



# LOS VALORES SAGRADOS DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO: DISCONTINUIDADES Y REAPROPIACIONES EN TORNO A LOS MÚULO'OB EN QUINTANA ROO

## SACRED VALUES OF ARCHAEOLOGICAL HERITAGE: DISCONTINUITIES AND REAPPROPRIATIONS OF THE MÚULO'OB IN QUINTANA ROO

Mathieu Picas<sup>1</sup>

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.

*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 *múulo'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 Bálche', 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.

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.

<sup>1</sup> Departamento de Història i Arqueologia, Facultat de Geografia i Història. Universitat de Barcelona, Barcelona, España.  
mathieu.picas@hotmail.fr

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 1997:20). 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 2017:16). 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 2010:30-31). 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 2016:42; Díaz-Andreu 2007:182), 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. Ciñendonos 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 1977:50). 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 2006:16). 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 *rwiinas* (mayanización del término 'ruinas') (Vapnarsky 2017:241). 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 Kantunilkin, ambas localidades ubicadas en el estado de Quintana Roo (Figura 1). Una de las características de estos edificios prehispánicos es que cuestionan el discurso patrimonial autorizado (Smith 2006:29-34) 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 2013:97-98). 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 2003:15). En Quintana Roo, estos lugares sagrados pueden ser cuevas, cenotes, iglesias o yacimientos prehispánicos (Quintal Avilés et al. 2003:331-332). 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.

### 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

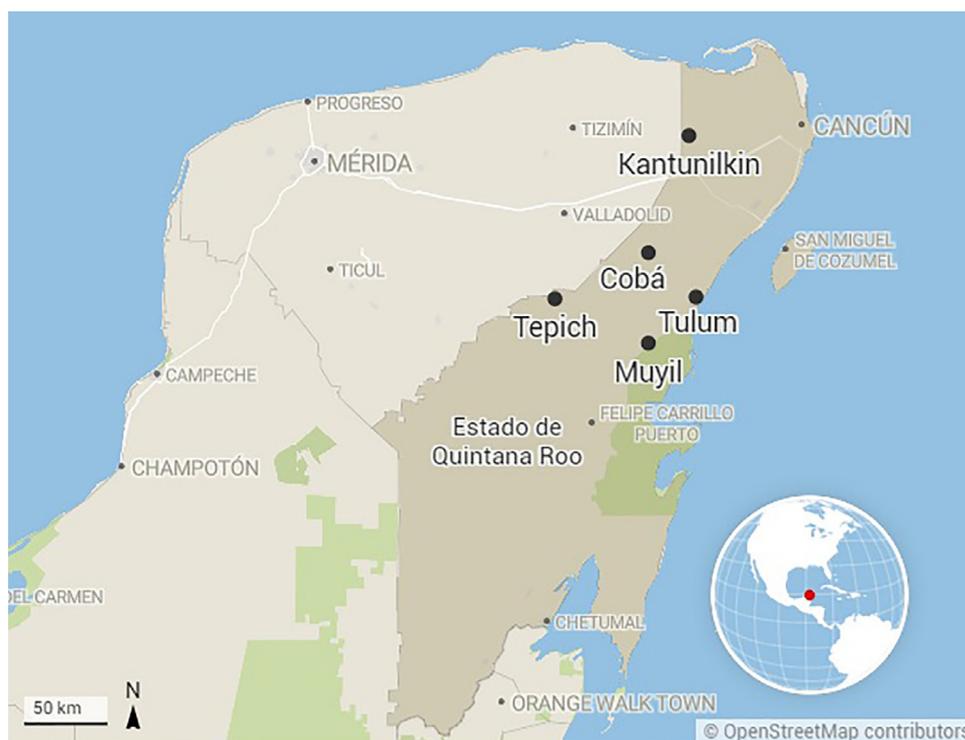


Figura 1. Ubicación de las comunidades y sitios mencionados en el artículo (mapa del autor creado con Datawrapper).  
Map showing the location of the communities and sites mentioned in the paper (by the author created with Datawrapper).

vinculadas a los centros ceremoniales dedicados a la Cruz Parlante<sup>1</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 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 Kaul 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 estancias 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 2017:120). 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. 2003:276). 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.

### **1. *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 2006:107). 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 2001:20).

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 1977:21-22). 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. 2004:378) o de Tulum en Quintana Roo (Miller 1982:85).

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>2</sup>. Este

conflicto conocido como Guerra de Castas o Guerra Social Maya (León Diez 2014) implicó movimientos migratorios indígenas hacia el centro del 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*.

### 1.1. 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 1844:23). 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 1907:153). 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 1907:155) y los "*yumbalamob*", los guardianes de los pueblos (Tozzer 1907:156). 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 1932:153). 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 1987:440). 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 1932:156) o de Cobá y Tulum (Villa Rojas 1987:150). 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 1971:222). 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 1939:13). 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 1987:175-176). 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 Olgún 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. 2003:298). 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.

### 1.2. 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 1999:165). 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>3</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 2009:264) 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 2016:3). 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 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*.

## 2. 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 Kaulil 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 2). 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

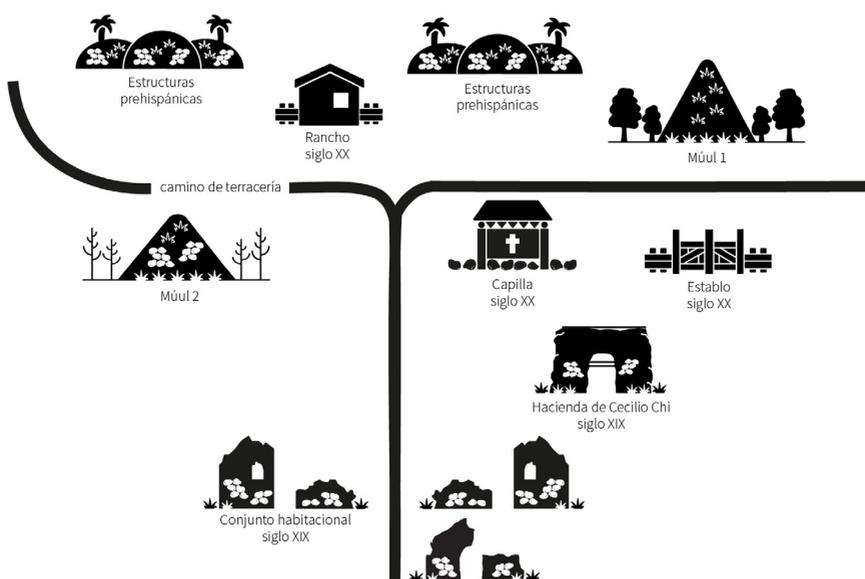


Figura 2. Mapa ilustrativo de Bálche' (dibujado por Paulina Orellana Villarroel).  
*Illustrative map of Bálche' (by Paulina Orellana Villarroel).*

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>4</sup>.

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 3 y 4). 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. Los cimientos de la hacienda de Cecilio Chí todavía son visibles, de manera que aún se puede observar un altar incrustado en una de las paredes. En él se encontraba una de las cruces de madera que hoy en día se localiza en el altar del camino de terracería a un lado del *múul* más alto (Figura 5). De hecho, la orientación de esta capilla apunta hacia la parte de la localidad donde se ubica dicho *múul*. Como he mencionado anteriormente, la literatura de principios del siglo XX explicaba la causalidad basada en el conocimiento local de que las tierras colindantes a las ciudades antiguas correspondían a las más fértiles (Gann 1939:13; Villa Rojas 1987:175-176). De acuerdo con don Higinio, Cecilio Chí también habría escogido estas tierras para trabajarlas agrícolamente por el carácter antiguo de los *múulo'ob*, y por ende, por la calidad del terreno. Más allá de la fertilidad de la tierra, don Higinio recordaba durante nuestra visita que esta localidad fue también un lugar de gran importancia durante la Guerra de Castas y por ello cada 30 de julio celebra la memoria de Cecilio Chí con una ceremonia en el pueblo de Tepich.



Figura 3. Estatua que conmemora el levantamiento de Cecilio Chí en Tepich (fotografía del autor).

*Statue commemorating Cecilio Chí's uprising in Tepich (photograph by author).*



Figura 4. Placa conmemorativa de Cecilio Chí y del inicio de la Guerra de Castas en el cementerio de Tepich (fotografía del autor).

*A plaque commemorating Cecilio Chí and the beginning of the Caste War in the Tepich cemetery (photograph by author).*

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 *múulo'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*



Figura 5. Ilustración inspirada en la realidad de un *múul* en Bálalche' (dibujo de Paulina Orellana Villarroel).  
*Reality-inspired illustration of a múul in Bálalche' (by Paulina Orellana Villarroel).*

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 *múulo'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 Bálalche' 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 2011:193). Otro parecido entre los humanos y los *aluxo'ob* es que estas entidades también se dedican a la agricultura, ya que son las guardianes 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>5</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.

### 3. 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 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 1957:152). 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 Cardenas.

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 *múulo* 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>6</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 *múulo* 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>7</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 6). 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 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 *múulo* 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.

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



Figura 6. Altar ceremonial del *jets' méek'* a un lado del Cerro Kantunich y actividades culturales en Kantunilkín (fotografía de Gaspar Maglah Canul).

*Jets' méek' ceremonial altar beside Cerro Kantunich and cultural activities in Kantunilkín.*

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.

### 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 Bálche', 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 Bálche' 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 Bálche', 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 claves 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 reappropriación del vestigio indica que se ha ido convirtiendo en un elemento importante de representación de una identidad maya regional pero también panmaya 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 2006:29-34), 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.

*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 Kaul 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 Celigueta Comerma por sus consejos y a Paulina Orellana Villarroel por sus ilustraciones.

### Referencias Citadas

- Ayala, P., S. Avendaño y U. Cárdenas 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.
- Barabas, A.M. 2003. Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En *Diálogos con el Territorio. Simbolización Sobre el Espacio en las Culturas Indígenas de México*, compilado por A.M. Barabas, Vol. I, pp. 13-36. INAH, México DF.
- Bartolomé, M.A. y A.M. Barabas 1977. *La Resistencia Maya: Relaciones Interétnicas en el Oriente de la Península de Yucatán*. INAH, México D.F.
- Bernal, I. 1980. *A History of Mexican Archaeology. The Vanished Civilizations of Middle America*. The World of Archaeology series. Thames and Hudson, London.
- Bracamonte y Sosa, P. 2001. *La Conquista Inconclusa de Yucatán. Los Mayas de La Montaña, 1560-1680*. CIESAS-UQRoo-Miguel Ángel Porrúa, México DF.
- Breglia, L. 2006. *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage*. University of Texas Press, Austin.
- Bueno, C. 2016. *The Pursuit of Ruins: Archaeology, History, and the Making of Modern Mexico*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Castañeda, Q. 2009. Heritage and indigeneity: transformations in the politics of tourism. En *Cultural Tourism in Latin America. The Politics of Space and Imagery*, editado por M. Baud y A. Ypeij, pp. 263-295. Brill, Leiden.
- Castilla Madrid, C.A. 2014. Iniciativa de Decreto por el cual se declara la "Maya Pax" (música maya) como Patrimonio Cultural Intangible del Estado de Quintana Roo. Comisión de Cultura, Congreso de Quintana Roo, Chetumal.
- Catherwood, F. 1844. *Views of Ancient Monuments in Central America, Chiapas and Yucatan*. Barlett & Welford, New York.
- Chinchilla Mazariegos, O. 2012. Archaeology in Guatemala. Nationalist, Colonialist, Imperialist. En *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, editado por D. Nichols y C. Pool, pp. 55-68. Oxford University Press, Oxford.
- Con Uribe, M.J. y O.Q. Esparza Olguín 2016. Recovered History: Stela 11 of Coba. *The PARI Journal* 17 (1):1-17.
- De Anda, G., P. Zabala y V. Tiesler 2004. Cenotes, espacios sagrados y la práctica del sacrificio humano en Yucatán. *Los Investigadores de la Cultura Maya* 12 (2):377-386.
- Díaz-Andreu, M. 2007. *A World History of Nineteenth-Century Archaeology, Nationalism, Colonialism, and the Past*. Oxford University Press, Oxford.
- Gann, T. 1939. *Archaeological investigations in the Corozal District of British Honduras*. Smithsonian Institution, Washington DC.
- García Targa, J. 2006. Arquitectura colonial temprana en el área maya: registro material y documentación escrita. *Estudios de Cultura Maya* 28 (1):101-120.
- Gnecco, C. y P. Ayala Rocabado 2010. ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. En *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, editado por C. Gnecco y P. Ayala Rocabado, pp. 23-49. FIAN-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Goñi, G. 1999. *De Cómo los Mayas Perdieron Tulum*. INAH, México DF.
- Haber, A. 2017. *Al Otro Lado del Vestigio. Políticas del Conocimiento y Arqueología Indisciplinada*. Editorial Universidad del Cauca/JAS Arqueología/Ediciones del Signo, Popayán.
- Lefebvre, H. 2013. *La Producción del Espacio*. Capitán Swing, Madrid.
- León Diez, M.A. y M. Jiménez Santos 2014. *Genealogías de los Primeros Insurrectos de la Guerra Social Maya de 1847. Memoria Histórica Viva*. Ediciones Selva Libre, Felipe Carrillo Puerto.
- Miller, A.G. 1982. *On the Edge of the Sea. Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico*. Dumbarton Oaks, Washington DC.
- Navarrete, F. 2010. Ruinas y estado: arqueología de una simbiosis mexicana. En *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, editado por C. Gnecco y P. Ayala Rocabado, pp. 65-82. FIAN-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Patterson, T.C. 1995. Archaeology, history, indigenismo, and the State in Peru and Mexico. En *Making Alternative History. The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*, editado por T.C. Patterson y P.R. Schimdt, pp. 69-85. School of Americas Research Press, Santa Fe.
- Picas, M. 2021. The plurivocality of Tulum: "Scientific" vs. local narratives about Maya sites in Quintana Roo. En *Decolonizing "Prehistory". Deep Time and Indigenous Knowledges in North America*, editado por G. Mackenthun y C. Mucher, pp. 211-230. The University of Arizona Press, Tucson.
- Prats, Ll. 1997. *Antropología y Patrimonio*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Quintal Avilés, E.F., T. Quiñones, L. Rejón y J. Gómez 2013. El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares. En *Los Sueños y los Días. Chamanismo y Nahualismo en el México Actual*, editado por M. Bartolomé y A. Barabas, pp. 57-93. INAH, México DF.
- Quintal, E.F., J.R. Bastarrachea, F. Briceño, M. Medina, B. Repetto, L. Rejón y M. Rosales 2003. U lu'umil maaya wíniko'ob: la tierra de los mayas. En *Diálogos con el Territorio. Simbolización sobre el Espacio en las Culturas Indígenas de México*, editado por A.M. Barabas, Vol. I., pp. 273-359, INAH, México DF.

- Redfield, R. 1932. Maya archaeology as the Mayas see it. *Sociologus* 8 (5):299-309.
- Reed, N. 1971. *La Guerra de Castas de Yucatán*. Ediciones Era, México DF.
- Roys, R.L. 1957. *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Carnegie Institution of Washington, Washington DC.
- Smith, L. 2006. *Uses of Heritage*. Routledge, London.
- Smith, L.T 2017. *A Decolonizar las Metodologías. Investigación y Pueblos Indígenas*. Txalaparta, Tafalla.
- Tozzer, A.M. 1907. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. The Macmillan Co., New York.
- Vapnarsky, V. 2017. *Les Sens du Temps. Temporalités et Temporalisations des Paroles, Expériences et Mémoires Mayas*. Manuscrit soumis pour l'Habilitation à Diriger des Recherches. EHESS, Paris.
- Vapnarsky, V. y O. Le Guen 2011. The guardians of space and history: Understanding ecological and historical relationships of the contemporary Yucatec Maya to their landscape. En *Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes*, editado por Ch. Isendahl y B. Liljefors Persson, pp. 191-206. Acta Mesoamericana 23. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben.
- Verdayes Ortiz, F. 2017. Lázaro Cárdenas, el primer gran promotor de Quintana Roo. *Revista digital Informativo Turquesa* 1 (24):14-17.
- Villa Rojas, A. 1987. *Los Elegidos de Dios: Etnografía de los Maya de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista, México DF.

### Notas

- <sup>1</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 de la Cruz Parlante y son custodiadas sus imágenes santas.
- <sup>2</sup> De acuerdo con la historia oral indígena de la región, el conflicto sigue vigente hasta la actualidad.
- <sup>3</sup> Información disponible en <https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>
- <sup>4</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 fiko'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 Bálche', indica que la apreciación de los *múulo'ob* depende de ontologías colectivas y personales.
- <sup>5</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.
- <sup>6</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>7</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.

