, las ofrendas de velas o de alimento es bastante común en la región del centro de Quintana Roo cuando se pide permiso para transitar por los espacios arqueológicos. En lo que respecta a la investigación que se llevó a cabo en Guatemala, y siguiendo las recomendaciones de varios y varias informantes de Tecpán, solicité la realización de dos ceremonias para pedir

permiso para realizar mi estudio sobre los sitios sagrados de esta región y para pedir por el éxito de la misma.

Durante la investigación de campo, varias personas que trabajan en la gestión, conservación y seguridad de los sitios arqueológicos me explicaron que algunos de estos yacimientos suelen ser apreciados por diferentes grupos New Age. En varias ocasiones, empleados de zonas arqueológicas me relataron que hasta hace unos años era frecuente descubrir a visitantes que habían ingresado de manera clandestina para realizar actividades rituales en los yacimientos, especialmente a los que todavía no estaban abiertos al público o que acababan de serlo ya que, tal y como me lo señaló un custodio del INAH, se cree que la “energía” abunda en el momento de la “apertura” del sitio, es decir antes del incremento de la actividad turística. Por esta razón, en el capítulo 4 en el que menciono el caso de Bálche’, opté por no comunicar la ubicación exacta de la localidad para evitar potenciales irrupciones en estas tierras que son usadas actualmente para la agricultura y la ganadería. He decidido aplicar esta misma decisión a la estructura de Pach Múul que menciono en una nota de pie del mismo capítulo (nota 22, capítulo 4). En lo que respecta a otros sitios no abiertos al público como el cerro Kantunich, este ha tenido cierta exposición mediática en la prensa local y se encuentra en el centro del pueblo de Kantunilkín por lo que su ubicación ya es conocida. En cuanto a otros sitios como Tampak u otros altares de las montañas de la región de Tecpán, sus ubicaciones ya han sido documentadas por otros/as investigadores/as.

Una cuestión que conviene aclarar es que las fotografías de ceremonias consultables en esta tesis doctoral han sido tomadas por participantes y no por mí. Hay dos razones para ello. La primera es que quería limitar los impactos que mi presencia podía tener sobre la solemnidad de dichas ceremonias y no he tomado fotografías a menos de que sus participantes me invitaran a hacerlo. La segunda es que, tal y como me lo han explicado varios/as expertos/as rituales, algunos/as consideran que el fuego producido por la combustión del *toj* (ofrenda) no ha de ser fotografiado. En otras ocasiones, los *ajq'ija'* me informaron de cuando se podía fotografiar. He notado también que en determinados contextos (principalmente en ceremonias colectivas que además de la espiritual también tienen una vocación comunicativa/política) que estas suelen ser ampliamente documentadas y mediatizadas. Estas observaciones indican que no existe un consenso sobre el registro fotográfico del fuego por lo que he decidido compartir únicamente las

fotografías de las ceremonias que los informantes me han proporcionado y autorizado a utilizar.

Además de contar con un documento oficial emitido por el MICUDE que me autorizaba a investigar en Iximche', he procurado siempre señalar mi presencia con los/las expertos/as rituales que acudían al área ceremonial de Iximche' y a sus acompañantes para explicarles la naturaleza de mi investigación y preguntarles si mi presencia representaba algún inconveniente. En algunas ocasiones, varias ceremonias llegaron a coincidir al mismo tiempo por lo que no siempre pude explicar los motivos de mi presencia a las personas que llegaban con antelación. En estos casos me alejaba cuanto me era posible. Por regla general me mantuve siempre a una distancia de varias decenas de metros (entre diez y veinte dependiendo de la situación) con la finalidad de que mi presencia interfiriera lo menos posible con la solemnidad de las ceremonias.

Finalmente, me parece importante mencionar que, siguiendo las recomendaciones de varios/as de nuestros/as informantes del municipio de Tecpán, se realizaron dos ceremonias para pedir permiso por la realización de mi investigación sobre los lugares sagrados de la región. Una de ellas fue guiada por un *ajq'ij* en una cofradía de la cabecera municipal y la otra fue guiada por una *ajq'ij* en un altar ubicado en un cerro cercano a Tecpán (Anexo 8).

### **3.3.2. La observación participante**

Durante la investigación de campo, la observación participante se ha llevado a cabo en varios contextos con el fin de analizar los diferentes aspectos ontológicos, sociales, turísticos y políticos relativos a la atribución de una dimensión sagrada a los sitios arqueológicos, así como su función en la construcción de la territorialidad y la memoria. Entre las actividades que forman parte de la observación participante se encuentran los recorridos por espacios arqueológicos con informantes, las visitas a zonas arqueológicas, la documentación y/o la participación en ceremonias y las conversaciones con informantes sobre las temáticas de la presente investigación. Distingo las conversaciones mantenidas durante estos momentos de las entrevistas semiestructuradas que describo en el siguiente subapartado. Esta distinción se justifica por el carácter abierto y espontáneo

de estas conversaciones desprovistas de guion de preguntas. La información procedente de la observación fue compilada en varios diarios de campo en los que iba registrando apuntes de conversaciones con acompañantes e informantes, datos relativos a los contextos arqueológicos o a las prácticas rituales estudiadas. En algunas ocasiones se procedió a grabar notas personales para registrar información de manera más rápida antes de transcribirla posteriormente.

La observación participante en el parque arqueológico de Iximche', en el municipio guatemalteco de Tecpán, me ha permitido analizar diferentes cuestiones relativas a las prácticas rituales en un espacio donde coexisten intereses económicos, rituales, científicos y políticos. Mi atención se centró en la afluencia al altar ceremonial ubicado en la parte norte del sitio, en la realización de las ceremonias, en las interacciones entre visitantes con objetivos recreativos y rituales, y en la mediación y gestión en torno a la dimensión sagrada del sitio (Anexos 9, 10, 11, 12, 13). La observación resultó ser una técnica particularmente apta para la documentación de ceremonias. Fui recopilando información sobre la utilidad ritual del sitio como la afluencia a este según el nawal del día (energía regidora de los días del calendario *cholq'ij*), la convivencia entre varias actividades rituales simultáneas, las mesas ceremoniales más solicitadas o la realización de ceremonias en contexto turístico. En algunas ocasiones, mi presencia cerca del altar me permitió entablar conversaciones con visitantes que mostraban interés en las ceremonias que observaban o bien porque era una de las primeras veces que asistían a una práctica ritual o bien porque tenían interés en realizar alguna en este sitio en el futuro. Durante los cinco días de observación que realicé en el área ceremonial ingresé al parque a la hora de apertura, puesto que la actividad ritual se concentra principalmente por la mañana. También realicé observación participante en otras partes del parque, especialmente en la llamada "área verde" donde visitantes de religiones protestantes se encuentran para realizar reuniones y/o depositar ofrendas. He podido analizar las particularidades de Iximche' en cuanto a la gestión y mediación de su valor sagrado al visitar Kaminaljuyu' y Q'umarkaj, dos parques arqueológicos del altiplano administrados por el MICUDE. Esta información procedente de la observación participante se explica con mayor detalle en el capítulo 6.

Las visitas a sitios arqueológicos fueron actividades que en algunas ocasiones me permitieron ahondar en aspectos ontológicos relativos a estos espacios. La visita de

Báalche' –que se menciona en el capítulo 4– junto al *jmeen* Higinio Kauil Pat y al promotor cultural Gregorio Vázquez Canché me permitió acercarme a las funciones históricas y rituales que cumplen los *múulo'ob* dentro del paisaje de la localidad (Anexo 14). En una visita a Pach Múul junto al propietario de una parcela agrícola colindante con la estructura y a otro ejidatario tuve la oportunidad de analizar cómo esta otra estructura también formaba parte de la historia local desde la perspectiva de otros informantes. Una visita similar también se realizó a un *múul* de Señor junto a un habitante de este pueblo. Al ser las estructuras no habilitadas como sitios turísticos uno de los principales objetos de estudio de esta tesis doctoral, recogí información sobre los usos y discursos de otros espacios arqueológicos en el marco de conversaciones con diferentes agentes como expertos/as rituales, agricultores/as y comisarios ejidatarios. Por cuestiones logísticas y/o de tiempo no he podido visitar estos sitios ubicados en otras seis localidades, dejando abierto así el camino para investigaciones futuras que podrían tener como objetivo principal el registro del conocimiento local sobre los espacios arqueológicos.

Durante el trabajo de campo, he visitado la zona arqueológica de Tulum en diferentes ocasiones, ya sea para conversar con investigadores del INAH o trabajadores del sitio como para recolectar datos sobre los espacios en los que se sitúan y situaban las prácticas rituales dentro de la misma. Al estar consciente de que en determinadas fechas la actividad turística y ritual se incrementa en ciertos yacimientos de la península de Yucatán, decidí recorrer el sitio los días 21 de marzo 2017 y 2018 para analizar la potencial dimensión sagrada atribuida al sitio en relación con el equinoccio de primavera. En estas dos ocasiones pude comprobar la importante afluencia a la ciudad arqueológica y la realización de tres ceremonias por grupos de personas no-mayas originarias de diferentes partes del país y del mundo. La información recogida en estas ocasiones me ha permitido ejemplificar las diferentes lecturas que existen en torno a este particular sitio, una temática que analizo en el capítulo 5.

El ser partícipe de diversos momentos de la vida cotidiana de los informantes a los que acompañé, me permitió ser parte de diversas conversaciones colectivas que giraban en torno a las temáticas de las prácticas rituales y los sitios arqueológicos. Estas situaciones eran habituales en el caso de convites en el domicilio de habitantes del municipio de Tecpán y en los momentos previos o posteriores a las ceremonias colectivas en las que tuve la oportunidad de participar. Cabe señalar que en estos momentos se encontraban

tanto *ajq'ija'* como personas que no ocupaban esta función. Durante las dos ceremonias a las que me invitó el *ajq'ij* Aq'abal Audelino Sajvin, pude conversar con numerosas personas sobre las prácticas rituales, los derechos culturales y los sitios sagrados. En la primera de estas ocasiones, concretamente una ceremonia y celebración del decimocuarto aniversario de la iniciación de un experto ritual de la aldea de Pacacay en el municipio de Tecpán, estaban reunidas un centenar de personas, entre las que se encontraban una veintena de *ajq'ija'*. Una segunda ocasión tuvo lugar el día 13 Kamey del calendario *cholq'ij*, en el que la ceremonia que tuvo lugar en la casa del *ajq'ij* Aq'abal Audelino Sajvin reunió también a un centenar de personas a lo largo del día. En Felipe Carrillo Puerto fui invitado a participar en un taller de iniciación al uso del calendario *cholq'ij/tzolk'in* en el que se realizó una ceremonia. Estos distintos eventos me permitieron ahondar en la importancia de las prácticas rituales en diferentes actividades de la vida social, personal y colectiva de nuestros informantes. Además, otros momentos de la cotidianidad compartidos con personas que no participan de prácticas rituales mayas han también enriquecido de diversas maneras mi análisis de las diferentes lecturas en torno a los sitios arqueológicos.

### **3.3.3. Entrevistas semiestructuradas**

Durante el trabajo de campo, se buscó obtener la aproximación más amplia posible al estudio de los valores sagrados que determinados yacimientos tienen para diferentes actores mayas. Entre los perfiles identificados que me permitirían registrar diferentes lecturas sobre los sitios arqueológicos se encuentran expertos/as rituales, personas que desarrollan actividades agrícolas o ganaderas en terrenos colindantes a estructuras arqueológicas, promotores/as culturales, activistas, arqueólogos/as, antropólogos/as, empleados/as de sitios arqueológicos y otros habitantes de comunidades mayas que no suelen visitar estos espacios pero que reconocían en ellos alguna dimensión extraordinaria. Uno de los principales enfoques de esta tesis doctoral se refiere a los cambios ocurridos a raíz de la conversión de los sitios arqueológicos en recursos científicos y económicos, así como el reconocimiento de derechos religiosos y culturales para los pueblos indígenas de México y Guatemala. Es por todo ello que la mayoría de estas entrevistas se dirigieron a personas cuya edad fuera superior a los cincuenta años

con el objetivo de obtener datos sobre los periodos en los que estas transformaciones habían tenido lugar, es decir las últimas décadas del siglo pasado y la primera del presente. También se realizaron entrevistas a personas menores de cincuenta años para recolectar datos sobre la posible vigencia de la dimensión sagrada atribuida a los sitios arqueológicos entre generaciones posteriores. En total se llevaron a cabo 51 entrevistas semiestructuradas además de las conversaciones espontáneas con medio centenar más de personas, mencionadas en el subapartado anterior. Todas estas personas fueron previamente informadas de la naturaleza de nuestro estudio y de que la información compartida era susceptible de formar parte de la presente tesis doctoral y de las publicaciones que componen el compendio de artículos científicos. Se respetó el deseo de anonimato siempre que éste se solicitó. A continuación, se detallarán los contextos en los que se ha realizado la recolección de datos cualitativos mediante las entrevistas.

### **3.3.3.1 Entrevistas semiestructuradas con expertos/as rituales**

Durante los meses de marzo y abril 2017 se realizaron entrevistas a tres *jmeeno'ob* que residen en Chumpón, Felipe Carrillo Puerto y Tepich, todos pueblos del municipio de Felipe Carrillo Puerto. Las temáticas abordadas con estos expertos rituales tenían que ver con los motivos o situaciones en los que los espacios arqueológicos son visitados o transitados, el papel que ocupan las estructuras arqueológicas conocidas como *múulo'ob* en las prácticas rituales y las entidades que moran en ellas. Los sitios arqueológicos mencionados en estas entrevistas fueron Cobá, Muyil, Tulum y otras estructuras ubicadas en las cercanías de parcelas agrícolas ubicadas en el municipio de Felipe Carrillo Puerto. La información resultante de estas entrevistas fue determinante para la redacción de los capítulos 4 y 5. En este último capítulo se menciona la visita a la localidad de Bálche' que realizamos junto al *jmeen* Higinio Kauil Pat, un experto ritual con quien me había entrevistado anteriormente en la localidad de Nuevo X-Jabin ubicada en el estado de Yucatán. Esta primera entrevista se llevó a cabo durante una visita que le hicimos al experto ritual junto al promotor cultural Gregorio Vázquez Canché quien facilitó la comunicación en maya yucateco. Durante la entrevista don Higinio sugirió que visitáramos la localidad de Bálche', un recorrido que documenté en el capítulo 5. Las visitas a los *jmeeno'ob* de Chumpón y Felipe Carrillo Puerto se realizaron en sus

domicilios respectivos después de que el contacto fuera sido establecido por Julio Moure, habitante de Felipe Carrillo Puerto que tiene una larga experiencia en proyectos comunitarios en la región y que me acompañó en una de estas visitas. En abril 2017 también realicé una entrevista en profundidad a una experta ritual residente de Uh May que se inició como *ajq'ij* en San Juan Comalapa, municipio del departamento de Chimaltenango ubicado en las Tierras Altas de Guatemala. La entrevista también se realizó en el domicilio de esta experta ritual y las temáticas abordadas fueron su proceso de iniciación como experta ritual, los sitios arqueológicos que había visitado para la celebración de ceremonias y la recepción de ceremonias originarias de Guatemala en una comunidad maya cruzo'ob, temas que se ahondarán en el capítulo 7.

Durante el trabajo etnográfico que se llevó a cabo en Guatemala en abril 2018, realicé entrevistas en profundidad a seis *ajq'ija'* y a tres personas que en ese momento se encontraban en el proceso de formarse como tales. La mayoría de estas entrevistas tuvieron lugar en el domicilio de las personas entrevistadas o en el de personas cercanas a ellas. Dos de ellas se realizaron en sitios arqueológicos, concretamente en Iximche' en el municipio de Tecpán ubicado en el departamento de Chimaltenango y Tikal en el municipio de Flores perteneciente al departamento del Petén. También tuve la oportunidad de entrevistar a un *ajq'ij* y expresidente de la Conferencia Nacional Oxlajuj Ajpop en Ciudad de Guatemala. Las principales temáticas abordadas durante estas diferentes entrevistas tenían que ver con las prácticas rituales, las energías regidoras de los días del calendario *cholq'ij*, la relación con los ancestros, su proceso de iniciación como expertos rituales, los derechos culturales y los diferentes altares arqueológicos y naturales que consideraban sagrados. La síntesis de la información recogida durante estas entrevistas se puede encontrar en los capítulos 6 y 7.

### **3.3.3.2. Entrevistas semiestructuradas con agricultores/as y ganaderos/as**

Las entrevistas realizadas a personas que tienen sus milpas (parcelas agrícolas) o su ganado en zonas cercanas a sitios arqueológicos han permitido documentar los significados atribuidos a los *múulo'ob* y el conocimiento local sobre estas estructuras que forman parte de la cotidianidad y del paisaje de los/as habitantes de las comunidades mayas. Esta perspectiva de investigación me llevó a entrevistar a tres habitantes de Sabán,

pueblo del municipio quintanarroense de José María Morelos, sobre las entidades que moran en los espacios arqueológicos de la región, incluyendo el sitio de Yo'okop donde se han realizado una serie de proyectos arqueológicos en las pasadas décadas (Martos López, 2010; Shaw, 2005, 2015). En X-Hazil Sur, en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, me entrevisté con el propietario de un terreno colindante a varias estructuras arqueológicas. En Uh May, pueblo que también se ubica en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, tuve la oportunidad de entrevistar a una persona mayor que solía tener su milpa en las tierras colindantes con una estructura ubicada a varios kilómetros del pueblo. Profundicé en esta perspectiva en las entrevistas realizadas a los *jmeeno'ob* mencionados en el párrafo anterior y en el marco de conversaciones espontáneas con otros informantes quienes también han cultivado y/o cultivan parcelas ubicadas en contextos arqueológicos. La información recogida durante estas entrevistas y conversaciones me ha permitido analizar las diferentes implicaciones de las entidades que habitan los espacios arqueológicos en los modos de producción/recolección de alimentos en diferentes comunidades mayas del estado de Quintana Roo.

### **3.3.3.3. Entrevistas semiestructuradas a promotores/as culturales**

Durante el trabajo de campo me interesé por los contextos sociales en los que aparecieron y se siguen formulando demandas relativas a la gestión y al aprovechamiento de los sitios arqueológicos en México y en Guatemala. En lo que respecta a esta temática en Quintana Roo, he podido identificar a varios actores y actrices implicados/as en el activismo cultural maya del municipio de Felipe Carrillo Puerto, entre ellos/as miembros del Museo Maya Santa Cruz Xbáalam Naj, de la Academia de Lengua y Cultura Maya de Quintana Roo, del Centro Quintanarroense para el Desarrollo, d'U Kúuchil k Chi'ibalo'on y exintegrantes del Consejo Maya Peninsular 500 años que coordinó la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena Negra y Popular en la península de Yucatán, a principios de los años 1990. Estas entrevistas fueron realizadas a siete personas y me dieron la oportunidad de indagar en las reivindicaciones pasadas y actuales en materia de aprovechamiento ritual de los sitios arqueológico. En Guatemala consulté a tres exmiembros de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala y a diferentes expertos/as rituales que forman parte de asociaciones de *ajq'ija'*. Estas diferentes entrevistas me han permitido entender

las diferentes partes involucradas en la gestión de las demandas relativas al valor sagrado de los sitios arqueológicos en este país.

#### **3.3.3.4. Entrevistas a mediadores y gestores del patrimonio arqueológico**

Gracias a las entrevistas realizadas a trabajadores del INAH o del MICUDE pude obtener información sobre determinados aspectos de la investigación relativos al uso ritual de los sitios arqueológicos administrados por instituciones gubernamentales. En México, las entrevistas a cinco antropólogos/as y arqueólogos/as del Centro INAH Quintana Roo y del Museo Maya de Cancún me ayudaron a entender el papel que ocupan las prácticas rituales en determinadas excavaciones y tener información arqueológica importante sobre la utilización de determinados sitios durante el periodo colonial y en el siglo XX. Una entrevista con la exdelegada federal de esta institución me proporcionó información clave sobre algunos aspectos legales de la realización de ceremonias en las zonas arqueológicas del estado y sobre la comunicación con algunas comunidades cercanas a los sitios arqueológicos. Las entrevistas realizadas a siete custodios y guías de zonas arqueológicas del estado de Quintana Roo me han permitido obtener información sobre la frecuencia y la naturaleza de las ceremonias que se han celebrado y, que, en algunos casos, se seguían realizando en estos sitios en el momento de mi investigación. Estas zonas arqueológicas fueron Chacchobén, Cobá, Dzibanché/Kinichná, El Meco, Muyil, Xel Ha, Xcaret y Tulum. Sobre este particular, pude conversar con dos miembros del proyecto del INAH *Etnografía de las localidades aledañas a las zonas arqueológicas abiertas al público* sobre los significados sociales que tienen estos sitios para las comunidades vecinas a ellas. Estas diferentes perspectivas profesionales y científicas me permitieron obtener una visión general acerca de las relaciones que parte de los habitantes de comunidades mayas del estado mantienen con las ciudades antiguas habilitadas como sitios turísticos, ya sea por ser recursos económicos y profesionales o sitios sagrados.

En Guatemala la información proporcionada por cuatro custodios y trabajadores del parque de Iximche' ha posibilitado la obtención de información sobre la progresiva aparición de ceremonias en este parque arqueológico y sobre cuestiones inherentes a la gestión de un sitio que acoge simultáneamente visitantes que tienen objetivos turísticos y rituales. Las visitas a Kaminaljuyu', Q'umarkaj y Tikal permitieron contrastar la realidad

documentada en Iximche'. En las tres ciudades arqueológicas anteriormente mencionadas, he podido conversar con empleados de estos parques quienes me proporcionaron información sobre los contextos y la frecuencia de las ceremonias que se realizan en estos sitios. En Tecpán también conversé en múltiples ocasiones con Alex Saqbe Guarcas y Dionidas Pinzón, que forman parte del Comité de Amigos de Iximche', una asociación de guías comunitarios del municipio, quienes me explicaron cómo se realizaba la mediación de la dimensión sagrada del área ceremonial ubicada al norte del parque y la conciliación entre los diferentes usos religiosos/espirituales y ociosos que se dan en el sitio. Nuestras conversaciones tuvieron lugar en el mismo sitio de Iximche', así como en el marco de visitas a dos altares ubicados en cerros cercanos a Tecpán y en el altar 13 Kamey ubicado en el domicilio del *ajq'ij* Aq'abal Audelino Sajvin.

### **3.3.4. Asistencia virtual a ceremonias**

Debido a la distancia entre mi lugar de residencia durante la realización del doctorado y las regiones de estudio, he recurrido a las redes sociales para asistir virtualmente a la realización de ceremonias puntuales que fueron transmitidas por internet. Sin lugar a duda, la conjunción entre el uso de las redes sociales como espacios comunicativos para instituciones y asociaciones y las circunstancias propias de la pandemia de Covid-19 me han permitido mantenerme informado sobre el uso ritual de ciertos sitios arqueológicos. La primera de estas ceremonias se realizó en diciembre 2018 en la zona arqueológica de Tulum (México) y fue convocada por el Gobierno nacional bajo el nombre de "Ritual de los Pueblos Originarios a la Madre Tierra para la anuencia del Tren Maya"<sup>18</sup> para inaugurar el inicio de la construcción de la obra del proyecto Tren Maya. Me refiero a esta ceremonia en los capítulos 4 y 7. Otra ceremonia a la que asistí virtualmente fue la que se realizó en el sitio de Iximche' en Tecpán (Guatemala) y que fue convocada por asociaciones indígenas para denunciar la celebración del bicentenario de la independencia de Guatemala en este particular sitio. Menciono la declaración que se leyó en el marco de

---

<sup>18</sup> Esta ceremonia se realizó de manera simultánea en seis zonas arqueológicas del sureste mexicano: Palenque en Chiapas, Tenosique en Tabasco, Becán y Edzná en Campeche, Chichén Itzá en Yucatán y Tulum en Quintana Roo. Asistí virtualmente a la ceremonia de Tulum en el momento de su celebración y posteriormente consulté la grabación de la ceremonia que se realizó en Chichén Itzá, así como notas de prensa sobre las que se realizaron en los demás sitios.

esta ceremonia en el capítulo 6. También he consultado las transmisiones de diferentes actos rituales convocados por la ALMG en el Cerro Tz'unu'un de San José (Guatemala). Gracias a estas diferentes ceremonias pude seguir ahondando en las utilidades comunicativas y políticas de las ceremonias y el valor como lugar sagrado que los sitios arqueológicos pueden tener para diferentes actores.

### **3.3.5. Investigación archivística en el Centro INAH Quintana Roo (2018)**

La gestión del patrimonio cultural es un ámbito marcado y condicionado por tensiones, objetivos variados y proyectos políticos. Por esta razón, la información obtenida mediante la etnografía requería ser contrastada. Como se ha comentado anteriormente en este capítulo, parte de las entrevistas fueron dirigidas a empleados/as del INAH, una perspectiva que quise ahondar también mediante la consulta de archivos relativos a diferentes aspectos de la investigación, conservación y gestión en torno a los sitios arqueológicos. Entre los días 22 y 29 de marzo 2018 tuve la oportunidad de consultar documentos del Centro INAH ubicado en la ciudad de Chetumal, capital del estado de Quintana Roo. Durante estos días pude consultar informes de proyectos arqueológicos, de encuentros entre autoridades comunitarias y la institución, así como notas de prensa relativas a diferentes yacimientos no abiertos al público. Estos archivos me permitieron obtener información sobre varios espacios arqueológicos que menciono en esta tesis y me ayudaron a realizar los retos que supone la gestión de los sitios y bienes arqueológicos de una región que cuenta con numerosas ciudades precoloniales y una pluralidad de objetivos científicos, económicos y sociales.

## **3.4. Críticas externas, participación en congresos, revisión por pares y estancias de investigación**

Un aspecto metodológico que conviene abordar a modo de conclusión de este capítulo es la crítica externa a la que ha sido sometida la presente tesis doctoral en diferentes etapas de su formulación y redacción. El haber presentado mi estudio en congresos/coloquios y el haber sometido las publicaciones que conforman el compendio de artículos a la revisión

por pares ciegos me permite depositar un trabajo que pasó por diferentes procesos de revisión crítica, además de las realizadas por mis directoras de tesis. En total, he presentado partes de mi trabajo en diez congresos y coloquios internacionales organizados en el marco de reuniones de asociaciones como la European Association for Archaeologists (EAA-2018), la Latin American Studies Association (LASA-2018), la Memory Studies Association (MSA-2019) y la Society for American Archaeology (SAA-2019) o por centros de investigación como el Instituto Iberoamericano de Berlín (IAI-2020), el Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie de la Universidad de Bonn (2017 y 2020), la Universidad de Rostock (2018), la Casa de Velázquez (2021), el FRAMESPA de la Universidad de Toulouse y TEMOS de la Universidad de Angers (2021). Las críticas y sugerencias recibidas durante estas diferentes ponencias tuvieron una influencia importante sobre el presente trabajo puesto que me ayudaron a mejorar continuamente los alcances divulgativos de esta tesis doctoral. Además, las revisiones de los/as revisores/as por pares ciegos relativas a las cuatro publicaciones que se corresponden con los capítulos de análisis fueron cruciales puesto que contribuyeron a enriquecer la aproximación crítica a las problemáticas abordadas en las publicaciones que conforman los capítulos de análisis.

Por último, queremos señalar los beneficios que dos estancias de investigación han supuesto para el presente trabajo. La primera tuvo lugar entre los meses de septiembre y diciembre 2017 en el Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie de la Universidad de Bonn gracias a una beca Short-Term Research Stay otorgada por el DAAD, el servicio alemán de intercambio académico. La segunda tuvo lugar entre enero y febrero 2020 en el Ibero-Amerikanisches Institut (IAI), el Instituto Iberoamericano de Berlín, gracias a una beca otorgada por dicha institución. Estos espacios –y las personas que los conforman– junto al Grup d'Arqueologia Pública i Patrimoni de la Universidad de Barcelona, contribuyeron al desarrollo teórico, metodológico y crítico de la presente investigación.



PARTE II

**(Re)significaciones patrimoniales en tierras mayas:  
capítulos de análisis**

## Capítulo 4. Los valores sagrados del patrimonio arqueológico: discontinuidades y reappropriaciones en torno a los *múulo'ob* en Quintana Roo

Artículo aceptado por  
**Chungara Revista de Antropología Chilena**  
en marzo 2021 (Anexo 15)

Picas, M. (2022). Los Valores Sagrados Del Patrimonio Arqueológico: Discontinuidades Y Reappropriaciones En Torno a Los *Múulo'ob* En Quintana Roo. *Chungará Revista de Antropología Chilena*, 54(1), 149-163.

### Resumen

En México, la colonización espiritual y la conversión de yacimientos prehispánicos en símbolos de la identidad nacional han distanciado históricamente a los pueblos indígenas del patrimonio arqueológico. Sin embargo, la información proveniente de fuentes de principios del siglo XX indica que las comunidades mayas solían otorgar significados religiosos y sociales a determinados yacimientos. Estas observaciones fueron desapareciendo de las publicaciones a raíz de la institucionalización de la arqueología y del desarrollo del turismo, especialmente en la región del actual estado de Quintana Roo. El objetivo del presente trabajo es analizar percepciones y usos en torno a determinados vestigios prehispánicos de este estado y cuestionarnos sobre su posible valor sagrado en la actualidad. La hipótesis de partida de este trabajo es que determinados montículos arqueológicos conocidos localmente como *múulo'ob* ocupan un lugar importante en la actual vida ritual maya. El análisis se centra en dos contextos que permiten entender la dimensión sagrada de determinados yacimientos en la región. El primero es un yacimiento que interviene en diferentes aspectos de la ritualidad y de la memoria de la localidad de Bálche' en el municipio de Felipe Carrillo Puerto. El segundo contexto es el de Kantunilkín, donde una estructura se ha convertido estos últimos años en un sitio patrimonial local.

**Palabras claves:** patrimonio cultural, sitios sagrados, territorio, pueblos indígenas, multivocalidad.

## **Abstract**

In Mexico, spiritual colonization and the conversion of pre-Hispanic sites into symbols of national identity has historically distanced indigenous peoples from their archaeological heritage. However, information from early twentieth century sources indicates that Maya communities used to bestow certain sites with religious and social meanings. These observations have been gradually disappearing from the literature as a result of the institutionalization of archaeology and development of tourism, especially in the region of the modern-day state of Quintana Roo. The aim of this paper is to analyze perceptions and uses around certain pre-Hispanic remains in this state and to examine their possible sacred value today. The opening hypothesis of this work is that certain archaeological mounds, known locally as *míulo'ob*, occupy an important place in contemporary Maya ritual life. The analysis will focus on two contexts that allow us to understand the sacred dimensions of certain sites in the region. The first includes remains that are involved in different aspects of rituality and memory in B'áalche', a locality in the municipality of Felipe Carrillo Puerto. The second is Kantunilkín, where a particular structure has, in recent years, become a local heritage site.

**Key words:** Cultural heritage, sacred sites, territory, indigenous people, multivocality

## **4.1. Introducción**

En los discursos hegemónicos, los yacimientos arqueológicos se consideran generalmente como sitios finitos que pertenecen al patrimonio cultural de grupos locales, nacionales, o incluso a veces de la humanidad en su conjunto. La administración de los bienes arqueológicos está por lo general sujeta a legislaciones nacionales e internacionales, convirtiendo a la población aledaña a los yacimientos en los últimos actores de una cadena política, económica y social de protección y aprovechamiento de los vestigios. La participación de estos actores locales, ya sean custodios, guías, vendedores o visitantes – con distintos propósitos ociosos o religiosos– también está habitualmente sujeta a la reglamentación patrimonial de cada país. Por lo tanto, únicamente los usos del patrimonio arqueológico contemplados por las constituciones y leyes nacionales suelen estar

autorizados en estos sitios, y en estos usos suelen tener primacía el valor histórico y el estético. Sin embargo, el patrimonio cultural es una creación social dado que la atribución de significados y valores a determinados bienes o prácticas responde a intereses inscritos en un momento y lugar determinados (Prats, 1997). Esta activación patrimonial es común a una gran variedad de grupos sociales, desde naciones a comunidades locales e indígenas.

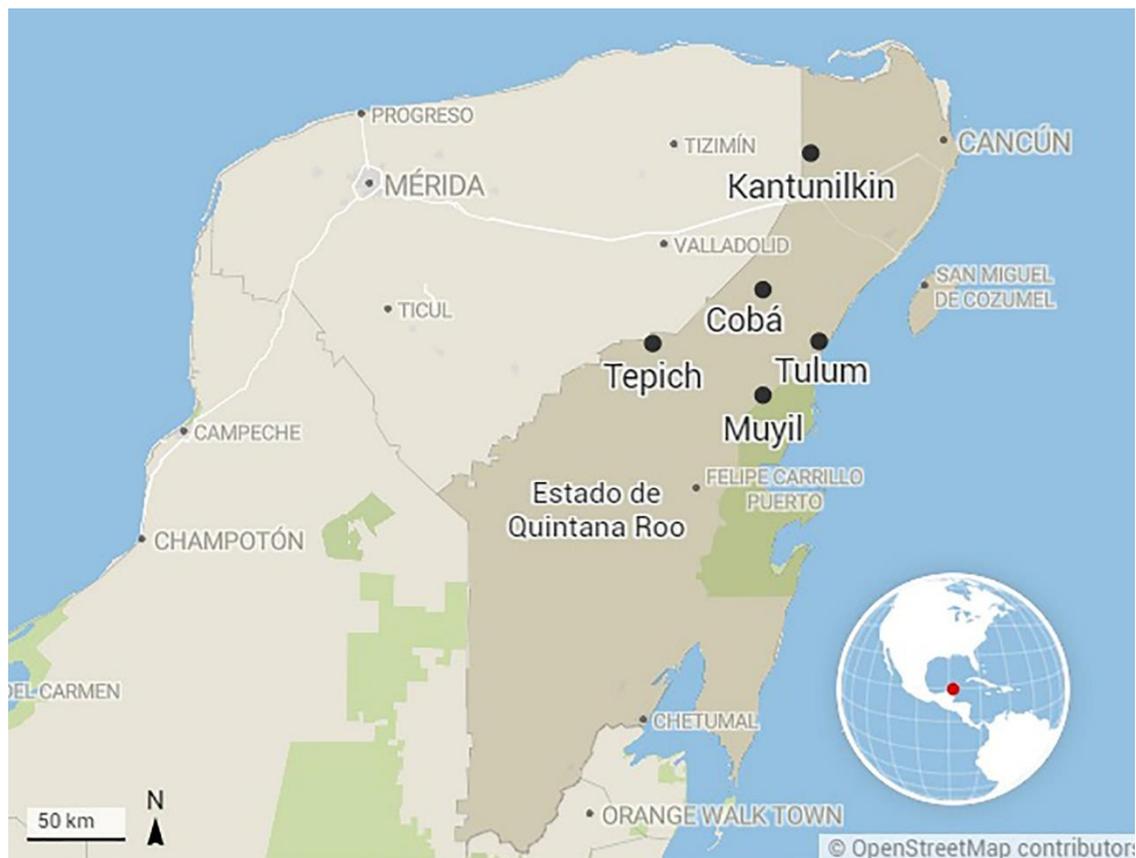
En diferentes países de Latinoamérica, la arqueología se ha presentado como una disciplina legitimadora de los nacionalismos en torno a la creación de identidades basadas en el mestizaje entre pueblos europeos e indígenas (Bernal 1980; Díaz-Andreu, 2007; Patterson, 1995). Algunos arqueólogos como Oswaldo Chinchilla o Alejandro Haber incluso teorizan sobre el carácter colonialista e imperialista de la disciplina (Chinchilla Mazariegos, 2012; Haber 2017). El mismo Alejandro Haber explica que la mirada científica sobre los bienes arqueológicos anula sus potenciales significados y usos en el presente, puesto que la disciplina arqueológica clásica no permite la simultaneidad de los objetos (Haber, 2017). Ese propósito de apropiación de lo prehispánico por los Estados nacionales lleva los estigmas de un doble distanciamiento entre los bienes arqueológicos y los pueblos indígenas. De acuerdo a los arqueólogos Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, se produjo una ruptura en la época colonial cuando a raíz de la conquista física y espiritual del continente, la imposición del cristianismo provocó cambios en cuanto a las percepciones y modos indígenas de relacionarse con los ancestros (Gnecco y Ayala, 2010, pp. 30-31). El otro distanciamiento se produjo en las sociedades postcoloniales a través de los proyectos nacionalistas de asimilación cultural. En México la arqueología pasó a ser una herramienta de enaltecimiento de la identidad mestiza basada en las raíces prehispánicas y europeas (Bueno, 2016; Díaz-Andreu, 2007), omitiendo así el pluriculturalismo de la nación y los posibles usos que los yacimientos podían tener en el presente de determinadas comunidades indígenas.

Los procesos de patrimonialización de los vestigios en muchas ocasiones han sido –y siguen siendo– un asunto que implica tensiones y negociaciones entre las comunidades aledañas a los yacimientos y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), entidad competente para la conservación, administración e investigación en torno al patrimonio arqueológico prehispánico. Ciñéndonos a la región del país sobre la que trata este artículo, el estado de Quintana Roo, determinados yacimientos han conocido cambios de utilización y de uso en las últimas décadas (Con Uribe y Esparza Olguín, 2016; Picas,

2021). Por su parte, y enfocándose en un caso de estudio en concreto, el de Tulum, el historiador Guillermo Goñi estudia la conversión de este yacimiento en patrimonio de la nación mexicana en el año 1937, a pesar de que se encontraba anteriormente bajo custodia de los mayas cruzo'ob, quienes lo consideraban sagrado (Goñi, 1999). Aquella apropiación nacional del sitio se inscribió dentro de un proceso más amplio de colonización del actual estado de Quintana Roo impulsado por el entonces presidente Lázaro Cárdenas (Bartolomé y Barabas, 1977). Queda claro, entonces, que los proyectos arqueológicos en la región, por muy científicos que fueran, también tuvieron un carácter político en las primeras décadas de la disciplina arqueológica en el país.

Con la aparición de intereses científicos, económicos y políticos externos a los yacimientos, la utilización y apreciación de estos por parte de determinadas comunidades mayas de Quintana Roo fue cambiando a lo largo del siglo XX (Picas, 2021). La antropóloga Lisa Breglia utiliza el término “ambivalencia” para designar el doble valor sagrado-económico de los monumentos de los alrededores de Chunchucmil y Kochol (Yucatán), dependiendo de la interacción social y de las negociaciones que se dan en espacios patrimoniales (Breglia, 2006). Por su parte, Valentina Vapnarsky analiza las similitudes y diferencias expresadas por los mayas del sur del municipio de Felipe Carrillo Puerto respecto a las estructuras prehispánicas no intervenidas –conocidas localmente como *múulo'ob* (“cerros” en maya yucateco)– presentes en las inmediaciones de sus comunidades y las zonas arqueológicas abiertas al público y documentadas como “*rwiiinas*” (mayanización del término “ruinas”) (Vapnarsky, 2017, p. 241). Esta distinción a nivel local podría tener sus orígenes en la conversión de yacimientos en propiedad de la nación mexicana a partir de los años treinta, cuando por primera vez fue empleado el término “ruinas” para referirse a los vestigios de Tulum y al hotel construido a un costado de ellos (Verdayes Ortiz, 2017). El hecho de que exista tal distinción entre los *múulo'ob* y las zonas arqueológicas –entiéndase los yacimientos abiertos al público y administrados por el INAH– indica que se produjo y se sigue experimentando una ruptura en cuanto al significado y a la utilización de los vestigios precolombinos provocada por la nacionalización de determinados yacimientos. En Quintana Roo los *múulo'ob* constituyen los espacios de la ritualidad social y de las actividades de subsistencia, mientras que las zonas arqueológicas son sitios que no se suelen visitar con fines rituales pero que continúan siendo parte de la historia oral de determinadas comunidades (Picas, 2021).

Los contextos arqueológicos en los que este artículo se centrará son *múulo'ob* que forman parte del paisaje de Bálche' y de Kantunilkín, ambas localidades ubicadas en el estado de Quintana Roo (Mapa 4). Una de las características de estos edificios prehispánicos es que cuestionan el discurso patrimonial autorizado (Smith, 2006, pp. 29-34) en el sentido de que no solo son sitios finitos que sirven para la representación de la nación mexicana, sino que también participan de la construcción de la realidad social de dichas localidades en el presente. Así, los *múulo'ob* pasarían a formar parte de un espacio vivido tal y como lo define Henri Lefebvre, es decir, un espacio de la experiencia social que se superpone sobre el espacio físico a partir del cual se elaboran los discursos científicos y hegemónicos (Lefebvre, 2013, pp. 97-98). Mi interés en este trabajo consiste precisamente en analizar las construcciones sociales en torno a los *múulo'ob* para demostrar que más allá de sus potenciales valores científicos, siguen teniendo en la actualidad significados diferentes entre las comunidades mayas de Quintana Roo, pese a que desde la arqueología se les caracterice prácticamente con exclusividad como bienes históricos y arqueológicos. La antropóloga Alicia Barabas indica que, en México, la activación de lugares sagrados interviene en el proceso de territorialización del espacio en las sociedades indígenas actuales (Barabas, 2003a). En Quintana Roo, estos lugares sagrados pueden ser cuevas, cenotes, iglesias o yacimientos prehispánicos (Quintal Avilés et al., 2003, pp. 331-332). El propósito del presente artículo es precisamente reflexionar sobre el valor sagrado atribuido a determinados *múulo'ob* y analizar en qué medida estos intervienen en la realidad de algunas comunidades mayas de Quintana Roo.



**Mapa 4:** ubicación de las comunidades y sitios mencionados en el artículo (Picas, 2021).

## 4.2. Metodología y Posicionamiento

El trabajo etnográfico que se halla en la base de este artículo se realizó entre los meses de marzo y mayo de 2017 y 2018 en los municipios de Felipe Carrillo Puerto, Lázaro Cárdenas y en la ciudad de Chetumal. Se realizaron entrevistas semiestructuradas y estructuradas a *jmeeno'ob* (expertos rituales), campesinos, personas vinculadas a los centros ceremoniales dedicados a la Cruz Parlante<sup>19</sup>, promotores culturales e investigadores y empleados del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En este artículo analizo diferentes formas de aprovechamiento en torno a dos contextos

<sup>19</sup> La Cruz Parlante es un oráculo que apareció en 1850 durante la Guerra de Castas (1847-1901) y cuyos mensajes animaban a los mayas insurrectos a luchar contra las tropas enemigas (yucatecas y mexicanas). Desde entonces, los que serían conocidos como *cruzo'ob* (los de las cruces) articularon su organización teocrática y militar en torno a diferentes centros ceremoniales que en la actualidad se encuentran en Tixcacal Guardia, Chanchah Veracruz, Chumpón, Tulum y Felipe Carrillo Puerto, donde se siguen recibiendo los mensajes.

arqueológicos. Bálche', el primero de ellos, es una localidad centrada en la agricultura y la ganadería, ubicada al norte del municipio de Felipe Carrillo Puerto, cuya ubicación no compartimos para evitar posibles alteraciones de la realidad de esta. La visita al sitio la realicé junto al *jmeen* Higinio Kauil Pat –al cual me referiré como don Higinio a lo largo del artículo–, Gregorio Vázquez Canché, promotor cultural, quien facilitó la comunicación durante las entrevistas en maya yucateco, y su hijo Manuel. El segundo contexto es Kantunilkín, un centro urbano construido encima de una ciudad prehispánica y en el cual realicé una entrevista en profundidad al cronista de la localidad, Gaspar Maglah Canul, y entrevistas semiestructuradas a otros informantes, en su mayoría promotores culturales residentes en el municipio de Felipe Carrillo Puerto. Pude completar y contrastar la información recogida en campo con los archivos del Centro INAH Quintana Roo de la ciudad de Chetumal, donde se me brindó la oportunidad de consultar los informes de intervenciones de la institución, correspondencias y notas de prensa relativas a diferentes yacimientos entre los cuales los de Kantunilkín. En la discusión final de este trabajo propondré una reflexión sobre el carácter sagrado de los *múulo'ob* y el papel que ocupan en la territorialidad y realidad maya actual. Con el fin de ampliar esta reflexión, contrastaré los casos de Bálche' y Kantunilkín con otros casos observados durante mis estadías en Quintana Roo, para evidenciar el hecho de que en esta región la multivocalidad de los vestigios arqueológicos va más allá de la dicotomía entre lo hegemónico y lo sagrado.

Como afirma Linda Tuhiwai Smith, las ciencias siempre han tenido una dimensión y un propósito colonial, debido a su capacidad para transformar el conocimiento local e indígena en “descubrimientos” (Smith, 2017, p. 122). Esta afirmación es aplicable a disciplinas como la arqueología y los estudios sobre patrimonio cultural, cuyo propósito científico es interpretar el pasado, muchas veces sin tomar en cuenta el conocimiento indígena, una realidad que tiene matices si miramos el continente americano en su conjunto (Ayala et al., 2003). Al igual que recordamos que América no fue descubierta, es imprescindible señalar que no se debe seguir considerando a las ciencias sociales y humanas como las disciplinas que oficializan el conocimiento, sino más bien como las que acercan a un tipo de conocimiento. En este artículo partiremos de la base de que cualquier “interpretación” en torno al patrimonio arqueológico es conocimiento local/indígena, y que las mal llamadas “creencias” son parte de un sistema a partir del

cual se construye la realidad. Además, este trabajo apunta diferentes conflictos epistemológicos y ontológicos en torno al concepto de patrimonio y a la disciplina arqueológica, y por ello he optado por utilizar las palabras en maya yucateco, que son las que se usan para referirse a las construcciones prehispánicas, las entidades que moran en ellas y las diferentes ceremonias que les son dedicadas. El lector encontrará entre paréntesis la traducción al castellano de todos los términos en maya yucateco.

### **4.3. Múulo'ob y zonas arqueológicas: conocimiento local, colonización interna y patrimonialización**

La invasión y colonización europea de la península de Yucatán a partir de 1527 produjo importantes cambios demográficos, culturales y sociales entre los grupos indígenas que habitaban la región. Una de las rupturas más evidentes y pertinentes para el presente trabajo fue la reutilización de ciudades prehispánicas para la construcción de las ciudades coloniales y de las iglesias de la religión católica (García Targa, 2006). Sin embargo, la colonización no se llevó a cabo de forma pareja en la totalidad de la península, por lo tanto, determinadas regiones como la parte oriental se mantuvieron al margen del sistema colonial (Bracamonte y Sosa, 2001).

Esta región –llamada “la Montaña” por los colonos– abarca el actual estado de Quintana Roo, territorio habitado por grupos indígenas que nunca fueron colonizados durante la época colonial –los llamados *huit'es*– e indígenas que huyeron del sistema colonial que operaba en otras regiones de la península (Bartolomé y Barabas, 1977, pp. 21-22). Los arqueólogos han demostrado que, a pesar de la evangelización, determinados yacimientos seguían habitados o al menos visitados durante el periodo Colonial, como es el caso de Chichén Itzá en Yucatán (De Anda et al., 2004, p. 378) o de Tulum en Quintana Roo (Miller 1982, p. 85).

En 1847 se inició un conflicto armado que duraría hasta 1901, después de que los mayas de la región oriental de la península se alzaran en armas contra los terratenientes criollos yucatecos y el ejército<sup>20</sup>. Este conflicto conocido como Guerra de Castas o Guerra Social Maya (León Diez, 2014) implicó movimientos migratorios indígenas hacia el centro del

---

<sup>20</sup> De acuerdo con la historia oral indígena de la región, el conflicto sigue vigente hasta la actualidad.

actual estado de Quintana Roo, región que se convirtió en el territorio político-sagrado de los cruzo'ob. Otros grupos mayas, en cambio, decidieron no involucrarse en el conflicto y migraron hacia el sur de la península y hacia el norte, como es el caso de Kantunilkín, localidad que junto a Bálche' me servirán de soporte para mi análisis del valor sagrado otorgado a los múulo'ob.

#### **4.3.1. Los múulo'ob dentro del paisaje cultural maya**

A partir de mediados del siglo XIX, los primeros visitantes extranjeros que llegaron a la península de Yucatán se maravillaron de las ciudades antiguas que la selva apenas dejaba entrever. La descripción que los exploradores John L. Stephens y Frederick Catherwood hicieron de los vestigios de Tulum en 1842 suscitó el interés científico de varias generaciones de arqueólogos deseosos de descifrar los secretos de las estelas y estructuras prehispánicas del litoral caribeño peninsular, aunque hubo que esperar a la primera década del siglo XX para que se iniciara la investigación científica en el territorio de los mayas cruzo'ob. La literatura científica de aquella época proporciona valiosa información respecto a la interacción de grupos mayas de la península de Yucatán con los yacimientos arqueológicos de la región. En 1841, cuando los exploradores John Lloyd Stephens y Frederick Catherwood visitaron el yacimiento de Tulum, encontraron residuos de copal recientemente quemado, lo que les hizo pensar que el sitio seguía teniendo un uso ritual (Catherwood, 1844). En 1904, el antropólogo y arqueólogo Alfred Tozzer documentó un mito en la región de Chichén Itzá en el cual se evocaba la conexión entre este yacimiento y los de Uxmal, Cobá y Tulum (Tozzer, 1907). Además, registró los nombres de diferentes entidades en torno a las cuales se articulaba la vida ritual como los “*chac*”, responsables de la lluvia (Tozzer, 1907, p. 155) y los “*yumbalamob*”, los guardianes de los pueblos (Tozzer, 1907, p. 156). Por su parte, Robert Redfield identificó en 1932 que estas mismas entidades moraban en los vestigios prehispánicos de acuerdo con el conocimiento de los habitantes de Chan Kom (Redfield, 1932). También mencionó que los habitantes de la región consideraban como sus ancestros a los itzaes, un dato que el antropólogo mexicano Alfonso Villa Rojas también comprobó en el pueblo cruzo'ob de Tusik ubicado en el actual estado de Quintana Roo (Villa Rojas, 1987). En ambos trabajos se afirma que cuando llegaron los conquistadores, los itzaes huyeron por caminos

subterráneos bajo el suelo de ciertos yacimientos como Oxkinkiuic y Chichén Itzá (Redfield, 1932) o de Cobá y Tulum (Villa Rojas 1987). De todos estos comentarios desde mediados del siglo XIX a la década de 1930 del siglo XX entendemos que determinados sitios arqueológicos tenían una dimensión sagrada y además profética, como sugiere la historia oral que evoca un futuro regreso de los ancestros que continuaban morando bajo los vestigios.

Además de estar presentes en la historia oral de los mayas de principios del siglo XX, la literatura etnográfica apunta que los *múulo'ob* también tenían una particular utilidad dentro del ciclo agrícola. El antropólogo Nelson Reed argumentaba en su ensayo histórico sobre la Guerra de Castas que, para sembrar, los mayas insurrectos solían preferir las tierras colindantes a los sitios arqueológicos de sus antepasados porque los consideraban como una señal de la fertilidad de los suelos (Reed, 1971). Esta misma idea también fue defendida por Thomas y Mary Gann en el norte de Belice, donde constataron que los mayas que habían huido de la Guerra de Castas escogían las tierras cercanas a los yacimientos por el mismo motivo (Gann y Gann, 1939). Encontramos otra referencia al respecto en el trabajo de Alfonso Villa Rojas, quien indica que «el milpero sabe que la tierra negra (*ek-luum*) es más fértil que la rojiza (*kan-luum*) [...]». La suposición no es infundada, pues, frecuentemente se encuentran en ellas pozos, cenotes y, también, vestigios arqueológicos más o menos evidentes» (Villa Rojas, 1987, pp. 175-176). Durante el trabajo de campo, pude recoger información sobre la realización de actividades agrícolas y ganaderas en contextos arqueológicos en varias comunidades del municipio de Felipe Carrillo Puerto. En este artículo expondré el caso de Bálche' que ilustra esta conexión entre tierra, vestigios y entidades sobrenaturales.

En las últimas décadas, varios trabajos de investigación se han concentrado en las entidades sobrenaturales que viven e intervienen en determinados sitios del paisaje cultural de comunidades mayas de la península de Yucatán como son las cuevas, los cenotes y los *múulo'ob* (Con Uribe y Esparza Olguín, 2016; Quintal Avilés et al., 2003; 2013; Vapnarsky, 2017; Vapnarsky y Le Guen, 2011). Uno de los trabajos más completos sobre el tema es el del equipo del Centro INAH de Yucatán, que realizó una compilación de las diferentes ceremonias dedicadas a dichas entidades, referenciando el propósito y el sitio donde se suelen llevar a cabo los rituales (Quintal Avilés et al., 2003). Las ceremonias que hacen referencia a los *múulo'ob* en dicho trabajo son dos: el “*sáanto*

*uk'ul'* (ofrenda de agradecimiento) y el “*óok'otba t'ann*” (graduación del *jmeen*) (Quintal Avilés et al., 2003, p. 298). Durante mi trabajo de campo en *múulo'ob* y zonas arqueológicas de la región, he podido documentar la realización de otras ceremonias que aparecen en la compilación. Entre ellas citaré el *ch'a' cháak* (petición de lluvia), el *looj* (petición de protección), el *jets' lu'um* (petición de permiso para utilizar la tierra), el *k'eex* (sanación), el *loj ts'oon* (petición de permiso para cazar), el *janlil kool* y la primicia (ofrendas de agradecimiento por las cosechas). Estas diferencias en cuanto a los espacios escogidos para la realización de ceremonias indican que el factor social y geográfico influye sobre la ritualidad en Quintana Roo. Esta afirmación ubicaría a los *múulo'ob* dentro de un fenómeno de activación y valoración patrimonial –tanto material como inmaterial– intrínseco a determinados grupos mayas en la región. Propondré una reflexión sobre este punto en las conclusiones del artículo, prestando particular atención al concepto de patrimonio desde una perspectiva epistemológica.

#### **4.3.2. Las zonas arqueológicas en la era del patrimonio y del turismo**

Antes de ser zonas arqueológicas, es posible que varios de los yacimientos tuvieran algún valor social y sagrado para determinadas comunidades de Quintana Roo. La Ley Federal de 1972 sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas convirtió los bienes arqueológicos prehispánicos en propiedad de la nación mexicana. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es la institución a cargo de toda actividad relativa a la conservación, restauración, investigación y administración de los bienes prehispánicos, incluidas las zonas arqueológicas. Desde su creación en 1939, el INAH ha abierto al público 198 yacimientos prehispánicos por todo el país, convirtiéndose muchos de ellos en importantes destinos de turismo cultural pero también en símbolos del pasado prehispánico de la nación. La literatura sobre el desarrollo de la arqueología en México suele mencionar la estrecha relación entre la disciplina y el nacionalismo mexicano a partir del siglo XIX y a lo largo del siglo XX (Bernal, 1980; Bueno, 2016; Díaz-Andreu, 2007; Navarrete, 2010; Patterson, 1995).

En el estado de Quintana Roo, un ejemplo de este fenómeno fue el yacimiento de Tulum que, como mencioné anteriormente, fue usado como centro ceremonial y de comercio por los mayas *cruzo'ob* hasta los años treinta. En aquella época, el yacimiento conoció una

gran transformación y pasó de ser un sitio sagrado a “patrimonio de la nación mexicana” (Goñi, 1999). Posteriormente, el sitio se convirtió en una de las zonas arqueológicas más visitadas del país hasta superar, en el 2018, los dos millones de visitantes anuales<sup>21</sup>. En otro trabajo me he interesado por la persistencia de la dimensión sagrada de los vestigios de Tulum en la memoria colectiva maya de Quintana Roo (Picas, 2021). El análisis de los significados atribuidos a dicho sitio ilustra los cambios que ha podido conocer la región tanto a nivel cultural como territorial a raíz del turismo.

A partir de los años ochenta, el turismo en la península de Yucatán ha crecido de manera exponencial después de la creación de la ciudad de Cancún en el norte de Quintana Roo (Castañeda, 2009) y de corredores turísticos como la Riviera Maya un poco más al sur. El crecimiento de la industria del turismo en la región ha provocado cambios sociales importantes entre las comunidades mayas del estado, debido a la migración laboral hacia las regiones turísticas y, por tanto, la progresiva disminución de la agricultura como principal medio de subsistencia. Como lo he podido documentar durante mi trabajo de campo, estos cambios se ven reflejados en una disminución paralela de las ceremonias en relación con la agricultura. Los arqueólogos María José Con Uribe y Octavio Quetzalcóatl Esparza Olguín documentaron que los vecinos del pueblo contiguo a la zona arqueológica de Cobá solían depositar ofrendas en frente de la estela n°11 del Conjunto Cobá hasta hace un poco más de diez años (Con Uribe y Esparza Olguín, 2016). Como se me explicó in situ, las ceremonias de *ch'a' cháak* (petición de lluvia) se dejaron de realizar porque «cada vez hay menos gente que cultiva» en la localidad (Empleado de la zona arqueológica y vecino de Cobá, comunicación personal, 2018). Durante una entrevista realizada a un *jmeen* de la región de Chumpón, también pude documentar casos puntuales de ceremonias realizadas en otras zonas arqueológicas como la de Muyil y la de Tulum donde se han llevado a cabo ceremonias de *looj* y de *jets' lu'um* con el fin de apaciguar a las entidades y pedir permiso para utilizar la tierra en la que se encuentran los yacimientos (*Jmeen* de la región de Chumpón, comunicación personal, 2017).

El hecho de que se realicen ceremonias dedicadas a las entidades sobrenaturales en zonas arqueológicas indica que, a pesar de su utilización actual orientada hacia el turismo cultural, estas siguen o seguían recibiendo una actividad ritual, aunque fuera puntual. A

---

<sup>21</sup> Información disponible en <https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>.

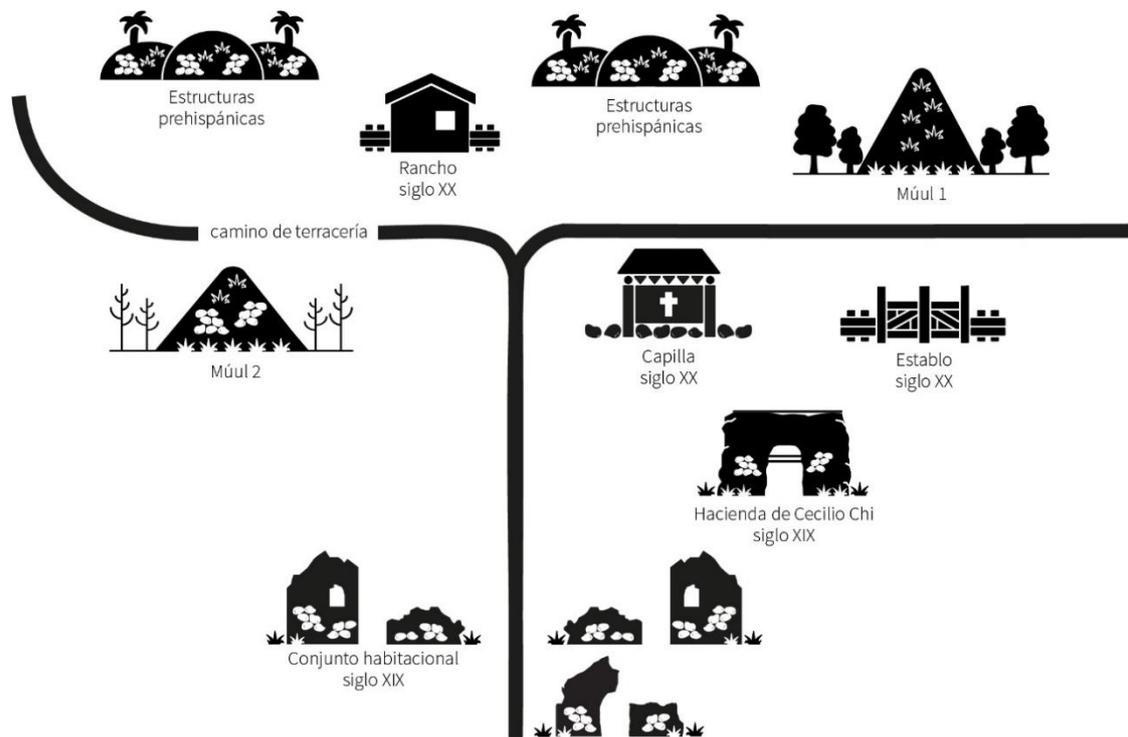
continuación, analizaré el caso de dos yacimientos que no están abiertos al público, con el fin de entender si las rupturas causadas por la colonización mexicana de la región y la nacionalización de los vestigios han provocado cambios directos o indirectos en comunidades mayas y la manera en que estas se relacionan con los *múulo'ob*.

#### 4.4. Memoria y simultaneidad en Bálche'

Inicié mi trabajo de campo en el año 2017 entrevistando a promotores culturales del municipio de Felipe Carrillo Puerto con el fin de identificar a los *jmeeno'ob* que me podrían proporcionar información sobre sus experiencias con los *múulo'ob*. Fue así como Gregorio Vázquez Canché, del Museo Maya Santa Cruz Xbáalam Naj, me presentó a don Higinio Kauil Pat, un *jmeen* del pueblo de Tepich. Conocí a don Higinio en las fiestas de Nuevo X-Jabin, comunidad cercana a Tepich que está ubicada en el estado de Yucatán. Mientras compartíamos el *máatan* (comida ritual), le pregunté acerca de la eventual importancia de los *múulo'ob* en su función de *jmeen*. Don Higinio me explicó que solía mencionar a los *múulo'ob* en sus rezos, especialmente por los “dueños” que viven en ellos. Durante la conversación, el *jmeen* me indicó que le habían solicitado realizar ceremonias en relación con estos dueños en terrenos agrícolas cercanos a los yacimientos de Cobá o incluso para el inicio de obras alrededor de las “ruinas” de Tulum. Tras preguntarle si existía algún *múul* con particular significado para él, me invitó a que lo acompañara a Bálche', la localidad que asocia con sus primeros recuerdos, ya que era donde sus padres tenían sus parcelas agrícolas. Don Higinio añadió que en Bálche' «hay dos *múulo'ob* muy grandes en los que se escuchan disparos de escopetas, rezos y cantos de *aluxo'ob*», que estos últimos eran «buenos protectores de las milpas y que por esta razón las sandías ahí eran de un tamaño considerable». Escogimos la fecha del 13 de abril 2017 para visitar la localidad, Jueves Santo en el calendario gregoriano. Al llegar a Bálche', don Higinio se dirigió directamente al altar ubicado en el centro de la localidad que cuenta con dos cruces de madera. Ahí el *jmeen* pidió permiso para nuestra visita.

El paisaje de Bálche' permite un análisis diacrónico de la construcción de la realidad mediante las evidencias de la utilización humana del espacio (Figura 1). Esta realidad corresponde a la totalidad de los elementos que conforman este paisaje, todos con un significado propio y un papel que cumplir dentro de un sistema de representaciones e

intervenciones. En la actualidad, la agricultura y la ganadería son las actividades principales que se realizan en la localidad. Sin embargo, varios elementos contribuyen a la atribución de una dimensión sagrada del espacio como son los árboles de *báalche*, que se utilizan para elaborar una bebida ceremonial del mismo nombre, un yacimiento arqueológico prehispánico que da relieve a la planicie del terreno, unas casas del siglo XIX que pertenecían al histórico líder maya Cecilio Chí y a sus seguidores, un establo y unos ranchos modernos. Durante el recorrido que realizamos con don Higinio, este le dio una especial importancia a la casa de Cecilio Chí y a la influencia de dos *múulo 'ob* sobre la vida de la localidad, ya sea a nivel ritual o de memoria. Estos dos edificios cubiertos por la vegetación son los dos más altos de la localidad. Cabe mencionar que las otras numerosas estructuras prehispánicas de menor tamaño observables no suscitaron el mismo interés en mi guía<sup>22</sup>.



**Figura 1:** mapa ilustrativo de Báalche' (dibujado por Paulina Orellana Villarroel, 2021)

<sup>22</sup> En el sur del municipio de Felipe Carrillo Puerto, un agricultor cuyo terreno es colindante a una estructura conocida localmente como Pach Múul me explicó que los *iiko'ob* (vientos/espíritus) vivían en todos los *múulo 'ob*, incluso en los menos elevados (comunicación personal, 20/03/2018). Esta afirmación, que difiere de lo que pude observar en Báalche', indica que la apreciación de los *múulo 'ob* depende de ontologías colectivas y personales.

El primer sitio que visitamos fue, pues, la casa de Cecilio Chí, uno de los cabecillas de la Guerra de Castas, a quien la memoria oral le otorga el papel de iniciador de la misma al atacar el pueblo de Tepich el 30 de julio de 1847 (Figuras 2 y 3). Don Higinio recuerda que sus abuelos le contaban que Cecilio Chí y sus seguidores tenían en Báalche' sus ranchos y parcelas agrícolas antes de que la localidad se convirtiera en el refugio de los mayas de la región, cuando al oriente de la península de Yucatán llegó el ejército mexicano para controlar la revuelta.



**Figura 2:** estatua que conmemora el levantamiento de Cecilio Chí en Tepich (Picas, 2017).





**Figura 4:** ilustración inspirada en la realidad de un *míul* en Bálche'  
(dibujo de Paulina Orellana Villarroel, 2021).

Como quedó patente aquel día, la memoria de la localidad no solo se construye en torno a la Guerra de Castas, sino también a las entidades que moran en los *míulo'ob*. Estos, tal y como me explicó don Higinio, están protegidos por los *cháako'ob* y por los *itzá máako'ob*. Los primeros son las entidades responsables de la lluvia, y de hecho él como *jmeen* solía realizar anualmente la ceremonia de *ch'a' cháak* (petición de lluvia) a un lado del montículo más alto. Los *itzá máako'ob* son los espíritus de los itzaes quienes, de acuerdo con el *jmeen*, construyeron los cerros «cuando las piedras no eran duras». Don Higinio recuerda que su abuela le contaba que ellos eran muy hábiles y podían moldear las piedras con facilidad, lo que explica su capacidad para construir tales monumentos. Esta idea de que los ancestros tenían determinadas habilidades constructivas quizás pueda servir para explicar algunas rupturas generadas a raíz de la conquista europea de la región. Una de estas rupturas es el cambio de arquitectura entre los *míulo'ob* –la casa de los itzaes– y las casas modernas –la de los mayas–, ya sean las de Cecilio Chí y sus seguidores como las que se construyen en la actualidad. No obstante, al considerar esta ruptura como

pérdida, don Higinio indicaba cierta idea de filiación con los itzaes, legitimando así la ocupación de las tierras ancestrales mediante las ofrendas que refuerzan esta relación entre las entidades que moran en los *múulo'ob* y los vivos.

En la actualidad, la localidad de Bálche' también alberga parcelas agrícolas y una explotación ganadera de unas diez cabezas. De manera anual, una familia solicita los servicios de don Higinio para pedir a las entidades guardianas de los *múulo'ob* que protejan su ganado y sus parcelas. El año anterior a nuestra visita el *jmeen* había sido consultado de manera puntual porque tres vacas se habían escapado en tres ocasiones diferentes. El experto ritual realizó entonces una ceremonia de *looj* (bendición/apaciguamiento) con el fin de satisfacer a los *aluxo'ob* (entidades guardianas de los terrenos agrícolas), quienes eran sospechosos de abrir voluntariamente la barrera del establo. El propietario de las vacas nos confirmó que después de dicha ceremonia ninguna se le había vuelto a escapar. Los aluxes, en cambio, siguen morando en los cerros y de acuerdo con don Higinio y los campesinos de la localidad, los martes y viernes se escucha a un alux tocar la corneta arriba del segundo *múul* más alto. La mención de este instrumento es reveladora de la filiación entre los vivos y las entidades que moran en los yacimientos, puesto que antiguamente la corneta era usada en las orquestas de maya pax (música maya), un género musical que se toca en el centro de Quintana Roo y que tiene sus orígenes en la Guerra de Castas (Castilla Madrid, 2014). Don Higinio también me explicó que en otras ocasiones los *aluxo'ob* habían aparecido en la localidad armados con fusiles y acompañados de sus perros. Una descripción similar fue recopilada por los antropólogos Valentina Vapnarsky y Olivier Le Guen en Kopchen, donde eran los “*nukuch máako'ob*”, las personas grandes/antiguas, las que eran representadas con fusiles (Vapnarsky y Le Guen, 2011, p. 193). Otro parecido entre los humanos y los *aluxo'ob* es que estas entidades también se dedican a la agricultura, ya que son las guardianas de las parcelas agrícolas. La buena relación entre un agricultor y el alux que vigila su parcela se basa en diferentes ofrendas alimenticias que garantizan la abundancia de las cosechas. Sobre este tema en particular, don Higinio me indicó que «la gente se fue y ya no hacen ceremonias. Se llevaron a sus *aluxo'ob* a otro lado y por esta razón las sandías salen más pequeñas», una afirmación que indica que el *jmeen* conecta la ritualidad con otros fenómenos sociales y naturales como la migración y el cambio climático.

Otro ejemplo de la importancia de los cerros arqueológicos en la localidad es que se perciben como sitios que no se pueden tocar: don Higinio me explicó que las piedras de los *múulo'ob* no eran las mismas que las usadas para construir las casas de Cecilio Chí y sus seguidores, ni las barandas que en la actualidad sirven de barrera natural entre las parcelas agrícolas. Añadió que las piedras que se utilizan en Bálche' fueron traídas de una cantera cercana. Los campesinos de la localidad corroboraron esta afirmación y me dijeron que estas piedras no se podían tocar, «porque tienen dueños». A pesar de que los cerros sean «intocables», varias personas evocaron vivencias en relación con el *múul* más alto, especialmente intentos fallidos de penetrar adentro de la construcción por diferentes razones como el miedo o los fallos repentinos de lámparas<sup>23</sup>. Tanto las intervenciones de las entidades sobrenaturales en la vida de la localidad como la comprobación empírica por parte de los vivos de que los *múulo'ob* son sitios especiales apuntan a que en Bálche' las estructuras prehispánicas poseen una dimensión sagrada. El hecho de que la ritualidad y la construcción de la memoria del lugar sintonicen con la presencia en un mismo paisaje de elementos que provienen de ancestros inmemoriales (los *múulo'ob*), de los ancestros directos (casas del siglo XIX) y de la actividad actual (establo y ranchos) evidencia la integración de los *múulo'ob* dentro de una realidad construida sociohistóricamente.

#### **4.5. Conservación y reactivación de los Múulo'ob: El caso de Kantunilkín**

Durante las últimas décadas, algunos *múulo'ob* han adquirido nuevos significados por parte de determinadas comunidades que empezaron a ver en ellos potenciales alternativas económicas o elementos de representación. Durante mi trabajo de campo, así como durante mi investigación en los archivos del Centro INAH Quintana Roo, he podido constatar el interés de siete comunidades quintanarroenses por abrir los yacimientos presentes en sus terrenos al público. Generalmente estas iniciativas son expresadas a través de las casas ejidales, que son las competentes para la toma de decisión sobre las tierras que pertenecen a familias indígenas. En estas tres últimas décadas, algunas casas

---

<sup>23</sup> He podido documentar este mismo tipo de anécdotas en Sabán, otra comunidad cercana, donde varios informantes me dijeron que no pudieron entrar a un cerro arqueológico porque les dejaba de funcionar su lámpara cada vez que lo intentaban.

ejidales del estado de Quintana Roo solicitaron la visita de investigadores del Centro INAH Quintana Roo con el objetivo de iniciar actividades de investigación y restauración de las estructuras prehispánicas presentes en sus tierras ejidales y/o incluirlas en proyectos de turismo comunitario o ecológico.

Decidí analizar el caso de Kantunilkín porque los vestigios prehispánicos forman parte del casco urbano de esta comunidad ubicada en el norte del estado de Quintana Roo. Algunas de las estructuras datan de la época postclásica y de acuerdo con el estudio histórico realizado por Ralph Roys, el sitio estaba habitado a principios de la época colonial hasta que la casi integralidad de su población migró a Chancnote en 1579, dejando el lugar abandonado (Roys, 1957). La Guerra de Castas del siglo XIX provocó la migración de diferentes grupos mayas, entre ellos uno que migró y repobló Kantunilkín. Hoy en día la ciudad cuenta con una población de unos siete mil habitantes y es la cabecera municipal del municipio de Lázaro Cárdenas.

De acuerdo con Gaspar Maglah Canul, el cronista del pueblo, todavía se podían observar decenas de montículos arqueológicos en la ciudad hace aproximadamente cuatro décadas (comunicación personal, 2018). Debido a la expansión urbana, en la actualidad son dos los principales *múulo'ob* que destacan en el paisaje del centro de Kantunilkín, ambos ubicados entre asentamientos urbanos. El cerro más alto conocido como “Cerro Mayor”, o “Cerro Kantunich”, ha recibido la intervención del INAH en el año 2006 y se ha restaurado parcialmente la estructura. Esta intervención fue bien vista por parte de la comunidad que solicitó la intervención de la institución para limitar los daños causados por el saqueo de los vestigios prehispánicos por parte de otros miembros de la comunidad (información consultada en los archivos del Centro INAH Quintana Roo).

En Kantunilkín la vida ritual incluye diferentes ceremonias como la del *loj kaaj* que se realiza para pedir protección para el pueblo, las primicias, el *janlil kool* o el *k'eex*, ceremonias a las que nos hemos referido anteriormente en el apartado “Los *múulo'ob* dentro del paisaje cultural maya”. Sin embargo, la vida ritual de Kantunilkín no estaba vinculada con los cerros arqueológicos hasta el 2012, año en que el sistema calendárico maya alcanzó fama mundial por el fin del 13 Baktún, un periodo que corresponde a la cuenta larga maya de una duración de aproximadamente 394 años gregorianos. Aquel año se celebró por primera vez una ceremonia de “fuego sagrado” a un lado del *múul* más

grande. Esta ceremonia que tiene sus orígenes en las prácticas rituales del altiplano guatemalteco consiste en la quema de ofrendas dedicadas a los espíritus de los ancestros y a las 20 energías que corresponden a los 20 días que cuenta un mes *winaq* del calendario prehispánico *cholq'ij*<sup>24</sup>. No es el objetivo del presente artículo analizar el carácter panmaya de algunas prácticas culturales y espirituales actuales en diferentes regiones mayas de México y Centroamérica. Sin embargo, y a modo de síntesis, parece importante explicar que el hecho de que se realicen semejantes ceremonias en esta particular región ilustra el valor sagrado otorgado a los *múulo'ob* y a las zonas arqueológicas en un proceso transnacional de representación y visibilización sociohistórica de los pueblos mayas en sitios sagrados.

El haber escogido el *múul* de una localidad maya en vez de una zona arqueológica no es anodino, más bien todo lo contrario. Para realizar una ceremonia en un yacimiento administrado por el INAH, es preciso contar con un permiso otorgado por la misma institución. Dichos permisos se entregan únicamente cuando la conservación del patrimonio arqueológico no corre peligro y, por lo tanto, se suelen rechazar las actividades espirituales que involucren algún tipo de combustión como es el caso de las ceremonias de fuego sagrado<sup>25</sup>.

Desde el 2012 también se celebran otras actividades espirituales y culturales al lado del Cerro Grande. Por ejemplo, cada mes un grupo de cinco promotores culturales llamado “Tiempo de Renacer” se reúne para tocar caracoles y ofrendar *saká* (bebida de maíz) a modo de agradecimiento “a los abuelos que construyeron los cerros” (Gaspar Maglah Canul, comunicación personal, 2018). Esta asociación entre la música y el yacimiento demuestra un proceso de apropiación mediante una acción performativa y ceremonial y por lo tanto una acción de representación a través del monumento prehispánico. Otra prueba de ello es el hecho de que en septiembre 2018 se haya realizado una ceremonia de *jets' méek'* (ceremonia de presentación de un recién nacido) en la parte inferior del mismo cerro (Figura 5). El 21 de diciembre del mismo año también se celebró una ceremonia “por el bienestar”, que consistía en la entrega de ofrendas en el marco de la Semana de la

---

<sup>24</sup> El nombre de este calendario de origen prehispánico varía según el idioma. *Cholq'ij* es el nombre que se le da en maya k'iche', mientras que su nombre en maya yucateco es *tzolk'in*.

<sup>25</sup> Varios de mis informantes del municipio de Felipe Carrillo Puerto recuerdan, sin embargo, que se les concedió este permiso para realizar una ceremonia de fuego sagrado dentro de la zona arqueológica de Cobá en el marco de unos encuentros lingüísticos y culturales del pueblo maya en el año 2005.

Cultura Maya convocada por la Secretaría de Cultura y realizada en Kantunilkín por miembros de la comunidad. El haber escogido este sitio para tales ceremonias pone en evidencia la voluntad de incluir al montículo en determinados acontecimientos de la comunidad, en este caso eventos culturales que hace menos de una década no se llevaban a cabo en dicho espacio. Estos dos ejemplos, el del *jets' méek'* y el de las “ofrendas por el bienestar” nos indican que el *múul* más alto de la localidad ha pasado a ser un espacio de nuevas actividades performativas y espirituales y que, a pesar de no ser una zona arqueológica abierta al público como tal, es reconocida por la Secretaría de Cultura del estado de Quintana Roo como uno de los espacios de la cultura maya viva.



**Figura 5:** altar ceremonial del *jets' méek'* a un lado del Cerro Kantunich y actividades culturales en Kantunilkín (Fotografía de Gaspar Maglah Canul)

La conservación del yacimiento es un asunto complejo de llevar a cabo en la localidad, puesto que no existe ninguna delimitación entre los vestigios prehispánicos y el resto del conjunto urbano. Los cerros presentes en Kantunilkín son parte del paisaje del pueblo y varios son los casos de daño –generalmente causados por saqueo o extracción de material de construcción– al patrimonio arqueológico que se han reportado en las últimas décadas.

El archivo más antiguo que he podido constatar sobre este asunto específico data del año 1984. Desde entonces se han explorado o implementado diferentes estrategias, como la posible creación de un museo comunitario, la contratación de miembros de las comunidades en actividades de salvamento y rescate o la impartición de talleres por investigadoras del INAH. A pesar de que la conservación de los *múulo'ob* sigue amenazada, la aparición de actividades ceremoniales en las inmediaciones del Cerro Mayor indica que una parte de la comunidad valora el yacimiento, una realidad que se ve simbolizada por el hecho de que algunos vecinos se organizan puntualmente para desherbar los alrededores de la estructura (Gaspar Maglah Canul, comunicación personal, 2018). Esto nos dice que además de otorgarle un valor sagrado al *múul*, parte de los vecinos también se preocupa por su conservación y su valor histórico y estético.

## 4.6. Conclusión

El presente artículo tiene como propósito reflexionar sobre el valor sagrado actual de los *múulo'ob* en Quintana Roo. Esta investigación se ha realizado desde la perspectiva de la multivocalidad del patrimonio arqueológico, con el fin de identificar posibles usos y discursos presentes entre comunidades mayas de este estado mexicano que difieren de los discursos hegemónicos y científicos sobre los yacimientos. Son dos las principales características que me permiten afirmar que los montículos arqueológicos prehispánicos son elementos sagrados de la realidad maya: la primera, la importancia que tienen en la vida ritual y social de determinados usuarios que se los apropian mediante la historia oral y la realización de ceremonias; y la segunda, las representaciones que por medio de la creación de una genealogía permiten una legitimación de la ocupación de la tierra. Estas representaciones y ritualidades están sujetas a factores internos y externos a las comunidades que autorizan cambios en cuanto a la percepción y utilización de los vestigios prehispánicos presentes en su paisaje cultural.

He mencionado la importancia otorgada a dos *múulo'ob* ubicados en la localidad de Bálche' dentro de la historia oral de esta y de la ritualidad relativa a la agricultura y la ganadería. El hecho de que únicamente los dos cerros de mayor altura estén presentes en los relatos de la localidad nos indica que la dimensión monumental de las construcciones interviene en el proceso de activación de los *múulo'ob*. Esta activación pasa por las

ceremonias que relacionan a los humanos con las entidades sobrenaturales y los ancestros, el ganado, el ciclo agrícola, pero también por la narración de relatos que convierten a uno de los cerros en un sonotopo en el cual los *aluxo'ob* tocan la corneta de madrugada.

En Kantunilkín, la mayoría de las construcciones prehispánicas han ido desapareciendo a lo largo del siglo XX, a excepción de determinadas estructuras como es el caso del *múul* más grande. El proceso de activación patrimonial que conoció Kantunilkín es distinto al de Béalche', puesto que parte de la comunidad solicitó la intervención del INAH para llevar a cabo obras de restauración del mencionado cerro arqueológico. Además, en varias ocasiones, algunos vecinos de la localidad denunciaron episodios de saqueo que habían sufrido diferentes cerros. Con motivo de la celebración del 13 Baktún, el año 2012 marcó sin lugar a duda el inicio de un proceso de apropiación del *múul* por parte de la comunidad mediante la realización de actividades culturales y espirituales a un lado de la construcción prehispánica.

Las ceremonias que se realizan en Béalche' y en Kantunilkín son radicalmente diferentes, a pesar de que su objetivo es, en esencia, similar: activar la simultaneidad de los vestigios prehispánicos para legitimar una continuidad de la ocupación territorial. En la primera localidad, los rituales los realiza un experto ritual con el propósito de apaciguar las relaciones entre los humanos y las entidades que moran en los *múulo'ob*. En la segunda, el hecho de que se celebren a un lado de la construcción arqueológica más alta ocurre después de la interrupción del uso religioso/espiritual del monumento por un periodo desconocido. Por esta razón, las prácticas que se llevan a cabo en Kantunilkín abarcan diferentes tipos de espiritualidad maya, desde expresiones provenientes del altiplano guatemalteco como son los rituales que involucran fuego hasta rituales propiamente peninsulares como el *jets' méek'*. Esta variedad de prácticas espirituales ilustra la estrecha relación que existe entre los bienes arqueológicos y las identidades mayas actuales.

En Béalche', el hecho de que las ceremonias tengan como propósito satisfacer a las entidades que intervienen en las actividades de subsistencia de los usuarios de la localidad indica la existencia de una identidad basada en la territorialidad. En otras palabras, el espacio se puede utilizar legítimamente mediante el diálogo entre los seres vivos y sobrenaturales. Esta filiación se ve reforzada por el valor histórico atribuido a la casa de Cecilio Chí. Por ello, creo que es propicio concebir los *múulo'ob* como elementos clave

de la construcción de las identidades sociohistóricas de algunas comunidades, puesto que en torno a ellos se recurre al pasado y a lo sobrenatural para existir en una realidad en la que conviven varias historias de rupturas acerca de la conquista, el colonialismo europeo y mexicano. En Kantunilkín, a pesar de ser similar el proceso de representación de los usuarios en torno al *múul*, la identidad no se construye desde una continuidad basada en la filiación étnica-sobrenatural, sino en la resacralización del espacio y la reatribución de un valor sagrado al *múul*. Este proceso de reapropiación del vestigio indica que se ha ido convirtiendo en un elemento importante de representación de una identidad maya regional pero también pan-maya en la que caben ceremonias de diferentes tipos.

Los casos mencionados en el presente artículo hacen referencia a contextos en los que una parte de las comunidades interviene en yacimientos arqueológicos. En el caso de Bálche', funciona incluso al revés: es el yacimiento que interviene en la vida de la comunidad. Sin embargo, durante mi trabajo de campo, he podido documentar varios casos que contradicen este interés hacia los yacimientos, incluso en comunidades donde parte de la población atribuía valores sagrados o históricos a determinados vestigios. Esto confirma que el patrimonio cultural es una creación social que se activa según las necesidades sociales, políticas, económicas, religiosas o espirituales de los individuos.

Los casos mencionados en el artículo pertenecen sobre todo a la dimensión social, religiosa y espiritual. Sin embargo, no es descartable que otras dimensiones puedan aparecer en un futuro, a nivel económico o político, por ejemplo. Me parece propicio terminar este artículo haciendo énfasis en el hecho de que una práctica cultural, un yacimiento, o cualquier otra expresión patrimonial depende del interés, de los valores y sobre todo de la participación de las personas que le otorgan particular importancia a dicha manifestación patrimonial. Los ejemplos que fundamentan mi análisis indican una clara distinción entre el discurso patrimonial autorizado (cf. Smith 2006, pp. 29-34), especialmente en términos de interacción física y ontológica con lo arqueológico. Ello se puede explicar por la pertenencia dual de los *múulo 'ob* a un patrimonio maya material e inmaterial. Recordemos por ejemplo que don Higinio nombra a los *múulo 'ob* en sus rezos y que en Bálche' estos son elementos vivos y activos en la vida de la localidad. El hecho de que los cerros arqueológicos sean sitios de ritualidad evidencia una diferenciación entre los usos de investigación, conservación y administración. Demuestra también que en Quintana Roo existe una multivocalidad en torno a lo prehispánico, expresada a través

de un valor sagrado que ha sido reactivado en el caso de Kantunilkín o, como lo hemos visto con el caso de Bálche', se atribuye a tiempos inmemorables. Finalmente, lo sobrenatural y la ritualidad son los entes que le confieren al vestigio arqueológico el carácter de *múul*, y por lo tanto resulta imposible disociarlo de su valor sagrado.

#### **4.7. Agradecimientos**

Expreso mi agradecimiento al Comité Editorial de *Chungara Revista de Antropología Chilena* y a los revisores; a todas las personas entrevistadas en Quintana Roo que con su conocimiento y tiempo han contribuido a esta investigación, con especial mención a don Higinio Kauil Pat, don Gregorio Vázquez Canché y don Gaspar Maglah Canul. Gracias al Centro INAH Quintana Roo por su apoyo, a la familia Moure Peña, a mis compañeros del Grup d'Arqueologia Pública i Patrimoni (GAPP), a Margarita Díaz-Andreu y a Gemma Celiueta Comerma por sus consejos y a Paulina Orellana Villarroel por sus ilustraciones.

## Capítulo 5. The Plurivocality of Tulum : “Scientific” vs. Local Narratives About Maya Sites in Quintana Roo

Capítulo del libro **Decolonizing “Prehistory”: Deep Time and Indigenous Knowledge in North America** editado por Gesa Mackenthun y Christen Mucher publicado por The University of Arizona Press (Anexo 16)

Picas, M. (2021). The Plurivocality of Tulum: “Scientific” vs. Local Narratives About Maya Sites in Quintana Roo. En G. Mackenthun y C. Mucher (Eds.), *Decolonizing “Prehistory”: deep time and topological knowledge in North America* (pp. 211-230). The University of Arizona Press.

### 5.1. Introduction

On the 21st of March 2017, I was undertaking participant observation fieldwork to document possible celebrations related to the spring solstice at the archaeological site of Tulum, Mexico. At 9 a.m., a private tourist guide led a group of visitors to the area where about thirty people from different regions of the world –all dressed in white clothes– were standing in a circle. They were dedicating chants and copal incense to the *Virgen de Guadalupe* and the four directions of the universe. Immediately, one of the visitors asked the guide about the performance, and the guide’s answer, surprisingly to me, was that they were observing “an Indigenous tradition. They still practice their old rituals according to their beliefs, and they still wear their ancient white outfit.” Even though this explanation of the celebration was not addressed to me, I realized that the ceremony performed by a group of so-called Indigenous People was somehow giving an added value to the visit of the pre-Hispanic remains, a site believed to “belong” to a remote past. Given that only one of the ceremony participants was Maya, and that most of the Maya present at the site are usually custodians, I asked myself: Are there any religious or spiritual linkages between Tulum and Maya peoples today? Is Tulum part of Maya communities’ history and memory?

In my fieldwork, I investigated the possible sacred and political values attached to archaeological sites through the collection of present-day oral histories in the Mexican

state of Quintana Roo. I found that, due to the growth in tourism during the 1970s-1980s, Maya communities have increasingly perceived archaeological sites as places that have been taken from them and made into private property. This rupture is the continuation of a colonialist and nationalist dimension of archaeology that had previously served to distance Indigenous People –including the Maya– from the archaeological remains present in their landscapes (Bueno, 2016; Díaz-Andreu, 2007; McAnany, 2016). But studying the sacred values attached to archaeological remains in Quintana Roo shows that this rupture is only partial. In this chapter, I focus on Tulum –a sacred place for the *Cruzo’ob Maya*<sup>26</sup> during the Caste War (1847-1901) that was converted into a nationally-administered tourist destination in the twentieth century– because of its prevalence in the archaeological literature and because, as was demonstrated by the solstice celebration, current-day tourist use of the remains seemingly continues to fix Tulum and the Maya in a remote past.

The conversion of archaeological remains into national heritage since the late nineteenth century provoked numerous ruptures, changes and adaptations in the way Indigenous peoples interacted with the pre-Hispanic sites<sup>27</sup>. Historian and geographer David Lowenthal explains that interacting with heritage modifies its original meaning and context (1998), while archaeologist Alejandro Haber explains that the scientific setting of archaeological remains or artifacts in the past implicates a negation of its possible use in the present (2017). Indeed, as expressed by Māori scholar Linda Tuhiwai Smith, the scientific research on Indigenous peoples has generally been related to Western imperialism and its constant will to convert Indigenous knowledge into Western “discoveries” (Smith, 2017, pp. 120-122). One of the main colonialist and imperialist ideas perpetuated by science regarding the Maya is that they all disappeared after the so-called “Maya collapse” at the end of the Classic Period (250-900CE). The archaeologist Patricia McAnany sees in this recurrent idea the evidence of archaeology’s “deep colonial roots” (2016, p. 4). According to David Webster, this so-called collapse is part of a “Maya mystique” based on “uniqueness and mystery” (2006, p. 131), which is also commonly

---

<sup>26</sup> The *Cruzo’ob*, also known as *Máasewáalo’ob*, are the Maya who took up arms during the Caste War and follow the cult of the Talking Cross.

<sup>27</sup> The appropriation of the past through archaeology has a rich literature and has been related to Mexican nationalism by several scholars (see Bernal, 1980; Breglia, 2006; Bueno, 2016; Díaz-Andreu, 2007; McAnany, 2016; Navarrete, 2010; Patterson, 1995).

referred to in travel literature and accepted by visitors, as noted by Traci Arden (2004). Such scientific statements regarding this mysterious disappearance legitimate the common idea that present-day Maya have no relation with the builders of the pre-Hispanic cities and, consequently, have no reason to engage with archaeological heritage.

In Quintana Roo, archaeological mounds known locally as *múulo'ob* (hill) in Yucatec Maya are perceived as part of a living landscape or, as Henri Lefebvre would define it, as the “space of representations” or “lived space” that allow people to engage with the objects present in the physical space. This conception of space contrasts with representations made by scientists whose interactions with space are usually analytical and not experiential (Lefebvre, 2013, p. 97-98). Local Maya knowledge related to the *múulo'ob* remains at Tulum, and elsewhere in Quintana Roo, indicates that they are perceived as the dwelling places of more-than-human entities and ancestors who are present in ritual activities related to agriculture, healing, and sacred land tenure. Some of these entities are the *aluxo'ob* (the guardians of cornfields), the *iiko'ob* (winds/spirits), the *cháako'ob* (responsible for rain), the *báalamo'ob* (guardians of villages) and the *itzá máako'ob* –also known as “itzaes” in Spanish– ancestors related to a pre-Hispanic lineage. The system of interdependence between the human and more-than-human entities depends on rituality and ceremonial offerings, and it is in this context that the archaeological remains are held as important ritual places by several communities, especially when it comes to petitioning for rain (*ch'a' cháak*), performing healing rituals (*k'eex*), thanksgiving (*janli kool*), and asking for permission to use the ancestors' land (*looj* and *jets' lu'um*)<sup>28</sup>.

In this chapter, I focus on the ethnopolitical, spiritual, and sacred values attached to the *múulo'ob* and on the changes in use and perceptions of the remains at Tulum from the nineteenth century to the present day. I compare current “scientific” literature to Maya oral narratives and the other information on Maya rituality and prophecy that I collected during ethnographic work in Quintana Roo undertaken in the Spring of 2017 and in 2018. My fieldwork research allows me to analyze the emergence of important sociocultural

---

<sup>28</sup> Detailed studies such as Quintal Avilés, et al (2003) or Vapnarsky and Le Guen (2011) provide valuable information about Maya rituality and more-than-human entities.

changes regarding the use and interpretation of the site of Tulum and how both “scientific” and local use and knowledge about the remains have been interacting and influencing each other during the last century. I ultimately propose that the evident ruptures caused by colonialism, science, and tourism are only partial, and that the use and understanding of archaeological remains in Quintana Roo, including those of Tulum, question the nationalist and hegemonic setting of the site in pre-Hispanic times. I argue that archaeological sites, such as the one of Tulum, are plurivocal spaces that allow Mayas’ representation and legitimation of the present in a specific socio-historically built territory. However, this lived space seems to have a limited capacity of creating a sense of belonging because of its transformation into a scientific and tourist site.

## **5.2. The plurivocality of Tulum: from a local sacred site to the heritage era**

### **5.2.1. From La Montaña to Quintana Roo**

The remains of Tulum are located on the Caribbean coast of Quintana Roo, an area that was densely inhabited until the European invasion and where most of Post-Classic Period (900CE-1521CE) settlements are located (María José Con Uribe, 2005; Roys, 1957). From then on, different causes –including diseases and cultural and political conquest– provoked important changes to the region’s demography. While the colonial system mainly focused on the northern and western regions of the Yucatan peninsula, in the east a wide territory almost free from colonization and evangelization remained controlled by a few independent indigenous groups (Bracamonte y Sosa, 2001). This region was named “la Montaña” (the Mountain) by European inquisitors and chroniclers. It is there that the *Itza*, the pre-Hispanic lineage that the Cruzo’ob Maya conceive as their ancestors, resisted the Spaniards until 1697 in the Petén region in Guatemala (Bartolomé and Barabas, 1977; Bracamonte y Sosa, 2001).

The year 1847, two decades after Mexico Independence, marks the beginning of a period of long-running conflict known as the Caste War between Maya peasants and the Mexican Army in the area of the former colonial border between the independent region of *la Montaña* and the sugar and henequen plantations owned by Yucatec landowners of European descent (Bartolomé and Barabas, 1977, p. 21; Villanueva Mukul and Suárez Méndez, 2017, p 56). Three years later, the *Cruz Parlante* (Talking Cross) appeared, an event that marks the ethnogenesis of the Cruzo'ob Maya (Barabas, 2008). The town of Noh Kaj Báalam Nah Chan Santa Cruz (today's Felipe Carrillo Puerto) became the sanctuary of this oracle and the *defacto* Cruzo'ob capital. Although the Caste War officially finished in 1901 with the storming of this locality, its capture by the Mexican army did not mean that the conflict ended immediately. Indeed, according to Cruzo'ob collective memory, the Caste War continues today.

The invasion of the Maya region by the Mexican army during the Caste War and the deliberate campaign of Mexican colonization afterwards caused different migrations within the peninsula. Anthropologists Miguel Bartolomé and Alicia Barabas describe the early twentieth century as the start of the Mexican colonization of Cruzo'ob territory, especially from the year 1915, with the beginning of the chicle industry (1977). Since then, the demography of Quintana Roo has changed and numerous groups of Maya from the state of Yucatán and peasants from other regions of the country have settled in the eastern part of the peninsula (Bartolomé and Barabas, 1997, pp. 93-95). The Cruzo'ob mainly settled in the central region of today's Quintana Roo. The resulting reconfiguration of Indigenous settlements led to the creation of a sacred and political Cruzo'ob territory in Quintana Roo, articulated around the different Talking Cross ceremonial centers of Chanchah Veracruz, Xcacal Guardia, Chumpóm, and Tulum.

### **5.2.2. The sacred value of Tulum up to the “heritage era”**

Ethnographic information present in both explorers' and archaeologists' works from the mid-nineteenth century to the late 1930s indicates that Maya communities from the central region of Quintana Roo attached a particular importance to Tulum's remains (Catherwood, 1844; Villa Rojas, 1987). The British explorer Frederick Catherwood

documented evidence of recent ritual activity in a structure of the pre-Hispanic city in 1842 (1844, p. 23). In 1863, the village of Tulum became one of the most important political and ceremonial centers for the Cruz Parlante worship, and so did the pre-Hispanic remains (Goñi, 1999; Santana Rivas, 2007). Indeed, the Cruzo'ob gave particular importance to the structure of El Castillo, where they placed a cross in order to use it as a sanctuary (Dumond, 2005).

In the late-nineteenth and early-twentieth centuries, foreign explorers and archaeologists came to study the “mysterious” ancient city of Tulum. However, even if the Caste War had officially ended in 1901, in the collective Maya memory the site of Tulum still needed to be protected from invaders. Nonetheless, the British archaeologist Thomas Gann, part of the 1916 and 1922 Carnegie expeditions, managed to establish some relations with the Maya from the region of Tulum. He even attended two ceremonies dedicated to the Talking Cross held within the structure of El Castillo in 1922 and during a later visit to Tulum in 1926 (Con Uribe and Portillo Guzmán, 2014). During the latter, he observed that the participants asked “his god” to protect him from the *iiko'ob* (Gann, 1927, p. 119), the wind/spirits that dwell in the remains. Gann also documented the fear caused by an “idol” located in a small temple outside the archaeological site (1927, p. 132). He decided to leave it there but he finally “took” another idol, which is today part of the British Museum of London collection (Goñi, 1999, p. 154).

In the 1930s, Mexican anthropologist Alfonso Villa Rojas collected information on pilgrimages to Tulum among the inhabitants of Tusik and Xcacal Guardia, all of whom worshipped a cross inside El Castillo (1987, p. 51)<sup>29</sup>. In 1937, however, while Tulum hosted the first Mexican archaeological project, the governor of the Territory of Quintana Roo Rafael Melgar forbade the Maya from accessing to Tulum's Castillo, forcing them to change their ritual customs (Goñi, 1999, pp. 163-165). In 1939, the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH, National Institute of Anthropology and History) –the entity in charge of all activities related to pre-Hispanic archaeological administration, conservation, and research– was created. Both this institutionalization of heritage

---

<sup>29</sup> Archaeological research in 2009 identified paintings of three red crosses from the late-nineteenth or early-twentieth located within El Castillo (López Portillo Gúzman, 2010).

administration and restriction of access for religious purposes marked the beginning of a new era in which Tulum's remains became Mexico's state property.

Although the 1930s saw transformations in Maya rituality, we also know that Tulum continued to be of great significance for Cruzo'ob from Chumpóm and Felipe Carrillo Puerto until the 1950s (Con Uribe and Portillo Guzmán, 2014; Peissel, 1963). The ethnologist Michel Peissel collected valuable information regarding this specific matter during his visit in Quintana Roo in 1958, and in 1963 he explained that the Maya from Felipe Carrillo Puerto held a pilgrimage to Tulum where they performed a ceremony "in homage to the crosses which are set into the cliff at the foot of the Castillo" (Peissel, 1963, pp. 143-144). These pilgrimages and ritual practices illustrate continuity in the symbolism attached to the ancient city beyond the off-limits structure of El Castillo.

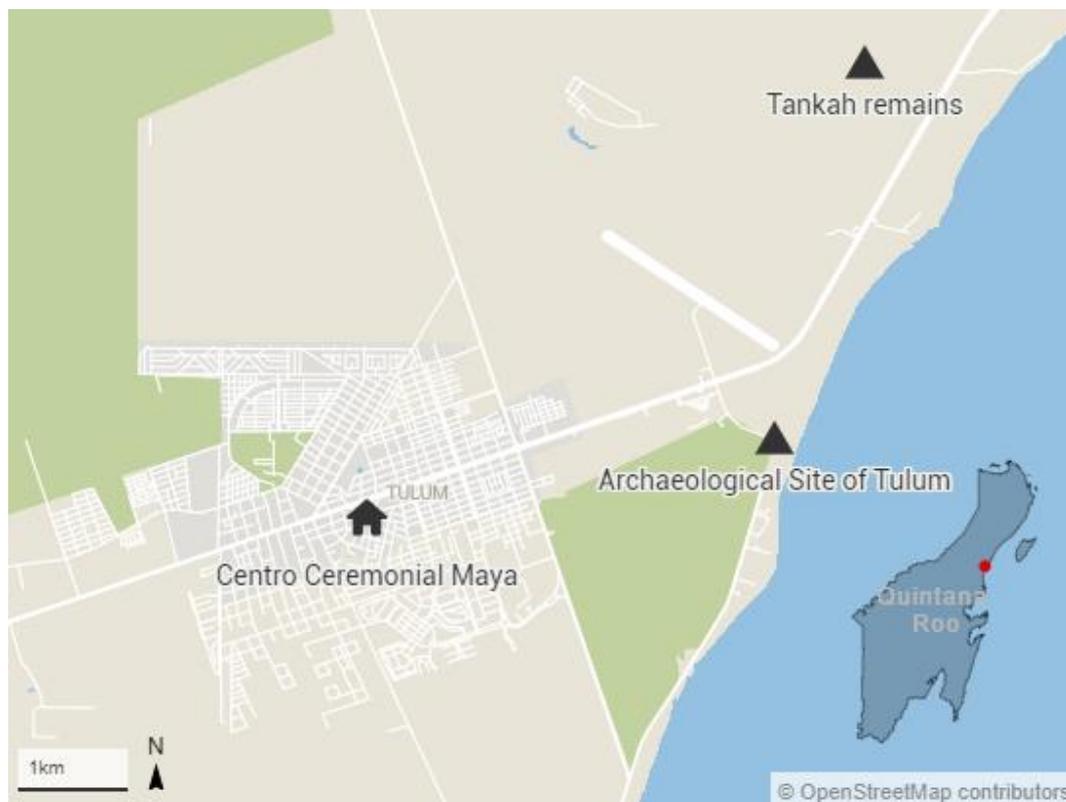
In Tulum, no archaeological projects were run between 1940 and 1974. During this period, it seems that the relations between the local communities and the INAH were peaceful, especially considering that around that time there was only one custodian and his position was honorary until the year 1974 (María José Con Uribe, personal communication). However, this situation changed in the late seventies and early eighties when the Tulum National Park was decreed, and the institution started to take a closer look at the site visitors and their activities.

### **5.2.3. Internal colonization and heritage making**

In the 1930s, Mexico's president, Lázaro Cardenas, visited Quintana Roo several times, and he envisioned a new future for that remote and disputed land: economic riches grown through tourism (Verdayes Ortiz, 2017). The first national excavation of Tulum took place in 1937 and was connected to that vision. In 1939, Las Ruinas (the Ruins) became Tulum's first hotel, and it was located right next to the archaeological site. Quintana Roo's tourism industry grew steadily, but with the emergence of Cancún as an international tourist destination in the 1980s, the pace of touristification significantly increased (Castañeda, 2009). One result of Cancún's growth was the emergence of another tourist region in the ensuing years: the Riviera Maya, where Tulum is located.

During recent decades, Tulum has become a small city of eighteen thousand inhabitants. With its beaches and archaeological site, it is one of the main tourist areas of the region. In the year 2018, more than two million people visited the remains, making Tulum the third-most-visited archaeological sites in Mexico, after Teotihuacán and Chichen Itzá<sup>30</sup>.

In this later period, the religious and spiritual maps of Tulum have also changed, and a diversity of sacred places have appeared. Several churches as well as the Maya Ceremonial Center are now located in the center of the city (Mapa 5). The latter is the only place where religious activities related to the Talking Cross are currently allowed. Yet nowadays the remains also attract New Age groups who perform ceremonies –usually on equinox and solstice days– as well as groups from the Church of Latter Day Saints, who connect the archaeological site to the Book of Mormon (McDannell, 2017). The conversion of Tulum into a location of national heritage, international cultural tourism, and alternative spiritual destination has modified both Cruzo’ob territoriality and rituality.



**Mapa 5:** location of the Ceremonial Center and Tulum and Tancah’s remains (Picas, 2019)

<sup>30</sup> Gobierno de México, Estadísticas de Visitantes, “Zonas Arqueológicas más visitadas”, <http://www.estadisticas.inah.gob.mx/>, accessed 7 June 2019.

Nowadays, it seems that the sacred value attached to the remains by the Maya from the nineteenth and early-twentieth centuries have completely disappeared. The only remembrance of the site is political, and sacred use is the one presented on a discrete plaque along one of the paths that lead to the exit of the archaeological site (Figura 6):

In 1847 an armed uprising called the Caste War began and a new religion known as the Cult of the talking crosses developed. The rebel capital was Noh Cah or Chan Santa Cruz (now Carrillo Puerto), with smaller centers like Tulum adjutant to the military and religious headquarters. When the capital fell, the Villa Grande de Santa Cruz Tulum became an important center, directed by María Uicab, known as the Queen of Tulum. The rebels (cruzoob) recognized that the ruins were sacred and placed a cross in the temple known as El Castillo (The Castle). At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the Mexican army put down the rebellion, although the worship of the cross was maintained at Tulum's Castillo. Archaeological expeditions were initiated at that time. In the mid-1930s the Mexican government took charge of the site and assumed responsibility for investigation, conservation, and tourist visits (translation by INAH/Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes).

In this passage, the use of the term *responsibility* legitimates the scientific and national interventions that have led to the conversion of a sacred site into a historic and tourist one. In other words, it was Mexico's duty to fight against the Maya "rebels" and to preserve archaeological heritage in order to include it on the nation's heritage inventory.



**Figura 6:** INAH “Historical viewpoint” board on Cruzo’ob’s use of the site at Tulum (Amilcar Vargas, 2017)

## 5.3. At the crossroads of sciences and local knowledge

### 5.3.1. All paths lead to Tulum

We know from colonial documents and archaeological research that the site of Tulum was inhabited at least until the late seventeenth century (Miller, 1982; Roys, 1957). At that time, the site was known as *Tzamá*. There are different hypotheses regarding the meaning of this name, one of the most accepted being the one suggested by archaeologist Arthur G. Miller, who linked it to the word *sáamal*, which means “dawn”, and thus to the concept of *rebirth* as related to the east (Miller, 1982, p. 85). In 1842, when US explorer John Lloyd Stephens and his companion Frederick Catherwood visited the archaeological remains there, the local Maya knew the site by the name of Tulum. This change of toponym may indicate other transformations regarding its use: by then, the local Maya were visiting the site for ritual purposes, as suggested by offerings reported in

Catherwood's writings (Catherwood, 1844). The most common hypothesis regarding the name of Tulum is that it refers to the defensive wall that surrounds the archaeological site (Roys, 1957).

Another hypothesis for the name change, based on linguistic and oral tradition, relates to Tulum's ethnopolitical and prophetic dimensions. According to historian Marco Antonio León Diez, the correct way of writing the name of the site is *Tuulum* and its meaning might be "place of resurgence," potentially a reference to the local oral tradition which evokes the return of the "Ancient ones" from the East (León Diez, 2012, p. 105). León Diez's hypothesis connects to Miller's earlier translation of the city's former name, Tzamá, as "dawn" (Miller, 1982, p. 85).

In the Yucatan peninsula, including Quintana Roo, the prophecy that a group of Itzá people escaped from the Spaniards by moving towards the east –from which are expected to appear again one day– is common, especially among elders. In 1937, the US anthropologist Robert Redfield was told by informants from Chan Kom, a village in the state of Yucatan, that the archaeological remains of Oxkin Kiuic were the place where the Ancient ones, the Itzá, would someday reappear (1962 [1932]). In the same period, Villa Rojas documented a similar narrative in Tuzik, Quintana Roo. There, the remains were supposed to be the dwelling places of the Itzá people, the "wise ancestors" of the Maya who live underground for an "unknown reason" (Villa Rojas, 1987, p. 439). Villa Rojas also published a conversation with the Maya General Captain Cituk, in which the latter told a story of the European invasion. Cituk recounted that, before the arrival of the Spaniards in the area, the "king" Don Juan Tutul Xiu used to visit Tulum to pray. However, the European colonization of the area caused him and some of his followers to run away through an underground path that led eastward and passed under the site of Tulum (Villa Rojas, 1987, p. 441). This oral testimony is a clear reference to the Itzá prophecy of reappearance that, according to anthropologists Miguel Bartolomé and Alicia Barabas, led the Cruzo'ob Maya to fight against Mexico during the Caste War (1977, p. 177).

Continuity in the ritual use of the archaeological site at Tulum during the last quarter of the twentieth century was confirmed to me by five people in interviews I undertook at the different Maya villages of Señor, Uh May, Chumpón, Felipe Carrillo Puerto, and Tulum in 2017 and 2018. Their histories highlight a correspondence in the historical perception of Tulum among the elders of several Maya villages, and especially in the remains' prophetic dimension. In Señor, a village near the Xcacal Guardia ceremonial center, an elder remembered going to Tulum to deposit offerings and pray in the archaeological site until the 1980s. He explained that he stopped going because the entrance fee had become too expensive for him. He told me during the interview that Tulum was the place of the *chinan k'aab* people, a name that refers to the ancestors believed to live beneath the earth<sup>31</sup>. In addition, in another interview, a former member of the Tulum Ceremonial Center told me that he had witnessed offerings in the stairway of El Castillo until the year 1978. According to him, the custodians forbade this practice after that year. An elder from Felipe Carrillo Puerto informed me that a ritual expert from Tulum used to avoid the official entrance to the ruins and preferred to reach them through the jungle for ritual purposes. Another elder from Tulum confirmed this information and added that the *jmeen* (ritual expert; pl. *jmeeno'ob*) continued using this jungle path until the 1990s. Moreover, an elder inhabitant of Uh May, a village related to the Chankah Veracruz ceremonial center –more than 100 kilometers away from the Tulum remains– remembered visiting the ruins during a pilgrimage in the late seventies. That was the only time he visited the archaeological site, but the Uh May elder recalled what he was told during this pilgrimage:

There is a pathway that connects Xcacal Guardia to Tulum. Where the pathway starts there are ruins that look like houses. It is an ancient path and the *aluxo'ob* goes through it. But this is not a normal road, you must go under the earth. The walls are painted. But I think it is dangerous, there are a lot of snakes (Elder from Uh May, personal communication, May 6, 2017).

---

<sup>31</sup> According to Bartolomé and Barabas: “the measures below were made by *Chinan Kaabo*, they are the men of the Itzá. They are the people of Juan Tutul Xiu, currently living beneath the surface of the earth. They are enchanted men” (1977, p. 61).

There is clearly a connection between the oral testimony of Capitan Cituk, collected in Tuzik by Villa Rojas in the 1930s, and this memory from a present-day Maya elder.

During my interviews, different people, including *jmeeno'ob*, also mentioned underground paths that lead to Tulum from the different Cruz Parlante ceremonial centers of Chankah Veracruz, Xcacal Guardia, and Chumpón. In Kantulnikín, a Maya village in the northern region of Quintana Roo, the local chronicler Don Gaspar Maglah Canul explained that the *abuelos* (grandfathers/ancestors) had a prophecy in which the *beelo'ob yáanal lu'um*, the underground paths that connect Chichén Itzá to Cobá and Tulum, would “open” again someday (Gaspar Maglah Canul, personal communication, March 14, 2018). Other testimonies from the central region of the state evoke the fact that, at a place where monoliths and “ancient statues” appear in abundance, an underground tunnel was made by the *Antiguos*, the “Ancient ones” who also painted its walls. According to oral history in the region, the tunnel was closed by the INAH in the 1970s-1980s<sup>32</sup>.

In March 2018, the INAH Center located in Chetumal (CINAH Quintana Roo) allowed me to consult reports from the different archaeological projects undertaken in Tulum. There I found a reference to the closure of a *sac-be*, a pre-Hispanic path, in a report from a 1974 INAH project. However, the underground nature of the path was not mentioned. It seems that this path probably communicated from Tulum to Muyil, another archaeological site thirty kilometers away from the Chumpóm Ceremonial Center. The archaeologist María José Con Uribe remembers being told by fellow archaeologists and biologists that in the 1970s and 1980s the pilgrimages to Tulum used to go through the Sian Ka'an Reserve and the archaeological site of Muyil where pilgrims prayed each May 3 –the day of the Holy Cross– in front of an image of the Virgin Mary located outside these remains (María José Con Uribe, personal communication). Clearly, in both oral history and archaeological records, Tulum is related to real and mythological pathways that connect the past to the present, as well as to the history of the Itzá and the political identity of the Cruzo'ob and their descendants.

---

<sup>32</sup> For more information about Maya knowledge of closed paths, see Paul Sullivan's *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners During Two Wars*.

### 5.3.2. Modern enshrinements

Because of the sociocultural changes of recent decades, relations between archaeological structures and Maya communities are difficult to document today, especially in archaeological sites administrated by the INAH. Usually, the ancient cities remained part of local communities' oral history and ritual practices until a few decades ago. The linkages between the pre-Hispanic structures and Indigenous inhabitants of the region have changed because there has been an increase in the institutionalized management of archaeological heritage and because of Maya labor migration to tourist regions. Despite this, archaeological remains, especially *múulo'ob* not administered by the INAH, have continued to be places where *jmeeno'ob*, hunters, and farmers communicate with supernatural entities through offerings and ceremonies. Indeed, I have collected information about ceremonies performed in several archaeological mounds in different villages of the region.

Although more difficult to document, ceremonies are also performed in archaeological sites managed by the INAH. A former *jmeen* from Chunyaxche explained to me that he performed a *looj* (land protection/blessing) ceremony at the site of Muyil in order to appease an unhappy *alux* who was causing trouble among visitors and custodians. He said that the *alux* was the owner of the site and that an offering had to be made so that people would be allowed to visit and use the *alux*'s land. Until approximately fifteen years ago, the rain petition ceremony of *ch'a' cháak* used to be performed inside the archaeological site of Cobá, and the offerings used to be deposited in front of stela number 11, as previously documented by archaeologist María José Con Uribe and Octavio Quetzalcóatl Esparza Olguín (2016, p. 3) and confirmed during my fieldwork.

Tulum's conversion into such a tourist place –along with the high entry price and the prohibition of ritual activities there– have influenced the local Maya to progressively detach themselves from the site. In fact, actual Maya offerings or ceremonies seem to be nonexistent in Tulum today. To perform such a ritual activity, it is necessary to fill out an official request form and send it to the Centro INAH Quintana in Chetumal, with no guarantee of acceptance. Practical knowledge about this process is very scarce between local communities. During fieldwork, I encountered some cultural promoters from the

Felipe Carrillo Puerto region whose *fuego sagrado* (sacred fire) spiritual ceremony request was denied because it involved fire and was interpreted as a risk to archaeological heritage. The local communities' scant knowledge about the application system contrasts with the permissions regularly granted to different New Age groups, who often meet for specific dates –in some cases every twenty-first day of the month– to perform ceremonies in Tulum or the sites of Cobá, Muyil, Xel-Há, and El Meco.

Even if ritual practices are now restricted in the archaeological area of Tulum, I was able to document that some inhabitants of the region believed the entities who live in the remains are still active and that their power goes beyond the site. Don Higinio Kauil Pat, a ritual expert from Tepich, has performed several ceremonies in the surrounding areas of archaeological remains, including at Tulum. However, Don Higinio does not need to enter the actual site to perform these kinds of ceremonies because he is interacting with livestock believed to be affected by the entities who dwell in the archaeological structures but move around neighboring areas.

Other ceremonies have been performed inside the archaeological site of Tulum, including *jets' meek'*, a ceremony in which an infant is presented to the world. During fieldwork, I was told that approximately ten years ago, a ceremony of cleansing of the land took place in front of El Castillo in order to appease the spirits living there. This ceremony is extremely important within Maya rituality because it allows the living to use the land owned by the spirits and entities. For this reason, it is supposed to be performed to gain permission to carry out any activity on it. However, this permission had apparently never been obtained before. According to the *jmeen* who performed the ceremony, the spirits were appeased after the ritual in which a chicken, corn *tortillas*, and *saká* (corn beverage) were offered. This information tells us that in spite of important changes regarding the uses of the site, the Tulum remains are still considered to be the dwelling places of more-than-human entities.

### 5.3.3. Orality, rituality and reflexivity

Disciplines such as archaeology and anthropology have an influence on present-day interpretation of archaeological sites in Mexico. Sometimes, archaeological and anthropological research and oral history have merged to create new narratives regarding ancient cities, especially in regions where Maya inhabitants have also engaged in these scientific projects. Villa Rojas's *Los Elegidos de Dios* contains one of the most interesting examples of the influence of research among local communities, where Tuzik's Captain Cituk recalled a narrative that was a direct interpretation of the presence of U.S. archaeologists in the region:

In the old buildings of Tulum was engraved in hieroglyphics the prophecy that the *americanos* were to join the *mazehualob* to fight the Mexicans. [Captain Cituk] added that these Americans were descendants of remote ancestors of contemporary Indians and that they were the ones who built today's archeological cities. In support of this idea is the fact that, today, only the Americans are able to decipher what is written on the walls of the old temples<sup>33</sup> (Villa Rojas, pp. 275-276).

This recollection from a Maya dignitary in the 1930s allows for a better understanding of the impact of research on the interpretation of heritage at a local level.

Archaeology's impact is also observable on the progressive increase of cultural tourism, a type of tourism that feeds on research. During fieldwork, I noticed that landowners from different villages were interested in initiating a process to valorize the archaeological remains present in their lands. This was supposed to consist of research and restoration activities that aimed to include the archaeological remains in community-based ecotourism projects.

---

<sup>33</sup> The term "Americans" used by Captain Cituk is a reference to the archaeologists who worked in the Yucatán Peninsula in the early 20<sup>th</sup> century and who happened to be mostly U.S. citizens. The hegemonic dimension of epigraphy expressed there is reflected in the genealogic relation between the archaeologists who were "able to decipher what is written on the walls of the old temples" and the Maya who knew that the glyphs narrated the history of their ancestors.

Tourism works the other way around too: a large proportion of the Maya residents are migrating to tourist areas in order to work in tourism-related jobs, which has led to important changes in the relationships between the people and their cultural landscape. On the one hand, the highly affluent visitors to archaeological sites such as Cobá and Tulum have led to the attribution of economic value to the remains in communities where tourism is considered a viable economic alternative. On the other hand, the diversification of employment opportunities has meant a subsequent decrease in subsistence agriculture, which also means a decrease in the performance of agricultural ceremonies. Additionally, this results in changing interpretations of the remains as the dwelling places for sacred entities related to agriculture. For example, different ritual experts and peasants from the region told me that the lack of rain and the bad harvest can be attributed to the peoples' increasing disinterest in ceremonies related to agriculture.

In these contexts, archaeologists and anthropologists, by dint of their close relations with local communities, are also exposed to local history and knowledge. This affects their belief systems as well. I consulted with several Mexican archaeologists about the importance of ritual in archaeology, especially before beginning fieldwork, largely to avoid potential complications caused by unsatisfied entities. I found that at least three directors of excavations in Quintana Roo usually perform rituals at the beginning of an archaeological campaign or before opening a tomb. During my research in March 2018, I found a candle and some incense on an archaeological structure at Tanchah, another pre-Hispanic site located on private land two kilometers from Tulum (Figura 7).



**Figura 7:** candle on a pre-Hispanic structure at Tancah (Picas, 2018)

The guardian told me that the offerings had been left there by archaeologists from another region. He added that it is a “common practice they did in order to ask for protection to the spirits living there.”

Interestingly, the guardian of the site, who was Maya, expressed that offering candles to spirits was “*cosa de ellos*,” something that had more to do with the archaeologists’ beliefs than with Maya ones (however, in the early 1980s, the archaeologist Arthur G. Miller mentioned that the local community of Tancah usually offered candles to the *alux* who was believed to dwell in the local cenote cave [1982, p. 88]). The contrast shows that there has been a change in Tancah regarding the sacred value of certain significant archaeological places over the past few decades.

### **5.3.4. Towards a political use of the sacred?**

On December 16, 2018, Tulum witnessed another use of its remains: a ritual in which Mother Earth was asked for permission to build a transregional train project to connect tourist sites –including archaeological remains– associated with the Maya in different Mexican states (Proyecto Tren Maya). The ceremony, called Ritual de los Pueblos Originarios a la Madre Tierra (Ritual from the Indigenous People to the Mother Earth), was celebrated simultaneously in six archaeological sites including Tulum. This type of initiative is rare in Mexico and likely related to the recent election of President Andrés Manuel López Obrador. His Proyecto Tren Maya, however, has been criticized and questioned by the public and some Maya leaders. Potential ecological damages and the understanding that there would not be actual benefits for the local communities were the main reasons for local opposition.

At Tulum, the Mother Earth ceremony was performed by local politicians, Maya dignitaries, mayapax<sup>34</sup> musicians, and Maya ritual experts. It took place in front of El Castillo. During the speeches, the mayor of Tulum claimed that the project would prove the prophecy of the ancestors and renew the splendor of the Maya civilization, an example of the ongoing prophetic dimension of the remains as well as the use of archaeology as a legitimating tool on both local and national levels (Noticaribe, 2018).

## **5.4. Conclusion**

My research has shown that the archaeological site of Tulum is evidence of the plurivocality of archaeological heritage. Nowadays, the remains are neither part of a remote past, nor a unique social creation. The continuous attribution of ritual use and values to the site highlights a common will among all its users: to legitimate the present through the interpretation of the past. Thus, it can be argued that Tulum is a lived space that allows several kinds of interpretation and representation from colonial to religious or politic. The contacts, invasions, and conflicts between Maya and settlers –both Europeans and Mexicans– have led to changes in the local cultural and religious relations to the site.

---

<sup>34</sup> Mayapax is Maya music from the central region of Quintana Roo.

The scientific colonization of the remains has subsequently converted Tulum into an archaeological project and a nationalist expression of greatness. And, as it has been demonstrated, the remains of Tulum have not received much local ritual activity since the late 1970's. Nevertheless, its conversion into a tourist place is the most important change regarding the sacred value attached to the site.

As suggested in this article, the remains are still perceived as sacred, especially among elders and ritual experts. Indeed, both the archaeological site itself and its surrounding lands are known to be located beyond the influence of the remains' entities and require the occasional intervention of local ritual experts. Nevertheless, the interpretation of the site as a ceremonial center for the Talking Cross seems to have almost totally vanished. During my fieldwork, I realized that most of my informants did not associate the archaeological remains with the Caste War, but with an aesthetic and tourist site. Nonetheless, ethnographic work has shown that Tulum is still part of prophetic imagery related to the "Antiguos," or "Ancient Ones." Moreover, the sacredness of the site has also affected other diverse groups, including pan-Maya spiritual groups, New Agers, and Mormons, each interpreting the remains differently according to their beliefs. This diversity confirms the plurivocality of archaeological heritage and questions the assumption that its power as a sacred site is only located in the past.

The common narrative that the INAH closed a path that used to connect different points of Cruzo'ob territory to the remains at Tulum reflects an interruption of the former customs and changes regarding the use of the site. Indeed, the article has demonstrated that the dialogues between scientific and local knowledges are reflexive, and that their mutual influences contribute to changes in orality and ritual practice. It is possible to argue that the contacts between both types of knowledge are somehow a resource for intangible heritage preservation and for decolonizing scientific discourses and dissemination.

## **5.5 Acknowledgements**

I cannot express enough gratitude to all the people in Quintana Roo who have shared their knowledge and time with me. I especially want to thank don Higinio Kauil Pat, don Damaso Pech Cen, don Lázaro Kú and his daughter Magda, don Gregorio Vázquez Canché and the Museo Maya Santa Cruz Xbáalam Naj, don Gaspar Maglah Canul and the Moure Peña family. I also want to thank María José Con Uribe, Allan Ortega, Darwin Carabeo Barabata, the Zona de Monumentos Arqueológicos de Tulum-Tancah's team, and the Centro INAH Quintana Roo for their support, as well as Margarita Díaz-Andreu, Gemma Celigueta, Amilcar Vargas, my colleagues from Grup d'Arqueologia Pública i Patrimoni (GAPP) and the editors of this volume Gesa Mackenthun, and Christen Mucher.

## Capítulo 6. De sitios arqueológicos a sitios sagrados: la visibilización de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en el municipio de Tecpán, Guatemala

Artículo aceptado por  
**Revista Española de Antropología Americana**  
en marzo 2022 (Anexo 17)

Picas, M. (*En Prensa*, a). De sitios arqueológicos a sitios sagrados: la visibilización de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en el municipio de Tecpán, Guatemala. *Revista Española de Antropología Americana*, 53(1).

### Resumen

Este artículo examina el proceso de resignificación patrimonial que ocurrió en Guatemala después de la Guerra Civil (1960-1996) y a raíz de la violencia perpetrada hacia las poblaciones indígenas y sus expresiones religiosas y espirituales. Se analizarán diferentes casos de activación patrimonial en torno a vestigios arqueológicos en la región de Tecpán y su utilización como altares ceremoniales durante y después del conflicto armado. Se pretende discutir la conversión del parque arqueológico de Iximche' en un sitio crucial para la visibilidad de la espiritualidad maya en la región antes de que esta ganara otros espacios y se convirtiera en un elemento de identidad para parte de la población kaqchikel. Ello permitirá abordar el proceso de apropiación del patrimonio arqueológico por parte de la población local mediante la creación de narrativas contrahegemónicas y la conversión de determinados yacimientos en altares modernos.

**Palabras claves:** Patrimonio Cultural; Lugares Sagrados; Derechos Indígenas; Ritualidad; Guatemala

## **From archaeological to sacred sites: Maya spirituality visibility enhancement and heritage re-signification processes in the municipality of Tecpán, Guatemala.**

### **Abstract**

This article examines the process of heritage re-signification that occurred in Guatemala after the Civil War (1960-1996) and the violence perpetrated against Indigenous populations and their religious and spiritual expressions. Different cases of heritage activation around archaeological remains in the region of Tecpán, and their use as ceremonial altars during and after the armed conflict, will be analyzed. I will argue that, before ritual practices gained other spaces and became an element of identity for part of the Kaqchikel population, the archeological site of Iximche' was of crucial importance within the process of Maya spirituality visibility enhancement in the region. This proposal allows us to study the process of archaeological heritage appropriation by the local population through the creation of counter-hegemonic narratives and the conversion of certain sites into modern altars.

**Keywords:** Cultural Heritage; Sacred Site; Indigenous People Rights; Rituality; Guatemala

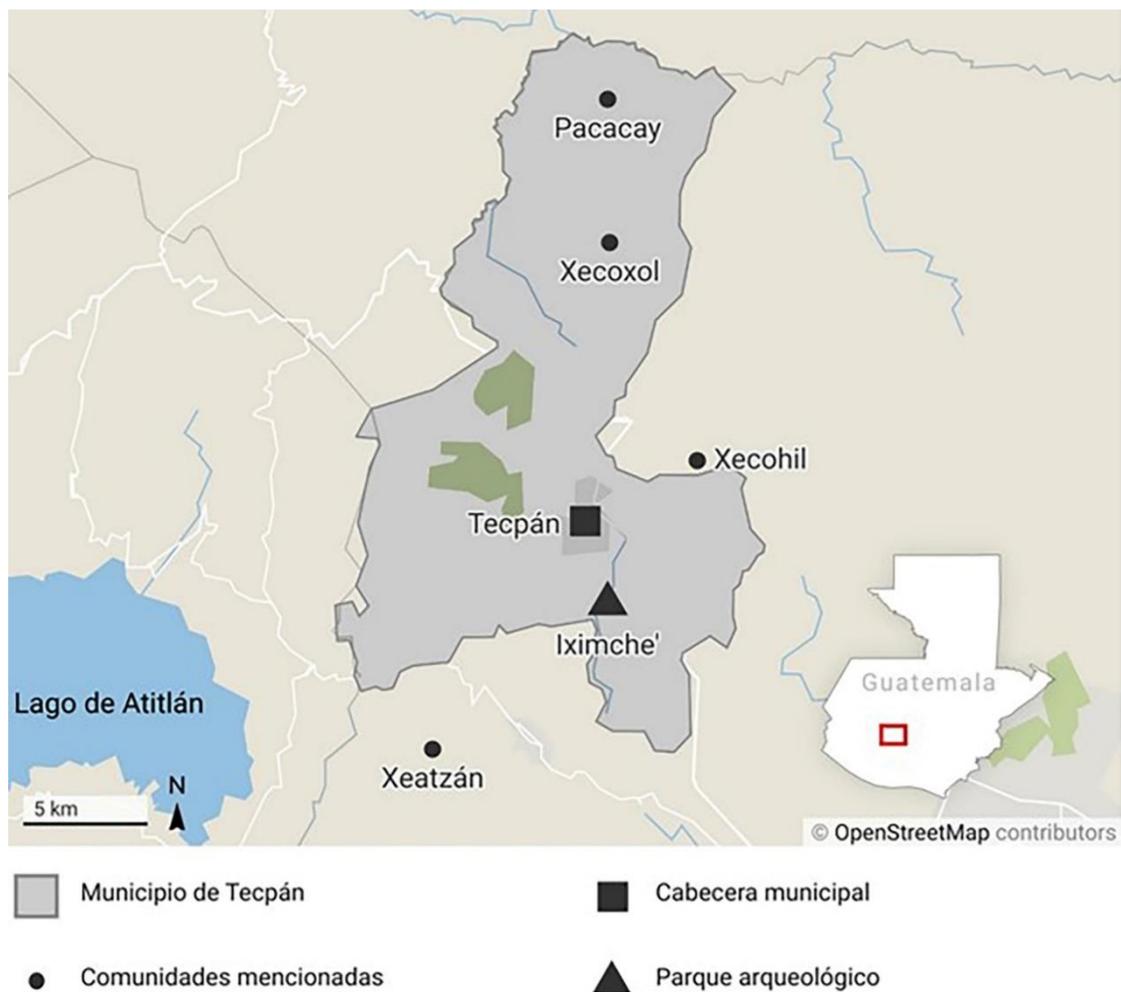
### **6.1. Introducción**

Este artículo busca analizar el proceso de resignificación patrimonial que tuvo lugar en Tecpán<sup>35</sup>, municipio del departamento de Chimaltenango donde se encuentra el parque arqueológico de Iximche', antigua capital maya kaqchikel (Mapa 6). El objetivo del estudio es el de analizar los ámbitos en los que infiere este proceso de resignificación y reapropiación patrimonial. Se defenderá que los años noventa constituyeron un periodo clave para la salida a la luz de las practicas rituales mayas, convirtiéndose estas en un

---

<sup>35</sup> Tecpán es un municipio del departamento de Chimaltenango ubicado en el altiplano guatemalteco que cuenta con una cabecera municipal homónima y 34 aldeas. Según los datos del censo del año 2018, el 93% de los 91.927 habitantes del municipio se autodefinían como mayas, siendo el kaqchikel el grupo lingüístico mayoritario entre la población maya del municipio (96%), seguido por el k'iche' (4%): <https://www.censopoblacion.gt/censo2018/poblacion.php>.

mecanismo de reivindicación territorial y de construcción de las identidades y memorias contemporáneas. Según algunos estudios acerca de los valores del patrimonio arqueológico, los monumentos del pasado suelen ser bienes en torno a los cuales se construyen múltiples narrativas, utilidades e identidades (Díaz-Andreu, 2017; Smith, 2006). En este contexto, la aproximación multivocal a lo arqueológico se ha visto implicada en el cuestionamiento de las relaciones de poder entre estados nacionales y grupos minorizados y en la reivindicación de los derechos económicos y culturales de estos últimos (Fawcett et al., 2008). En este artículo se abordará el espacio patrimonial desde la perspectiva de la resignificación, es decir, de la (re)apropiación de yacimientos por actores que los revalorizan de acuerdo a formas de aprovechamiento no hegemónicas (Criado-Boado y Barreiro, 2013).



**Mapa 6:** ubicación de los lugares mencionados en el artículo (Picas, 2021)

Analizaremos el proceso de resignificación patrimonial sucedido al término del conflicto armado interno guatemalteco (1960-1996) durante el cual el ejército nacional y grupos paramilitares se enfrentaron a grupos guerrilleros marxistas e indígenas. En esta confrontación se produjeron más de 200 000 asesinatos censados, muchos de ellos a principios de los años ochenta, cuando el gobierno perpetró una política genocida de masacres hacia las poblaciones indígenas debido a los supuestos lazos que estas tenían con los grupos guerrilleros (Fischer, 1999). Una de las múltiples manifestaciones de esta violencia sistémica fue la fuerte represión hacia las expresiones culturales y religiosas nativas, siendo sus practicantes perseguidos y sus altares destruidos (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999, pp. 172, 186).

Durante el periodo de transición democrática, a mediados de los años ochenta, el activismo cultural indígena ganó una visibilidad inédita en el país produciéndose un fenómeno de *mayanización* de las diferentes poblaciones indígenas de habla mayense (Bastos et al., 2007; Celigueta, 2015). Con la firma de los Acuerdos de Paz en el año 1996, se proclamaron una serie de derechos culturales para los diferentes pueblos indígenas especialmente en lo que respecta a los idiomas mayas y las prácticas rituales. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) firmado en 1995 reconoció la libertad de religión y el valor sagrado de los sitios arqueológicos para los pueblos indígenas. Cinco años más tarde, en 2000, el Congreso Nacional sobre Lineamientos de Políticas Culturales estableció la necesidad de reglamentar la conservación y el uso de los lugares sagrados (Congreso Nacional sobre Lineamientos de Políticas Culturales, 2000). En 2002, el Acuerdo Ministerial No. 525-2002 accedió a la concesión del derecho a realizar ceremonias libremente en los diferentes parques arqueológicos del país que fueron habilitados con áreas ceremoniales a partir de ese año. Este acuerdo concernía a los *ajq'ija'* –y sus acompañantes– los expertos rituales que basan su conocimiento en los *nawales/ruwäch q'ij*<sup>36</sup>, las energías que rigen los días del calendario *cholq'ij* de origen prehispánico.

Este artículo se sustenta en el trabajo de campo etnográfico realizado durante el mes de abril del 2018 en el municipio de Tecpán. En él se realizaron entrevistas

---

<sup>36</sup> El término “*ruwach q'ij*” significa “esencia del día” y es utilizado en kaqchikel como equivalente del término náhuatl de “*nawal*” (ver Tzirin Socop, 2009, p. 124).

semiestructuradas a distintos agentes: *ajq'ija*, comadronas, empleados del parque arqueológico de Iximche', guías turísticos y otros habitantes del municipio que intervienen en el espacio patrimonial con diferentes propósitos. También se recurrió a la observación participante en el parque de Iximche' y en otras partes del municipio en el marco de ceremonias o de visitas a altares. Conforme con las recomendaciones de varios *ajq'ija*', se realizaron ceremonias dirigidas a entidades y energías guardianas de diferentes altares para solicitar el permiso de llevar a cabo esta investigación.

## **6.2. De la clandestinidad al espacio público: la “transición” de la *costumbre* a la espiritualidad maya**

La colonización y la imposición de la religión católica a partir del siglo XVI provocaron cambios en las prácticas rituales de las diferentes poblaciones mayas, especialmente en cuanto a los espacios en donde se desarrollaban, a su periodicidad y a las entidades a las que se dirigían (Ruz, 2018). En las Tierras Altas de Guatemala, estas transformaciones no significaron una desaparición total de las prácticas rituales indígenas ya que sabemos que el calendario precolonial *cholq'ij* de una duración de 260 días siguió siendo consultado por expertos rituales k'iche' y kaqchikel en los siglos XVII, XVIII y XIX (Weeks et al., 2009). Igualmente, su uso quedó documentado por varios investigadores en diferentes regiones del Altiplano a principios del siglo XX (Goubaud Carrera, 1965, pp. 29-45; La Farge, 1994). En los años 1920, el antropólogo Franz Termer identificó el uso ritual dado a diferentes yacimientos como Q'umarkaj, Paxcual Abaj o El Baúl (1957, pp. 172-178). En las Tierras Altas, los diferentes rituales conocidos bajo el término de *costumbre* que, de acuerdo con varios investigadores, expresan una continuidad con las prácticas religiosas de origen prehispánico, perduraron en las cofradías católicas (Cook y Offit, 2013; Morales Sic, 2007). En el seno de estas organizaciones, las religiones indígenas encontraron espacios donde mantenerse y adaptarse a los profundos cambios generados a raíz de la colonización europea (León, Ruz y García 1992, pp. 147-148).

No obstante, la expresión de esta religiosidad también encontró distintos obstáculos, como por ejemplo la creación de la Acción Católica en los años treinta, cuyo objetivo eran intervenir las estructuras de poder indígenas, luchar contra la *costumbre* y, a partir

del año 1948, contra el comunismo (Morales Sic, 2007, p. 37, 42; Falla, 1978). A esto se suma el aumento masivo de iglesias evangélicas a partir de los años sesenta, que también contribuyó a la expansión de una ideología anticostumbrista y anticomunista que consideraba estas prácticas como brujería y a las poblaciones campesinas indígenas como los principales enemigos de la nación (García Ruiz, 1988). Esta ideología alcanzó su paroxismo a principios de los años ochenta, durante los mandatos de Fernando Romeo Lucas García (1978-1982) y Efraín Ríos Montt (1982-1983), este último un dictador genocida y conocido miembro de una iglesia evangélica. Durante este periodo, denominado el de “la violencia”, las prácticas rituales indígenas se mantuvieron en la clandestinidad, como veremos en el siguiente apartado.

### **6.2.1. Las narrativas de la ritualidad y de la clandestinidad**

En Tecpán, varios de los *ajq'ija'* entrevistados me hablaron de los lugares en donde se celebraban las ceremonias durante el conflicto armado. La mayoría de ellos realizaban sus ofrendas en espacios privados como el *t'uj*, baño de vapor de uso familiar, o en los altares que tenían en sus casas. Los altares de las montañas, al no ser tan visibles, solían visitarse con discreción. Dos mujeres *ajq'ija'* de Tecpán me comentaron que visitar los altares durante el conflicto armado suponía un doble riesgo ya que, además de las patrullas de los militares, corrían el peligro de ser asaltadas por delincuentes. Varias personas mencionaron Pulch'ich' como un altar de Tecpán que se visitaba con frecuencia a pesar de su difícil acceso; dato también corroborado por Judith M. Maxwell y Ajpub' Pablo García Ixmatá (Maxwell y García, 2008). Una *ajq'ij* incluso mencionó durante una entrevista que este uso era anterior al conflicto, ya que su bisabuelo solía visitarlo para bendecir sus semillas antes de sembrarlas. De hecho, la mayoría de los *ajq'ija'* del municipio de Tecpán reconocen este altar como uno de los sitios ceremoniales más importantes de la región.

En el altiplano guatemalteco, las montañas son espacios asociados a determinadas entidades guardianas, confiriéndoles particular importancia dentro de las prácticas rituales de los diferentes grupos mayas (Celigueta, 2021; Tedlock, 1982). En las entrevistas realizadas para esta investigación a expertos rituales de Tecpán, se mencionaron frecuentemente las montañas como espacios donde las ceremonias pudieron

sobrevivir durante el conflicto. Un habitante de Tecpán me explicó que en los años setenta solía visitar, junto a conocidos suyos, el altar Oxlajuj Kan (13 Serpiente) de San Pedro Sacatepéquez con el propósito de realizar sus peticiones. Me indicó que fue en estas montañas dónde se encontró, en la década siguiente, con expertos rituales que habían escapado de la persecución militar y que el altar Oxlajuj Kan se convirtió en un punto clave para la realización de ceremonias que «se celebraban de noche para evitar llamar la atención». Como ya se ha comentado, la situación de clandestinidad empezó a cambiar en la segunda mitad de los años ochenta con la transición democrática. A partir de entonces se inició un proceso de revalorización de diferentes expresiones indígenas como lo son la indumentaria, los idiomas, la cosmovisión y las prácticas rituales.

### **6.2.2. El Movimiento Maya**

Todos estos cambios ocurrieron dentro del movimiento político y cultural llamado Movimiento Maya, cuyos actores propusieron cambios en torno a los sitios arqueológicos, las ceremonias y la función de experto ritual. Entre estos cambios podemos mencionar el uso de términos como “centros ceremoniales” para referirse a los sitios arqueológicos o la aparición de determinados conceptos como el de “espiritualidad maya” para referirse a las prácticas rituales indígenas o de “guía espiritual” y “*ajq'ij*” para sustituir los términos de “brujo” y “sacerdote” (Ivic de Monterroso y Zamora, 2003; Montejo, 2005). El sociólogo Edgar Esquit (1998) explica que la puesta en valor de determinados elementos como el uso calendárico y la ritualidad permite movilizar el pasado precolonial para la construcción de una identidad pan-maya. Esta estrategia se pudo observar sobre todo en los años noventa, cuando los activistas mayas buscaron posicionarse en una sociedad guatemalteca post-genocidio con el fin de evidenciar el carácter pluriétnico de la nación y demandar derechos específicos para los pueblos indígenas del país (Cojtí Cuxil, 2011; Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, 1991).

En lo que respecta al reconocimiento legal del valor sagrado de los sitios arqueológicos, el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) del año 1995 representa un punto de inflexión, aunque también un límite en cuanto a la concesión de derechos. En este sentido parece acertada la apreciación de algunos antropólogos sobre

la necesidad de contextualizar estos avances dentro de un multiculturalismo de estado, que concede ciertos derechos para evitar otorgar otros, especialmente derechos territoriales (Bastos y Camus, 2003, pp. 106-107; Hale, 2004). Entre los años 1997 y 2004, la Comisión para la Definición de Lugares Sagrados, constituida por miembros de la Secretaría de la Paz y *ajq'ija'* de diferentes regiones del país, identificó una parte de los sitios que por sus características naturales, arqueológicas y rituales serían reconocidos como “lugares sagrados”. Posteriormente, en el año 2008, la asociación de *ajq'ija'* Conferencia Nacional Oxlajuj Ajpop entregó el proyecto de ley de lugares sagrados al congreso guatemalteco para reforzar los derechos de los pueblos indígenas en materia de acceso y gestión de los sitios sagrados (Oxlajuj Ajpop, 2008). Tal y como me explicó un expresidente de Oxlajuj Ajpop, la propuesta de ley, a pesar de haber recibido el dictamen favorable del Congreso Nacional, fue paralizada por las presiones del sector privado debido a que una gran cantidad de lugares sagrados se encuentran en propiedades privadas. En su análisis de esta propuesta de ley, los arqueólogos Matilde Ivic de Monterroso y Tomás Barrientos Quezada (2010) mencionan varios puntos que el Departamento de Arqueología de la Universidad del Valle de Guatemala y la organización Naleb' consideran incompatibles con una gestión intercultural del patrimonio cultural. Entre estos puntos los autores aluden a que la dimensión polisémica de los sitios arqueológicos podría verse afectada por la implementación de esta ley puesto que no toma en consideración el hecho de que en Guatemala son varias las religiones y espiritualidades que atribuyen una dimensión sagrada a las ciudades antiguas.

A pesar de los avances legales a los que me he referido en el párrafo anterior en relación a la práctica y a la visibilidad de las ceremonias mayas, el racismo y la violencia no han desaparecido en Guatemala. Ello lo demuestran los varios asesinatos de *ajq'ija'* ocurridos en los últimos años<sup>37</sup>. De hecho, los testimonios de varios *ajq'ija'* de Tecpán aluden al peligro y miedo que siguen experimentando cuando visitan determinados altares de la región y cómo lamentan no poder acceder en concreto a un altar ubicado en un terreno privado por culpa de un conflicto de orden religioso con los dueños de este.

---

<sup>37</sup> En un comunicado que denuncia el asesinato del *ajq'ij* Domingo Choc en el año 2020, el Comité pour les Droits Humains en Amérique Latine estima que al menos veinte *ajq'ija'* fueron asesinados entre los años 2004 y 2020. Ver: <https://www.cdhal.org/es/todos-por-guatemala-demanda-justice-face-a-lassassinat-de-tata-aïne-domingo-choc-che-guide-spirituel-maya-kekchi/>.

Dentro del Movimiento Maya, las prácticas rituales designadas con el término “espiritualidad maya” han conocido un proceso de institucionalización y politización útil para reivindicar una identidad pan-maya que aspira a ser común a los diferentes grupos lingüísticos mayenses del país (Bastos y Camus, 2003; Morales Sic, 2007). Los antropólogos Garrett Cook y Thomas Offit diferencian la *costumbre* de la espiritualidad maya afirmando que la primera constituye un conjunto de prácticas rituales sincréticas y que la segunda sería una alternativa asincrética en la que se busca depurar la *costumbre* de sus influencias cristianas (2013). En base a mi investigación de campo, me parece importante recalcar que en el municipio de Tecpán la *costumbre* y la espiritualidad maya coexisten en diferentes espacios, y más especialmente en el caso de Iximche’ que acoge puntualmente ceremonias de vocación político-ritual así como otras ceremonias – sincréticas y asincréticas– que conciernen diferentes ámbitos de la vida cotidiana como la agricultura, la salud o la economía<sup>38</sup>.

### 6.2.3. La espiritualidad maya en Tecpán

Las diferentes prácticas rituales mayas de la región de Tecpán suelen estar dirigidas a varias categorías de entidades como son los santos, los nawales, los ancestros y determinados sitios que pertenecen al paisaje cultural de las comunidades kaqchikeles como los cerros, las cuevas o los lagos. Estos rituales se pueden llevar a cabo en cofradías, en espacios públicos, en altares ubicados en las montañas o en sitios arqueológicos. En este artículo nos interesa particularmente la realización de ceremonias de cremación de ofrendas que en idioma castellano suelen ser designadas por el término de “ceremonia maya” mientras que en k’iche’ y kaqchikel son frecuentes las denominaciones *xukulem* (acción de arrodillarse), *kotz’i’j* (flor) y *loq’oläj q’aq’* (fuego sagrado).

Durante mi participación en ceremonias en la región de Tecpán he notado en varias ocasiones que, a través de sus invocaciones, las y los *ajq’ija’* se dirigen a una serie de entidades que van desde parejas creadoras y lugares mencionados en el Popol Wuj<sup>39</sup>,

---

<sup>38</sup> A modo de ejemplo, las ceremonias que se celebran en Iximche’ en un día cuyo nawal es *q’anil* (semilla) suelen estar relacionadas con la agricultura y la petición de buenas cosechas. En un día *tz’ikin* (pájaro) cuyo nawal está asociado al dinero, los usuarios piden por temas económicos o emprendimientos.

<sup>39</sup> El Popol Wuj es un documento que fue redactado en lengua k’iche’ con caracteres latinos y que narra el mito creacional y la historia del pueblo k’iche’. Se desconoce la autoría y el año de redacción de dicho

hasta determinados ancestros como pueden ser personajes históricos o familiares difuntos de las personas que solicitaron el servicio. Estas ceremonias están estrechamente ligadas con el calendario de cuenta corta *cholq'ij*. Cada uno de los 260 días de este calendario tiene atribuido un coeficiente energético entre los números uno y trece que potencia la energía que rige el *q'ij* (día), unidad de tiempo sobre la cual la/el *ajq'ij*, basa su ritual. El o la experto/a ritual busca en el calendario la fecha cuyo nawal corresponda con el motivo de la ceremonia y selecciona un altar propicio para la realización de la misma. A través de las llamas y del humo que emanan de la combustión de diferentes tipos de resinas y velas, el/la *ajq'ij* se comunica con las diferentes entidades solicitadas y con los veinte nawales que intervienen en determinados ámbitos de la vida cotidiana como, por ejemplo, la salud, la agricultura o la economía. Es importante recalcar aquí que la influencia de las energías asociadas a determinados altares está frecuentemente asociada a la historia de las comunidades. Esta relación entre territorialidad y práctica ritual, que será explorada en profundidad en el yacimiento de Iximche', ilustra el proceso de reapropiación del espacio patrimonial a raíz del Movimiento Maya y de la firma de los Acuerdos de Paz.

### 6.3 Apropiaciones y multivocalidad en Iximche'

La ciudad prehispánica de Iximche' pertenece al periodo posclásico maya (900-1524) y está ubicada a unos tres kilómetros de la cabecera municipal de Tecpán (Figura 8). Fue fundada alrededor del año 1470, en un periodo en el que el pueblo kaqchikel había abandonado la ciudad de Q'umarkaj debido a conflictos con el pueblo k'iche' y dichas tensiones todavía perduraban en 1524, a la llegada de los conquistadores españoles al altiplano. Antes de la invasión europea, Iximche' era la capital del *kaqchikel winäq*, una alianza de confederaciones llamadas *amaq'* constituidas a su vez por varios *chinamit*, organizaciones territoriales con diferentes niveles de influencia sobre la política de la confederación y cuyos gobernantes poseían el título aristocrático de *ajpop* (Hill, 1998).

---

manuscrito, aunque se estima que data de mediados del siglo XVI. A principios del siglo XVIII Fray Francisco Ximénez transcribió y tradujo al castellano el manuscrito que consultó en Chichicastenango. Actualmente se desconoce el paradero del documento original y se han publicado varias versiones y traducciones basadas en los trabajos de Ximénez (ver Martínez Baracs, 2013).

En 1521, B'eleke' K'at y Kaji' Imox fueron respectivamente nombrados *ajpop* del *xajil chinamit* y del *soz'il chinamit*, organizaciones territoriales que gozaban de particular influencia en aquel momento (Maxwell e Hill, 2006, pp. 5-7). Cuando llegaron los españoles a la región, el *kaqchikel winäq* pactó con los invasores para derribar a los k'iche'. Esta alianza perduró hasta que los habitantes de Iximche' se dieron cuenta de que los españoles querían esclavizarlos, motivo por el cual una parte de la población se refugió en las montañas aledañas y se sublevó contra los invasores quienes terminarían por incendiar la ciudad en 1526. Finalmente, las sublevaciones fracasaron y una parte de la población kaqchikel fue trasladada a otras ciudades de la región mientras que la otra, tal y como lo explican Robert M. Hill y Judith M. Maxwell, permaneció en la ciudad colonial de Tecpán Guatemala, vecina de Iximche' (Maxwell e Hill, 2006). Esto ocurrió después de que B'eleje' K'at muriera en 1529 y de que Kaji' Imox, fuera ejecutado por los conquistadores en 1540 (Recinos, 2020). En la narrativa nacional, Iximche' es el sitio que simboliza el “encuentro” entre las culturas indígenas y europeas ya que es donde fue fundada la primera ciudad de origen colonial sobre el territorio del actual estado guatemalteco (Vásquez Monterroso, 2021). Sin embargo, la perspectiva patrimonial multivocal permite cuestionar este relato hegemónico desde la perspectiva de la ritualidad y de la memoria.



**Figura 8:** Vista al parque arqueológico de Iximche' (Picas, 2018)

El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala

Sabemos que hasta el siglo XVII, se mantuvieron en uso tres tipos de calendarios en la región de Tecpán, el *cholq'ij* de 260 días, el *haab* de 365 y el “calendario de Iximche’” de 400 días (Hill, 2001). Sin embargo, contamos con escasa información respecto al uso del yacimiento en la época colonial. Según John L. Stephens en los años 1840 los habitantes de Tecpán solían realizar procesiones hacia Iximche' los días de Viernes Santo, ocasiones en las que, de acuerdo a los testimonios por él recogidos, se escuchaban sonidos de campanas que provenían de debajo de la tierra<sup>40</sup> (Stephens, 1969 [1841]). Este dato nos indica que en el siglo XIX el terreno donde se encuentra el yacimiento tenía una utilidad ritual. Juan Actzac Batz, un habitante de Tecpán de unos setenta años de edad, recordaba durante una entrevista que su abuelo, quien en los años cincuenta tenía su parcela agrícola en el actual parque arqueológico, ofrendaba velas y *p'om* (resina e incienso ceremonial) a una estatua que había encontrado en el sitio. Esta misma persona

---

<sup>40</sup> Durante las entrevistas, varios *ajq'ija'* y habitantes de Tecpán mencionaron que en Iximche' se podía escuchar sonidos de campanas que provienen de la zona del acantilado.

me comentó que antes de que se iniciara la excavación del yacimiento, los monumentos antiguos estaban “enterrados” y que la gente desconocía la existencia de la ciudad prehispánica.

A lo largo del pasado siglo XX, la ciudad arqueológica ha sido reivindicada por diferentes actores de la vida política del país. En 1924, Iximche’ fue solicitada para las celebraciones del IV centenario de la fundación de la ciudad de Santiago, siendo presentados, la colonización del Altiplano y el mestizaje, como actos fundacionales de la nación guatemalteca (Castillo, 2013, pp. 61-66). Rafael Castillo señala que esta narración nacionalista se retomó en la década de los años 1950 cuando Iximche’ se convirtió en un sitio de alto valor científico a través de las excavaciones dirigidas por Janos Szecsy y posteriormente por George Guillemin. El sitio arqueológico pasó entonces por un proceso de patrimonialización que lo presentó como un símbolo de la identidad nacional pero no kaqchikel (Castillo Taracena, 2008). Posteriormente el yacimiento fue utilizado en el marco de un mitin presidencial en el año 1978 (Castillo Taracena, 2013, pp. 160-167), una utilización política que numerosos presidentes y candidatos presidenciales repetirían a lo largo de las décadas siguientes.

El inicio de los años ochenta fue un periodo crucial en lo que respecta a la vinculación política e histórica de la población local kaqchikel con el sitio arqueológico, una apropiación que surgió en un contexto de violencia creciente hacia las poblaciones indígenas. El 14 de febrero de 1980, varias organizaciones indígenas y campesinas se reunieron en Iximche’ para condenar los despojos y la violencia sistémica que padecían desde la época colonial hasta las masacres del conflicto armado (Comité de Unidad Campesina, 2010, pp. 77-88). En la Declaración de Iximche’, documento redactado durante el mismo encuentro, se menciona la resistencia que opuso el pueblo kaqchikel frente a los invasores españoles y la lucha histórica por su soberanía territorial y cultural (CUC 2010). En esa misma época, la guerrilla movilizó a varios habitantes de Tecpán para realizar patrullas en el yacimiento tal y como me lo explicó un expatrullero de la guerrilla y habitante del municipio.

Durante mi investigación traté de identificar el periodo en el que Iximche’ empezó a recibir actividades rituales con el fin de analizar los cambios en cuanto al aprovechamiento espiritual del yacimiento por parte de visitantes mayas. Un custodio del

parque me indicó que las primeras ceremonias que presencié en el sitio ocurrieron alrededor del año 1982, cuando visitantes k'iche' depositaron ofrendas frente a una estructura no intervenida ubicada en un bosque a pocos metros al noreste de la plaza D. Dos *ajq'ija'* kaqchikel me explicaron que en el año 1988 se empezó a celebrar la ceremonia del *waqxaqib' b'atz*<sup>41</sup> en Iximche'<sup>42</sup>. Todos los relatos enfatizaron el carácter discreto e íntimo de estas ceremonias. En cambio, son varios los investigadores que han mencionado la fecha del 12 de octubre de 1990<sup>43</sup> como un acontecimiento histórico en cuanto a la visibilidad de la espiritualidad maya en Iximche' y su conversión en un centro ceremonial contemporáneo (Arriola Pinagel, 1995; Bastos y Camus, 2003, pp. 100-101). Este tipo de conmemoraciones contra-hegemónicas ha de ser contextualizado dentro de la campaña continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Dicho movimiento anticolonial continental nació en 1989 en vísperas de las conmemoraciones del V centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América. Su segunda cumbre continental tuvo lugar en la ciudad guatemalteca de Quetzaltenango, en octubre de 1991. El *ajq'ij* Aq'ab'al Audelino Sajvin me explicó que, a principios de los años 1990, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG) apoyaba las iniciativas locales para realizar ceremonias en el sitio de Iximche'<sup>44</sup>. A pesar de este apoyo institucional y de que las ceremonias pasaron a ser relativamente toleradas en esa época, Edward Fischer (2001) indica que en el año 1994 el ejército seguía adoptando una actitud intimidante llegando incluso a disparar en el bosque colindante al parque arqueológico durante una ceremonia. Con la firma del AIDPI (1995) las prácticas religiosas pasaron a ser más frecuentes en Iximche'. En esa época se habilitó el área ceremonial ubicado detrás de la plaza D y donde

---

<sup>41</sup> El día *waqxaqib' b'atz* (8 mono) marca el inicio de un nuevo ciclo de 260 días del calendario *cholq'ij*.

<sup>42</sup> Lars Frühsorge menciona que en el año 1989 se realizó una ceremonia en el marco de la inauguración del sitio. Citando a Linda Schele y Peter Mathews, el arqueólogo también menciona la importante afluencia a principios de los años 1990 de visitantes kaqchikel a Iximche' los días *waqxaqib' b'atz* (2007, p. 48).

<sup>43</sup> En Guatemala, igual que en España y en varios países del continente americano, esta fecha está asociada con la llegada de Cristóbal Colón a las islas Bahamas -y por extensión al continente americano- dando pie a diferentes tipos de conmemoraciones nacionalistas en torno a la colonización. A partir de la década de los años noventa, el 12 de octubre pasó a ser una fecha en la que se conmemora la resistencia indígena a la colonización española.

<sup>44</sup> La ALMG es una institución gubernamental semindependiente creada en el año 1990 y encargada de la promoción y difusión de las lenguas mayenses del país. En los primeros años del Movimiento Maya ocupó un lugar central en la comunicación en torno a la revitalización lingüística, cultural y espiritual de los pueblos mayas.

en la actualidad se realizan ceremonias diariamente<sup>45</sup>. El área se compone de una estructura prehispánica en torno a la cual están distribuidas ocho mesas ceremoniales que fueron construidas en el año 2002 (Figura 9).



**Figura 9:** Vista lateral al área ceremonial de Iximché'. Fotografía tomada después de varias ceremonias en un día Ka'i' Tz'ikin. (Picas, 2018). El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala

Durante una entrevista, una habitante de Tecpán de unos setenta años de edad me explicó que fue precisamente en este sitio donde en 1995 presenció por primera vez una ceremonia maya ya que anteriormente «los abuelos iban a los cerros» y las ceremonias «nunca se daban a la luz». Este relato nos ayuda a entender el papel que ocupó Iximché' en la visibilización de las practicas rituales en el espacio público. Esta ceremonia incluso

---

<sup>45</sup> El área ceremonial se encuentra a unos 100 metros al este de la plaza D y se trata de la parte más alejada de la entrada al parque por lo que está relativamente apartada del flujo de los visitantes que no tienen fines religiosos o espirituales.

marcó el inicio de la vocación como *ajq'ij* de dicha señora, ya que posteriormente a la misma tuvo varios sueños que la llevaron a iniciarse y recibir su vara en el año 1999.

A lo largo de las últimas dos décadas, diferentes actos han demostrado la relación política y espiritual que una parte de los *ajq'ija'* mantienen con el yacimiento. Uno de los ejemplos más mediatizados fue la ceremonia de “limpia”<sup>46</sup> que tuvo lugar en 2007 después de que el entonces presidente de los Estados Unidos de América, George W. Bush, visitara el parque a pocos días de que se celebrara en este mismo sitio la tercera Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (Castillo Taracena, 2013). En la Segunda Declaración de Iximche', redactada durante dicho encuentro continental, los signatarios expresaron su oposición al presidente estadounidense y a su agenda política “genocida” y “capitalista” (CUC, 2010, p. 96). Más recientemente se celebró una ceremonia similar a raíz de la visita del actual presidente guatemalteco y de miembros del gobierno nacional en el marco de la conmemoración del bicentenario de la independencia del país. Pocos días después, el 7 de marzo del 2021, se realizó otra ceremonia de *saturación* (regulación de las energías) del sitio por *ajq'ija'* de Tecpán. En el comunicado que varias organizaciones de expertos rituales de Guatemala pronunciaron en el marco de esta ceremonia, se denunció el racismo de estado y las afrentas a la memoria histórica kaqchikel que representó esta celebración del “bicentenario criollo” en Iximche', mencionada como la “ciudad histórica de la resistencia” del pueblo kaqchikel (Rivera, 2021). Es importante recalcar que este tipo de ceremonias, que tienen un doble propósito ritual y comunicativo, no suelen realizarse en el área ceremonial detrás de la plaza D sino en otras partes del parque de mayor visibilidad. Estos ejemplos nos indican que el parque arqueológico está sujeto a interpretaciones y utilizaciones antagónicas, una confrontación política y cultural que también se manifiesta en la construcción de memorias e identidades colectivas en torno al uso ritual del espacio patrimonial.

---

<sup>46</sup> Generalmente, la “limpia” es el primer paso de las ceremonias mayas, un acto denominado “saturación” que consiste en regular las energías del espacio ceremonial antes de utilizarlo para el ritual. No obstante, tal y como fue relatado entonces en un artículo de prensa, aquella ceremonia de limpia duró aproximadamente hora y media, una duración excepcional que nos indica que se trató de una ceremonia circunstancial como lo demuestran diferentes acciones como la recuperación de una alfombra hecha de maíz pisada por el presidente estadounidense y la petición de perdón a los ancestros por la visita de éste (Herroteca PL, 15 de marzo 2018).

A partir de los años noventa, la antigua capital kaqchikel fue solicitada para “pensar nuevas soberanías” mayas dentro de la nación guatemalteca (Castillo Taracena, 2013, p. 25). Tal y como apunta la antropóloga Kay Warren (1998), el último gobernante de Iximche’ en haber opuesto resistencia a la colonización española, el *ajpop* (gobernante) Kaji’ Imox, se convirtió en un símbolo de la resistencia kaqchikel dentro del Movimiento Maya. El nombre y la figura del *ajpop* kaqchikel también intervienen en las prácticas rituales que se realizan en el área ceremonial de Iximche’, lugar que varios de los *ajq’ija’* de Tecpán que entrevisté conocen como el “altar Kaji’ Imox”. El nombre del gobernante, que corresponde a su fecha de nacimiento, se compone del número “4” (*kaji’*) y del nawal/día “cocodrilo” (*imox*). Este particular día del calendario *cholq’ij*, reúne cada 260 días a varios *ajq’ija’* de la región para conmemorar al *ajpop* en el área ceremonial (Figura 10).



**Figura 10:** Ceremonia conmemorativa en el área ceremonial de Iximche’ en un día Kaji’ Imox  
(Fotografía de Kan Balam, 2013)

Pude observar en Iximche’ que durante sus ceremonias varios *ajq’ija’* invocaban al ex gobernante de la ciudad. Kan Balam, un dirigente indígena de Tecpán que suele participar en las ceremonias conmemorativas del *ajpop*, me explicó que para él es la resistencia que

Kaji' Imox opuso a los españoles lo que lo convierte en uno de los «tatas más importantes», un ancestro particularmente poderoso, razón por la que lo suele invocar en sus plegarias. El *ajq'ij* Aq'ab'al Audelino Sajvin me explicó que en el año 2003 fue creado el Consejo de Autoridades Ancestrales Kaji' Imox B'eleje K'at para asegurar la protección del altar. En la actualidad la gestión y conservación de este sitio sagrado queda bajo la responsabilidad del Ministerio de Cultura y Deportes.

#### **6.4. Gestionar y mediar lo sagrado: ritualidad y turismo en torno al área ceremonial de Iximche'**

Los carteles ubicados en la entrada del parque de Iximche' indican que se trata de un lugar sagrado reconocido por la Comisión de Lugares Sagrados, el Ministerio de Cultura y Deportes y la Secretaría de la Paz. También contienen información sobre los diferentes materiales ceremoniales autorizados, siendo casi todos ellos diferentes tipos de resina inflamable, productos vegetales y velas (Figura 11). Las instrucciones indican que los *ajq'ija'* pueden ingresar al parque enseñando una credencial que los identifique como tales y que los demás visitantes deben adoptar una actitud respetuosa hacia la espiritualidad maya. Al lado de estos carteles se encuentra una estela moderna levantada el día 21 de diciembre de 2012<sup>47</sup> cuyos glifos han sido adaptados al idioma kaqchikel actual<sup>48</sup> (Matsumoto, 2015). Tal y como me explicó Kan Balam, debajo de dicha estela se enterraron diferentes artefactos que representan la historia de los pueblos mayas. Entre estos artefactos se encuentran el Popol Wuj y el Chilam Balam de Chumayel (libros escritos durante el periodo colonial en maya k'iche' y yucateco), varios códices mayas, así como semillas de maíz, de frijol, y de ayote, alimentos que se cosechan en las regiones mayas desde épocas precoloniales.

---

<sup>47</sup> A nivel local, nacional e internacional, varios eventos fueron organizados el 21 de diciembre de 2012 con motivo de la finalización del decimotercer *b'aqtun*, la unidad de medida de tiempo más larga del sistema calendárico maya prehispánico.

<sup>48</sup> Es importante recalcar la implicación que supone la elaboración de dicha estela en un contexto de mayanización en el cual intervienen elementos que pertenecen a diferentes periodos y regiones mayas. Generalmente, las estelas que presentan textos glíficos suelen estar asociadas con el periodo clásico y con las ciudades mayas de las Tierras Bajas. La elaboración de una estela moderna en un sitio y en un idioma de las Tierras Altas es un indicador de la voluntad de inscribir al pueblo kaqchikel en una continuidad histórica que ubica al periodo clásico de las Tierras Bajas dentro de su recorrido político, étnico y cultural.



**Figura 11:** panel explicativo en la entrada de Iximche' (Picas, 2018)

El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala

Al igual que otros parques arqueológicos del país, el acceso a Iximche' tiene dos tarifas. En el año 2018, la primera era de 5 quetzales para los visitantes nacionales y de 50 para los extranjeros. Durante mi investigación pude constatar que, aunque algunos visitantes guatemaltecos provenían de departamentos tan alejados como El Petén, la mayoría acudía desde municipios cercanos e incluso desde el mismo Tecpán. Los turistas extranjeros eran minoría y estos solían visitar el sitio con *tours* privados y con sus propios guías. Pude notar que los que viajaban por su cuenta solían contratar los servicios del Comité de Amigos de Iximche', un colectivo de jóvenes guías comunitarios de la municipalidad que brinda información histórica y arqueológica sobre la ciudad. Además del recorrido de las tres principales plazas, estos informaban a los visitantes sobre las prácticas rituales que se llevan a cabo en el área ceremonial y sobre la solemnidad y el respeto requeridos durante las ceremonias.

Otro dato relevante es que los custodios del sitio, que en su mayoría son habitantes kaqchikeles de Tecpán y empleados del Ministerio de Cultura y Deportes, cumplen con una función importante para el desarrollo de las ceremonias: supervisar el ingreso de materiales ceremoniales como velas o flores por parte de los visitantes. El motivo de esta comprobación es evitar que grupos cristianos protestantes realicen ofrendas en el recinto. Al parecer, tal y como me lo relataron varios trabajadores del parque, en el pasado visitantes evangélicos han interrumpido ceremonias mayas afirmando que el área ceremonial era «la morada del diablo». A diferencia de otros sitios como Q'umarkaj o Kaminaljuyú donde visitantes de religiones protestantes acostumbran a rezar y realizar ofrendas florales, en Iximche' estas prácticas están prohibidas, aunque en una ocasión observé como uno de estos grupos intentó llevar a cabo una ofrenda de manera clandestina en el interior del sitio arqueológico. Cabe señalar que las ceremonias que pertenecen a otras religiones están autorizadas en el área verde del parque ubicada afuera del sitio arqueológico y donde es común asistir a reuniones de diferentes grupos religiosos (Figura 12). Una mujer kaqchikel que participaba de un encuentro evangélico en dicha área me explicó que si su grupo se reunía en Iximche' era por ser este un lugar que apreciaba estéticamente y de particular importancia para la historia kaqchikel. Este interés local por el sitio culmina cada 25 de diciembre y 1 de enero, fechas en las que muchas familias de Tecpán suelen visitar el sitio por ocio tal y como me lo explicaron varios habitantes de la

cabecera municipal que no participan de ceremonias mayas. Entendemos que, allende su valor sagrado, Iximche' tiene un valor social para numerosas personas que visitan el sitio por razones históricas, estéticas o de recreo.



**Figura 12:** Ofrenda floral protestante en el área verde del parque arqueológico de Iximche' (Picas, 2018). El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala

## 6.5. La visibilidad actual de la ritualidad en Tecpán

En el año 2007 los lingüistas Judith M. Maxwell y Ajpub' Pablo García Ixmatá (2008) identificaron varios sitios conectados con la ciudad prehispánica de Iximche' que tenían un uso ritual. En el año 2018, varios *ajq'ija'* de Tecpán me mencionaron que solían visitar algunos de estos sitios, entre ellos un altar ubicado en la aldea de Xecohil en el municipio de Santa Apolonia cuya datación por el arqueólogo Edgar Vinicio García indica que se trata de un sitio perteneciente al periodo clásico tardío (600-900 d.C.) (García 1993). El altar consiste en una estela y en dos piezas arqueológicas con forma de cabeza que fueron descubiertas a principios de los años noventa durante la construcción de un tanque para almacenar agua potable (Figura 13). Maxwell y García Ixmatá asocian el altar con los nawales i'x (jaguar) y kan (serpiente), animales cuyos atributos son reconocibles en la estela y en una de las piezas. Durante las entrevistas que realicé, varios *ajq'ija'* que me mencionaron este sitio se refirieron a este altar como el *Oxlajuj Imox*, (13 cocodrilo). Son tres los motivos que podrían explicar dicha asociación entre este día y el altar de Xecohil: los atributos de reptil que presenta la estela; la presencia del pozo de agua potable y el hecho de que el altar se encuentre entre terrenos agrícolas que necesitan agua. Otro altar arqueológico mencionado por las y los *ajq'ija'* de Tecpán es el *Oxlajuj Ajmaq* (13 búho) ubicado en Xeatzán y cuya energía es propicia para comunicarse con los ancestros y tratar enfermedades. Varios habitantes de la región se refirieron a este sitio ceremonial como una antigua atalaya usada por el pueblo kaqchikel en tiempos de la conquista o como un cementerio prehispánico propicio para la realización de ceremonias relacionadas con daños y enfermedades.



**Figura 13:** altar en Xecohil con vista al tanque de agua detrás de la estela (Picas, 2018)

Los ejemplos precedentes nos permiten entender el proceso de reapropiación del espacio público a través de la ritualidad, una realidad que pude observar en otras ocasiones y contextos. El *ajq'ij* Aq'ab'al Audelino Sajvin me invitó a acompañarle a una ceremonia de conmemoración y celebración del decimocuarto aniversario de la toma de vara de un *ajq'ij* de Pacacay, aldea del municipio de Tecpán. En el acto participaron una veintena de mujeres y hombres *ajq'ija'* y un centenar de vecinos invitados al convite. Además, medios de comunicación locales transmitieron la ceremonia en vivo en las redes sociales de tal forma que telespectadores kaqchikeles residentes de Canadá y Estados Unidos pudieron asistir virtualmente al evento. Durante los diferentes discursos que acompañaron el acto, se mencionó la importante labor de los *ajq'ija'* para la protección del medio ambiente y del territorio y se denunció la persecución de los defensores de la cosmovisión maya. Se

recordó que la realización de ceremonias constituye un derecho cultural de los pueblos indígenas y se denunciaron las acusaciones de brujería que siguen padeciendo los *ajq'ija'*.

## 6.6. Conclusiones

En este artículo se ha analizado el proceso de resignificación y reapropiación patrimonial en la región de Tecpán desde una óptica descriptiva y crítica. Los resultados de la investigación permiten entender los diferentes ámbitos en los que aparecen los sitios arqueológicos, desde la creación de memorias hasta la realización de ceremonias o la búsqueda de visibilidad sociopolítica. Al igual que coexisten diferentes objetivos en el espacio patrimonial, el perfil de los y las actores de estos procesos de patrimonialización también varía, un hecho que me permite afirmar que el espacio arqueológico se adapta continuamente a los procesos de autorepresentación, de reapropiación y de legitimación identitaria, política y cultural. Como se ha explicado, la apropiación ritual del sitio inició en los años ochenta y se vio reforzada por cambios legales en las siguientes décadas. Hemos comprobado primero, cómo estos cambios han permitido un aprovechamiento social de Iximche' por parte de la población local y segundo, que existe una pluralidad de lecturas políticas, religiosas y espirituales en torno al sitio.

En el periodo anterior y durante los años del conflicto armado, los altares naturales ubicados en los cerros eran los que se solían visitar con mayor frecuencia en el municipio de Tecpán. Sin embargo, como lo demuestra el relato de un anciano kaqchikel que recuerda cómo su abuelo ofrecía velas y *p'om* a una pieza encontrada en Iximche', el sitio arqueológico ya estaba asociado a prácticas rituales antes de que la espiritualidad maya saliera a la luz. Otra prueba de ello son los testimonios de trabajadores del parque que recuerdan las ceremonias que visitantes k'iche' realizaban a principios de los años ochenta. Con el impulso del Movimiento Maya, de la transición democrática y de la firma de los Acuerdos de Paz nuevos altares arqueológicos han sido habilitados en la región de Tecpán. La creación de narrativas y prácticas en torno a yacimientos es un indicador de la apropiación social, histórica y cultural por parte de sus usuarios que los dotan de una utilidad ritual y de valores sagrados específicos.

La habilitación del área ceremonial detrás de la plaza D de Iximche' responde a una adecuación entre espacio, calendario, ritualidad y memoria. La conmemoración de la resistencia kaqchikel en este sitio en particular indica que el yacimiento participa de la construcción de la identidad étnica y política maya regional, especialmente para las y los *ajq'ija'* que expresan su filiación histórica con el gobernante kaqchikel Kaji' Imox. Al atribuir un particular nawal (imox) y coeficiente energético (*kaji'*, cuatro) a este altar, éste se convierte en un sitio dotado de una utilidad a nivel territorial. En base a los resultados de esta investigación me parece acertado avanzar que dicha utilidad consiste en propiciar un espacio seguro, de fácil acceso y visible para la realización de ofrendas y para evocar la resistencia cultural, territorial y política del pueblo kaqchikel. Finalmente, esta afirmación nos recuerda que el patrimonio, al igual que la memoria, es una construcción social que se adapta continuamente a los objetivos de las personas que lo movilizan. Esta afirmación es aplicable, tanto para el nacionalismo guatemalteco, que ve en Iximche' el símbolo del “encuentro” entre las culturas indígenas y europeas, como, algo que podemos afirmar tras la investigación desarrollada, para parte de los visitantes mayas que reconocen y experimentan la antigua capital kaqchikel como un lugar sagrado y como un espacio político donde se construye y negocia la continuidad de la(s) cultura(s) kaqchikeles contemporáneas.

## **6.7. Agradecimientos**

Quiero expresar mi agradecimiento a la Revista Española de Antropología Americana y a los revisores por la valoración del presente artículo; a mis directoras de tesis Margarita Díaz-Andreu y Gemma Celigueta Comerma por sus revisiones, consejos y apoyo; a Ana Pastor Pérez por la lectura de este trabajo y sus recomendaciones, al Grup d'Arqueologia Pública i Patrimoni (GAPP) por ser un espacio de reflexión inspirador; a Paulina Orellana Villarroel por su ayuda con las figuras; a las personas entrevistadas en el municipio de Tecpán por compartir su tiempo y conocimiento conmigo; a la familia Chocoj Actzac y a Carlos Fredy Ochoa por su hospitalidad; a las y los *ajq'ija'* entrevistados; a los guías comunitarios del Comité de Amigos de Iximche'; al Ministerio de Cultura y Deportes por permitir que realizara parte de mi investigación en Iximche' y a los trabajadores del parque.

## Capítulo 7. Revendiquer le patrimoine archéologique par le rituel : la cérémonie pan-maya du *fuego sagrado* dans le Petén et le Quintana Roo

Artículo aceptado por  
**Journal de la Société des Américanistes**  
en febrero 2022 (Anexo 18)

Picas, M. (*En Prensa*, b). Revendiquer le patrimoine archéologique par le rituel : la cérémonie pan-maya du fuego sagrado dans le Petén et le Quintana Roo. *Journal de La Société Des Américanistes*, 108(1).

### Résumé

Les sites archéologiques sont des lieux qui autorisent différentes utilisations sociales et politiques du passé. Cela est particulièrement vrai dans des régions où les vestiges de villes anciennes sont sujets à des négociations entre identités nationales, locales et/ou ethniques. Le présent article s'intéresse aux cérémonies réalisées dans des sites mayas par des acteurs qui leur attribuent une valeur sociale et rituelle dans le présent, en opposition à leurs utilisations et mises en valeur hégémoniques habituelles. On y analyse la relocalisation de la cérémonie du *fuego sagrado* en contexte archéologique comme une action de contrepouvoir qui suggère l'existence d'un territoire maya transnational et qui revendique une résistance culturelle face au colonialisme. Cette étude s'intéresse particulièrement à l'appropriation et à l'adaptation de cette cérémonie dans la péninsule du Yucatán, notamment dans le département guatémaltèque du Petén et dans l'état mexicain du Quintana Roo, des années quatre-vingt-dix jusqu'à nos jours.

**Mots clés** : patrimoine culturel, lieux sacrés, Mexique, Guatemala, Maya.

## **Reivindicar el patrimonio arqueológico mediante el ritual: la ceremonia pan-maya del fuego sagrado en el Petén y en Quintana Roo**

### **Resumen**

Los sitios arqueológicos son lugares que permiten diferentes usos sociales y políticos del pasado. Esto es particularmente cierto en regiones donde los vestigios de las ciudades antiguas están sujetos a negociaciones entre identidades nacionales, locales y/o étnicas. En este artículo me enfoco en las ceremonias que se realizan en sitios mayas por actores que les atribuyen un valor social y ritual en el presente, en oposición a las utilizaciones y puestas en valor hegemónicas. Analizo la relocalización de la ceremonia del fuego sagrado en contextos arqueológicos como una acción de contrapoder que sugiere la existencia de un territorio maya transnacional y que reivindica una resistencia cultural frente al colonialismo. En este estudio me intereso por la apropiación y adaptación de dicha ceremonia en la península de Yucatán, especialmente en el departamento guatemalteco del Petén y en el estado mexicano de Quintana Roo, desde los años 90 hasta la actualidad.

**Palabras claves:** patrimonio cultural, lugares sagrados, México, Guatemala, maya.

## **Claiming archaeological heritage through rituality: the *fuego sagrado* pan-Maya ceremony in Petén and Quintana Roo**

### **Abstract**

Archaeological sites are places that allow different social and political uses of the past. This is particularly true in areas where the remains of ancient cities are subject to negotiations between national, local and/or ethnic identities. In this paper I focus on ceremonies celebrated in Maya sites by actors who attach social and ritual values to them in the present, in opposition to their hegemonic uses and valorizations. I analyze the relocation of the *fuego sagrado* ceremony into archaeological sites as a counter-power action which suggests the existence of a transnational Maya territory and evokes a cultural resistance against colonialism. This study is particularly interested in the appropriation

and adaptation of this ceremony in the Yucatan Peninsula, specifically in the Guatemalan department of Petén and in the Mexican state of Quintana Roo, from the 1990s to the present day.

**Keywords:** cultural heritage, sacred sites, Mexico, Guatemala, Maya.

## 7.1. Remerciements

Mes remerciements vont au comité éditorial du *Journal de la Société des américanistes* et aux réviseurs pour leurs précieuses observations et suggestions. À mes directrices de recherche, Margarita Díaz-Andreu et Gemma Celiueta Comerma pour leur soutien inestimable. À Ana Pastor Pérez pour ses recommandations. Au Grup d'Arqueologia Pública i Patrimoni (GAPP) de l'Université de Barcelone. À Paulina Orellana Villarroel pour son aide avec les figures. Aux personnes qui m'ont permis de réaliser cette recherche dans les municipalités de Felipe Carrillo Puerto et Lázaro Cardenas au Mexique et San José au Guatemala, à la famille Moure Peña, à l'ACAMAYA, au CEQROODE, au Museo Maya Santa Cruz Xbáalam Naj, au Centro Comunitario U Kúuchil k Ch'i'ibalo'on, au Centro INAH de Quintana Roo, à U Kajil Xotkt'an Maaya Itza' ainsi qu'à Carlos Chablé Mendoza et José Alfredo Chayax Tesucún pour leurs photographies.

## 7.2. Introduction

Rares sont les lieux qui suscitent autant de narrations historiques, culturelles et politiques que les sites archéologiques. Une des vocations premières du patrimoine culturel étant, en l'ancrant dans l'histoire, de légitimer l'existence d'un territoire et d'assurer ainsi la cohésion sociale entre ses habitants, les monuments anciens se convertirent dès le XIX<sup>ème</sup> siècle en symboles susceptibles de renforcer les identités nationales (Bonnerandi, 2005, Díaz-Andreu, 2007). Depuis lors, en règle générale, ce sont les États qui gèrent le patrimoine archéologique, veillant à sa conservation, sa restauration et sa mise en valeur

par l'intermédiaire d'institutions nationales. En découlent fréquemment des conflits concernant l'utilisation des espaces patrimoniaux, notamment lorsque la vision hégémonique défendue par les institutions contredit celle d'autres acteurs qui attribuent aux vestiges des significations et des valeurs différentes (Lowenthal, 2018; Smith, 2006).

En Amérique, les patrimoines culturels dévalorisés lors des périodes coloniales ont été utilisés pour la construction des identités nationales, avant d'être à nouveau mobilisés par les populations autochtones pour leurs propres processus de construction identitaire (Van Geert et Roigé, 2016). Ces dernières décennies, différents groupes autochtones ont revendiqué leur légitimité à participer à la gestion, à la conservation, à la recherche et à l'utilisation du patrimoine archéologique, au même titre que les archéologues, les anthropologues et les agents des institutions nationales (Ayala et al., 2003). De nombreux sites archéologiques se sont alors convertis en espaces propices à la construction et à l'expression des identités autochtones actuelles. Certains de ces sites ont parfois même donné naissance à de nouveaux récits et ont été symboliquement réinvestis par des pratiques rituelles (Arsenault, 2003; Benavides, 2010; García 2003).

La cérémonie du *fuego sagrado*, un rituel des Hautes Terres du Guatemala, a ainsi connu un processus d'institutionnalisation et de politisation dans les années 1990 (Morales Sic, 2007). Elle est aujourd'hui fréquemment réalisée dans des sites archéologiques, y compris dans d'autres régions, comme le département du Petén situé dans les Basses Terres (Estrada Peña, 2012; García, 2003). On analysera ici l'utilisation de cette pratique à des fins revendicatrices et représentatives dans le département guatémaltèque du Petén et dans l'État mexicain de Quintana Roo. On examinera notamment les différents emprunts et les adaptations qui entourent la cérémonie du *fuego sagrado*, notamment lorsqu'elle vise à légitimer l'espace patrimonial et l'existence d'un territoire maya transnational.

Au Mexique, les revendications mayas en lien avec le patrimoine archéologique sont apparues au début des années 1990 au sein du mouvement *500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, une campagne anticoloniale à l'échelle continentale qui s'est constituée à la veille des commémorations du cinquième centenaire de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique. Au Guatemala, ces revendications furent formulées au sein du *Movimiento Maya*, une mouvance politique et culturelle apparue après les années les plus violentes de la Guerre Civile (1960-1996) qui fit 200.000 morts recensées, dont

la plupart correspondent aux assassinats commis lors du génocide des populations autochtones par l'État guatémaltèque (Bastos et Cumes 2007). C'est dans ce contexte post-génocidaire que se produit un phénomène dual de « politisation de la religion et de sacralisation de la politique », qui correspond à une institutionnalisation des pratiques religieuses mayas ainsi qu'à l'utilisation des pratiques rituelles comme éléments de légitimation politique, notamment en ce qui concerne l'activisme culturel qui nous intéresse ici (Bastos et Camus 2003).

À partir des années 1990 et tout au long des décennies suivantes, les sites archéologiques n'ont cessé d'être sollicités, une pratique caractéristique de la « Mésoamérique moderne », selon l'expression de Jacques Galinier, cette région possédant un capital symbolique qui permet des identifications entre les sociétés actuelles et précoloniales (2008, p. 112). L'ethnologue analyse ainsi la question du symbolisme dans les mécanismes d'autoreprésentation dans l'État de Queretaro où l'ethnicité se construit autour de différents éléments appartenant respectivement aux cultures indiennes régionales, à l'époque coloniale et au New Age. Dans son analyse des patrimonialisations autour de la cérémonie de *fuego nuevo*<sup>49</sup> dans la région de la Huastèque, Kristina Tiedje (2010) a montré quant à elle le rôle qu'occupe cette cérémonie dans le processus de revendication de l'espace touristique pour les Nahuas et Teenek. Parmi les différents acteurs qui revendiquent leur légitimité à utiliser des sites archéologiques mayas à des fins rituelles, nous retrouvons entre autres des militants et experts rituels mayas, des archéologues, des personnalités politiques, des promoteurs touristiques ou encore des adeptes du New Age : une variété de voix que nous avons précédemment analysée autour du site de Tulum dans l'état de Quintana Roo au Mexique (Picas, 2021).

La présente étude débutera par l'analyse d'une série de rencontres internationales nommée *Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya* auxquelles prirent part différentes organisations et associations culturelles du Mexique, du Guatemala et du Belize entre les années 2001 et 2014. L'enquête se poursuivra dans le village de San José dans le département guatémaltèque du Petén, et dans la commune de Felipe Carrillo

---

<sup>49</sup> Cette cérémonie du *fuego nuevo* est différente de la cérémonie du *fuego sagrado* qui est analysée dans cet article. Elle diffère également du *fuego nuevo* qui se pratique à Pâques dans l'état de Quintana Roo (cf. notamment description de Villa Rojas, 1987).

Puerto, dans l'État mexicain de Quintana Roo. Ces deux études de cas nous permettront d'analyser les enjeux de la relocalisation du rituel<sup>50</sup>. Bien que ces deux régions possèdent des contextes sociohistoriques, politiques et culturels différents, elles ont toutes deux vu surgir cette pratique lors des dernières décennies. Nous étudierons ce phénomène en analysant des initiatives émanant d'institutions et associations en lien avec la mise en valeur des langues et cultures mayas, l'*Academia de Lenguas Mayas de Guatemala* (ALMG) et l'*Academia de Lengua y Cultura Mayas de Quintana Roo* (ACAMAYA) notamment.

Dans les études anthropologiques, archéologiques et linguistiques il est fréquent de distinguer les régions habitées par les populations Mayas en fonction de leurs caractéristiques topographiques (Mapa 7). On différencie ainsi la région des « Basses Terres » (en vert sur la carte) –qui correspond aux États mexicains du Campeche, du Yucatán et du Quintana Roo, à une partie des États du Tabasco, du Chiapas et du nord-ouest du Honduras, à l'intégralité du Belize et au nord du Guatemala– des régions montagneuses du Chiapas, du Guatemala, du Salvador et de l'ouest du Honduras qui conforment quant-à-elles la région dites des « Hautes Terres » (en marron sur la carte). Si cette distinction géographique est sans nul doute schématique, elle permet toutefois de distinguer certaines particularités historiques, démographiques et culturelles relatives aux différents groupes mayas qui ont habité et qui habitent le sud du Mexique et le nord de l'Amérique Centrale, régions où l'on dénombre actuellement plus de cinq millions de locuteurs mayanophones. Au Guatemala, les résultats du recensement de 2020 indiquaient que 43% de la population nationale appartenait à l'un des trois groupes autochtones du pays : Mayas, Xinkas et Garifunas. Les Mayas sont le groupe autochtone largement majoritaire puisqu'ils représentent à eux seuls 41,7% de la population nationale. Parmi les vingt-deux langues mayas parlées au Guatemala, le groupe linguistique quichéen est celui qui compte le plus de locuteurs et des langues comme le q'eqchi' ou le k'iche' sont toutes deux parlées par plus d'un million de personnes<sup>51</sup>. D'autres langues comptent toutefois beaucoup moins de locuteurs comme c'est le cas de

---

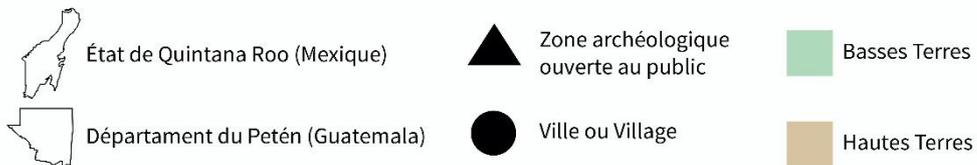
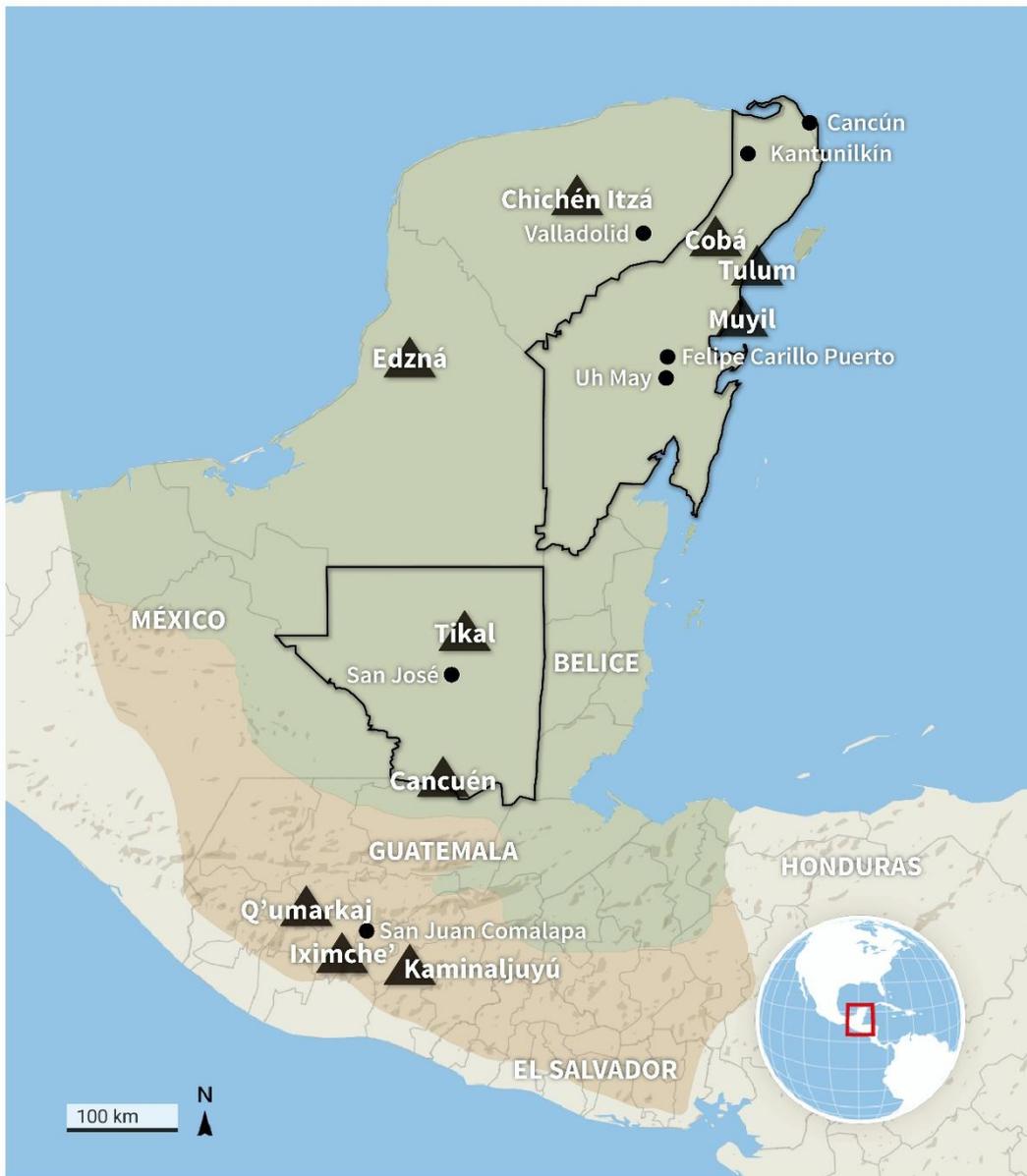
<sup>50</sup> Kali Argyriadis et Renée de la Torre définissent la relocalisation comme un processus d'ancrage de pratiques religieuses dans des régions différentes de celles où elles sont apparues. Ces pratiques relocalisées interviennent ainsi dans les domaines de la mémoire, de l'identité et de la territorialité à différentes échelles transrégionales, transnationales et globales (Argyriadis et de la Torre, 2008).

<sup>51</sup> Données consultables sur <https://www.censopoblacion.gt/>.

l'itza' dont la transmission est considérée en situation critique par l'UNESCO (Moseley, 2010). L'itza' est une langue de la famille linguistique yucatèque qui est parlée dans le village de San José situé sur la rive ouest du lac Petén Itzá, à quelques kilomètres de l'île de Flores et de Tayasal, l'ancienne capitale itza' où les habitants de la région opposèrent résistance aux incursions coloniales jusqu'au 13 mars 1697. En 1867, le prêtre Manuel Salvador González écrivait au sujet de San José que peu de ses occupants parlaient espagnol (Soza 1970b, p. 529), une situation qui a bien changé étant donné qu'en 2018 le village ne comptait plus qu'une vingtaine de locuteurs natifs, très âgés pour la plupart. Ce changement s'explique en grande partie par des politiques nationales hostiles aux langues autochtones à partir des années 1930 (Alejos García 2000). Au Mexique, le maya yucatèque qui fait partie de la même famille linguistique que l'itza', était parlé par environ 775.000 personnes d'après les résultats du dernier recensement national de 2020<sup>52</sup>. Dans l'état du Quintana Roo, les résultats du recensement comptabilisaient presque 175.000 locuteurs de cette langue soit environ 11,7% de la population totale de l'État. La commune de Felipe Carrillo Puerto où j'ai mené mes recherches comptabilisait quant à elle 44.000 locuteurs de cette langue, soit 53,3% de sa population totale. Ces deux langues, l'itza' et le maya yucatèque évoluent donc dans deux contextes linguistiques différents, des contrastes que nous étudierons également d'un point de vue rituel en tâchant de comprendre comment les sites archéologiques des Basses Terres sont mobilisés dans des procédés de revendications ethniques, politiques et culturels autour de la cérémonie du *fuego sagrado* qui provient des Hautes Terres. Il sera particulièrement important d'analyser les enjeux politiques de cette relocalisation et les différentes adaptations du rituel aux contextes locaux sur les plans légaux et socioculturels.

---

<sup>52</sup> Données consultables sur <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx>.



**Mapa 7:** localisation des Hautes et Basses Terres mayas et des lieux mentionnés dans l'article (Picas, 2022)

### **7.3 Archéologie et colonialisme en terres mayas : distanciations et réappropriations autour du patrimoine archéologique**

Au Mexique et au Guatemala l'archéologie a longtemps eu un usage politique, servant à chercher dans le passé des symboles d'une gloire antérieure à la colonisation et à la fondation des États-nations contemporains (Bueno, 2016 ; Chinchilla Mazariegos, 2012). Paradoxalement, ces mises en valeur nationalistes ne considéraient pas les populations autochtones comme de potentiels acteurs ou héritiers des biens archéologiques. Ou si elles le faisaient, c'était seulement pour considérer les Mayas actuels et de la période postclassique comme « décadents » par rapport à leurs ancêtres de la période classique (250EC-900EC), suivant une perspective déjà présente dans les écrits des premiers explorateurs et archéologues étrangers à avoir conduit des recherches dans le sud du Mexique et au Guatemala (de Charnay, 1992 [1863]; Redfield, 1932; Thompson, 2012 [1954]), et qui persiste de nos jours encore dans l'histoire et les sociétés contemporaines.

Au Mexique, l'identité nationale s'est construite autour de sites et objets appartenant à la culture aztèque qui symbolisaient le pouvoir d'un empire précolonial autour de la figure que Jacques Galinier (2004) désigne comme celle de l'*indio imperial*. L'historien Arturo Taracena Arriola (2006) explique que le nationalisme guatémaltèque a présenté les habitants indiens des Hautes Terres comme culturellement et historiquement éloignés des fondateurs des villes de la période classique du Petén (dans les Basses Terres), en raison des différences architecturales entre les monuments de ces deux régions. Les influences toltèques du centre du Mexique, observables dans de nombreux sites du postclassique, se voyaient ainsi érigées en preuves de l'absence de continuité entre les populations autochtones contemporaines et les « Mayas d'antan ». Aussi, les mises en valeur nationalistes des vestiges étaient –et aujourd'hui encore sont parfois– révélatrices des stratégies de domination culturelle qui ont contribué à un phénomène que certains chercheurs qualifient de « fossilisation » des sites archéologiques et des peuples mayas dans un passé lointain (May Castillo et Kan Chí, 2017; Montejo, 2005).

Contredire la supposée "disparition" des Mayas, figés à la fin de la période classique, constituait un des objectifs centraux des acteurs du *Movimiento Maya*, qui, à partir de la

fin des années 1980, revendiquaient l'existence d'une nation maya unie par des liens historiques, linguistiques et culturels. L'une des stratégies de cette mouvance résidait dans la valorisation d'éléments mayas qui renvoyaient à la période précoloniale et qui permettaient de revendiquer une altérité à la fois politique et culturelle, tout en rendant visible le caractère pluriethnique de la société guatémaltèque (Esquit, p. 1998 ; Fischer, 1999). Débute alors un processus d'(auto)*mayanización* des ethnies de langues mayas, un changement important sur le plan de l'auto-identification des groupes qui commencèrent à se définir comme « mayas » (Bastos et al., 2007 ; Warren, 1992). À ce sujet, l'anthropologue Gemma Celigueta (2015, p. 103) indique que cette identité maya est avant tout politique puisqu'elle se présente comme celle d'une nation à part entière au sein de la société guatémaltèque, en opposition à la catégorisation coloniale d'« *indígena* » utilisée jusqu'alors.

Dans les années 1980, les manifestations de l'altérité se sont surtout fondées sur le critère linguistique, avant de s'intéresser également dans la décennie suivante aux pratiques rituelles (Bastos et al., 2013, p. 324). En 1987 fut créée l'*Academia de Lenguas Mayas de Guatemala* (ALMG), une organisation qui travaille à la promotion et à l'enseignement des vingt-deux langues mayas parlées dans le pays. Le travail de l'ALMG tout au long des années 1990 a impliqué de nombreux changements concernant la standardisation des langues mayas ainsi que la promotion des pratiques rituelles pan-mayas, comme nous le verrons dans le cas de San José mais également dans le cas du Mexique via les contacts établis entre des organisations de ces deux pays. C'est dans ce contexte d'affirmation ethnique que, dans les années 1990, les sites archéologiques furent convoqués pour revendiquer une filiation entre les bâtisseurs des monuments anciens et les populations indiennes contemporaines, dans le but de rendre historiquement légitime l'existence d'une nation maya en proie au colonialisme interne et à l'assimilation culturelle (Cojtí Cuxil, 1994 ; COMG, 1991).

### 7.3.1. La espiritualidad maya

En 1994, lors du processus de paix, fut créée la *Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala* (COPMAGUA) dans le but de débattre et soumettre les positions communes de différentes organisations mayas en matière d'identité, de droits territoriaux, politiques, linguistiques et religieux. Après des mois de réunions, des projets de réformes portés par COPMAGUA furent inclus dans l'*Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (AIDPI) de 1995 qui figure dans les *Acuerdos de Paz Firme y Duradera* de 1996 conclus entre le gouvernement guatémaltèque et l'*Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca* (URNG). L'AIDPI reconnut le droit pour les peuples indiens (Mayas, Garifunas et Xinkas) de réaliser librement des cérémonies dans les lieux qu'ils considéraient "sacrés", entre autres dans les sites archéologiques (Gobierno de la República de Guatemala et URNG 1997, p. 400). Les pratiques rituelles connurent alors un processus d'institutionnalisation au cours duquel furent définis les différents organismes chargés de légaliser et d'officialiser le statut d'*ajq'ij* –expert(e) rituel(le)– ou de définir les lieux sacrés dans lesquels réaliser les cérémonies. Les deux étapes de la *Comisión para la Definición de los Lugares Sagrados* (COLUSAG), en 1997 puis en 2001, furent révélatrices des enjeux politiques autour de l'identification et de la reconnaissance des lieux sacrés situés sur le territoire national (Morales Sic, 2007, p. 100-101), aussi bien pour les *ajq'ijab* (pluriel d'*ajq'ij*) que pour des instances gouvernementales comme la *Secretaría de la Paz* (SEPAZ), institution gouvernementale chargée de veiller au respect des accords de paix. En 2002, l'Accord Ministériel No. 525-2002 autorisa le libre accès aux sites archéologiques pour les *ajq'ijab* et leurs accompagnants afin d'y réaliser des cérémonies. Dès lors, des autels cérémoniels circulaires, appelés *mesas* (tables), furent emménagés dans la plupart des parcs archéologiques gérés par l'*Instituto de Antropología e Historia* (IDAEH). En 2003, le projet de loi *Ley del Consejo Nacional de Lugares Sagrados y de la Práctica de la Espiritualidad de los Pueblos Maya, Xinca y Garífuna* reconnaissait la figure de l'*ajq'ij* comme la principale « autorité religieuse » des pratiques mayas. Comme l'explique José Roberto Morales Sic, cette reconnaissance supposait une certaine homogénéisation du statut d'expert rituel et donc des pratiques en lien avec le système calendaire d'origine préhispanique, domaine d'expertise des *ajq'ijab* (dont le nom signifie « compteurs des

jours »). De plus, Morales Sic explique que cette hiérarchie homogène témoignait également des rôles politiques conférés aux *ajq'ijab* au sein des organisations mayanistes et gouvernementales (2007, p. 87)<sup>53</sup>.

Le terme « spiritualité » auquel nous faisons référence dans cet article correspond à l'*espiritualidad maya* » promue par les institutions nationales et mayas du Guatemala et qui fait référence à un ensemble de pratiques et connaissances autour du système calendaire d'origine préhispanique. L'usage d'un calendrier de compte court composé de 13 mois de vingt jours (dont le nom en k'iche' est *cholq'ij* et, en yucatèque, *tzolk'in*) ainsi que les pratiques rituelles qui lui sont liées, ont perduré dans les Hautes Terres tout au long de la période coloniale et ce jusqu'au XXème siècle (Goubaud Carrera, 1965 ; La Farge, 1994 ; Weeks, 2009). José Roberto Morales Sic indique que les cérémonies qui se sont popularisées au sein du *Movimiento Maya* dérivent de la *costumbre*, un terme désignant les pratiques rituelles que réalisent les experts rituels au sein des *cofradías*, les confréries indiennes existant depuis l'époque coloniale et ayant permis une conservation partielle des expressions religieuses autochtones (2007, p. 71). Il précise aussi que l'une des différences majeures entre les pratiques dites de la *costumbre* et de la *espiritualidad maya* réside dans les contextes et lieux choisis pour leur réalisation. Alors que la *costumbre* relève de l'intime ou du domaine de la communauté, la *espiritualidad maya* se veut publique, un indicateur de la politisation qui accompagne cette ritualité institutionnalisée (2007, p. 50). Il est également important de souligner que les cérémonies pan-mayas ont été en grande partie influencées par les pratiques de la région occidentale de l'Altiplano<sup>54</sup> (Cook et Offit, 2013 ; Morales Sic, 2007) et que la place qu'ont occupé ces pratiques dans la recherche d'une identité pan-maya, qui se voulait commune aux vingt-deux groupes linguistiques mayas du pays, est révélatrice de l'hégémonie des activistes k'iche' et kaqchikel au sein du *Movimiento Maya* (Bastos et Camus, 2003, p. 314).

Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons aux cérémonies dont les noms dans différentes langues appartenant au groupe linguistique quichéen, comme le k'iche' ou le

---

<sup>53</sup> L'anthropologue Charles Hale (2004) voit dans la reconnaissance de ces différents droits culturels une stratégie de contrôle gouvernemental des mouvements sociaux via des réformes multiculturelles qui bénéficieraient principalement aux acteurs indiens évoluant au sein des institutions reconnues et autorisées par l'État.

<sup>54</sup> Au Guatemala, le terme d'« altiplano » fait référence à la région des Hautes Terres de ce pays.

kaqchikel, sont *xukulem* (« agenouillement ») et *kotz'ij* (« fleur »), cérémonies dont les traductions les plus courantes en espagnol sont *ceremonia maya* ou *fuego sagrado*, deux termes qui, comme nous le verrons, sont utilisés dans les Basses Terres. De nombreux travaux universitaires analysent le déroulement de cette pratique dans les Hautes Terres du Guatemala (Menchú, 2013 ; Morales Sic, 2007 ; Tedlock, 1982). L'objectif ici n'étant pas de décrire la cérémonie mais ses utilisations, la description de celle-ci sera très synthétique. Il s'agit d'un rituel de divination dans lequel on brûle des offrandes dédiées à différentes entités telles que l'*ajaw* (le « seigneur » créateur de la vie et de l'univers) et les vingt *nawals*, entités dont l'influence agit sur les vingt jours que compte chacun des treize mois du calendrier *cholq'ij*, dont la durée totale est de 260 jours. Les offrandes, qui sont le plus souvent composées de différentes résines, de bougies et d'aliments, visent à solliciter les faveurs de ces entités ou à les en remercier. Ces matériaux inflammables constituent le *toj*, l'offrande disposée à même le sol et qui parvient aux entités auxquelles elles sont destinées à travers la fumée et le feu. Des offrandes additionnelles, le plus souvent des fleurs, du tabac ou des produits alimentaires, sont également disposées en différents points autour de l'espace cérémoniel afin de satisfaire les énergies et esprits auxquels s'adresse l'*ajq'ij*. Mes recherches de terrain dans l'altiplano occidental indiquent que ces cérémonies sont sujettes à des adaptations locales, collectives et personnelles, notamment en ce qui concerne les esprits des ancêtres invoqués. Elles sont réalisées quotidiennement dans les autels situés dans les hauteurs des montagnes et dans certains sites archéologiques ouverts au public comme Kaminaljuyú, Q'umarkaj ou Iximche', sites qui disposent depuis 2002 d'aires cérémonielles dédiées à cette pratique rituelle. Ce phénomène de resignification patrimoniale est également observable dans les Basses Terres, bien que s'y pratiquent des rituels différents de ceux des Hautes Terres guatémaltèques et du *Movimiento Maya*.

### **7.3.2. La place des sites archéologiques dans les ritualités mayas du Quintana Roo et du Petén**

La péninsule du Yucatán regroupe les États mexicains du Yucatán, du Campeche et du Quintana Roo, le Belize et le département du Petén dans le nord du Guatemala. Aux XVIème et XVIIème siècles, les colons européens considéraient la partie sud et orientale

de la péninsule, qu'ils nommaient « *La Montaña* », <sup>55</sup> comme un vaste territoire au sein duquel différents groupes autochtones conservaient une certaine autonomie politique et culturelle en marge du système colonial (Bracamonte y Sosa, 2001). Cette indépendance était toutefois relative et certaines régions telles que celle du lac Petén Itzá dans le Petén connurent des incursions coloniales répétées jusqu'à la chute le 13 mars 1697 de Kan Ek', alors souverain itza' de la ville de Tayasal (Rice, 2018). Dans la partie orientale de la péninsule, la résistance à la colonie continua jusqu'au début du XXème siècle. Conséquence de l'expansion progressive des propriétaires terriens yucatèques dans la région de l'actuelle frontière entre les États mexicains du Yucatán et du Quintana Roo – l'ancienne frontière entre le système colonial et la *Montaña*– le leader maya Cecilio Chi et ses hommes attaquèrent le village de Tepich le 30 juillet 1847, un évènement dont l'historiographie considère qu'il marqua le début de la Guerre des Castes (1847-1901). Venue en renfort de l'autoproclamée République du Yucatán, l'armée mexicaine lutta contre les troupes mayas jusqu'à la prise en 1901 de leur capitale Noj Káaj Chan Santa Kruz Xbáalam Naj, actuelle ville de Felipe Carrillo Puerto située dans le centre de l'actuel État de Quintana Roo. C'est en ce lieu que ceux qui allaient être par la suite connus comme les Mayas cruzo'ob (« ceux des croix »), veillaient sur la *Cruz Parlante*, un oracle apparu en 1850 et dont les messages incitaient les Mayas à continuer leur combat face aux troupes ennemies (Barabas, 2008). Dès lors, le territoire des Mayas cruzo'ob s'articula autour de différents centres cérémoniaux dédiés à la *Cruz Parlante*. Dans le Quintana Roo, ces centres cérémoniaux se situent dans les villages de Tixcacal Guardia, Chancah Veracruz, Chumpóm, Tulum et Felipe Carrillo Puerto. Ces centres s'organisent autour d'un système militaire et religieux qui inclut des périodes de garde des oracles et images saintes, des célébrations et des pèlerinages vers les autres centres cérémoniaux. Les principales charges religieuses de cette organisation sont occupées par des hommes bien que le rôle des femmes y soit plus important qu'on ne l'a jusqu'ici signalé.

Au-delà des cérémonies liées à la *Cruz Parlante*, les Mayas cruzo'ob réalisent d'autres rituels afin de solliciter ou remercier des entités surnaturelles qui interviennent dans

---

<sup>55</sup> Précisons que cette « *Montaña* » se trouve dans la région des Basses Terres mayas et qu'elle ne fait nullement référence à une zone montagneuse. Pedro Bracamonte y Sosa explique qu'il s'agissait d'un concept utilisé par les Espagnols pour désigner les régions de la péninsule du Yucatán méconnues du système colonial où habitaient des groupes indépendants de Mayas et où les Mayas christianisés se rendaient pour se soustraire aux paiements des tributs et pour effectuer les rituels qui leur étaient interdits dans les villages coloniaux (voir Bracamonte y Sosa 2001, p. 26).

différents domaines comme l'agriculture, l'élevage, la chasse, la santé ou l'utilisation des terres. Ces entités sont fréquemment associées à différents lieux du paysage culturel des communautés mayas de la région comme les grottes, les cenotes ou les vestiges archéologiques appelés *múulo'ob* (collines, amoncellements de pierres) (Quintal et al., 2003). Ces structures préhispaniques, qui la plupart du temps ne sont pas restaurées et se trouvent à proximité des champs et des villages actuels, sont considérées comme la résidence des *yuumtsilo'ob* (entités gardiennes des terres, des ressources naturelles et des vestiges), des *iiko'ob* (entités qui se manifestent sous la forme de vents de bonnes ou mauvaises augures), des *cháako'ob* (entités qui approvisionnent les vivants en eau), des *aluxo'ob* (entités gardiennes des parcelles agricoles), des *nukuch máako'ob* (personnes anciennes qui partagent certains attributs des vivants) et d'autres entités qui veillent sur les ressources naturelles (bétail, proies, miel, etc.) (Quintal Avilés et al., 2003; Vapnarsky et Le Guen, 2011; Villa Rojas, 1987). La plupart des interactions avec ces entités requièrent l'intervention de *jmeeno'ob* (experts rituels) qui officient en tant qu'intermédiaires entre les personnes qui sollicitent les cérémonies et les entités auxquelles celles-ci s'adressent. Ni mes recherches dans le Quintana Roo ni la littérature régionale ne signalent l'existence de *xmeeno'ob* (expertes rituelles) dans cette région, mais uniquement de *jmeeno'ob*, un point qu'il conviendra de garder à l'esprit pour la suite de notre analyse.

Différents travaux nous indiquent que certains *múulo'ob* et zones archéologiques de l'État de Quintana Roo ont été utilisés pour la réalisation de cérémonies lors des dernières décennies. Parmi les pratiques mentionnées, citons les offrandes déposées face à la stèle n°11 de Cobá en lien avec la chasse et le *ch'a' cháak* (cérémonie de requête de pluie) (Con Uribe et Esparza Olguín, 2016), le *ch'a' cháak* et le *looj* à Bálche' (Picas, 2022), le *looj* à Muyil (Picas, 2021) ou encore le *loojil kaaj* (rituel communautaire) et le *k'éex* (rituel de guérison) documentés par Valentina Vapnarsky (2017) à Tampak. Il est important de signaler que le *fuego sagrado* ne constitue pas une pratique courante dans

les communautés mayas de la région et que cette pratique semble avant tout mobiliser des associations locales principalement situées dans la ville de Felipe Carrillo Puerto<sup>56</sup>.

En ce qui concerne la ritualité du Petén, nous disposons de peu d'informations quant à l'éventuelle place qu'occupaient les vestiges archéologiques dans la ritualité régionale avant le *Movimiento Maya*. Le site de Tikal est le parc archéologique le plus visité de la région et il occupe un rôle important dans les représentations aussi bien locales que nationales. Bien avant d'être inscrit en 1979 sur la liste du Patrimoine Culturel de l'Humanité par l'UNESCO, le site était déjà connu des habitants de San José depuis plusieurs générations (Soza 1970a). Dans les années 1990-2000, les linguistes et anthropologues Ximena Lois et Valentina Vapnarsky ont documenté la dimension sacrée accordée aux sites archéologiques de la région par les habitants de San José, qui les considèrent comme la résidence des âmes de leurs ancêtres et des esprits qui protègent la forêt (2010, p. 90). La relocalisation du *fuego sagrado* dans le département du Petén s'est d'ailleurs opérée à la fin des années 1990, période clé du *Movimiento Maya*. David García a documenté l'utilisation rituelle du site de Cancuén par des habitants q'eqchi' qui s'étaient installés dans le sud du Petén durant la guerre civile (2002). L'archéologue explique que ces nouvelles pratiques sont apparues localement sous l'influence d'autres groupes q'eqchi', des discours du *Movimiento Maya* relayés par les radios locales et par la visite de la *Comisión para la Definición de Lugares Sagrados* après la signature des Accords de Paix de 1996 (García 2003, pp. 14-15). Par ailleurs, Santiago Bastos, Aura Cumes et Leslie Lemus (2007) expliquent que l'appropriation du site par la communauté locale s'est également réalisée sous l'influence des discours des archéologues. Un phénomène similaire est également observable dans le village de San José où, comme nous le verrons par la suite, des activités de revitalisation culturelle sont apparues dans les années 1990.

---

<sup>56</sup> Le contexte socioculturel et linguistique de cette ville diffère de celui des villages mayas de la municipalité dont elle est la *cabecera municipal* puisqu'elle compte une population d'une vingtaine de milliers d'habitants composée de Mayas cruzo'ob mais également de nombreuses personnes originaires d'autres régions du pays.

## **7.4. Le fuego sagrado et l'identité pan-maya transnationale: le cas des Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya**

Entre 2001 et 2014, différentes organisations du Mexique, du Guatemala et du Belize qui avaient pris part à la campagne continentale *500 Años de Resistencia Indígena Negra y Popular* se réunirent annuellement lors de rencontres appelées *Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya* (Pérez Martínez et al., 2020). L'objectif de ces rencontres était la mise en commun des problématiques que les différents peuples mayas observaient dans leurs pays en termes d'application des droits des peuples autochtones, d'éducation, de culture ou encore de gestion des ressources culturelles et naturelles. Les revendications liées à ces thématiques étaient traitées au cours de tables rondes et exprimées lors de déclarations lues dans le cadre des actes de clôture qui incluaient généralement la réalisation de rituels. Je me suis entretenu à ce sujet avec des membres de différentes organisations du Quintana Roo et du Petén dans le but de contextualiser le phénomène de relocalisation du *fuego sagrado* dans ces deux régions.

La première de ces rencontres se tint en 2001 dans le village itza' de San José dans le Petén. Elle fut convoquée par plusieurs organisations de Mayas des Basses Terres : l'Institut Maya U-Kuxtal Masewal (Belize), le Consejo Maya Peninsular (Mexique), Mayaón A.C (Mexique) ainsi que par l'Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG-Guatemala). Dans le cadre de la cérémonie de clôture, un rituel du *fuego sagrado* fut célébré dans le site archéologique de Motul de San José, situé à quelques kilomètres du village. Comme me l'a indiqué un habitant itza' du village et ancien président de l'ALMG de San José, il était important de réaliser cette cérémonie dans un site archéologique ouvert au public car ceux-ci sont des « lieux symboliques qui représentent l'histoire du peuple maya ».

En 2002, l'État du Yucatán fut l'hôte de la seconde édition qui se tint à Valladolid. Cette année-là, une offrande de *saká* (boisson à base de maïs) se célébra dans le site de Chichén Itzá. La cérémonie reçut une autorisation du Centro INAH de Yucatán et se célébra dans une partie « peu visible du public, près du Cenote Sagrado », ainsi que me l'a décrit un membre du Centro Quintanarroense de Desarrollo (CEQROODE) qui avait participé au

rituel<sup>57</sup>. Il me précisa en outre qu'une autorisation de réaliser le *fuego sagrado* avait également été demandée, mais qu'elle fut refusée. Tant au Mexique qu'au Guatemala, on m'affirma que la fraternité des peuples itza' (Guatemala), yucatèque et cruzo'ob (Mexique) fut exprimée lors de cette rencontre, reconnaissant ainsi les liens linguistiques, culturels et historiques qui les unissent ainsi que le caractère arbitraire des frontières actuelles entre les deux pays, créations récentes qui n'empêchent pas ces groupes de constituer « un seul et même peuple ».

L'objectif de l'édition 2004 organisée par l'ALMG et la Secretaría de la Paz dans la capitale du Guatemala et dans le site d'Iximche' était l'articulation d'un mouvement maya international (Pérez Martínez et al., 2020). La cinquième édition, alors qualifiée comme étant celle du « *Pueblo Maya Mesoamericano* », se tint à Felipe Carrillo Puerto dans le Quintana Roo et fut organisée par l'ACAMAYA en 2005. Cette allusion à l'aire culturelle mésoaméricaine renvoie à l'idée d'un mouvement maya transnational qui s'appuie sur des caractéristiques culturelles communes et qui remet en question les frontières territoriales des États-nations mexicains et centroaméricains. Lors de cette édition, le site archéologique de Cobá fut choisi pour l'activité rituelle qui se tint le 9 août, date que les Nations Unies ont désignée comme étant « la journée internationale des peuples autochtones ». Cette année-là, deux types de cérémonies furent réalisées, l'une yucatèque dirigée par un *jmeen* (singulier de *jmeeno'ob*) originaire de l'état du Yucatán et l'autre par un *ajq'ij* guatémaltèque. Pour la première fois de son histoire, le Centro INAH de Quintana Roo autorisa la réalisation du *fuego sagrado* au sein d'un site placé sous sa responsabilité (Figure 14). La présidente actuelle de l'ACAMAYA m'a expliqué que la demande d'autorisation de cette cérémonie fut acceptée car elle faisait mention de la *Ley de derechos, cultura y organización indígena del estado de Quintana Roo* qui reconnaît le droit pour les peuples mayas de réaliser des cérémonies religieuses au sein des zones archéologiques du Quintana Roo, dans le respect des autres lois en vigueur (Gobierno del Estado de Quintana Roo, 2017 [1998]). Cette cérémonie du *fuego sagrado* constitua un évènement majeur pour différents acteurs de la vie culturelle de la municipalité de Felipe Carrillo Puerto.

---

<sup>57</sup> L'association civile CEQROODE fut créée en 1989 par des habitants mayas et non mayas résidant dans la municipalité de Felipe Carrillo Puerto dans le but d'impulser des projets culturels et économiques destinés aux communautés mayas de la région.



**Figura 14:** cérémonie du *fuego sagrado* réalisée par un *ajq'ij* guatémaltèque dans la zone archéologique de Cobá dans le cadre du cinquième Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya dans l'état mexicain de Quintana Roo, 2005 (Photographie de Carlos Chablé, CEQROODE).

En avril 2017, une exposition photographique représentant les différentes éditions de ces rencontres se tint à la *Casa de la Cultura* de cette municipalité. Une place spéciale fut alors accordée à la *Declaración de Cobá*, document lu lors de la cérémonie de clôture de l'édition 2005 et qui portait les revendications communes des participants concernant l'identité et la culture maya, les droits linguistiques, les droits des femmes mayas, le développement durable et la « ré-articulation du peuple maya » (V Encuentro de Cultura Maya, 2005). Cette variété de problématiques rappelle celle qui constituait l'agenda politique du *Movimiento Maya* dans les années quatre-vingt-dix au Guatemala, cette fois-ci pensée depuis une perspective transnationale.

L'édition 2006, qui fut organisée par l'*Academia Campechana de la Lengua Maya*, ne connut pas le même succès sur le plan cérémoniel. Bien que le onzième article de la *Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Campeche* reconnaisse

également le droit pour les peuples autochtones de réaliser des cérémonies dans les zones archéologiques de cet État (Poder Legislativo del Estado de Campeche, 2017) et qu'une autorisation de réaliser le *fuego sagrado* dans le site d'Edzná avait été accordée par l'INAH, la cérémonie fut empêchée *in situ* par le délégué fédéral de cette institution, ainsi que me l'ont indiqué des membres de l'ACAMAYA et du CEQROODE présents ce jour-là. La raison énoncée fut le risque que le feu représentait pour la conservation du site archéologique. Une lettre de protestation fut postérieurement adressée au siège des Nations Unies situé dans la ville de Mexico, dans le but de mettre en lumière ce qui fut considéré comme une « violation des droits des peuples indiens » reconnus par cette même organisation (Chim, 2006).

Dès lors, de nouveaux espaces furent choisis pour la réalisation de cérémonies dans le cadre de ces *Encuentros* au Mexique. Lors de la dixième édition qui se tint dans l'état du Yucatán, une visite à Chichén Itzá fut organisée mais c'est à côté du cenote de la ville de Valladolid que le *fuego sagrado* se célébra le 30 juillet 2010. Cette date fut choisie afin de commémorer la prise d'armes de Cecilio Chi dans la ville de Tepich en 1847, acte associé au début de la *Guerra de Castas*. Notons que la *Declaración de Zaci* exhortait les institutions concernées à autoriser le libre accès aux zones archéologiques pour les peuples indiens afin qu'ils puissent y réaliser des cérémonies (X Encuentro de Cultura Maya, 2010). La dernière édition de ces rencontres se tint en 2014 dans la municipalité de José María Morelos dans le Quintana Roo. Une cérémonie de *fuego sagrado* fut célébrée dans l'Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO), un acte qui est décrit dans la déclaration rédigée cette année-là comme un moyen de « promouvoir les valeurs morales et la spiritualité des communautés indiennes ». Notons que cette même déclaration demandait une standardisation du libre accès aux sites archéologiques pour les Mayas du Belize, du Mexique et du Guatemala (Consejo Maya Nuevo Sol 2014). Comme l'indiquent ces différentes requêtes, les sites archéologiques et les cérémonies constituaient des recours stratégiques pour les acteurs qui prenaient part à ces rencontres, leur permettant ainsi de revendiquer l'existence d'un groupe maya transnational, de dénoncer la non-application de conventions internationales ainsi que de solliciter des réformes nationales en matière de droits des peuples autochtones.

## **7.5. Identité itza' et mémoire dans le Péten : le *fuego sagrado* comme élément de pan-mayanisation et mobilisateur de mémoires anticoloniales à San José**

Comme il a été mentionné dans l'introduction, la transmission de la langue itza' se trouve actuellement en situation critique dans le village de San José (Moseley, 2010, p. 13), raison pour laquelle différentes initiatives de conservation des ressources naturelles et culturelles débutèrent dans les années 1990. C'est le cas par exemple du *Proyecto de Rescate del Idioma Maya Itzá* (PRIMI) qui fut le premier projet de revitalisation linguistique de la municipalité et de Bio-Itzá, fondation de conservation écologique, toutes deux fondées en 1991. Dans le présent article, nous nous intéressons au centre régional de l'*Academia de Lenguas Mayas de Guatemala* (ALMG) dédié à la langue itza' qui fut créé dans le village en 1992. Dès lors, Ukajil Xokt'an Maya Itza', le nom de cette institution en itza', a entrepris différents projets linguistiques et de revitalisation de pratiques rituelles.

Je me suis entretenu avec un ancien président d'Ukajil Xokt'an Maya Itza' dans le but d'analyser le rôle qu'occupe le *fuego sagrado* dans les initiatives de cette institution. Cet habitant itza' de San José, âgé d'une cinquantaine d'années, m'a indiqué que sur le plan rituel, la reconstruction de l'identité itza' débuta le 3 mai 1997 avec la revitalisation du *baile de cabeza de coche* (danse de la tête de cochon), un rituel qui ne s'était plus célébré dans le village depuis les années 1950. Cette cérémonie inclut alors une messe catholique ainsi que le rituel du *fuego sagrado* célébré par un *ajq'ij* originaire de la région de l'Altiplano. L'introduction de cette pratique fut d'abord contestée par une partie des habitants de San José qui assistaient pour la première fois à ce rituel d'ambition pan-maya. De nos jours, la messe catholique ne se célèbre plus au cours de cette cérémonie organisée par l'ALMG, a contrario du *fuego sagrado* qui lui se réalise désormais dans différents espaces et contextes. L'apparition du rituel dans le village m'a été décrite par l'ancien membre de l'ALMG comme une alternative à la religion catholique qui, selon lui « a laissé le peuple itza' sans manifestations culturelles propres ». Comme il me l'a expliqué, à la fin des années 1990, plusieurs habitants de San José se rendirent dans la région occidentale du pays afin d'y apprendre la « cosmologie maya des peuples de

l'Altiplano » et les cérémonies de feu qui permettraient la « reconstruction d'une identité itza' avec des influences k'iche' et kaqchikel ».

C'est dans ce contexte qu'une structure préhispanique se trouvant sur le terrain de l'institution a été convertie en un lieu cérémoniel au début des années 2000. Nommée Cerro Tz'unu'un (monticule/colline Colibri), cette structure archéologique accueille désormais des cérémonies ponctuelles convoquées par l'ALMG mais également par des personnes kaqchikel, k'iche' et q'eqchi' qui se sont installées dans la région pour le commerce ou durant la guerre civile. Ainsi que me l'a relaté l'ancien président d'Ukajil Xokt'an Maya Itza', ces derniers visitent ponctuellement le centre cérémoniel afin d'y réaliser leurs propres activités rituelles sans avoir à craindre les perturbations qu'ils connaissent dans leurs villages respectifs où ce type de cérémonies est considéré comme de la « *brujería* » (sorcellerie). Cette utilisation rituelle du site n'est pas supervisée par l'Academia, contrairement à d'autres cérémonies convoquées par l'institution.

Sur le plan institutionnel, il semblerait que le monticule précolonial possède différents traits qui pourraient lui conférer la vocation de *lieu de mémoire* dans le sens où il est utilisé pour symboliser l'histoire sur laquelle se bâtit l'identité itza' (cf. Nora, 1997). L'expression de liens généalogiques entre les habitants de San José et leurs ancêtres culmine chaque 13 mars, depuis qu'en 2007 un arrêté municipal impulsé par Ukajil Xokt'an Maya Itza' et la municipalité de San José a décrété cette date comme « *día de la identidad itza'* » en référence à la chute du gouvernant Kan Ek' le 13 mars 1697. Ainsi, l'identité itza' actuelle, telle qu'elle est envisagée par les institutions concernées, se construit autour de la mémoire d'une résistance qui perdurerait via la « conservation d'une identité maya » comme l'indique un prospectus explicatif de la municipalité de San José et de l'ALMG (Municipalidad de San José et Ukajil Xokt'an Maya Itza', 2016). Au cours de la cérémonie, le *fuego sagrado* est célébré sur la partie supérieure du Cerro Tz'unu'un (Figura 15). Cette mise en relation de l'espace archéologique, du rituel et de la commémoration d'un événement historique nous permet de comprendre l'importance de l'acte cérémoniel dans le processus d'autoreprésentation itza' au moyen de la pratique pan-maya. Certains hommes et femmes qui assistent à la cérémonie revêtent les *traje* et *huipil* (habits traditionnels) blancs et noirs du village de San José pour l'occasion. Une

habitante itza' d'une quarantaine d'année et qui n'évolue pas dans le domaine institutionnel m'a d'ailleurs expliqué que cet habit ne se porte qu'à peu d'occasions, le plus souvent lors d'évènements précis tels que celui du *día de la identidad itza'*, ce qu'elle regrette d'ailleurs, estimant que cette identité devrait se vivre au-delà de célébrations ponctuelles. Précisons aussi que la majorité des personnes qui assistent à la commémoration est constituée d'écoliers du village, un fait révélateur de la volonté d'Ukajil Xokt'an Maya Itza' de convertir le rituel en une tradition locale et de mettre en valeur l'histoire locale et les expressions culturelles pan-mayas auprès des plus jeunes générations.



**Figura 15** : cérémonie du *fuego sagrado* réalisée par un *aq'ij itza'* lors des commémorations du Día de la Identidad Itza' dans la partie supérieure du Cerro *Tz'unu'un* à San José, 13 mars 2018 (Photographie de José Alfredo Chayax Tesucún)

Dans le but d'analyser la relocalisation du rituel dans la région, je me suis entretenu avec un *aq'ij itza'*, originaire du village de San José, qui participe à la cérémonie du *día de la identidad itza'*. Il m'a expliqué son parcours en tant qu'expert rituel et son rapport aux sites archéologiques. C'est à la fin des années 1990 que débuta son initiation d'expert

rituel auprès de deux homologues originaires des villes d'Antigua et de Ciudad de Guatemala. Au cours de cette initiation, il visita plusieurs sites archéologiques sur le territoire national et dans les pays voisins. En 2000, il participa par exemple à une cérémonie de *fuego sagrado* collective sur le site de Teotihuacán dans le centre du Mexique. En 2002, il participa à la seconde édition des *Encuentros Linguísticos y Culturales del Pueblo Maya Mesoamericano* et à l'offrande rituelle maya yucatèque qui se tint à Chichén Itzá. Une fois sa période d'initiation terminée, il reçut une accréditation émise par une fondation d'*ajq'ijab* basée dans la capitale guatémaltèque qui l'identifie en tant qu'*ajq'ij itza'*. Cette reconnaissance institutionnelle lui permet d'accéder librement aux différents parcs archéologiques du Guatemala et d'y célébrer des cérémonies. Généralement, il réalise le *fuego sagrado* dans des sites régionaux tels que Tikal, Yaxhá ou Uaxactún. L'*ajq'ij* affectionne particulièrement ce dernier site en raison de l'observatoire qui, selon lui, aurait été construit par ses « ancêtres ». Il m'explique également qu'autrefois ces derniers réalisaient eux-aussi la cérémonie du *fuego sagrado*, exprimant ainsi une volonté de filiation avec les anciens habitants de la région qui nous aide à comprendre l'importance de la pratique dans un procédé d'auto-représentation autour du rituel. L'*ajq'ij itza'* participe également à des cérémonies collectives aux côtés d'autres experts rituels. À Uaxactún, il réalise le *fuego sagrado* les jours de solstice et d'équinoxe aux côtés d'*ajq'ijab* appartenant à d'autres groupes linguistiques mayas qui habitent dans la région. À Tikal, il participe chaque 12 octobre au « *Día de la Resistencia Indígena* »<sup>58</sup> aux côtés de centaines de visiteurs originaires de différentes régions du Guatemala venus réaliser le *fuego sagrado* dans les différentes aires cérémonielles que compte le parc archéologique.

Dans un autre contexte et de manière ponctuelle, des personnes contactent l'*ajq'ij* de San José pour lui demander de réaliser la cérémonie qu'il célèbre en langue itza' ou en espagnol. Il s'agit le plus souvent de visiteurs étrangers ou nationaux qui l'avertissent au moins quinze jours à l'avance. Après avoir consulté la date/*nawal* qui correspond le mieux à la nature de la cérémonie (santé, relations familiales, etc.), il rassemble le

---

<sup>58</sup> Depuis les années 1990, cette date remplace les commémorations du *Día de la Raza/Día de la Hispanidad* pour différentes organisations mayas du Guatemala. Là où la fête nationale célèbre l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique et le métissage entre peuples indiens et européens, cette cérémonie anticoloniale commémore l'opposition aux envahisseurs et la persistance de l'identité maya.

matériel cérémoniel et se réunit avec les personnes ayant sollicité ses services. Le jour du rituel, il procède à la *saturación* (régulation des énergies) des participants et de l'espace cérémoniel à l'aide d'alcool avant de réaliser la combustion d'offrandes de résine d'*ocote* (*Pinus montezumae*), de rue (*Ruta graveolens sp.*) ainsi que de bougies de six couleurs, chacune d'elles possédant une signification particulière. Cette description faite par l'*ajq'ij itza'* est très semblable aux cérémonies que l'on peut observer dans des sites archéologiques situés dans l'Altiplano. Il m'a d'ailleurs indiqué que, généralement, les Mayas originaires d'autres régions et qui souhaitent réaliser une cérémonie dans le Petén viennent accompagnés de leurs « propres *ajq'ijab* ».

## **7.6. Revendiquer les vestiges dans le Quintana Roo : le *fuego sagrado* comme action de contre-pouvoir et rituel pan-maya**

Au début des années 1990, des revendications vis-à-vis des sites archéologiques furent formulées par des activistes de l'état de Quintana Roo lors de la campagne continentale *500 Años de Resistencia Indígena Negra y Popular* coordonnée localement par le *Consejo Maya Peninsular 500 Años* via le CEQROODE. C'est à cette période que des membres de cette association assistèrent pour la première fois au rituel du *fuego sagrado*, lors de rencontres avec des autorités mayas cruzo'ob auxquelles prirent part des réfugiés de la guerre civile guatémaltèque. Bien que ces cérémonies fussent ponctuelles, elles se sont toutefois avérées importantes sur le plan symbolique. L'ancienne secrétaire du CEQROODE m'a d'ailleurs informé que des membres de cette association, accompagnés d'*ajq'ijab* guatémaltèques, tentèrent de réaliser le rituel à Tulum en 1991, même si des employés du site les en avaient finalement empêchés. Cette même année, des représentants du *Consejo* participèrent au second sommet continental de la campagne *500 Años* qui se tint dans la ville de Quetzaltenango au Guatemala. Cette rencontre fut déterminante pour la mise en réseaux de différentes associations et institutions du Guatemala, du Belize et du Mexique. Lorsque débutèrent les *Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya* dans les années 2000, quelques acteurs du Quintana Roo virent alors dans la pratique du *fuego sagrado* un moyen de revendiquer l'espace patrimonial.

La relocalisation du rituel dans le Quintana Roo est indissociable de l'ACAMAYA, association qui fut fondée en 2002 et dont certains champs d'action concernent l'enseignement de la langue maya, la revitalisation des systèmes calendaires d'origine précoloniale et la cosmologie maya. Parmi les membres fondateurs de cette institution nous retrouvons des membres du CEQROODE et des promoteurs culturels qui interviennent à Felipe Carrillo Puerto et dans différents villages mayas de l'état. Elle fut créée une année après la réalisation du premier des *Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya* qui avait eu lieu à San José dans le Petén et au cours duquel les membres de l'ACAMAYA avait constaté les différences en matière de politiques culturelles et linguistiques entre le Mexique et le pays voisin. Le nom de l'association n'est d'ailleurs pas sans rappeler ceux des institutions guatémaltèques et il est intéressant de noter qu'un *ajq'ij* kaqchikel faisant partie de l'ALMG a pris part à la rédaction du plan de développement linguistique de l'ACAMAYA en 2008. Cette même personne a d'ailleurs également réalisé différentes cérémonies de *fuego sagrado* dans différents sites archéologiques du Quintana Roo.

Le rituel du *fuego sagrado* célébré en 2005 à Cobá dans le cadre de la cinquième édition des *Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya* représente un antécédent majeur quant à la visibilité de cette pratique dans la région dans les années 2000. Présente parmi les 260 personnes qui assistèrent à la cérémonie, une ancienne membre de l'ACAMAYA et habitante du village d'Uh May dans la municipalité de Felipe Carrillo Puerto m'a expliqué que c'est lors de cet événement qu'elle assista pour la première fois au rituel, qui fut alors réalisé par un *ajq'ij* guatémaltèque. En 2007, elle partit à San Juan Comalapa, village des Hautes Terres du Guatemala où elle reçut les enseignements de deux *ajq'ijab*. Le parcours de cette femme maya d'une cinquantaine d'années est particulièrement utile pour comprendre l'articulation du dialogue culturel et institutionnel entre les deux régions ainsi que pour analyser la réception du rituel dans une communauté cruzo'ob où celui-ci ne se réalisait pas auparavant et s'y pratique désormais de façon marginale. Depuis sa jeunesse, cette femme participe aux festivités du centre cérémoniel de Chanch Veracruz en tant que *vaquera* et plusieurs hommes de sa famille ont occupé des fonctions dans ce même centre cérémoniel. Après son initiation au Guatemala, elle reçut une *vara de mando*, le bâton qui est remis aux *ajq'ijab* dans ce pays et qui symbolise l'autorité religieuse qui leur est conférée. Désormais, elle se définit comme *guía espiritual*

ou *aj k'iin*. La première expression espagnole renvoie à une traduction fréquente d'« *ajq'ij* » au Guatemala. Le terme d'« *aj k'iin* » est ici présenté comme une traduction en maya yucatèque du terme k'iche'. Il renvoie également à un statut qui remonte à l'époque précoloniale et qui fut utilisé postérieurement pour désigner le statut de « prêtre » au sein de l'organisation des centres cérémoniaux de la Cruz Parlante (Villa Rojas 1987, p. 212). Notons également que ce terme est parfois utilisé comme synonyme de *jmeen* (Quintal, Briceño et Balam, 2014).

L'*aj k'iin*<sup>59</sup> dirige des cérémonies dans différents lieux et contextes au Quintana Roo. Parfois des habitants de la région –qui comme l'*aj k'iin* me l'a indiqué sont parfois mayas, mais le plus souvent originaires d'autres régions du pays et du monde– sollicitent ses services. Elle a ainsi réalisé le *fuego sagrado* à plusieurs reprises dans des zones archéologiques de la région de Cancún gérées par l'INAH, institution qui avait autorisé les cérémonies. Parfois, elle célèbre le rituel sur le terrain à l'arrière de son domicile où elle a construit un autel afin de déposer des offrandes pour satisfaire les *aluxo'ob* qui y vivent. Elle a également réalisé le rituel à plusieurs reprises à Tampak, une structure préhispanique située dans le sud de la municipalité de Felipe Carrillo Puerto. Nous avons précédemment mentionné ce lieu en raison des cérémonies communautaires et de guérison que les habitants des villages voisins ont l'habitude d'y réaliser (cf. Vapnarsky, 2017). Lorsqu'elle demanda la permission de réaliser le *fuego sagrado* aux autorités mayas du village où se trouve cette structure, elle reçut leur approbation et un *dignatario* du centre cérémoniel de Chancah Veracruz décida même d'y assister à une occasion.

Lorsque je l'interroge sur les perceptions du rituel dans son village, elle m'explique que la majorité des personnes considèrent qu'il s'agit de *brujería* (sorcellerie) et d'une pratique qui « fait descendre les vents mauvais sur le village », une expression qui fait référence aux *k'aak'as iiko'ob*, vents/esprits de mauvaises augures qui apportent des désagréments et maladies que seuls les *jmeeno'ob* peuvent apaiser (Vapnarsky et Le Guen, 2011). En revanche, l'*aj k'iin* m'explique que certains de ses proches d'Uh May « comprennent sa pratique » et la sollicitent même de temps à autres. Tout comme elle,

---

<sup>59</sup> J'ai choisi ici de privilégier ce terme en langue maya yucatèque et non pas en langue k'iche' du fait que l'experte rituelle ainsi que d'autres personnes de la municipalité de Felipe Carrillo Puerto utilisent ce même terme pour se référer à la fonction d'expert rituel. Précisons qu'au Guatemala le terme d'*ajq'ij* est utilisé pour désigner des experts rituels hommes et femmes et que le terme maya yucatèque d'*aj k'iin* utilisé ici comme équivalent d'*ajq'ij* n'est pas féminisé comme l'est le terme *xmeen* via l'utilisation du préfixe *x-*.

d'autres femmes originaires du Quintana Roo et du Yucatán sont parties pour le Guatemala de manière individuelle afin de s'initier aux pratiques rituelles de ce pays<sup>60</sup>. Le fait qu'il s'agisse de femmes n'est pas anodin étant donné que de façon assez générale dans la péninsule, celles-ci ne peuvent prendre part à certaines cérémonies agricoles ou occuper les fonctions de *xmeen* (forme féminine du terme *jmeen*) (Con Uribe et Esparza Olguín, 2016). À ce sujet, la présidente de l'ACAMAYA m'a indiqué que des *jmeeno'ob* de la région ont d'ailleurs reproché directement à certaines femmes le fait qu'elles prennent part à des activités rituelles. D'autres personnes, également mayas, leurs ont reproché de réaliser des cérémonies du Guatemala. Lors de mon entretien avec l'*aj k'iin* d'Uh May, celle-ci m'a indiqué qu'elle se considérait également *xmeen*, bien que, comme elle me l'a expliqué, personne ne la considère comme telle dans son village.

La fin du Baktún 13 le 21 décembre 2012 a attiré l'attention médiatique internationale et suscité également l'intérêt de certains acteurs de la vie culturelle locale, notamment en ce qui concerne la réalisation de cérémonies mayas<sup>61</sup>. Plusieurs membres de l'ACAMAYA m'ont expliqué qu'ils ont réalisé à Tampak une cérémonie de « répétition » avant la cérémonie de *fuego sagrado* qu'ils réalisèrent postérieurement à proximité du Cerro Kantunich, une structure archéologique située dans le village de Kantunilkín. Il est d'ailleurs intéressant de noter que depuis l'année 2012, ce site s'est converti en un nouveau lieu de la vie culturelle et cérémoniale locale alors qu'auparavant il n'était associé à aucun type de ritualité, ainsi que me l'a relaté un membre de l'ACAMAYA et habitant du village (Picas, 2022). Les utilisations cérémonielles de structures préhispaniques telles que Tampak ou Kantunich nous indiquent que les espaces archéologiques qui ne sont pas ouverts au public constituent une alternative aux sites gérés par l'INAH pour la réalisation du *fuego sagrado*. À ce sujet, un habitant maya de Felipe Carrillo Puerto, qui s'est initié aux pratiques rituelles des Hautes Terres du Guatemala dans la région de Chichicastenango, m'a expliqué que lorsqu'une autorisation de cette institution est concédée, il a tout de même l'impression que les cérémonies se

---

<sup>60</sup> D'après les informations dont je dispose, au moins quatre femmes de la région, toutes issues du milieu associatif, ont entrepris un apprentissage de la ritualité des Hautes Terres du Guatemala par le biais de séjours dans ce pays et de formations auprès d'*ajq'ijab* locaux.

<sup>61</sup> Un *baktún* est une unité de mesure du calendrier préhispanique de compte long qui correspond à environ 394 années du calendrier grégorien.

déroulent dans un contexte de semi-clandestinité, une impression due aux horaires et lieux concédés par l'INAH pour la réalisation des cérémonies. Ce sentiment, m'a-t-il dit, est également renforcé par le fait même d'avoir à demander une permission afin de réaliser une activité spirituelle. Il y a de cela quelques années, cette même personne a sollicité à l'INAH une autorisation de réaliser une cérémonie de *fuego sagrado* dans le site de Tulum mais celle-ci lui a été refusée. Il ne désespère toutefois pas de pouvoir pratiquer un jour à Chichén Itzá, le site le plus visité de la péninsule du Yucatán.

À Felipe Carrillo Puerto, un autre lieu accueille ponctuellement le *fuego sagrado* : le *Centro Comunitario U kíuchil k Ch'i'ibalo'on*<sup>62</sup> (la maison de nos ancêtres), un centre culturel qui dispense des ateliers artistiques, d'éducation environnementale, de phytothérapie ainsi que des activités en lien avec les ritualités mayas régionales et pan-mayas. La plupart des personnes qui fréquentent ce centre font aussi partie ou du moins collaborent avec d'autres organisations locales telles que la Casa de la Cultura ou l'ACAMAYA. Lors de ma visite du centre, j'ai assisté à un atelier d'initiation au calendrier *tzolk'in* au cours duquel le rituel du *fuego sagrado* fut réalisé (Figura 16). Il convient de préciser que l'utilisation de ce calendrier d'origine préhispanique a disparu dans les Basses Terres durant la période coloniale. Certains (et notamment des membres mayas d'*U kíuchil k Ch'i'ibalo'on*) évoquent d'ailleurs le fait que son utilisation a perduré dans la région des Hautes Terres du Guatemala.

---

<sup>62</sup> L'association *Centro Comunitario U kíuchil Ch'i'ibalo'on Raxalaj Mayab A.C* a été créée en 2008 et est financée par une fondation étatsunienne. Lors de ses premières années, l'association qui s'appelait alors *Raxalaj Mayab' A.C* était alors présidée par une personne non-maya et ses activités étaient orientées vers le tourisme et l'art. L'association a depuis changé de nom, d'installations, de direction et d'activités et est désormais dirigée par des personnes mayas.



**Figura 16** : atelier d'initiation au calendrier tzolk'in au Centro Comunitario U kúuchil k Ch'i'ibalo'on Raxalaj Mayab, mai 2018 (Picas, 2018).

Ces dernières années, des membres d'*U kúuchil k Ch'i'ibalo'on* ont participé à la réalisation de la cérémonie dans différents espaces et contextes qui nous aident à comprendre l'utilisation du rituel comme élément de visibilité sociopolitique lorsque celui-ci se réalise en public. Citons par exemple la cérémonie réalisée conjointement avec le *Centro de Estudios Interculturales* (CENEI) de l'Universidad de Quintana Roo (UQROO) de Chetumal dans le cadre des commémorations autour de la Journée Internationale des Peuples Autochtones en 2016. Dans un autre contexte, citons également le *fuego sagrado* qui se déroula dans le centre d'*U kúuchil k Ch'i'ibalo'on* le 21 décembre 2018, lors d'une rencontre/débat portant sur des thématiques socioéconomiques en marge de la construction du Tren Maya, un projet controversé dans la région et impulsé par le président Andrés Manuel López Obrador. Plusieurs des personnes avec lesquelles je me suis entretenu au sujet du rituel dans le Quintana Roo m'ont d'ailleurs expliqué que, selon elles, la réalisation de cette pratique représente justement une incidence politique sur le plan régional étant donné que les représentations

acceptées des Mayas y relèvent généralement de la folklorisation du passé et/ou du présent indien en contexte politique ou touristique.

Des propos similaires sont parfois tenus concernant l'instrumentalisation par différents partis politiques des rituels mayas yucatèques et cruzo'ob. Il est également possible que le *fuego sagrado* offre une alternative rituelle pour des activistes culturels locaux qui n'occupent pas de fonctions au sein de centres cérémoniaux et n'exercent pas en tant que *jmeeno'ob*. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en 2017, l'*aj k'iin* d'Uh May a réalisé une cérémonie de *fuego sagrado* –nommée « *ceremonia maya* » pour l'occasion– sur l'esplanade de la ville de Chetumal dans le cadre d'un festival organisé par la *Secretaría de Cultura*. Ce type de cérémonie publique montre que la pratique est désormais associée à d'autres activités culturelles locales. Les personnes réalisant ce rituel au niveau local sont d'ailleurs peu nombreuses et évoluent généralement dans un contexte associatif, en marge des activités des spécialistes rituels traditionnels de la région.

## 7.7. Conclusion

L'objectif de cet article était d'analyser la réalisation d'une pratique rituelle originaire des Hautes-Terres du Guatemala dans les Basses Terres de ce même pays ainsi que du Mexique, dans un contexte d'activisme culturel et de revendication politique de l'espace patrimonial. On s'est ainsi intéressé au contexte sociohistorique dans lequel le *fuego sagrado* a été adopté par des institutions et des associations qui travaillent à la promotion des langues itza', dans le Petén, et yucatèque dans le Quintana Roo, ainsi qu'aux adaptations de la pratique rituelle aux contextes de ces deux régions. Comme nous l'avons vu, la relocalisation de la cérémonie s'est produite dans les régions mayas des Basses Terres à partir des années 1990 lors de la campagne continentale *500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular* qui a donné lieu à des rencontres placées sous l'influence du *Movimiento Maya* guatémaltèque et d'un mouvement maya péninsulaire au Mexique. Dans les années 2000, ce dialogue reprit via la réalisation des *Encuentros Lingüísticos y Culturales del Pueblo Maya* et certains habitants de l'état de Quintana Roo, des femmes et des hommes principalement issus du milieu associatif et militant, s'initièrent aux pratiques rituelles des Hautes Terres du Guatemala. Un phénomène similaire s'est

également produit dans le Petén où des habitants itza', des hommes, se sont formés en tant qu'*ajq'ijab* auprès d'homologues de l'Altiplano. Ces personnes, qui comme nous l'avons vu sont peu nombreuses mais très actives dans des espaces culturels et politiques, ont par le passé pris part à des activités de promotion et d'enseignement des langues maya yucatèque et itza'. Par la suite, elles se sont vu confier la réalisation du rituel dans leur région respective où la pratique était jusqu'alors confiée de manière ponctuelle à des *ajq'ijab* de l'Altiplano.

L'étude montre que les contextes de la réalisation du *fuego sagrado* varient entre le Petén et le Quintana Roo. Dans le premier cas, le rituel intervient pour revendiquer une identité itza' en péril sur le plan linguistique et rituel. Les habitants de San José avaient cessé de réaliser la plupart de leurs rituels d'origine maya lorsque le *fuego sagrado* a commencé à se célébrer dans le village en 1997. Il se réalise désormais de manière ponctuelle, notamment lors d'évènements impulsés par U Kajil Xotkt'an Maaya Itza' comme la cérémonie commémorative du *Día de la identidad itza'*. Au cours de celle-ci, le rituel occupe une place centrale et sert à évoquer une mémoire anticoloniale via la singularisation du passé itza' autour de la figure de Kan Ek'. Dans la municipalité de Felipe Carrillo Puerto, au Quintana Roo, le rituel intervient dans une région où d'autres pratiques rituelles sont majoritaires dans les communautés cruzo'ob. Depuis les années 2000, le rituel est célébré de manière marginale lors de rencontres internationales ou d'évènements publics tels que la « *ceremonia maya* » qui se tint à Chetumal en 2017. Ce dernier exemple laisse à penser que le rituel et les personnes qui le réalisent gagnent en visibilité et en représentativité dans une région où cette pratique demeure pourtant très minoritaire, hors contexte commémoratif institutionnel. Aussi bien dans le Quintana Roo que dans le Petén, il est certain que le *fuego sagrado* bénéficie d'une certaine exposition et médiatisation sur le plan local, un fait qui s'explique par les capacités de communication des associations et institutions qui réalisent le rituel. Néanmoins, dans les deux régions, la pratique mobilise peu de personnes en dehors du milieu associatif (dans le cas de Felipe Carrillo Puerto) et institutionnel (dans le cas de San José). Il est d'ailleurs intéressant de noter que le procédé de resignification patrimoniale est impulsé à San José (au Guatemala) depuis une institution nationale, alors que dans le cas du Mexique ce même procédé intervient dans un contexte d'opposition aux politiques gouvernementales.

La perspective de la relocalisation a permis d'analyser les emprunts et adaptations de la pratique aux contextes régionaux des Basses Terres. Un point qu'il semble important de souligner est l'aspect temporel de la pratique, les différentes dates mentionnées dans le présent article laissent entendre que le calendrier *cholq'ij/tzolk'in* y est peu consulté, alors qu'il est déterminant pour les *ajq'ijab* de l'Altiplano du Guatemala. En outre, les dates choisies correspondent aux solstices et équinoxes ou à des dates commémoratives importantes du point de vue historique dans une perspective anticoloniale, comme la chute de Kan Ek' (13 mars), le soulèvement de Cecilio Chi à Tepich (30 juillet), la journée dédiée à la résistance indienne en contraposition aux célébrations nationalistes (12 octobre) ou encore la Journée Internationale des Peuples Autochtones (9 août).

D'autres adaptations, sur le plan linguistique, nous renseignent également sur l'aspect revendicatif de la pratique. Le fait qu'au Petén le statut d'expert rituel soit désigné par le terme k'iche' d'*ajq'ij* est révélateur de la volonté de l'ALMG de San José de s'inscrire, depuis la fin des années 1990, dans la mouvance pan-maya. Dans le Quintana Roo, la voix d'*aj k'iin* évoque d'autres statuts religieux et politiques datant de l'époque précoloniale ou propres à l'organisation de la vie rituelle contemporaine. Ceci nous renvoie à deux points cruciaux autour de la relocalisation du rituel dans la région : la volonté de revitaliser des pratiques et connaissances liées au système calendaire préhispanique et la recherche d'une légitimité politico-rituelle. Il est d'ailleurs important de rappeler que plusieurs femmes originaires du Quintana Roo et du Yucatán se sont rapprochées des formes rituelles pan-maya au Guatemala et sont devenues *ajq'ijab*, alors qu'une expertise rituelle ne leur était auparavant accordée que lors de pratiques spécifiques.

Le fait que le nom utilisé pour désigner le rituel dans ces deux régions soit en langue espagnole est un indicateur du fait que celui-ci est en partie destiné à un public non-mayanophone, et reflète aussi l'utilisation de l'espagnol comme langue véhiculaire entre les Mayas des Hautes et des Basses Terres. Dans cet article nous nous sommes avant tout intéressés à la portée politique de la pratique bien que d'autres variables telles que le tourisme doivent être pris en compte dans ces deux régions. Comme nous l'ont tous deux indiqué l'*aj k'iin* mexicaine et l'*ajq'ij* guatémaltèque, il arrive parfois que des visiteurs

nationaux ou étrangers sollicitent la tenue d'une cérémonie. Ainsi, au-delà de sa dimension revendicative, le rituel relève aussi de l'activité touristique, ouvrant une perspective de recherche qui pourrait être approfondie aussi bien dans la région de Felipe Carrillo Puerto qu'autour du lac Petén Itzá. Les informations dont je dispose actuellement à ce sujet indiquent que, dans les deux cas, la réalisation de ces cérémonies auprès de touristes relève de l'initiative personnelle et n'est pas liée aux activités des associations et institutions mentionnées.

Enfin, il me paraît judicieux de conclure en rappelant que les cérémonies du *fuego sagrado* décrites dans cet article oscillent entre le domaine du matériel et de l'immatériel, et que cette ambivalence permet aux personnes et associations concernées de se revendiquer comme actrices de l'espace patrimonial tout en revendiquant les sites archéologiques comme partie intégrante d'un patrimoine maya. En 2003, dans une étude portant sur les organisations mayas péninsulaires, les anthropologues Margarita Rosales Gonzalez et Genner Llanes Ortiz (2003) se sont penchés sur la réalisation de cérémonies telles que celle du *ch'a' cháak* (cérémonie de requête de pluie) dans des espaces publics comme les sites archéologiques. Ils y ont vu un moyen de convertir ces cérémonies en activités à vocation représentative dans un contexte de réaffirmation identitaire. Notre étude montre qu'il en va de même concernant la pratique du *fuego sagrado* dans les Basses Terres où, bien qu'elle n'en soit pas originaire, la cérémonie permet de revendiquer une identité maya tant régionale que transnationale, tout en apportant un éclairage sur les relations de pouvoir inhérentes à la gestion du patrimoine archéologique et sur les autoreprésentations culturelles et politiques qui lui sont liées.



PARTE III  
**Conclusiones**

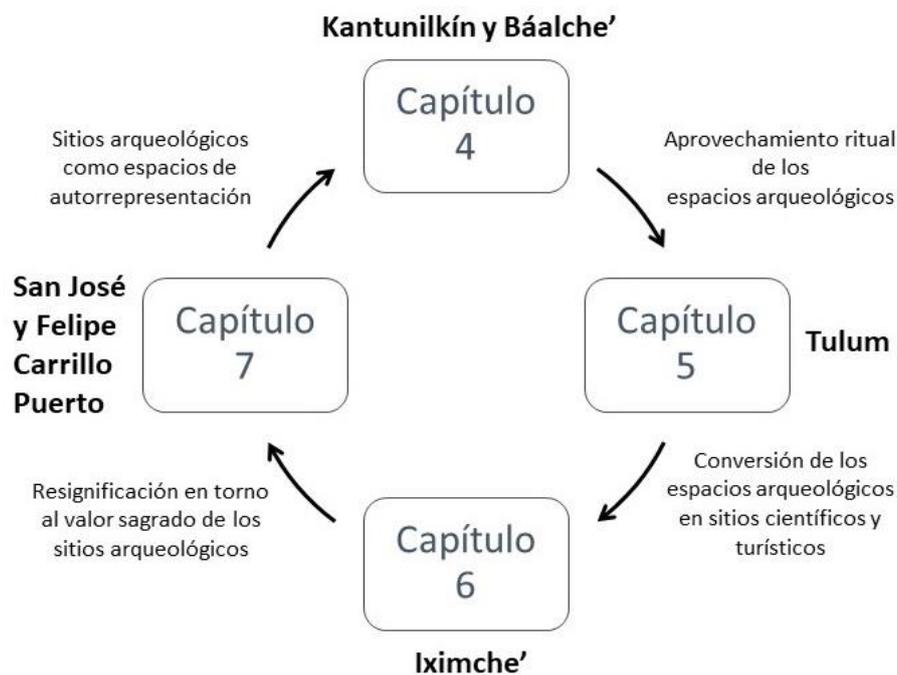
## Capítulo 8. **Conclusión**

Esta tesis doctoral ha tenido como objetivo general analizar la reapropiación de sitios arqueológicos por parte de actores y actrices mayas y los usos sociales, políticos y culturales que se derivan de este fenómeno. Esta investigación se ha realizado desde la perspectiva de la (re)significación patrimonial, es decir, la atribución de significados no hegemónicos a bienes o espacios patrimoniales. Esto me ha permitido explorar las múltiples funciones y los conocimientos que existen y se construyen en torno a las antiguas ciudades mayas que, para las comunidades indígenas, no son simples ruinas de un pasado ya olvidado, sino parte de su territorio, lugares sagrados y espacios de memoria, entre otras cosas. Este estudio contribuye al debate en torno a la pluralidad de voces que existen, coexisten, se contraponen o reivindican cierta legitimidad respecto al aprovechamiento del patrimonio arqueológico, un ámbito que suele depender de las políticas gubernamentales de conservación y de puesta en valor del pasado. El principal argumento de este trabajo ha sido que, en los espacios arqueológicos, que pertenecen oficialmente a los patrimonios nacionales, intervienen también otros procesos de valoración y de transmisión de conocimiento que se gestan fuera de los discursos y usos hegemónicos.

El interesarme por las dimensiones sagradas y las prácticas rituales en dichos espacios me ha permitido indagar en movilizaciones del pasado y en valoraciones del patrimonio cultural que difieren de los relatos y de las puestas en valor nacionales y nacionalistas. Gracias a este estudio de la vigencia de las prácticas rituales, que en la gestión del patrimonio y en la arqueología no suelen ser prioritarias, y a la exploración de autorrepresentaciones y memorias relativas a los sitios arqueológicos, he cuestionado la fijación en el pasado de estos. He argumentado que las imbricaciones entre patrimonio, identidad y conocimiento analizados en esta tesis doctoral apuntan a que los sitios arqueológicos intervienen en las construcciones territoriales y políticas de una variedad de actores y actrices mayas.

Durante el análisis se han manejado escalas locales, regionales, nacionales y transnacionales con el fin de identificar y estudiar diferentes procesos de creación de memorias e identidades y de documentar la variedad de prácticas rituales que se inscriben

en los espacios arqueológicos, así como sus usos específicos. Para alcanzar el enfoque multivocal requerido por la investigación, me he interesado tanto por sitios abiertos al público como por estructuras y espacios arqueológicos que no lo están, pero que forman parte del territorio de determinadas comunidades. Ello me ha llevado a considerar una variedad de contextos en los que intervienen múltiples actores y actrices. Las personas consultadas y entrevistadas pertenecen a diferentes categorías generacionales y profesionales que incluyen expertos/as rituales, campesinos/as, promotores/as culturales, miembros de asociaciones y colectivos indígenas. También abarcan a empleados/as de instituciones nacionales, cronistas, ejidatarios y otros/as habitantes de las regiones mayas donde hemos realizado nuestro estudio, así como antropólogos/as y arqueólogos/as que por su profesión también son actores y actrices del espacio patrimonial. Los cuatro estudios de caso escogidos se corresponden con sendos capítulos de análisis en los que se ha tratado la problemática de los valores sagrados desde diferentes enfoques. Estos son los usos rituales en torno a los espacios arqueológicos no abiertos al público en Quintana Roo (capítulo 4); los cambios ontológicos y rituales ocasionados por la conversión de los yacimientos en sitios científicos/turísticos en Quintana Roo (capítulo 5); la salida a la luz de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en la región de Tecpán (capítulo 6); y, finalmente, la relocalización de la espiritualidad maya en el Petén y en Quintana Roo (capítulo 7). A pesar de su aparente diferencia temática, la selección y el análisis de los estudios de caso se organiza en estos capítulos como una cadena lógica, dónde cada eslabón proporciona una variación y una profundización del tema principal de estudio (figura 17).



**Figura 17:** conexión lógica entre los capítulo de análisis (Picas, 2022)

La estructura lógica que sostiene e interrelaciona los diferentes capítulos de la tesis surge del diseño de las preguntas de investigación que fueron planteadas en el capítulo 1 y, sobre todo, de los objetivos que derivan de éstas. A modo de resumen, los objetivos que han guiado esta investigación se detallan en el cuadro (Tabla 3). Por su propia naturaleza, una parte de estos objetivos fueron atendidos de manera transversal en la parte analítica de la investigación mientras que, otros objetivos que buscaban esclarecer problemáticas más específicas y que indagaban aspectos o realidades territoriales más concretas, fueron tratados puntualmente, y en profundidad, en capítulos concretos. Este fue el caso de los objetivos OE 4 y OE 6, que se interesaban respectivamente por el proceso de resignificación patrimonial en el Altiplano guatemalteco y el fenómeno de relocalización de la espiritualidad maya en las Tierras Bajas y que se han tratado de forma específica en los capítulos sexto y séptimo.

En el caso de objetivos con una vocación más general, en cambio, como, por ejemplo, el Objetivo Específico 1, que ambicionaba indagar sobre las funciones que cumplen los sitios arqueológicos en la memoria y la ritualidad en diferentes regiones mayas de

Guatemala y México, fue posible dar respuesta a las problemáticas que planteaba en la totalidad de los capítulos de la tesis.

Objetivos específicos	Capítulos de análisis			
	Capítulo 4 <i>Miúlo'ob</i>	Capítulo 5 <i>Tulum</i>	Capítulo 6 <i>Tecpán</i>	Capítulo 7 <i>Transnacional</i>
<b>OE1:</b> Indagar en las funciones que cumplen los sitios arqueológicos en la memoria y en la ritualidad de diferentes regiones mayas de México y Guatemala	✓	✓	✓	✓
<b>OE2:</b> Estudiar los cambios de percepciones y usos en torno a yacimientos prehispánicos administrados por instituciones gubernamentales de México y Guatemala		✓	✓	✓
<b>OE3:</b> Identificar los usos rituales que se dan en torno a sitios arqueológicos no administrados por instituciones nacionales	✓		✓	✓
<b>OE4:</b> Estudiar el proceso de visibilización de la “espiritualidad maya” en el Altiplano guatemalteco y el impacto de esta sobre la resignificación patrimonial			✓	
<b>OE5:</b> Investigar críticamente la reivindicación del espacio patrimonial mediante la práctica ritual en México y Guatemala	✓		✓	✓
<b>OE6:</b> Analizar el fenómeno de relocalización de la “espiritualidad maya” en las regiones mayas de las Tierras Bajas				✓

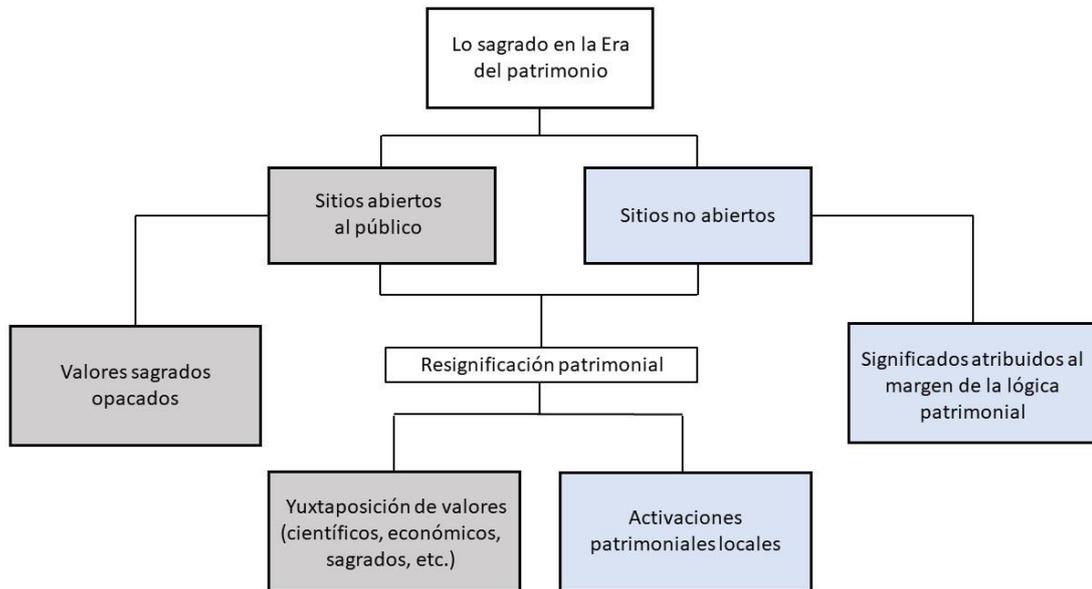
**Tabla 3:** correspondencia entre objetivos y los capítulos de análisis (Picas, 2022)

Como se puede apreciar en la tabla, todos los objetivos han sido tratados en la parte analítica del presente trabajo. En este capítulo de conclusiones, se mencionarán los resultados que esperamos esta tesis doctoral aporte a los estudios multivocales, es decir a la descentralización de la producción del conocimiento sobre los sitios arqueológicos a través de la inclusión de voces que históricamente han sido distanciadas del ámbito patrimonial (Menezes Ferreira et al., 2014, pp. 17-18). Por una parte, en el apartado 8.1, conectaré los diferentes resultados que proceden de los capítulos de análisis, haciendo énfasis en la transversalidad de tres aspectos de la presente investigación que ilustran la conexión entre los diferentes estudios de caso y que permiten entender los diferentes alcances de las significaciones y resignificaciones en torno al valor sagrado de los sitios arqueológicos. Por otra parte, en el apartado 8.2 de estas conclusiones se realizarán unas reflexiones finales sobre lo que el análisis de las significaciones y resignificaciones patrimoniales supone para los estudios críticos sobre el patrimonio cultural y las puertas que los resultados de esta tesis doctoral abren para futuros proyectos tanto en el ámbito de la investigación como de la gestión patrimonial intercultural

## **8.1. Los valores sagrados en las significaciones y resignificaciones patrimoniales**

Tres ejes de mi investigación han emergido de manera transversal a lo largo de los cuatro capítulos de análisis y detenerse en ellos permite sintetizar los resultados de la presente tesis doctoral. El primero se corresponde con la vigencia de la dimensión sagrada de los sitios arqueológicos en **la Era del patrimonio**, es decir, en un contexto en el que se han atribuido significados hegemónicos a los yacimientos, que ocultan –parcialmente– otras formas de aprovechamiento. El segundo eje trasversal se refiere al proceso de **resignificación patrimonial** que se ha llevado a cabo de diferentes formas en las regiones donde se ha realizado el presente estudio y que cuestiona y/o contradice los valores y usos patrimoniales hegemónicos. Finalmente, el tercer eje tiene que ver con las **activaciones patrimoniales** que se derivan de la resignificación patrimonial y que convierten determinados espacios arqueológicos en elementos de autorrepresentación propios de las

comunidades mayas (Figura 18). A continuación, se explicarán con más detenimiento cada uno de estos elementos que acabo de mencionar.



**Figura 18:** la articulación de lo sagrado en la Era del patrimonio (Picas, 2022)

### 8.1.1. Lo sagrado en la Era del patrimonio

El planteamiento inicial de esta investigación se basaba en que el proceso de conversión de las ciudades arqueológicas mayas en espacios patrimoniales a lo largo del siglo XX pudo haber implicado la superposición/imposición de significados científicos, económicos y nacionalistas encima de los de las poblaciones mayas locales. En los capítulos 4 y 5, me he referido a este periodo/proceso como al de la “Era del patrimonio” en la que determinados sitios con significados religiosos y sociales locales pasaron a ser espacios patrimoniales nacionales, provocando una **paulatina desvinculación ritual y social** entre determinados/as usuarios/as con respecto de las ciudades antiguas. A lo largo de esta tesis doctoral, he documentado la vigencia de la dimensión sagrada atribuida a los sitios arqueológicos, considerando dos contextos diferenciados, como ya se ha mencionado más arriba: un primer contexto que se corresponde con los **sitios abiertos al**

**público** y que en la actualidad tienen usos turísticos y un segundo que se corresponde con los **sitios que no están abiertos al público**, en lo que a turismo se refiere, pero que están ubicados a proximidad de comunidades mayas.

Los resultados de la investigación realizada en esta tesis doctoral apuntan a que los sitios arqueológicos son espacios sujetos a transformaciones y coexistencias de significados que dependen de los objetivos políticos, culturales y religiosos de sus actores y actrices, tanto a nivel local como regional, nacional y transnacional. Esta afirmación contempla también los constructos sociales mayas contemporáneos, que recurren a la anterioridad del espacio para legitimar el presente. Este enfoque intercultural y multivocal me permitió estudiar la vigencia de lo sagrado en el presente de los yacimientos y referenciar una serie de prácticas rituales relacionadas con espacios arqueológicos ubicados en las tres regiones donde se ha realizado la investigación etnográfica: San José, Quintana Roo y Tecpán (Anexos 19, 20 y 21). A continuación, se explican las diferentes implicaciones y los contextos en los que lo sagrado cohabita con el patrimonio arqueológico y/o lo significa.

Al escoger las ciudades arqueológicas mayas como objeto de estudio, me he acercado a diferentes contextos religiosos/espirituales, políticos y sociohistóricos en los que dichos sitios son frecuente y hegemoníamente asociados con el turismo cultural y el pasado precolonial. La literatura científica que he analizado en el capítulo 2 de contextualización me ha permitido identificar apreciaciones religiosas y usos rituales que se daban en torno a los espacios arqueológicos a principios de ese mismo siglo, tanto en México como en Guatemala. Esta revisión bibliográfica nos informa sobre los usos rituales anteriores a lo que podemos nombrar un **primer proceso de resignificación** que se ha gestado desde **instituciones gubernamentales** –y por lo tanto desde posiciones de poder– y que se corresponde con la atribución de valores científicos, políticos y, posteriormente económicos a sitios arqueológicos de las Tierras Bajas y Altas. Desde los años 1990, varias asociaciones y organizaciones mayas vienen denunciando la mercantización del pasado maya, un hecho que ha sido importante en los procesos de resignificación patrimonial analizados en esta tesis doctoral, junto a otros factores como la colonización, el racismo, la violencia y la marginación socioeconómica.

Los estudios de caso con los que he trabajado en los capítulos 5 y 6, que tratan de sitios arqueológicos abiertos al público, señalan que los procesos de patrimonialización

hegemónica han intervenido de diferentes formas en sitios como Tulum e Iximche'. En el primer caso, el sitio tenía un uso social y ritual en el momento en el que pasó a estar bajo custodia de la nación mexicana. En lo que respecta a Iximche', se sabe que el sitio recibía procesiones religiosas a mediados del siglo XIX, pero se desconoce su potencial uso ritual en el momento del inicio de su excavación en la década de 1950. Los datos que proceden de la investigación etnográfica conciernen sobre todo a las décadas de 1990, 2000 y 2010, aunque se ha recolectado información relativa a los años 1950 en el caso de Iximche' y 1970/1980 en el caso de Tulum (ver capítulos 5 y 6). Dos factores han influido sobre el aprovechamiento ritual a partir de la década de 1980 en ambos sitios. En Tulum el acceso y las actividades que se realizaban dentro de la zona arqueológica empezaron a estar más controladas a partir de aquella época, periodo que coincide con un aumento del turismo en la región. En Iximche', el proceso fue inverso y el contexto de la transición democrática que inició en la segunda mitad de los años ochenta marcó un paulatino aumento de las prácticas rituales dentro del sitio. Estas **dos tendencias**, entre un **aprovechamiento ritual restringido** en Quintana Roo y **otro en aumento** en el altiplano guatemalteco, continuó en los años 1990, década por la que me he interesado por ser un punto de inflexión en cuanto a reivindicaciones y cambios legales relativos al valor sagrado de los sitios arqueológicos.

En lo referente a las leyes y acuerdos que autorizan el aprovechamiento ritual en los sitios arqueológicos abiertos al público, la presente investigación apunta a que los avances legales en ambos países ofrecen conclusiones divergentes. Los resultados indican que esto se debe en gran parte a las diferencias intrínsecas entre los textos legales de cada Estado. En Guatemala, los Acuerdos de Paz (1996), y especialmente el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de 1995, garantizó el reconocimiento oficial del valor sagrado de los sitios arqueológicos para las poblaciones indígenas del país. En 2002 el Acuerdo Ministerial 525-2002<sup>63</sup> autorizó la libre entrada a los sitios arqueológicos para los/as expertos/as rituales –y sus acompañantes– siempre y cuando presentaran una credencial que los/las identificara como tales y que tuvieran la intención de realizar una ceremonia en las áreas habilitadas para ello. En México, la Ley de derechos, cultura y organización indígena del estado de Quintana Roo de 1998 autorizó

---

<sup>63</sup> Este acuerdo fue remplazado en el 2011 por el Acuerdo Ministerial 981-2011.

la realización de ceremonias siempre y cuando se haya solicitado previamente un permiso al INAH. Dicha institución analiza cada solicitud de actividad ritual y supervisa la realización de las que hayan sido aceptadas<sup>64</sup>. Los resultados de la investigación apuntan a que las ceremonias que se realizan en estas circunstancias son escasas en Quintana Roo y no suelen ser impulsadas por habitantes mayas. A pesar de ello, he mencionado en los capítulos de análisis testimonios de varios informantes que reconocen una dimensión sagrada en estos mismos sitios, incluyendo información sobre dos ceremonias realizadas por un *jmeen* en Muyil y Tulum en las últimas décadas (ver capítulo 5).

El estudio de lo sagrado fuera de los sitios abiertos al público me ha permitido documentar en los capítulos 4 y 6 los significados de **otros espacios arqueológicos que no han pasado por un proceso de patrimonialización institucional**. Los resultados señalan que estos sitios son percibidos en relación con ontologías personales y colectivas y que las prácticas rituales que se llevan a cabo en ellos dependen de los contextos en los que estos espacios son visitados o transitados. En el caso de los *miulo'ob* de Quintana Roo, las ceremonias que he referenciado están relacionadas con el ciclo agrícola, el apaciguamiento de entidades guardianas o proveedoras, la caza o la utilización de las tierras o de sus recursos. Los periodos a los que remiten estos espacios arqueológicos son tiempos inmemorables asociados con la construcción de las estructuras por parte de entidades sobrenaturales como los *úuchben máako'ob* o los *itza' máako'ob*. La Guerra de Castas (1847-1901) es otro periodo que en ocasiones es asociado con los *miulo'ob*, ya sea por la cercanía entre dichas estructuras y pueblos mayas abandonados durante el conflicto o por la historia oral sobre los combates que tuvieron lugar a proximidad de ellas.

En las Tierras Altas de Guatemala, se les atribuye una dimensión sagrada también a los altares ubicados en las montañas y en ellos se realizan ceremonias de manera habitual. Los resultados de la investigación señalan que algunos altares siguieron recibiendo visitas con fines rituales durante la Guerra Civil (1960-1996), a pesar de la persecución y de la violencia perpetrada hacia las poblaciones indígenas durante el conflicto. Adoptar métodos y perspectivas propias de la etnografía me ha permitido documentar la paulatina

---

<sup>64</sup> En los capítulos 5 y 7 se han referenciado dos ceremonias que no fueron autorizadas y otra que fue autorizada antes de ser impedida *in situ*.

conversión de Iximche' en un lugar sagrado y argumentar que dicho sitio contribuyó a dar **más visibilidad a las prácticas rituales** mayas al mismo tiempo que propició un **espacio seguro** para su realización. En el Petén, no he podido referenciar ninguna práctica ritual en espacios arqueológicos anterior al proceso de resignificación patrimonial. Esto no significa, sin embargo, que los sitios arqueológicos no fueran dotados de significados específicos como lo señalan Ximena Lois y Valentina Vapnarsky refiriéndose a habitantes mayas itza' de San José que reconocen la morada de los espíritus de sus ancestros en los sitios arqueológicos de la región (2010, p. 13, 90).

Me parece importante apuntar aquí que los valores sagrados de los sitios arqueológicos en las últimas décadas se han convertido en un objeto de estudio que hoy en día precisa ser analizado desde diferentes perspectivas que incluyan la gestión, las ontologías, los conocimientos locales y también las demandas de determinados/as actores/actrices respecto a la accesibilidad de los sitios abiertos al público.

### **8.1.2. La resignificación patrimonial como proceso de reapropiación anticolonial**

El segundo eje transversal relacionado con los cuatro capítulos de análisis se refiere al proceso de resignificación patrimonial que ha supuesto un replanteamiento de las funciones de las antiguas ciudades mayas. En los capítulos de análisis se han identificado el crecimiento de la industria del turismo, el nacionalismo y la colonización interna como principales factores transformadores de los significados atribuidos a los sitios arqueológicos y que han contribuido directa o indirectamente a un distanciamiento histórico y cultural de estos con respecto de las poblaciones mayas. Estos diferentes factores, en cierto modo, son todos condicionados por el aspecto globalizante de las patrimonializaciones cuando no consideran la pluralidad de significados que un bien o un sitio puede tener para una variedad de agentes. Los resultados de la presente tesis doctoral apuntan a que los procesos de resignificación patrimonial que se iniciaron a principios de la década de 1990 están estrechamente vinculados con **iniciativas anticoloniales** que se oponen a las agendas políticas neoliberales, imperialistas y asimiladoras. Al igual que los procesos de patrimonialización son procesos políticos, las resignificaciones han de ser

entendidas como mecanismos de reapropiación ontológica, física y social de los espacios que simbolizan las rupturas ocasionadas por el colonialismo y que ponen el foco sobre las relaciones de poder inherentes a la administración y al aprovechamiento de los recursos de los territorios, incluyendo los culturales, históricos y sagrados como es el caso de los espacios arqueológicos.

Las reivindicaciones relativas a la gestión y al aprovechamiento de los sitios arqueológicos han emergido en México y Guatemala en momentos clave de los procesos de visibilización de los **derechos de los pueblos indígenas**. En Guatemala, las identidades étnicas colectivas ya se venían reivindicando desde los años 1970, a través del Movimiento Indígena y posteriormente del Movimiento Maya a partir de la segunda mitad de la década siguiente. Fue bajo el impulso de este segundo periodo de **activismo político y cultural** que los sitios arqueológicos se convirtieron en escenarios propicios para la reaparición social y política de los pueblos indígenas que, en Guatemala, habían sido víctimas de la violencia sistémica que culminó en el genocidio a principios de los 1980. La realización de actividades rituales colectivas y públicas representó un hito en lo que respecta a la visibilidad de las reivindicaciones étnicas y políticas mayas.

Se ha comentado en los capítulos 6 y 7 que, paralelamente al proceso de recuperación del espacio público que se dio en las Tierras Altas de Guatemala, la Campaña Continental 500 Años de Resistencia, Indígena, Negra y Popular de principios de los años 1990, propició **contactos entre organizaciones y asociaciones mayas** a niveles regionales, nacionales e internacionales. Fue en el marco de esta campaña de oposición a la celebración del V centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América cuando la vocación ceremonial de los sitios arqueológicos se convirtió en un elemento de **autorrepresentación étnica y de reivindicación política** tanto para activistas guatemaltecos como mexicanos.

En esta tesis doctoral, se han identificado varias **ceremonias conmemorativas de la resistencia indígena** frente al colonialismo. Es notable que en ellas la adecuación entre fechas, espacios arqueológicos y prácticas rituales propicia escenarios multitemporales que dan visibilidad a determinados acontecimientos de las historias locales. Ejemplos de

esta dinámica son los casos de Kaji' Imox en el capítulo 6 o de Kan Ek'<sup>65</sup> y del Día de la Resistencia de los Pueblos Indígenas/12 de Octubre en el capítulo 7. Me parece importante resaltar dos implicaciones políticas relativas a estas efemérides. La primera tiene que ver con el hecho de que ilustran la búsqueda de símbolos históricos alternativos a los promovidos por el nacionalismo guatemalteco en torno a la celebración del Día de la Raza o a la figura del héroe nacional Tecún Umán. En el capítulo 2 de contextualización, ya se señaló que el historiador Arturo Taracena identificó el inicio de semejante búsqueda a finales de la década de los 1970, cuando se planteó por primera vez la existencia de una nación maya diferenciada dentro de la nación guatemalteca (Taracena, 2004, pp. 66-68). Los casos documentados en los capítulos de análisis apuntan a que la resignificación patrimonial que deriva de estas movilizaciones de la historia a través de ceremonias conmemorativas empezó a realizarse en los años 1990 y 2000, es decir, en épocas que son coetáneas o posteriores al impulso de la transición democrática, del Movimiento Maya y de la firma de los Acuerdos de Paz. La segunda implicación tiene que ver con los periodos y procesos a los que aluden este tipo de ceremonias: evocan la conquista europea y la pérdida de soberanía de los pueblos indígenas al mismo tiempo que apoyan la denuncia de hechos contemporáneos, reconocidos como formas de neocolonialismo. Aquello permite inscribir a los pueblos mayas en una lógica de resistencia prolongada que tiene sus inicios en los procesos de colonización europea en sus territorios respectivos –es decir, a partir del siglo XVI en lo que respecta el Altiplano

---

<sup>65</sup> Las conmemoraciones de la resistencia del linaje Kan Ek' frente al colonialismo es una perspectiva de investigación que podría ser enriquecida recurriendo a un enfoque plurilocal transnacional y pluritemporal. En efecto, este nombre surgió nuevamente en un contexto de oposición al sistema colonial en el siglo XVIII cuando Jacinto Canek, maya yucateco que conoció el pueblo de San Andrés en el Petén, protagonizó una revuelta en Quisteil en 1761 (Bracamonte y Sosa, 2004). El análisis de las diferentes construcciones históricas en torno a la figura de Jacinto Canek en los siglos XIX y XX que propone la antropóloga Antje Gusenheimer es ilustrador del carácter dinámico de las puestas en valor del pasado que dependen de los objetivos de las personas que buscan inscribir su acción presente en cierta continuidad transcendental (Gusenheimer, 2020). Esta relación entre memoria colectiva y la búsqueda de héroes ha sido discutida en diferentes partes de esta tesis doctoral desde un punto de vista patrimonial y en un momento determinado, el de la presente investigación. Considero que es importante darle continuidad a este análisis puesto que estos constructos sociales, al igual que el patrimonio, son sujetos a transformaciones y a cambios de significados.

guatemalteco, finales del siglo XVII en el Petén y principios del XX en el caso del centro de Quintana Roo– y que continua todavía en el siglo XXI<sup>66</sup>.

En algunos contextos estudiados en el presente trabajo, la realización de ceremonias puede entenderse como un proceso de **reactivación del valor sagrado** de los sitios arqueológicos abiertos al público (ver los casos de Iximche’ en el capítulo 6 o de las ceremonias en el marco de encuentros internacionales mencionadas en el capítulo 7). En los sitios abiertos al público, la actividad ceremonial propicia una **yuxtaposición de los valores sagrados a los económicos y turísticos** que suelen tener primacía en dichos espacios. Esta reactivación permite contradecir la fijación de las ciudades antiguas y de las poblaciones mayas en el pasado, al mismo tiempo que alude a una continuidad de la vocación ceremonial de estos sitios<sup>67</sup>. Otra consecuencia implícita de estas resignificaciones es la de poner el foco sobre los **usos rituales que suelen ser opacados** por las puestas en valor hegemónicas, un hecho que se ha mencionado en el capítulo 7 a través de ceremonias que se han realizado en el marco de encuentros internacionales en México. Cabe señalar que los/as participantes de estos encuentros solían realizar prácticas rituales de sus respectivas regiones, incluyendo la de *xukulem*/fuego sagrado, ceremonia que pasó por un proceso de visibilización en toda Guatemala y que, en la actualidad, es celebrada puntualmente por promotores/as culturales y activistas de Quintana Roo, como se ha documentado en los capítulos 4, 5 y 7.

El hecho de que las asociaciones e instituciones mayas de diferentes países realicen conjuntamente ceremonias en sitios arqueológicos de Belice, Guatemala y México es un indicador de la utilidad legitimadora del patrimonio cultural –material e inmaterial– para las autorrepresentaciones pan-mayas y las reivindicaciones de un territorio maya transnacional (ver capítulo 7). Además de las geopolíticas y geográficas, las fronteras temporales entre los periodos clásico/postclásico y las características culturales entre las Tierras Bajas y Tierras Altas también se ven replanteadas mediante la circulación de

---

<sup>66</sup> En Quintana Roo, no he referenciado prácticas similares a las efemérides mencionadas de Guatemala que se realicen en espacios arqueológicos. Sin embargo, he mencionado en el capítulo 4 la conmemoración de la toma de armas de Cecilio Chi y del inicio de la Guerra de Castas que el *jmeen* Higinio Kauil Pat realiza de manera anual en Tepich. Asimismo, he referenciado la conmemoración puntual de esta misma fecha en el marco de un Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya que tuvo lugar en Valladolid (estado de Yucatán) en el año 2010.

<sup>67</sup> Cabe señalar que este tipo de inscripción en una continuidad histórica no es común en las relaciones que los mayas cruzo’ob suelen construir con las entidades sobrenaturales de los espacios arqueológicos que habitualmente no son asociadas con una idea de continuidad sino de anterioridad a los seres humanos.

diferentes elementos entre ambas regiones como el uso del calendario *cholq'ij/tzolk'in*, las estelas o las prácticas rituales. He documentado estos procesos en los diferentes capítulos de análisis argumentando, pero también en la introducción y en estas conclusiones, la necesaria adopción del enfoque plurilocal que supone la presente investigación; un argumento que también se puede aplicar al estudio de las activaciones patrimoniales que he referenciado en esta tesis doctoral y a las que me referiré a continuación.

### **8.1.3. Las activaciones patrimoniales desde las comunidades.**

Una conclusión que se desprende de todos los capítulos de análisis es que el proceso de resignificación patrimonial iniciado a principios de la década de los 1990 ha convertido los sitios arqueológicos en espacios de oposición al colonialismo donde se construyen y reivindican vínculos históricos, territoriales y espirituales alternativos a los discursos y usos hegemónicos. Esta resignificación ha influido también sobre la activación patrimonial de otros espacios arqueológicos que no están habilitados como sitios turísticos y a los que, actores y actrices mayas, les han conferido una vocación ritual por parte de actores y actrices mayas. Los casos señalados en la investigación apuntan a que generalmente estas estructuras se encuentran ubicadas en proximidad de pueblos mayas, una cercanía que las convierte en **espacios sagrados y sociales inmediatos**. Cabe resaltar el hecho de que esta accesibilidad difiere de los contextos observados en sitios abiertos al público y administrados por instituciones nacionales, en el sentido de que, a pesar de ser legalmente parte del patrimonio nacional, pertenecen también a un **patrimonio local**, tal y como lo sugieren los **procesos de valoración propios de sus actores y actrices**.

En los capítulos de análisis 4 a 7 he argumentado que la dimensión sagrada de lo arqueológico es el **elemento valorizador** clave en lo que respecta a este tipo de activaciones patrimoniales. Cabe señalar que dichos procesos no se han producido en los mismos periodos en las diferentes regiones donde he conducido mi estudio. En la región de Tecpán, el caso del altar de Xecohil se dio a principios de los años 1990 durante una obra en la que varias piezas arqueológicas fueron encontradas (capítulo 6). En San José, el Cerro Tz'unu'un fue habilitado como centro ceremonial a principios de los años 2000,

después de que se comprobara la naturaleza arqueológica de dicha estructura (capítulo 7). En Kantunilkín, el Cerro Kantunich ya había pasado por un proceso de restauración parcial a cargo del INAH cuando en el año 2012, con motivo del cierre del Baktun 13, varios/as promotores culturales del pueblo empezaron a realizar actividades culturales y rituales en dicho espacio<sup>68</sup> (capítulo 4). A pesar de que estos tres procesos de activación patrimonial se hayan producido en tres décadas distintas, es notable que su función ritual continúa hasta la actualidad. Hay que destacar que, en el espacio arqueológico de Kantunilkín se han celebrado ceremonias de diferentes tipos como las de fuego sagrado, las ofrendas alimenticias o el *jets' meek'*. Quiero resaltar el hecho de que la realización de esta última práctica en el Cerro Kantunich nos informa sobre su **valor social** para parte de la población local, puesto que el lugar escogido para la celebración de este rito de paso es considerado determinante para la vida futura del/de la recién nacido/a concernido/a por la ceremonia (Quintal et al. 2015, p. 235).

Las activaciones patrimoniales mencionadas en el párrafo anterior permiten entender que **el patrimonio se construye también fuera de la institucionalidad**. Sin embargo, en el caso guatemalteco, es notable que algunas activaciones patrimoniales también se han gestado dentro de espacios abiertos al turismo ya que el contexto social, el marco legal y las instituciones gubernamentales lo permitían. Es el caso del altar Kaji' Imox ubicado en Iximche', una estructura arqueológica que fue habilitada como altar ceremonial dentro del parque arqueológico y en torno al cual se han construido **nuevas narrativas y prácticas rituales colectivas** a partir de los años 1990 (capítulo 6).

Un último punto que me parece relevante señalar sobre las activaciones patrimoniales que se derivan de los procesos de resignificación es que varían del contexto de otros sitios cuyos usos rituales son anteriores a estos cambios de significados y/o se han construido **al margen de las relaciones de poder inherentes a la cuestión patrimonial**. Es el caso de determinados altares del altiplano guatemalteco y también de *múulo'ob* en Quintana Roo (cuyas activaciones son más complejas de datar ya que tanto la información recogida durante el trabajo de campo como la revisión bibliográfica apuntan a que las prácticas rituales y significados que les son relacionados se han documentado en diferentes partes

---

<sup>68</sup> Recordemos que el baktun es la medida de tiempo más larga del sistema calendárico maya de origen precolonial. Corresponde a aproximadamente 394 años del calendario gregoriano.

de estas regiones y periodos del siglo XX). Al concluir esta investigación me parece apropiado referirme a este tipo de sitios con el término “**pre-activados**” o “**pre-significados**” para distinguirlos de los procesos de resignificación que se han producido a partir de la década de 1990. En mi opinión esta distinción es necesaria para la documentación del carácter multivocal del patrimonio debido a la visibilidad que determinadas prácticas tienen en comparación de otras, un hecho que, en cierto modo, podría contribuir también a opacar la diversidad de valores y significados atribuidos al patrimonio arqueológico. Esto es potencialmente lo que podría pasar en sitios pre-activados, que se verían atribuidos nuevos u otros significados rituales por otros/as actores/actrices. Este término de pre-activación, también se podría emplear para designar zonas arqueológicas abiertas al público cuyos significados sociales y sagrados hubieran sido modificados por las patrimonializaciones hegemónicas. Referirnos a estas zonas arqueológicas como sitios pre-activados o pre-significados permitiría enfatizar/focalizar en la anterioridad de su dimensión sagrada e inscribirla en una dimensión patrimonial e histórica.

## **8.2. Las resignificaciones patrimoniales como enfoque de investigación descentralizada: reflexiones finales y proyecciones hacia al futuro**

Ante la necesaria tarea de concluir una tesis doctoral nace el deseo de que esta investigación se convierta en un trabajo potencialmente útil para futuros proyectos y replicable en otros territorios o periodos. La variedad de contextos abordados en este trabajo manifiesta que las resignificaciones patrimoniales y los estudios sobre los valores sagrados de los sitios arqueológicos constituyen ejes de investigación útiles para la documentación de los usos sociales y rituales del patrimonio cultural. Demuestra también que el patrimonio no es ni univocal ni inmutable, sino que se adapta a las diferentes realidades y objetivos de las personas que ubican en él los argumentos legitimadores del pasado, de la identidad y de la utilización del territorio. Estos tres puntos convierten las ciudades antiguas en sitios cruciales para la expresión de la diversidad cultural, étnica y política. Desde esta perspectiva, los yacimientos arqueológicos no son simplemente ruinas de un pasado perdido, que espera ser descifrado; sino que se revelan como espacios vividos que siguen orientando a muchas comunidades en el presente.

Por razones epistémicas y con el fin de no dejar sin explicaciones finales una conceptualización tan central en este estudio como la de los valores sagrados, me parece importante repasar las diferentes implicaciones patrimoniales, espirituales y políticas que tiene dicho término. Ciertamente, el término de “valor” puede –en algunos casos– parecer distante de las realidades construidas en torno a lo arqueológico, especialmente cuando nos referimos a sitios y estructuras cuyos significados son anteriores a la institucionalización de la arqueología o incluso a la misma conceptualización occidental de patrimonio. Sin embargo, en mi opinión, esta terminología resulta particularmente apropiada para referirnos a los procesos de contrapatrimonialización y resignificación que buscan cuestionar, contradecir y contrarrestar los usos hegemónicos del patrimonio, especialmente en lo que respecta su mediación, gestión y aprovechamiento. También me parece apropiado haber recurrido a los “valores sagrados” para referirme a otros aspectos que subyacen en la cuestión patrimonial como, por ejemplo, la circunscripción de las

ciudades arqueológicas o, incluso, de los mismos pueblos mayas, a un pasado clausurado y a un período histórico concluido y sin efecto sobre el presente. Por esta razón, los valores sagrados pueden entenderse como una perspectiva que se abre a la visibilización de otras y nuevas formas de comprensión del patrimonio, tanto para las reivindicaciones de las actrices y los actores del espacio arqueológico como para los estudios sobre el patrimonio cultural.

Considero oportuno señalar en estas reflexiones finales la utilidad que las ciencias sociales y la gestión patrimonial pueden encontrar en los estudios sobre las significaciones y las resignificaciones en torno a los sitios arqueológicos. Los resultados de esta investigación apuntan a que la anterioridad que simbolizan las ciudades antiguas ofrece escenarios propicios para evocar los pasados, contestar las historias hegemónicas y dar visibilidad a las identidades y memorias locales. Los casos estudiados en la presente tesis doctoral apuntan a que los conocimientos y/o la construcción de narrativas sobre lo acontecido en los territorios antes de la conquista, durante la colonización o los conflictos armados encuentran en el espacio arqueológico la capacidad de resurgir para ser cuestionados, replanteados o simplemente visibilizados. Los arqueólogos Felipe Criado-Boado y David Barreiro teorizan que la resignificación patrimonial añade nuevas “capas de conocimiento” a los contextos arqueológicos (Criado-Boado y Barreiro, 2013, p. 10), un planteamiento que he utilizado en este estudio y que incluso me permitió indagar en otras capas anteriores o coetáneas que habían sido o –que son– opacadas por los usos hegemónicos de los sitios arqueológicos.

Además de haber documentado las funciones conmemorativas o reivindicativas atribuidas a los sitios arqueológicos, he argumentado que determinadas estructuras arqueológicas pertenecen o evocan entidades sobrenaturales proveedoras y/o guardianas. Esta perspectiva nos informa sobre la necesaria inclusión de enfoques interculturales en los proyectos de investigación o programas de gestión relativos a las ciudades antiguas por el hecho de que dos tipos de custodia han de ser tomadas en consideración: la institucional y la ontológica/religiosa/espiritual. Tanto en México como en Guatemala, he identificado varias prácticas que apuntan en este sentido, donde arqueólogos/as, antropólogos/as e incluso las mismas instituciones gestoras, reconocen la importancia de las ontologías locales sobre los sitios antiguos y los beneficios que supone el diálogo entre ciencias hegemónicas y conocimientos locales (capítulos 5 y 6).

Basándome en los resultados de la investigación doctoral, considero que las valoraciones sagradas en torno a los sitios arqueológicos pueden representar nuevos enfoques de conservación de los espacios arqueológicos y de los conocimientos que abren caminos emergentes que podrían facilitar la colaboración entre actores/actrices locales e institucionales. En el subapartado 8.1 he proporcionado información sobre distintos factores y contextos que esperamos puedan ser de utilidad para personas interesadas en documentar y conservar la pluralidad de realidades y conocimientos que pueden coexistir en torno al patrimonio en una misma región desde perspectivas interculturales y multivocales. En mi opinión, estos dos enfoques son necesarios para la realización de investigaciones y proyectos patrimoniales que traten sobre los sitios arqueológicos en regiones donde poblaciones son susceptibles de mantener vínculos con dichos espacios, o de aspirar a mantenerlos.

Desde la perspectiva de la resignificación patrimonial a la que he recurrido en esta tesis doctoral, considero que los estudios sobre los “valores sagrados” pueden contribuir al debate en torno a la «transformación social de los valores patrimoniales» que Ana Pastor Pérez y Margarita Díaz-Andreu describen como una evolución de las apreciaciones estéticas y estáticas del patrimonio hacia conceptualizaciones más sociales y dinámicas (Pastor Pérez y Díaz-Andreu, 2022). Esta transformación, más allá de su planteamiento académico, también se encuentra vigente entre comunidades locales, activistas o entre las mismas instituciones gubernamentales. Todas ellas ponen en valor determinados aspectos del patrimonio, dependiendo de sus propios objetivos específicos. Esto nos informa sobre la utilidad transformativa del patrimonio y sobre el potencial rol que las ciencias humanas y sociales pueden y han de tener en los procesos de descentralización de la construcción del conocimiento, propiciando escenarios en los que las memorias locales puedan ser conservadas junto a los sitios arqueológicos.

Para lograr esta transformación conceptual, los arqueólogos Alfredo González-Ruibal, Pablo Alonso González y Felipe Criado-Boado advierten que el patrimonio tiene que deshacerse de sus ataduras capitalistas (González-Ruibal et al., 2022). A lo largo de esta investigación me he dedicado a explorar conceptualizaciones de los espacios arqueológicos que, por su dimensión sagrada y su vigencia en la ritualidad y en la memoria de diferentes agentes locales, apuntan a que los yacimientos son guardianes y propiciadores de ontologías colectivas e individuales, además de espacios donde se

proyectan o visibilizan reivindicaciones opositoras a las agendas políticas neoliberales y a la recuperación en clave mercantilizada y petrificada del pasado que suele darse en las regiones turísticas de México y Guatemala. En este sentido, esperamos que el presente estudio pueda contribuir a la documentación de los impactos del distanciamiento patrimonial entre las poblaciones mayas y los sitios arqueológicos identificado por las arqueólogas Patricia McAnany y Shoshaunna Parks (2012). Asimismo, espero que la información contenida en esta tesis doctoral pueda ser empleada para la creación de escenarios colaborativos en torno a la gestión patrimonial, así como para la conservación y transmisión de conocimientos locales acerca de las ciudades mayas antiguas.

El presente trabajo abre varias vías de investigación que podrán ser recorridas en un futuro. Por un lado, cabe destacar el hecho de que el estudio de los significados no hegemónicos en torno al patrimonio cultural es un campo que teóricamente puede ser explorado en varias regiones del mundo, si no es que en todas. La raíz social del patrimonio cultural implica que este sea vivido, contestado y transformado mientras haya personas y grupos que lo soliciten. Estudiar los constructos sociales en torno a los sitios arqueológicos permite un acercamiento a las relaciones que las comunidades construyen con relación a su territorio e historia. Por esta razón, estos vínculos han de ser considerados en la gestión y mediación de los sitios arqueológicos, así como por varias disciplinas científicas puesto que los conocimientos locales son fuentes complementarias y necesarias a los análisis históricos que tratan sobre las regiones mayas, una consideración que también puede concernir a otros territorios.

En lo referente a las regiones donde he realizado el presente trabajo, los casos de estudio que he seleccionado son representativos de las dinámicas regionales y transnacionales, pero ese mismo carácter dinámico implica que se le dé continuidad al presente trabajo, sin descartar la posibilidad de seguir profundizando en los diferentes aspectos señalados en el apartado anterior 8.1. Debido a la naturaleza del presente trabajo académico, me he atenido a cumplir con los objetivos inicialmente planteados, aunque cabe señalar que nuevas perspectivas de estudio aparecieron durante el trabajo de campo, tanto en México como en Guatemala. Varias de estas perspectivas están relacionadas con el registro del conocimiento local sobre los sitios arqueológicos por parte de comunidades mayas. Una metodología adecuada podría ser la de la investigación colaborativa, diseñada en conjunto

con actores y actrices locales y que permitiría que las preguntas de investigación y los objetivos planteados por la misma comunidad puedan ser atendidos. Durante el trabajo de campo, han sido varias las perspectivas para realizar tales proyectos que han surgido de conversaciones con informantes. Este tipo de iniciativas tendría como propósito documentar los diferentes sitios arqueológicos y/o altares sagrados presentes en los territorios y las historias vinculadas a ellos, con el objetivo de convertir dichos sitios en espacios didácticos y contribuir así a la conservación de las memorias locales sobre el pasado. Este tipo de proyecto podría contribuir a iniciativas locales de promoción de las culturas e historias mayas, así como a una apropiación local de los sitios precoloniales. Durante el trabajo de campo, varios/as informantes realizaron comentarios sobre el desuso ritual de determinados sitios arqueológicos a lo largo de las últimas décadas. Algunos de los motivos señalados con relación a este abandono eran la Guerra Civil guatemalteca, los cambios de tipo religioso o la disminución de la actividad agrícola y de las prácticas que están relacionadas con la agricultura. Estos diferentes factores nos informan sobre la viabilidad y utilidad de la perspectiva de las significaciones y resignificaciones que se encuentran estrechamente vinculadas con los diferentes ámbitos sociales involucrados en la construcción del patrimonio cultural, en su transmisión y en su potencial conservación. Las diferentes prácticas rituales, narrativas y reivindicaciones referenciadas en este trabajo han señalado que el patrimonio cultural es un constructo social dinámico y conformado por una variedad de voces, significados y experiencias. Solo me cabe desear que esta tesis doctoral haya contribuido a dar visibilidad a esta pluralidad de usos y discursos en torno a las antiguas ciudades mayas y que cumpla su propósito de propiciar futuros diálogos conceptuales y de saberes entre las ciencias sociales y humanas, las instituciones gestoras del patrimonio cultural y las comunidades locales.

## Bibliografía

- V Encuentro de Cultura Maya. (2005). *Declaración de Cobá*.  
<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/79.pdf>
- X Encuentro de Cultura Maya. (2010). *Declaración de Zaci*.
- Ak'abal, H. (2001). *Aqajtzij = Palabramiel*. Cholsamaj.
- Alejos García, J. (2000). Itzáes: pérdida de lengua y etnicidad. *Estudios Mesoamericanos*, 2, 75-81.
- Amador Naranjo, A. (1993). Yumtsilo'b/balamob: los dueños de la noche. En M. J. Iglesias Ponce de León y F. Ligorred Perramon (Eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya* (pp. 487-496). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- de Anda, G., Tiesler Blos, V. y Zabala, P. y Tiesler, V. (2004). Cenotes, espacios sagrados y la práctica del sacrificio humano en Yucatán. *Los Investigadores de Ía Cultura Maya*, 12(2), 377-386.
- Arden, T. (2004). Where Are the Maya in Ancient Maya Archaeological Tourism? Advertising and the Appropriation of Culture. En Y. Rowan y U. Baram (Eds.), *Marketing Heritage: Archaeology and the Consumption of the Past* (pp. 103-113). Altamira Press.
- Argyriadis, K., y de la Torre, R. (2008). Introducción. En K. Argyriadis, R. de la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga y A. Aguilar Ros (Eds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 11-44). El Colegio de Jalisco, CEMCA, IRD e ITESO.
- Arriola Pinagel, A. M. (1995). La política indigenista y las organizaciones indias en Guatemala. En R. Barceló, M. A. Portal, M. J. Sánchez (Eds.), *Diversidad étnica y conflicto en américa latina* (pp. 107-134). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arsenault, D. (2003, 27-31 de octubre). Réactiver la mémoire d'un lieu pour s'en réapproprier la dimension sacrée. Le cas du site rupestre du Rocher-à-l'Oiseau (Québec, Canada) [Presentación]. 14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: "Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments and sites", Victoria Falls, Zimbabwe. ICOMOS.
- Arsenault, D. (2008). De la matérialité à l'immatérialité: Les sites rupestres et la réappropriation du territoire par les nations algonquiennes. *Recherches Amérindiennes Au Québec*, 38(1), 41-48.
- Ayala, P., Avendaño, S. y Cárdenas, U. (2003). Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (región de Antofagasta, Chile). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 35(2), 275-285.

Balam, P. y Quintal Aviles, E. F. (2015). Con poder para tratar con los vientos: jmeeno'ob, aluxo'ob y waayo'ob entre los mayas de la Península. En P. Gallardo Arias y F. Lartigue (Eds.), *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 173-199). UNAM.

Barabas, A. M. (2003a). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (Ed.), *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. 1, pp. 13-36). INAH.

Barabas, A. (2003b). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En A. Barabas (Ed.), *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. 1, pp. 39-124). INAH.

Barabas, A. M. (2008). Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo, México. En A. Medina y A. Ochoa (Eds.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. Cemca, INAH, UNAM.

<https://books.openedition.org/cemca/1847?lang=es>

Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (1977). La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán. En *Colección científica* (Vol. 53). INAH.

Bastos, S. y Camus, M. (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Flacso.

Bastos, S., Cumes, A. y Lemus, L. (2007). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (Vol. 1). FLACSO-CIRMA.

Bastos, S. y Cumes, A. (2007a). *Mayanización y Vida Cotidiana. La Ideología Multicultural En La Sociedad Guatemalteca* (Vol. 2). FLACSO-CIRMA.

Bastos, S. & Cumes, A. (2007b). *Mayanización y Vida Cotidiana. La Ideología Multicultural En La Sociedad Guatemalteca* (Vol. 3). FLACSO-CIRMA.

Bastos, S., Tally, E. y Zamora, M. (2013). La reinterpretación del oxlajuj b'aqtun en Guatemala: entre el new age y la reconstitución maya. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 309-336). CIESAS.

Benavides, O. H. (2010). Lo indígena en el pasado arqueológico: reflejos espectrales de la posmodernidad en el Ecuador. En C. Gnecco y P. Ayala Rocabado (Eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 417-438). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Universidad de los Andes.

Bernal, I. (1980). *A history of mexican archaeology*. Tames and Hudson.

Bondaz, J., Isnart, C. y Leblon, A. (2012). Au-delà du consensus patrimonial: Résistances et usages contestataires du patrimoine. *Civilisations. Revue Internationale*

*d'anthropologie et de Sciences Humaines*, 61(1), 9-22.  
<https://doi.org/10.4000/civilisations.3113>

Bonerandi, E. (2005). Le recours au patrimoine, modèle culturel pour le territoire ? In *Géocarrefour* (Vol. 80, Issue 2, pp. 91-100). <https://doi.org/10.4000/geocarrefour.991>

Bracamonte y Sosa, P. (2001). *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. CIESAS.

Bracamonte y Sosa, P. (2004). *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*. CIESAS (Colección Peninsular).

Breglia, L. (2006). *Monumental ambivalence: the politics of heritage*. University of Texas Press.

Breglia, L. (2007). Engaging Local Communities in Archaeology: Observations from a Maya site in Yucatán, México. In J. H. Jameson y S. Baugher (Eds.), *Past Meets Present: Archaeologists Partnering with Museum Curators, Teachers, and Community Groups* (pp. 89-99). Springer.

Briceño Chel, F. y Can Tec, G. R. (2014). *U nu'ukbesajil u ts'libta'al maayat'aan. Normas de escritura para la lengua maya*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Bueno, C. (2016). *The Pursuit of Ruins: Archaeology, History, and the Making of Modern Mexico*. University of New Mexico Press.

Canghiari, E. (2015). Se réappropriier le passé : patrimonialisation des vestiges archéologiques et inclusion sociale en Lambayeque (Pérou). *Cahiers Des Amériques Latines*, 78, 115-131.

Casaús Arzú, M. (2009). El Genocidio: la máxima expresión del racismo en Guatemala: una interpretación histórica y una reflexión [Presentación]. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57067>

Castañeda, Q. E. (2009a). Heritage and indigeneity: transformations in the politics of tourism. En M. BAud y A. Ypeij (Eds.), *Cultural Tourism in Latin America. The Politics of Space and Imagery* (pp. 263-295). Brill.

Castañeda, Q. E. (2009b). The 'Past' as Transcultural Space: Using Ethnographic Installation in the Study of Archaeology. *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies*, 8(2-3), 262-282.

Castilla Madrid, C. A. (2014). *Iniciativa de decreto por el cual se declara la "Maya Pax" (música maya) patrimonio cultural intangible del Estado de Quintana Roo*. Congreso de Quintana Roo.

[http://documentos.congresoqroo.gob.mx/transparencia/proceso\\_legislativo/iniciativas/I1420141119006.pdf](http://documentos.congresoqroo.gob.mx/transparencia/proceso_legislativo/iniciativas/I1420141119006.pdf)

Castillo Taracena, C. R. (2008). Iximché, ¿cuna de la nacionalidad guatemalteca? *Estudios. Revista de Antropología, Arqueología e Historia. Tercera Época*, 265-296.

Castillo Taracena, C. R. (2013). *Iximché, un lugar de memoria en Guatemala: La construcción arqueológica de la identidad*. FLACSO.

Catherwood, F. (1844). *Views of ancient monuments in Central America, Chiapas and Yucatan*. Courtesy of the Smithsonian Libraries and Archives.  
<https://doi.org/10.5479/sil.838974.39088013474945>

Celigueta Comerma, G. (2008). Formas y contextos de la representación política indígena en un municipio de Guatemala. En J. Laviña y G. Orobitg (Eds.), *Resistencia y territorialidad: Culturas indígenas y afroamericanas* (pp. 105-134). Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Celigueta, G. (2015). ¿Mayanización, indigeneidad o mestizaje? Clasificaciones étnicas y diversidad en Guatemala. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(1), 101-118. <https://doi.org/10.3989/rntp.2015.01.005>

Celigueta, G. (2021). Santos modernos La doble incorporación de la Virgen de Montserrat en el pueblo de San Juan Sacatepéquez (Guatemala). En J. López y Ó. Muñoz Morán (Eds.), *Utopismos circulares: Contextos amerindios de la modernidad* (pp. 57-89). Vervuert Verlagsgesellschaft.

Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (2003). *Los Acuerdos de San Andrés. Edición bilingüe español-tsotsil*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas) / Secretaría de Pueblos Indios.

de Charnay, D. (1992). *Viaje al país de los Mayas*. Dante.

Chim, L. (16 de agosto 2006). Prohíbe el INAH a mayas celebrar sus rituales en la zona arqueológica de Edzná. *La Jornada*.  
<https://www.jornada.com.mx/2006/08/16/index.php?section=estados&article=038n1est>.

Chinchilla Mazariegos, O. (1994). Nacionalismo y arqueología en la Guatemala de la Independencia. In J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993* (pp. 1-9). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.  
<https://www.asociaciontikal.com/simposio-07-ano-1993/01-93-chinchilla-doc/>.

Chinchilla Mazariegos, O. (1998). Archaeology and nationalism in Guatemala at the time of independence. *Antiquity*, 72(276), 376-386.

Chinchilla Mazariegos, O. (2012). Archaeology in Guatemala. Nationalist, Colonialist, Imperialist. En D. L. Nichols y C. A. Pools (Eds.), *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology* (pp. 55-68). Oxford University Press.

Cojtí Cuxil, D. (1994). *Políticas para la reinvidicación de los mayas de hoy (Fundamento de los Derechos Específicos del Pueblo Maya)*. Cholsamaj.

Cojtí Cuxil, D. (2011). The Pan-Maya Movement . En G. Grandin, D. T. Levenson y E. Oglesby (Eds.), *The Guatemala Reader: History, Culture, Politics* (pp. 513-516). Duke University Press. <https://doi.org/https://doi.org/10.1215/9780822394679-099>

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala, memoria del silencio* (Vol. 4). Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).

Comité pour les droits humains en Amérique latine (23 de junio 2020). *Todos por Guatemala exige justicia para el Tata Domingo Choc Che, guía espiritual Maya-Kek'chi*. <https://www.cdhal.org/es/todos-por-guatemala-demanda-justice-face-a-lassassinat-de-tata-aine-domingo-choc-che-guide-spirituel-maya-kekchi/>

Congreso Nacional sobre lineamientos de políticas culturales (2000). *Informe final*. Ministerio de Cultura y Deportes.

Consejo Maya Nuevo Sol (2014). Encuentro lingüístico y cultural del pueblo Maya en José María Morelos. *Gaceta Informativa Ya Ax Sot' Ot' Yook'ol Kaab*, 5, 1-5.

Comité de Unidad Campesina (2010). *¡Grito por la Madre Tierra! Análisis, orientaciones, proclamas y manifiestos ante el cambio de contexto histórico: 32 años de organización, lucha, resistencia y victoria*. CUC.

Conferencia Nacional Oxlajuj Ajpop (2008). *Iniciativa de Ley de Lugares Sagrados No. 3835*. MICUDE.

Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (1991). *Derechos Específicos del Pueblo Maya*. Cholsamaj.

Con Uribe, M. J. (2005). The east coast of Quintana Roo. A brief account of archaeological work. En J. M. Shaw y J. P. Mathews (Eds.), *Quintana Roo Archaeology*. University of Arizona.

Con Uribe, M. J. y López Portillo Guzmán, M. (2014). El Castillo de Tulum: historia de un edificio. En A. B. Castillo y R. A. Torres (Eds.), *Prácticas funerarias y arquitectura en tiempo y espacio* (pp. 114-141). Universidad Autónoma de Campeche.

Con Uribe, M. J. y Esparza Olguín, O. Q. (2016). Recovered History: Stela 11 of Coba. *The PARI Journal*, 27(1), 1-17.

Cook, G. W. y Offit, T. A. (2013). *Indigenous Religion and Cultural Performance in the New Maya World*. University of New Mexico Press.

Criado-Boado, F. y Barreiro, D. (2013). El patrimonio era otra cosa. *Estudios Atacameños*, 45, 5-18.

- Cunin, E. (2006). Introduction. L'ethnicité revisitée par la globalisation. *Autrepart*, 38(2), 3-13.
- Díaz-Andreu, M. (2007). *A World History of Nineteenth-Century Archaeology, Nationalism, Colonialism, and the Past*. Oxford University Press.
- Díaz-Andreu, M. (2016). Arqueología, comunidad y valor social: un reto para el patrimonio arqueológico del siglo XXI. In M. Díaz-Andreu, A. Pastor Pérez y A. Ruiz Martínez (Eds.), *Arqueología y comunidad. El valor social del patrimonio arqueológico en el siglo XXI* (pp. 69-89). JAS Arqueología.
- Díaz-Andreu, M. (2017). Heritage Values and the Public. *Journal of Community Archaeology & Heritage*, 4(1), 2-6.
- Díaz-Andreu, M. (2020). *A History of Archaeological Tourism. Pursuing leisure and knowledge from the eighteenth century to World War II*. Springer.
- di Méo, G. (2007, 12-14 de septiembre 2007). Processus de patrimonialisation et construction des territoires [Presentación]. *Colloque "Patrimoine et Industrie En Poitou-Charentes : Connaître Pour Valoriser,"* 87-109.  
<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00281934>
- Dumond, D. E. (2005). *El machete y la cruz: la sublevación de campesinos en Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escalante Betancourt, Y., Rajsbaum Gorodezky, A. y Chavez Castillo, S. (1997). *Derechos Religiosos y Pueblos Indígenas: Memoria del Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista.
- Eljuri Jaramillo, G. (2020). El patrimonio cultural como escenario de prácticas, discursos y disputas: Las plazas del Centro Histórico de Cuenca. [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/178368>
- Esquit, E. (1998). Proyecto político maya y reconstrucción de la historia. *Estudios Sociales*, 59, 83-94.
- Esquit, E. (2017). Espiritualidad maya y religión evangélica en Hacienda Vieja, en la segunda parte del siglo XX. *Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(2), 9-24.
- Estrada Peña, C. (2012). Lugares sagrados de los mayas de Guatemala: otra manera de pensar el patrimonio cultural. *KinKaban Revista Digital Del Centro de Estudios Interdisciplinarios de Las Culturas Mesoamericanas*, 2, 52-58.
- Falla, R. (1978). *Quiché Rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Editorial Universitaria de Guatemala.

Fawcett, C., Habu, J. y J. M. Matsunaga (2008). Introduction: Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies. En J. Habu, C. Fawcett y J. M. Matsunaga (Eds.), *Evaluating Multiple Narratives Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies* (pp. 1-14). Springer.

Fischer, E. F. (1999). El cambio cultural inducido como una estrategia para el desarrollo socioeconómico: el Movimiento Maya en Guatemala. In E. F. Fischer y R. Mc Kenna Brown (Ed.), *Activismo Cultural Maya* (pp. 83-110). Cholsamaj.

Frühsorge, L. (2007). Archaeological Heritage in Guatemala: Indigenous Perspectives on the Ruins of Iximche. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, 3(1), 39-58.

Galinier, J. (2004). From the savage to the imperial Indian: identity quests in contemporary Mexico. *History and Anthropology*, 15(3), 223-231.

Galinier, J. (2008). Indio de estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna. En K. Argyriadis, R. de la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga y A. Aguilar Ros (Eds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 111-128). El Colegio de Jalisco, CEMCA, IRD e ITESO.

Gann, T. W. F. (1918). *The Maya Indians of southern Yucatan and northern British Honduras*. Govt. Print. off.

Gann, T. (1924). *In an Unknown World*. Southampton Times.

Gann, T. W. F. (1926). *Ancient cities and modern tribes: explorations and adventures in Maya lands*. Duckworth.

Gann, T. (1927). *Maya Cities: A Record of Exploration and Adventure in Middle America*. Duckworth.

Gann, T. y Gann, M. (1939). Archaeological investigations in the Corozal District of British Honduras. *Anthropological Papers*, 7.

Gao, Q. (2016). World Heritage, Archaeological Tourism and Social Value in China [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/108424>

García, D. R. (2003). Vínculos espirituales y religión alrededor de Cancuen. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002* (Vol. 1, pp. 10-15). Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. <http://www.asociaciontikal.com/simposio-16-ano-2002/02-02-david-garcia-doc/>

García, D. (2007). Territorio y espiritualidad: lugares sagrados q'eqchi'es en Chisec. En S. Bastos y A. Cumes (Eds.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (Vol. 2, pp. 273-306). FLACSO-CIRMA.

García, E. V. (1993). Escultura y patrón de asentamiento en Chimaltenango. En J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Brady (Eds.), *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1992* (pp. 368-381). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. <http://www.asociaciontikal.com/simposio-06-ano-1992/30-92-vinicio-garcia-doc/>

García Targa, J. (2006). Arquitectura colonial temprana en el área maya: registro material y documentación escrita. *Estudios de Cultura Maya*, 28, 101-120.

García Ruiz, J. F. (1988). L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala. *Revue Française de Science Politique*, 5, 758-769.

Gnecco C. y Ayala Rocabado, P. (2010). ¿Qué hacer? Elementos para una discusión . En C. Gnecco y P. Ayala Rocabado (Eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 23-49). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Universidad de los Andes.

Gnecco, C. y Hernández, C. (2010). La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos. En C. Gnecco y P. Ayala Rocabado (Eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 85-136).

Gobierno del Estado de Quintana Roo (2017 [1998]). *Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo*. Periódico Oficial del Estado del Estado de Quintana Roo. <http://documentos.congresoqroo.gob.mx/leyes/L1520170704076.pdf>

Gobierno de la República de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. (1997). *Acuerdos de Paz*. Universidad Rafael Landívar.

González-Ruibal, A. (2014). *An Archaeology of Resistance: Materiality and Time in an African Borderland*. Rowman & Littlefield.

González-Ruibal, A., Alonso González, P. y Criado-Boado, F. (En Prensa). En contra del populismo reaccionario: hacia una nueva arqueología pública. *Chungara Revista de Antropología Chilena*.

Goñi, G. (1999). *De como los mayas perdieron Tulum*. INAH.

Goubaud Carrera, A. (1965). “Guajxaquip Bats”, ceremonia calendárica indígena. *Cuadernos de Antropología*, 4, 101-111.

Guilland, M. L. (2011). Mise en tourisme du patrimoine colombien : désappropriation, appropriation et réappropriation en territoires indigènes. *Études Caribéennes*, 20. <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.5454>

Gunsenheimer, A. (2020). Jacinto Canek: de vagamundo en su tiempo a héroe nacional de hoy. Un estudio sobre transformaciones en la historiografía y en la memoria colectiva

a través de 250 años. En A. Gunsenheimer, E. N. Cruz, y C. Pallán Gayol (Eds.), *El otro héroe: Estudios sobre la producción social de memoria al margen del discurso oficial en América Latina* (pp. 47-74). V&R unipress. Bonn University Press.

Haber, A. (2017). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplina*. JAS Arqueología.

Hale, C. R. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido.” *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21.

Hamilakis, Y. (2007). From Ethics to Politics. En Y. Hamilakis y P. Duke (Eds.), *Archaeology and Capitalism: From Ethics to Politics* (pp. 15-40). Left Coast Press.

Hemeroteca PL (2018, 15 de marzo). Ancianos mayas hacen “limpia” tras visita de Bush. *Prensa Libre*. <https://www.prensalibre.com/hemeroteca/ancianos-mayas-hacen-limpia-tras-visita-de-bush/>

Hill II, R. (1998). Los otros kaqchikeles: los chajoma vinak. *Mesoamérica*, 35, 229-254.

Hill II, R. M. (2001). *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los Mayas del Altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Cholsamaj.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. O. (1983). Introduction: Inventing Traditions. In E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition* (pp. 1-14). Cambridge University Press.

Hodder, I. (2008). Multivocality and social archaeology. En J. Habu, C. Fawcett y J. M. Matsunaga (Eds.), *Evaluating Multiple Narratives Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*. (pp. 196-200). Springer.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (s.f.). <http://www.estadisticas.inah.gob.mx/>

Instituto Nacional de Estadística de Guatemala (s.f.). <https://www.censopoblacion.gt/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (s.f.). <https://cuentame.inegi.org.mx/>

International Council on Monuments and Sites Australia (2013). *The Burra Charter: The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance*. Australia ICOMOS Incorporated. <http://australia.icomos.org/wp-content/uploads/The-Burra-Charter-2013-Adopted-31.10.2013.pdf>

Ivic de Monterroso, M. y Barrientos Quezada, T. (2010). La interculturalidad de los sitios sagrados: Una perspectiva desde los sitios arqueológicos. *Revista de La Universidad Del Valle de Guatemala*, 22, 22-28.

Ivic de Monterroso, M. y Zamora, M. (2003). Análisis del papel del lugar sagrado en el desarrollo de la arqueología de Guatemala. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002*

(pp. 3-10). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.  
<https://www.asociaciontikal.com/simposio-16-ano-2002/01-02-matilde-ivic-doc/>

Kojan, D. (2008). Paths of Power and Politics: Historical Narratives at the Bolivian Site of Tiwanaku. En J. Habu, C. Fawcett y J. M. Matsunaga (Eds.), *Evaluating Multiple Narratives Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies* (pp. 69-88). Springer.

La Farge, O. (1994). *La costumbre en Santa Eulalia*. Cholsamaj.

Lefebvre, H. (1974). La production de l'espace. *L'Homme et La Société*, 31-32, 15-32.  
<https://doi.org/10.3406/homso.1974.1855>

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros.

León, M. del C., Ruz, M. H. y García, J. A. (1992). *Del Katun al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

León Diez, M. A. (2012). *Tuulum. El lugar del Resurgimiento*. Selva Libre.

León Diez M. A. y Jiménez Santos, M. (2014). *Genealogías de los Primeros Insurrectos de la Guerra Social Maya de 1847. Memoria Histórica Viva*. Selva Libre.

Liard, J. (2010). *S'affirmer Lacandon, devenir patrimoine: les guides Mayas de Bonampak (Chiapas, Mexique)*. Éditions de l'IHEAL.  
<https://doi.org/10.4000/books.iheal.131>.

Lois, X. y Vapnarsky, V. (2010). *Itza': memorias mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

López Austin, A. y López Luján, L. (1996). *El pasado indígena*. FCE, Colmex, FHA.

López Portillo Gúzman, M. A. (2010). *Proyecto Norte de Quintana Roo. Tulum, El Meco, el Rey y Xelhá. Informe de los trabajos realizados en cuatro zonas arqueológicas del norte de Quintana Roo, Temporada 2010*. Subproyecto del Programa Nacional de Conservación de Pintura Mural de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Archivo de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, 2010.

Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Akal Universitaria.

Lowenthal, D. (2018). Stewarding disputed heritage: private property, tribal legacy, national patrimony, global commons. En A. Arregui, G. Mackenthun y Stephanie Wodianka (Eds.), *DEcolonial Heritage: Natures, Cultures, and the Asymmetries of Memory* (pp. 31-54). Waxmann.

- Macleod, M. (2011). ¡Que todos se levanten! Rebelión indígena y la Declaración de Iximché. En M. V. Castañeda (Ed.), *Guatemala, la infinita historia de las resistencias* (pp. 439-479). Secretaría de la Paz de Presidencia de Guatemala.
- Martínez Baracs, R. (2013). Fray Francisco Ximénez y el Popol Vuh. *Historias*, 84, 35-58.
- Matsumoto, M. E. (2015). La estela de Iximche' en el contexto de la revitalización lingüística y la recuperación jeroglífica en las comunidades mayas de Guatemala. *Estudios de Cultura Maya*, 45, 225-258.
- Martos López, L. A. (2010). Arqueología de la Guerra de Castas en Quintana Roo: el baluarte de Yo'okop y el camino a Chan Santa Cruz. *Boletín de Monumentos Históricos*, 3(18), 113-131.
- Maxwell, J. M. y García Ixmatá, A. P. (2008). *Power in Places: Investigating the Sacred Landscape of Iximche', Guatemala*. FAMSI.  
<http://www.famsi.org/reports/06104/06104Maxwell01.pdf>
- Maxwell J. M. y Hill II, R. M. (2006). *Kaqchikel Chronicles: the definitive edition*. University of Texas Press.
- May Castillo, M. y Kan Chí, M. (2017). Tiempo, ritual y arquitectura Maya. Hacia una reflexión hermenéutica sobre espacios ceremoniales pre-coloniales y postcoloniales. *RA Monográfico*, 164-181.
- May Castillo, M. (2018). Time and the E-Group. A Hermeneutical Reflection Tiempo, ritual y arquitectura Maya. Hacia una reflexión hermenéutica sobre espacios ceremoniales pre-coloniales y postcoloniales on Maya Ceremonial Centers. *Indiana*, 35(1), 9-38.
- McAnany, P. A. y Parks, S. (2012). Casualties of Heritage Distancing: Children, Ch'orti' Indigeneity, and the Copán Archaeoscape. *Current Anthropology*, 53(1), 80-107.
- McAnany, P. (2016). *Maya cultural heritage: how archaeologists and indigenous communities engage the past*. Rowman & Littlefield.
- McDannell, C. (2017). Mexicans, Tourism, and Book of Mormon Geography. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 50(2), 55-85.
- Menchú, J. D. (2013). Los materiales ceremoniales que se usan en los ritos de la espiritualidad maya de Guatemala. En B. Arroyo y L. Méndez Salinas (Eds.), *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (pp. 487-500). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. <http://www.asociaciontikal.com/simposio-26-ano-2012-2/040-los-materiales-ceremoniales-que-se-usan-en-los-ritos-de-la-espiritualidad-maya-de-guatemala-julio-david-menchu-simposio-26-2012/#:~:text=Hay%20varias%20formas%2C%20pero%20la,parte%20integral%20de%20las%20ceremonias>.

Menezes Ferreira, L., Montenegro, M., Rivolta, M. C. y NASTRI, J. (2014). Arqueología, multivocalidad y activación patrimonial en Sudamérica. "No somos ventrílocuos." En M. C. Rivolta; M. Montenegro, L. Menezes Ferreira y J. NASTRI (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica* (pp. 15-34). Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Miller, A. G. (1982). *On the edge of the sea. Mural painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico*. Dumbarton Oaks.

Montejo, V. (2002). The multiplicity of Mayan voices. Mayan leadership and the politics of self-representation. En K. B. Warren y J. E. Jackson (Eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (pp. 123-148). University of Texas Press.

Montejo, V. (2005). *Maya intellectual renaissance: identity, representation, and leadership*. The University of Texas Press.

Morales Sic, J. R. (2007). *Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*. FLACSO.

Moseley, C. (ed.). (2010). *Atlas des langues en danger dans le monde, 3ème édition*. Editions UNESCO. <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>.

Municipalidad de San José y U Kajil Xotkt'an Maaya Itza'. (2016). *Día de la identidad itzá 13 de marzo* [Folleto explicativo impreso]

Navarrete, F. (2010). Ruinas y estado: arqueología de una simbiosis mexicana. En C. Gnecco y P. Ayala Rocabado (Eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 65-82). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Universidad de los Andes.

Nora, P. (1997). *Les lieux de mémoire*. Gallimard.

Noticaribe. (2018). Ceremonia maya en Tulum por el Tren Maya: el proyecto significa el resurgimiento de la cultura, dice Víctor Mas. *Noticaribe*.

<https://noticaribe.com.mx/2018/12/16/ceremonia-maya-en-tulum-por-el-tren-maya-el-proyecto-significa-el-resurgimiento-de-la-cultura-dice-victor-mas/amp/>

Ospina Enciso, A. F., Garzón Martínez, M. A. y Carrizo, S. R. (2021). Etnografía y patrimonio cultural: Relaciones, usos y reflexiones. En A. F. Ospina Enciso, M. A. Garzón Martínez y S. R. Carrizo (Eds.), *Etnografía y patrimonio cultural: Caminos emergentes y perspectivas*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia [Libro en línea]. <https://doi.org/10.19053/9789586605663>

Organización Internacional del Trabajo. (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización Internacional del Trabajo. Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Ortega Muñoz, A., Velázquez Morlet, A, Puc Soriano, W, Chamlati Guillen, S y Ayora Pech, C. R. (2011a). Zonas arqueológicas: ¿Valor, conservación y beneficio? Relaciones de economía, identidad, hegemonía e impacto del desarrollo turístico INAH.

Ortega Muñoz, A., Velázquez Morlet, A, Puc Soriano, W, Chamlati Guillen, S y Ayora Pech, C. R. (2011b). Zonas arqueológicas del norte de Quintana Roo: Valor, conservación y beneficio. INAH.

Ovalle, J. (2021). *La lucha por los Lugares Sagrados*. <https://www.fger.org/la-lucha-por-los-lugares-sagrados/>

Pacheco Cruz, S. (1934). *Estudio etnográfico de los mayas del ex Territorio Quintana Roo. Su incorporación a la vida nacional*. Imprenta Oriente

Palka, J. W. (2005). *Unconquered Lacandon Maya: Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change*. University Press of Florida.

Palka, J. W. (2014). *Maya Pilgrimage to Ritual Landscapes: Insights from Archaeology, History, and Ethnography*. University Of New Mexico Press.

Palka, J. W. y Sánchez Balderas, A. F. (2018). Sitios Sagrados de los Mayas Posclásicos e Históricos en las Tierras Bajas de Chiapas, México. En P. Fournier G. y W. Wiesheu (Eds.), *Enfoques en torno a la arqueología histórica de Mesoamérica: homenaje a Thomas H. Charlton*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pastor Pérez, A. (2019). Conservación arqueológica social. Etnografías patrimoniales en el Barri Gòtic de Barcelona. [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]. <https://www.tdx.cat/handle/10803/668161>

Pastor Pérez, A., & Diaz-Andreu, M. (2022). Evolución de los valores del Patrimonio Cultural. *Revista de Estudios Sociales: De La Dimensión Estática a La Participativa*, 80, 3-20.

Patterson, T. C. (1995). Archaeology, History, Indigenismo, and the State in Peru and Mexico. En P. Schimdt y T. C. Patterson (Eds.), *Making Alternative History* (pp. 69-85). School of Americas Research Press.

Peissel, M. (1963). *The lost world of Quintana Roo: an adventurous quest for Mayan ruins on the untamed coast of Yucatan*. E.P. Dutton & CO., INC.

Pérez Martínez E. F., Pérez Martínez, C. y Pérez Martínez, E. A. (2020). El IX Encuentro lingüístico y cultural del pueblo Maya, experiencias de vinculación social y educación comunitaria, en Huixtán Chiapas. *Revista Latinoamericana de Educación y Estudios Interculturales*, 4(1), 17-33.

Picas, M. (2021). The Plurivocality of Tulum: “Scientific” vs. Local Narratives About Maya Sites in Quintana Roo. En G. Mackenthun y C. Mucher (Eds.), *Decolonizing*

“Prehistory”: deep time and topological knowledge in North America (pp. 211-230). The University of Arizona Press.

Picas, M. (2022). Los Valores Sagrados Del Patrimonio Arqueológico: Discontinuidades Y Reapropiaciones En Torno a Los Múulo’ob En Quintana Roo. *Chungará Revista de Antropología Chilena*, 54(1), 149-163. <https://doi.org/10.40/s0717-73562022005000202>

Picas, M. (En Prensa, a). De sitios arqueológicos a sitios sagrados: la visibilización de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en el municipio de Tecpán, Guatemala. *Revista Española de Antropología Americana*, 53(1).

Picas, M. (En Prensa, b). Revendiquer le patrimoine archéologique par le rituel : la cérémonie pan-maya du fuego sagrado dans le Petén et le Quintana Roo. *Journal de La Société Des Américanistes*, 108(1).

Pitarch Ramón, P. (1996). *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica.

Poder Legislativo del Estado de Campeche (2000). *Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Campeche*. [https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Indigenas/OtrasNormas/Estatal/Campeche/Ley\\_DCOPCICamp.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Indigenas/OtrasNormas/Estatal/Campeche/Ley_DCOPCICamp.pdf)

Potosme, R. H. (10 de octubre 2009). El invocador de los espíritus chorotegas. *El Nuevo Diario*. <http://archivo.elnuevodiario.com.ni/especiales/272329-invocador-espiritus-chorotegas/>

Prats, L. (1997). *Antropología y Patrimonio*. Editorial Ariel.

Quintal Avilés, E. F., Bastarrachea, J. R., Briceño, F., Medina, M., Repetto, B. Rejón, L.; Rosales y M. Rosales (2003). U lu’umil maaya wíiniko’ob: la tierra de los mayas. En A. M. Barabas (Ed.), *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. I, pp. 273-359). INAH.

Quintal E. F; Briceño, F y Cabrera, A. (2013a). Los que hablan con los vientos: los jmeeno’ob. En M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (Eds.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos Mayas* (Vol. 2, pp. 143-198). INAH.

Quintal Avilés E. F, Quiñones, T., Rejón, L. y Gómez, J. (2013b). El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares. En M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (Eds.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (pp. 57-93). INAH.

Quintal, E. F., Briceño, F., Balam, P., Cabrera, A., Gómez, J. y Solís, I (2014). Los vientos, las nubes y las lluvias en el cosmos maya. En C. Good Eshelman y M. Alonso Bolaños (Ed.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (Vol. V, pp. 97-160). INAH.

- Quintal, E. F., Quiñones, M. T., Rejón, L., Balam, P., Gómez, J. y Solís, I (2015). Rituales del ciclo de vida entre los mayas de la península de Yucatán. En L. Baez Cubero (Ed.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (Vol. 1, pp. 221-296). INAH.
- Recinos, A. (2020). *Memorial de Sololá. Anales de los caqchikeles*. Linkgua Ediciones.
- Redfield, R. (1932). Maya archaeology as the Mayas see it. *Sociologus*, 8(5), 299-309.
- Redfield, R. (1962 [1932]). Maya archaeology as the Maya see it. In M. P. Redfield (Ed.), *Human Nature and the Study of Society: the papers of Robert Redfield* (pp. 152-160). University of Chicago Press.
- Reed, N. (1971). *La Guerra de Castas de Yucatán*. Ediciones Era.
- Restall, M. (2004). Maya Ethnogenesis. *The Journal of Latin American Anthropology*, 9(1), 64-89. <https://doi.org/https://doi.org/10.1525/jlca.2004.9.1.64>.
- Rice, P. M. (2018). Historical Perspectives on Tayza/Flores. En P. M. Rice & D. S. Rice (Eds.), *Historical and Archaeological Perspectives on the Itzas of Petén, Guatemala*. University Press of Colorado.
- Ritzenthaler, R. (1963). Recent Monument Worship in Lowland Guatemala. En M. A. L. Harrison y R. Wauchope (Eds.), *Middle American Research Institute* (Vol. 28, pp. 107-116). Tulane University.
- Rivera, N. (2021, 7 de marzo) Retiran las malas energías de Alejandro Giammattei de la ciudad de Iximché, Tecpán. *Prensa Comunitaria*. <https://www.prensacomunitaria.org/2021/03/retiran-las-malas-energias-de-alejandro-giammattei-de-la-ciudad-de-iximche-tecpan/>
- Rivera Dorado, M. y Amador Naranjo, A. (1997). Arqueología y etnografía en Oxkintok. *Revista Española de Antropología Americana*, 27, 113-127.
- Rodríguez Osorio, D. (2017). *La materialidad prehispánica: estudio de caso en la Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad de los Andes.
- Rosales González, M. y Llanez Ortiz, G. J. (2003). La defensa y la transformación de un legado. Organizaciones indígenas en la península de Yucatán. *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 11(2), 549-563.
- Rostica, J. (2015). Racismo y genocidio en Guatemala: una mirada de larga duración (1851-1990). *Revista de Estudios Sobre Genocidio*, 7, 57-80.
- Roys, R. L. (1957). *The political geography of the Yucatan Maya*. Carnegie Institution of Washington.

- Ruz, M. H. (2018). La plegaria armada: nuevas religiosidades para un mundo nuevo. *Revista Española de Antropología Americana*, 49, 349-371.
- Santana Rivas, L. y Rosano Rosano, G. (2007). *Género y poder entre los mayas rebeldes de Yucatán: Tulum y la dualidad a través del tiempo*. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Schackt, J. (2001). The emerging Maya: a case of ethnogenesis. En U. Hostettler y M. Restall (Eds.), *Maya Survivalism* (Vol. 12, pp. 3-13). Verlag Anton Saurwein.
- Shaw, J. M. (2005). The Late to Terminal Classic settlement shifts at Yo'okop. En J. M. Shaw y J. P. Mathews (Eds.), *Quintana Roo Archaeology* (pp. 114-157). University of Arizona.
- Shaw, J. (2015). The Cochuah Region and the CRAS Project. En J. Shaw (Ed.), *The Maya of the Cochuah region: archaeological and ethnographic perspectives on the northern lowlands* (pp. 3-23). University of New Mexico Press.
- Schele, L. & Grube, N. (1999). El taller Maya de escritura jeroglífica. En E. F. Fischer y R. McKenna Brown (Eds.), *Rujotayxik ri Maya' B'anob'al. Activismo Cultural Maya* (pp. 175-186). Cholsamaj.
- Secretaría de Economía y Datawheel (s.f.). <https://datamexico.org/>.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Routledge.
- Smith, L. T. (2017). *A decolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Txalaparta.
- Soza, J. M. (1970a). *Monografía del Departamento de El Petén* (Vol. 1). Editorial "José de Pineda Ibarra".
- Soza, J. M. (1970b). *Monografía del Departamento de El Petén* (Vol. 2). Editorial "José de Pineda Ibarra".
- Stephens, J. L. (1969 [1841]). *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan Vol. II*. John Murray.
- Stephens, J. L. (1963). *Indicents of Travel in Yucatan*. Dover Publications.
- Straffi, E. (2012). Interpretaciones mayas de los sitios arqueológicos: un análisis. En H. Cairo Carou, A. Cabezas González, T. Mallo Gutiérrez, del Campo García, E y J. Carpio Martín (Eds.), *Actas del XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Congreso Internacional América Latina: La autonomía de una región* (pp. 252-271). Consejo Español de Estudios Latinoamericanos.
- Straffi, E. (2014). *Los mayas de hoy y los sitios arqueológicos: interpretaciones y actividades rituales*. Ediciones Abya-Yala.

Straffi, E. (2015). Ofrendas para la lluvia: transformaciones en los recorridos rituales en el sur de Chiapas. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].

Sullivan, P. (1989). *Unfinished conversations: Mayas and foreigners during two wars*. University of California Press.

Taracena Arriola, A. (2006). La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca. *Estudios de Cultura Maya*, 27, 43-55.

Taracena Arriola, A., Gordillo Castillo, E., Sagastume Paiz, T., Álvarez Medrano, C., Buska, S., López Raquec, M., Torres Escobar, E. y Amador Us, H. (2004). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Cirma.

Taube, R. (2015). The Ideal and the Symbolic the use of shared orientational space in contemporary highland maya performance. En M. D. Werness Rude y K. R. Spencer (Eds.), *Maya Imagery, Architecture, and Activity: Space and Spatial Analysis in Art History* (pp. 344-373). University of New Mexico Press.

Tedlock, B. (1982). *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press.

Termer, F. (1957). *Etnología y etnografía de Guatemala*. Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Thompson, J. E. S. (2012 [1954]). *Grandeza y decadencia de los mayas*. Fondo de Cultura Económica.

Tiedje, K. (2010). Patrimonialisation et politisation de la cérémonie du Feu nouveau : du rituel au spectacle. *Cahier Des Amériques Latines*, 65, 35-50.

de la Torre, M. (2013). Values and Heritage Conservation. *Heritage & Society*, 60(2), 155-166.

Tozzer, A. M. (1907). *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*. Norwood Press.

Tzirin Socop, I. (2009). Metodología de la recopilación del trabajo sobre los conocimientos mayas. En A. P. García, G. Curruchiche Ozoy y S. Taquirá (Eds.), *Ruxe'el mayab' K'aslemäl. Raíz y espíritu del conocimiento maya* (pp. 121-131). Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural. Instituto de Lingüística y Educación Universidad Rafael Landívar. CNEM Consejo Nacional de Estudios Mayas.

Valdez Gordillo, M. E. (2013). *Territorio y geopolítica: insurgencia y desmovilización en el Petén 1960-2000*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/CESMECA.

Van Geert, F. y Roigé, X. (2016). De los usos políticos del patrimonio. En F. Van Geert, X. Roigé y L. Conget (Eds.), *Usos políticos del patrimonio cultural* (pp. 9-26). Universitat de Barcelona.

Vapnarsky, V. y le Guen, O. (2011). The Guardians of Space and History: Understanding Ecological and Historical Relationships of the Contemporary Yucatec Maya to their Landscape. En C. Isendahl y A. Saurwein (Eds.), *Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes. 11th European Maya Conference, Malmö, December 2006* (pp. 191-206). Verlag Anton Saurwein.

Vapnarsky, V. (2017). *Les sens du temps: temporalités et temporalisations des paroles, expériences et mémoires mayas*. EHESS.

Vargas Pacheco, E. (1996). Entidades político-territoriales de los mayas antiguos de Yucatán. *Revista de Arqueología Americana*, 10, 101-119.

Vásquez Monterroso, D. (2021, 10 de marzo). Sobre Iximche' y la fundación del nacionalismo guatemalteco. *Plaza Pública*.

<https://www.plazapublica.com.gt/content/sobre-iximche-y-la-fundacion-del-nacionalismo-guatemalteco>.

Verdayes Ortiz, F. (2017). Lázaro Cardenas, el primer gran promotor de Quintana Roo. *Informativo Turquesa*, 24, 14-17.

Vidal Lorenzo, C. (2020). Arqueología y desarrollo en el área maya. El proyecto La Blanca (Petén, Guatemala). En A. Pastor Pérez, M. Picas y A. Ruiz Martínez (Eds.), *21 Assajos al voltant del Patrimoni Cultural. 21 Ensayos sobre Patrimonio Cultural* (pp. 72-78). JAS Arqueología Editorial.

Villalobos Acosta, C. (2014). ¿Por qué en Sonora no hay arqueología? Nacionalismo y turismo en billetes de banco y folletos de viaje. *Región y Sociedad*, 59, 215-253.

Villanueva Mukul, E. y Suárez Méndez, Addy (2014). *Los insurrectos. Movimiento indígena maya en Yucatán*. Maldonado Editores del Mayab.

Villa Rojas, A. (1987). *Los elegidos de dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista.

Voss N., A. W. (2002). ¿Qué significa “maya”? - Análisis etimológico de una palabra. *Investigadores de La Cultura Maya*, 10(2), 380-398.

Warren, K. B. (1992). Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Maya Indians. En A. Stepan (Ed.), *Americas. New interpretive essays*. Oxford University Press.

Warren, K. B. (1998). *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton University Press.

Webster, D. (2006). The mystique of the ancient Maya. En G. G. Fagan (Ed.), *Archaeological Fantasies. How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*. (pp. 129-153). Routledge.

Weeks, J. M., Sachse, F. y Prager, C. M. (2009). *Maya Daykeeping: Three Calendars From Highland Guatemala*. University Press of Colorado.

Ybarra, M. (2018). *Green wars: conservation and decolonization in the Maya forest*. University of California Press.

## Anexos



**Anexo 1:** ejemplo de preparación del *xukulem* 1. Círculo de azúcar que representa los cuatro rumbos del universo y sobre el cual se disponen posteriormente las diferentes resinas que constituyen la base de la ofrenda. (Picas, 2018)



**Anexo 2:** ejemplo de preparación del *xukulem* 2. La combustión de las resinas que constituyen la base del *toj* permite la comunicación con el *Ajaw*, las parejas creadoras y las diferentes energías invocadas durante la ceremonia (Picas, 2018)



**Anexo 3:** “Un pueblo en marcha” 1996. Técnica: Esmalte sobre aplanado. Medidas: 4.90 x 5.90 m. Obra del Grupo “El muro” (Rubén Morales Xool, José A. Jiménez Santos y Ángel Canton Gutiérrez) en base a un boceto de Marcelo Jiménez Santos. Pasillo Exterior de la Casa de la Cultura de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México (Fotografía: Picas, 2012)



**Anexo 4:** conversación en Iximche' junto a Carlos Fredy Ochoa y a Flor de María, Dionidas y Alex, guías comunitarios del Comité de Amigos de Iximche' (Fotografía de Marvin Guamuch, 2018)

El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala



**Anexo 5:** fotografía junto a Carlos Fredy Ochoa afuera de su domicilio, delante del mural que representa al poeta maya k'iche' Humberto Ak'abal (Fotografía tomada por Edwin Sapon Huitz, 2018)



**Anexo 6:** rótulo del Comité de Amigos de Iximche' en la entrada al parque arqueológico de Iximche' (Picas, 2018). El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala



**Anexo 7:** de camino a Xecohil con Marcos Chocoj (Picas, 2018)



**Anexo 8:** vista de Tecpán de camino a un altar cercano al pueblo (Picas, 2018)



**Anexo 9:** entrada al parque arqueológico de Iximche' (Picas, 2018)

El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala



**Anexo 10:** fotografía del altar ceremonial de Iximche' en una mañana en la que coincidieron siete ceremonias (Picas, 2018). El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala



**Anexo 11:** ofrendas florales y alimenticias en Iximche' en una mañana en la que coincidieron siete ceremonias (Picas, 2018). El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala



**Anexo 12:** estela moderna erecta el 21 de diciembre 2012 en Iximche', día de cierre del 13 Baq'tun (Picas, 2018). El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala



**Anexo 13:** explicación en kaqchikel sobre los periodos preclásico y clásico mayas en el sitio de Iximché' (Picas, 2018). El presente documental; video; filmación; fotografía o reproducción fue realizado con la autorización del Ministerio de Cultural y Deportes de Guatemala



**Anexo 14:** fotografía junto a Gregorio Vázquez Canché durante el trabajo de campo  
(Fotografía de Manuel Vázquez Cetina, 2017)

**CONSTANCIA**



**Héctor S. González Cortez**, Editor en Jefe de *Chungara Revista de Antropología*, editada por la Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, deja constancia que el manuscrito ID 220 **“LOS VALORES SAGRADOS DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO: DISCONTINUIDADES Y REAPROPIACIONES EN TORNO A LOS MÚULO’OB EN QUINTANA RÓO”**, del autor Mathieu Picas, fue aceptado para su publicación, y actualmente se encuentra en proceso de corrección de estilo en la fase de producción.

Se extiende la presente constancia a solicitud del interesado para los fines pertinentes.

Arica, noviembre 24 de 2021

Universität  
Rostock



Traditio et Innovatio

Universität Rostock | Philosophische Fakultät | Institut für Anglistik / Amerikanistik  
18051 Rostock, August-Platz 15/16a 23

University of Barcelona  
Society and Culture PhD Program  
Dept. Història i Arqueologia, Facultat de Geografia i Història  
Universitat de Barcelona, C/ de Montalegre, 6,  
08001 Barcelona

PHILOSOPHISCHE  
FAKULTÄT

INSTITUT FÜR  
ANGLISTIK /  
AMERICANISTIK

Prof. Dr. Gesa Mackenthun

Lehrstuhl für Nordamerikanische  
Literatur- und Kulturwissenschaft

Post +49(0)381 098-2188  
Fax +49(0)381 098-2189  
gesa.mackenthun@uni-rostock.de

Rostock, May 22, 2022

Peer Reviewed Essay by Mathieu Picas

Dear Madam, Dear Sir,

I hereby confirm that Mathieu Picas is contributing an essay to a volume I am presently co-editing with Dr. Christen Mucher, Smith College, USA. The essay has been double peer reviewed and approved and the volume has been accepted for publication by the University of Arizona Press. The contract is currently being drawn up.

Mathieu Picas. "The Plurivocality of Tulum: "Scientific" vs. Local Narratives About Maya Sites in Quintana Roo." *Decolonizing "Prehistory." Deep Time and Topological Knowledge in North America*. Ed. Gesa Mackenthun and Christen Mucher. University of Arizona Press, 2021. Ca. 18 pp.

I'd be happy to answer any further questions.

Sincerely Yours,

Prof. Dr. Gesa Mackenthun

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT  
INSTITUT FÜR ANGLISTIK / AMERICANISTIK

Universität Rostock | D 18051 Rostock | Fon + 49 (0)381 498-0 | Fax + 49 (0)381 498-2584  
USA-IdNr.: DE 137 385 436 | Bankverbindung Inlandszahlungen: BkR Rostock, Konto 140 015 18, BLZ 130 000 00  
Bankverbindung Auslandszahlungen: IBAN: DE30 1300 0000 0014 0015 18, BIC: MARXDEF1120 | [www.uni-rostock.de](http://www.uni-rostock.de)



Anexo 16: carta de aceptación de Universität Rostock - The University of Arizona Press



UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
DE MADRID

REVISTA ESPAÑOLA DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA  
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Profesor Arcegaña s/n, Ciudad Universitaria, 28040 Madrid  
Página web: <http://revista.usm.es/index.php/REAA>  
Correo-e: [mao@ghis.usm.es](mailto:mao@ghis.usm.es)

Óscar Muñoz Morán, director de la *Revista Española de Antropología Americana*, publicada por el Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas, de la Universidad Complutense de Madrid

#### HACE CONSTAR

Que el artículo titulado "De sitios arqueológicos a sitios sagrados: la visibilización de la espiritualidad maya y el proceso de resignificación patrimonial en el municipio de Tecpán, Guatemala", de Don Mathieu Picas, tras un proceso de revisión por pares ciegos, ha sido aceptado para su publicación en la REAA, estando prevista su inclusión en el Volumen 53 (1) que verá la luz en el mes de enero de 2023.

Y para que conste ante quien corresponda lo firmo en Madrid, a 10 de marzo de 2022.

Atentamente.



ÓSCAR MUÑOZ MORÁN

DIRECTOR

REVISTA ESPAÑOLA DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Anexo 17: carta de aceptación de Revista Española de Antropología Americana



*Journal de la Société des américanistes*  
MSH Moudes  
21, allée de l'université  
92023 NANTERRE CEDEX (France)  
☎ 01 46 69 26 34  
[journals.msh.fr](http://journals.msh.fr)

### ATTESTATION DE PUBLICATION

J'atteste par la présente que l'article de Mathieu PICAS, intitulé « Revendiquer le patrimoine archéologique par le rituel : la cérémonie pan-maya du fuego sagrado dans le Petén et le Quintana Roo » (89 362 signes espaces compris), a été présenté au *Journal de la Société des américanistes (JSA)*.

L'article a été soumis au processus anonyme d'évaluation d'experts et après modifications apportées par son auteur, la publication a été acceptée par le comité de rédaction du *Journal*. L'article paraîtra dans le vol. 108-1 du *JSA*, actuellement en cours d'élaboration, dont la publication est prévue pour le deuxième trimestre 2022.

Fait à Nanterre, le 11 février 2022

Philippe ERIKSON  
Rédacteur en chef

**Anexo 18:** carta de aceptación del Journal de la Société des Américanistes

Sitio	Ceremonia	Vigencia	Frecuencia	Registro	Capítulo
<b>Báalche'</b>	<i>ch'a' cháak</i> (petición de lluvia)	la ceremonia ya no es solicitada	-	oral	5
	<i>Looj</i> (bendición, apaciguamiento)	Vigente en el año 2018	anual	oral	5
<b>Cobá</b>	<i>ch'a' cháak</i> (petición de lluvia)	Vigente hasta principios de los 2000	desconocida	oral y (Con Uribe et Esparza Olguín, 2016)	5
	Ofrenda en contexto de cacería	Vigente hasta principios de los 2000	desconocida	oral y (Con Uribe et Esparza Olguín, 2016)	4, 5
	V Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya	Puntual	Puntual (09 de agosto 2005)	oral	7
	Ceremonias New Age	Vigente en el año 2018	Plurianual	oral	4
<b>Cerro Kantunich (Kantunilkín)</b>	<i>Jets' meek'</i>	Vigente en el año 2018	desconocida	oral	5
	<i>Saká</i> (ofrenda alimenticia)	Puntual desde el año 2012	desconocida	oral	5
	Fuego sagrado	puntual	desconocida	oral	5
<b>El Meco</b>	Ceremonias New Age	Vigente en el año 2018	Plurianual	oral	4
<b>Muyil</b>	<i>Looj</i>	Puntual	-	oral	4
	Peregrinaje y rezo afuera del sitio arqueológico	No-vigente (vigente en los años 1970-1980)	Anual 3 de mayo	oral	4
	Ceremonias New Age	Vigente en el año 2018	Plurianual	oral	4
<b>Tampak</b>	<i>K'eex</i> (ritual de sanación)	Vigente en el año 2017	Circunstancial	oral y (Vapnarsky, 2017)	7
	<i>Loojil kaaj</i> (ritual comunitario)	Vigente en el año 2017	Anual	oral y (Vapnarsky, 2017)	7
	Fuego sagrado	Puntual	circunstancial	oral	7
<b>Tulum</b>	<i>Jets' lu'um</i> (apaciguamiento)	Puntual, en los años 2000	-	oral	4
	<i>Jets' méek'</i>	Puntual	desconocida	oral	4
<b>Xelhá</b>	Ceremonias New Age	Vigente en el año 2018	Plurianual	oral	4

**Anexo 19:** lista de las ceremonias referenciadas durante el trabajo de campo en Quintana Roo (Picas, 2022)

Sitio	Ceremonia	Vigencia	Frecuencia	Registro	Capítulo
<b>Altars arqueológicos ubicados en las montañas</b> (Xeatzán, Xecohil, y otros)	Ceremonias relacionadas con diferentes aspectos de la vida cotidiana	Vigente	Circunstancial	presencial y oral	<b>6</b>
	Ceremonias relacionadas con diferentes aspectos de la vida cotidiana	Vigente	Circunstancial (frecuencia diaria)	presencial	6
<b>Iximche'</b>	4 Imox	vigente	día 4 Imox (cada 260 días)	oral	6
	8 B'atz	vigente	día 8 B'atz' (cada 260 días)	oral	6
	Ofrendas de religiones protestantes en el área verde afuera del sitio arqueológico	Vigente en el 2018	desconocida	presencial	6
	IV Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya	Puntual (2004)	-	oral	7
	Ceremonias de saturación posterior a visitas de personalidades políticas	Puntual (2005 y 2021)	-	oral y prensa	6
	<b>Pacacay</b>	Aniversario de toma de vara de <i>ajq'ij</i>	Puntual	desconocida	presencial

**Anexo 20:** lista de las ceremonias referenciadas durante el trabajo de campo en Tecpán (Picas, 2022)

<b>Sitio</b>	<b>Ceremonia</b>	<b>Vigencia</b>	<b>Frecuencia</b>	<b>Registro</b>	<b>Capítulo</b>
<b>Cerro Tz'unu'un</b> (San José)	Día de la identidad itza'	Vigente	Anual - 13 de marzo	oral	7
	Rogativa de lluvia	Vigente en el año 2018	Anual 3 de mayo	oral	7
	Ceremonias de visitantes	Vigente en el año 2018	Puntual	oral	7
<b>Motul de San José</b>	I Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya	puntual (2001)	-	oral	7
<b>Tikal</b>	Día de la Resistencia de los Pueblos Indígenas	Vigente en el año 2018	Anual – 12 de octubre	oral	7
	Ceremonias relacionadas con diferentes aspectos vida cotidiana	Vigente en el año 2018	Circunstancial	oral	7
	Ceremonias en contexto turístico	Vigente en el año 2018	Circunstancial	oral	7
<b>Uaxactún</b>	Solsticios y equinoccios	Vigente en el año 2018	Plurianual	Oral	7
	Ceremonias relacionadas con diferentes aspectos vida cotidiana	Vigente en el año 2018	Circunstancial	oral	7
	Ceremonias en contexto turístico	Vigente en el año 2018	Circunstancial	oral	7
<b>Yaxha</b>	Ceremonias relacionadas con diferentes aspectos vida cotidiana	Vigente en el año 2018	Circunstancial	oral	7
	Ceremonias en contexto turístico	Vigente en el año 2018	Circunstancial	oral	7

**Anexo 21:** lista de las ceremonias referenciadas durante el trabajo de campo en el Petén (Picas, 2022)

