

# En manos de los dioses: la terapéutica tradicional de los lacandones del norte

In the hands of the gods: traditional healing practices of the northern Lacandon people

*Alice Balsanelli*

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: en este artículo se explica por qué entre los lacandones del norte nunca existieron figuras profesionales especializadas en el ámbito de la salud –como terapeutas o curanderos–, lo que constituye un caso etnográfico singular dentro de los grupos mayas. A partir del trabajo de campo y del análisis de información etnográfica inédita, se esclarece esta particularidad. Se demuestra que las deidades ocupaban un lugar central en el sostén de la salud y la vida de los seres humanos, al detentar el poder exclusivo de provocar y sanar enfermedades. En este contexto, el papel del experto ritual se reducía al de intermediario entre el mundo divino y el terrenal. Se propone una nueva interpretación del paisaje sagrado, descrito por los consultantes como un espacio de curación, en el que las moradas de los dioses constituyen puntos de interacción para la realización de terapias rituales.

Palabras clave: Mayas lacandones; Medicina tradicional; Dioses; Paisaje sagrado.

Abstract: This article explains why the Lacandon people of the north never had professional figures specializing in health care, such as therapists or healers, which is a unique ethnographic case among Mayan groups. Based on fieldwork and analysis of unpublished ethnographic information, this peculiarity is clarified. It is demonstrated that deities occupied a central place in sustaining the health and life of human beings, as they held the exclusive power to cause and heal illnesses. In this context, the role of the ritual expert was reduced to that of an intermediary between the divine and earthly worlds. A new interpretation of the sacred landscape is proposed, described by consultants as a space for healing, in which the dwellings of the gods constitute points of interaction for the performance of ritual therapies.

Keywords: Lacandon Maya; Traditional Medicine, Gods, Sacred Landscape.

DOI: <https://doi.org/10.22201/ciialc.24486914c.2026.82.57751>

Recibido: 29 de octubre de 2024

Aceptado: 29 de mayo de 2025

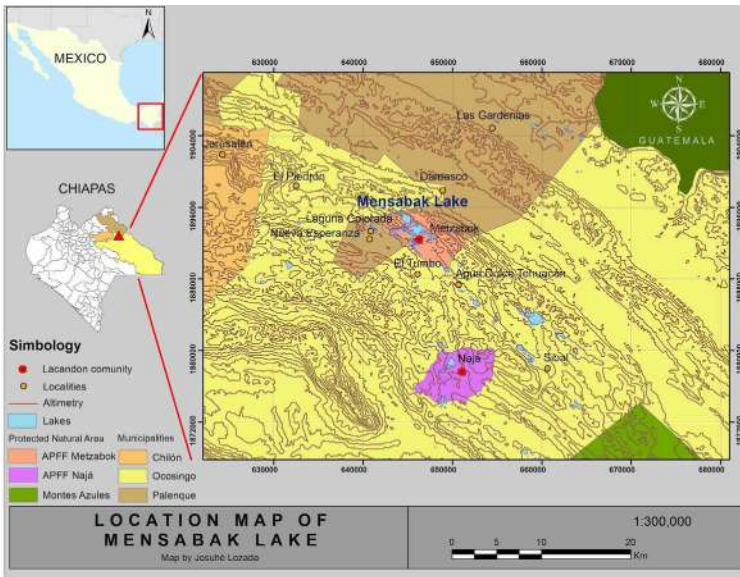
D.R. © 2026 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

e-ISSN-2448-6914

## INTRODUCCIÓN

## LA CULTURA LACANDONA ENTRE ESTEREOTIPOS Y FALSOS HISTÓRICOS

Los lacandones, quienes se refieren a sí mismos como *Hach Winik* (Hombres Verdaderos), constituyen uno de los grupos étnicos más pequeños de México. Se estima que el número de los lacandones del norte,<sup>1</sup> a los que este trabajo hace referencia, hoy apenas rebasa una población de 400 individuos. Ellos habitan en dos comunidades, Nahá y Metzabok, ubicadas en el sureste de la Selva Lacandona, en el estado de Chiapas (Ver mapa 1).



**Mapa 1.** Ubicación de las comunidades de los lacandones del norte, Nahá y Metzabok. Elaborado por Josué Lozada Toledo.

Desde los primeros contactos con investigadores y antropólogos, a finales del siglo XIX, la cultura de los Hombres Verdaderos ha despertado gran fascinación e interés etnográfico; de ello derivó una prolífica producción académica, constituida por numerosos libros, ensayos y monografías.

<sup>1</sup> El grupo lacandón se suele dividir en dos subgrupos: el grupo norte y el sur, pues presentan diferencias consistentes en lengua, cosmogonía y religión.

El motivo de tal interés se justifica en las consistentes semejanzas que la religión lacandona del siglo pasado presentaba con respecto a la de los antiguos mayas (Nations 1979: 21; Palka 2005: 29). La búsqueda de los vínculos entre el sistema cultural y religioso de los lacandones con el de sus ilustres ancestros ha llevado a dos tendencias: por un lado, se formó un estereotipo que describe al lacandón como el ‘verdadero maya’ o el descendiente directo de los mayas clásicos. Así, en trabajos antiguos, es común encontrar expresiones como: “Los indios lacandones poseen una herencia orgullosa. Están conectados a lo largo de los siglos con una de las más grandes civilizaciones de América. Son los herederos de los antiguos Mayas” (Price 1972: 10, traducción de la autora). Por otro lado, esa comparación tan desigual mostró a la cultura lacandona como una reminiscencia o una versión empobrecida de la que poseían los mayas en su momento de máximo esplendor (Tozzer 1907: 103). Los demás pueblos mayences contemporáneos no recibieron el mismo trato: nunca se cuestionó la cultura chol o tseltal porque sus miembros “no sabían leer los glifos”, por “desconocer la astronomía”, por la baja calidad de sus artefactos, o por ser, como lo sostuvo Tozzer “incapaces de elaborar imágenes en piedra” (1907: 110).

Ya se ha demostrado que los lacandones actuales no son “los últimos señores de Palenque”, como los llamó Bruce en los años cincuenta,<sup>2</sup> y tampoco son los descendientes de los célebres guerreros *lacantunes* que habitaban la isla del lago Miramar al tiempo de la Conquista (Boremanse 2020: 1-4). De hecho, su etnogénesis aún es objeto de debate, como se discutirá más adelante. Estos errores históricos y etnográficos fueron evidenciados por varios autores que han trabajado entre los lacandones en tiempos recientes, quienes ofrecieron trabajos basados sobre datos históricos y un profundo conocimiento personal de la etnia (Palka 2005; Boremanse, 2020; Nations 2023; McGee 2023). Cabe aclarar que la cultura de los *Hach Winik* contemporáneos se fue formando paulatinamente en el transcurso del siglo XVIII, cuando sus ancestros migraron a la Selva Lacandona tras haberse refugiado de las campañas militares y la reducción que habían sacudido el mundo indígena durante la Conquista (De Vos 1990: 35). Entre esos fugitivos, se encontraban miembros pertenecientes a diferentes grupos étnicos que procedían de Campeche y del Petén guatemalteco (Nations 1979:23; Palka 2005: 80; Davis 1978: 16). Para esos supervivientes comenzó una época de paz después de que declinó el interés de los soldados y misioneros

<sup>2</sup> *The Last Lords of Palenque* es el título de una obra de Perera y Bruce (1934).

españoles en conquistar y reducir las zonas correspondientes a la selva tropical chiapaneca y al Petén guatemalteco. Este periodo de tranquilidad duraría hasta la Independencia (Palka 2005: 80). Hemos de suponer que, tras esa reorganización y el comienzo de una nueva vida en la selva, se produjo una mezcla de creencias y prácticas, a las que se agregaron nuevas nociones, desarrolladas en el ambiente silvestre. No podemos negar las numerosas conexiones que esta nueva cultura mantuvo con la de los mayas prehispánicos y de los yucatecos coloniales; no obstante, la herencia cultural transmitida de forma oral y la vida en la selva dieron forma a una cosmovisión específica, que ha de estudiarse y entenderse en su peculiaridad. Las comparaciones son legítimas, pues el método comparativo es uno de los pilares de la antropología cultural, al cual acudí para explicar el origen de algunos dioses lacandones o determinadas prácticas rituales. Sin embargo, en este ejercicio comparativo, no podemos soslayar que los llamados 'antiguos mayas' -etnónimo que en sí es bastante genérico y convencional- no son más ancestros de los lacandones que de las demás etnias que habitan el territorio mexicano o guatemalteco. No puede negarse la existencia de una matriz cultural común, pero cada una de esas culturas se ha desarrollado de manera autónoma, tras la reorganización territorial y social que ocurrió después de la Conquista, y se sigue modificando con el paso del tiempo, debido a los procesos dinámicos de aculturación, mestizaje y globalización.

Decidí abordar este tema en la introducción, porque uno de los efectos colaterales de la búsqueda obsesiva de conexiones con el pasado a menudo ocultó, a los ojos de los investigadores, las peculiaridades propias del grupo lacandón. Una de ellas será tratada en este ensayo, la cual vuelve a los *Hach Winik* un caso etnográfico único entre los demás grupos mayences: la ausencia de especialistas en prácticas referentes a los procesos de salud y enfermedad: médicos tradicionales, curanderos, hierbateros, parteras, hueseros, brujos. En los años setenta, Davis evidenció la particularidad del caso lacandón en estos términos:

Causas de enfermedades que impliquen el mal de ojo o la oposición entre vientos, alimentos y personas calientes o fríos no son compartidas por los lacandones [...] No hay rol de curandero en la cultura lacandona. Los remedios herbales, que son tan visibles en los mercados de los Altos de Chiapas, y utilizados también en los Altos de Guatemala y en Yucatán no forman parte de las prácticas curativas lacandonas (1978: 300-301, traducción de la autora).

De hecho, es sabido que entre tseltales, tsotsiles, mayas peninsulares y otros grupos del área maya operan diversos terapeutas tradicionales, quienes se dividen de acuerdo con sus funciones específicas, atendiendo los problemas de salud de la población, o bien, provocándolos por medio de prácticas de brujería (Pérez, Gómez 1986; Pozas 2012, Guiteras 1965; Vogt 1992, Guzmán 2013; Villa Rojas 1995; Gubler 2007; Wisdom 1961, entre otros). Entonces, ¿por qué razón los lacandones nunca atribuyeron a alguno de los suyos la facultad de controlar los procesos de salud y enfermedad? Veamos cómo, en el pasado, se interpretaba esta singularidad. Tozzer, realizando una comparación con los mayas antiguos, escribe: “No es sorprendente que los lacandones de hoy no tengan sacerdotes. La religión ha dejado de ser nacional y las funciones del sacerdote se llevan a cabo por la cabeza de la familia, como en las sociedades primitivas” (1907: 124). Eso supondría la existencia de una línea directa e interrumpida por la Conquista entre los mayas jerarquizados y organizados en ciudades-estado y los *Hach Winik*, lo cual, como vimos, es un falso histórico y etnográfico. Además, analizando la terapéutica tradicional de otros grupos mayas contemporáneos, queda claro que no se necesita de una jerarquización social o una organización estatal para que dichas figuras profesionales se desarrollen y reconozcan. Dejando de lado la errónea -y cómoda- explicación que imputa esta ausencia a un empobrecimiento cultural, se buscará su raíz en la religión lacandona, analizando las nociones que los Hombres Verdaderos elaboraron sobre las entidades sagradas que veneraban.

Para concluir esta introducción, es necesario agregar algunas premisas importantes: en primer lugar, es preciso aclarar la temporalidad a la que se refiere la investigación. A través de la información bibliográfica y etnográfica, se busca profundizar las nociones que los lacandones mantenían antes del contacto con grupos foráneos. Señalamos dos momentos fundamentales que llevaron a la introducción de prácticas y creencias que modificaron las concepciones referentes a los procesos de salud y enfermedad, e introdujeron nuevos métodos terapéuticos: 1- La invasión de la Selva Lacandona por parte de monteros, chicleros, madereros y finalmente los colonos tseltales (Moscoso 1966). Las fuentes históricas muestran que, de este contacto, derivó la penetración de enfermedades contagiosas desconocidas a los *Hach Winik*, que afectaron profundamente la población, al punto de ponerla en peligro de extinción (Baer, Merrifield 1972: 39 y 123; Villa Rojas 1995: 352-353; Nations 1979:

127-129). Asimismo, en las monterías, los lacandones comenzaron a adquirir los primeros medicamentos alópatas, proporcionados por los mismos agentes que habían provocado la difusión de epidemias de fiebre amarilla, sarampión, malaria, viruela (Nations 1979: 141; Moscoso 1966: 142). 2- La entrada de los misioneros protestantes, quienes también suministraban a los lacandones medicamentos, vacunas, y ofrecían servicios médicos de varios tipos al tiempo que llevaban a cabo sus obras de proselitismo (Perera, Bruce 1934: 20-21; Nations 1979: 127; Boremanse 2020: 218). Tras esos acontecimientos, los lacandones incluyeron esas enfermedades desconocidas y letales a su sistema de creencias, interpretándolas como el producto de una deidad extranjera, *Äb Kyanto*<sup>3</sup>, el cual también había creado los remedios para atenderlas (Davis 1978: 43). En este texto, no nos ocuparemos de esos padecimientos, que los lacandones llaman *'uyab'il kab'* (los males de los colonos), sino de las enfermedades autóctonas, creadas y atendidas por los dioses lacandones, llamadas *yab'il* (enfermedades, dolores). Acudiré a la información etnográfica recabada en las comunidades de Nahá y Metzabok, donde oficialmente comencé a realizar trabajo de campo en 2012, presentando los testimonios de hombres y mujeres que tomaron parte en los rituales que se realizaban en el siglo pasado.<sup>3</sup> Se trata de personas mayores, que mantienen vivo el recuerdo del tiempo en que acompañaban a sus padres y abuelos durante las ceremonias que se realizaban en el templo (*Uyatob K'ub*, “la Casa de los Dioses”) y en las cuevas, que también fungían como importantes centros ceremoniales.

A partir del análisis de los datos de campo y la comparación con información proveniente de obras etnográficas anteriores, propongo una nueva lectura de las nociones lacandonas relacionadas con los procesos que afectan la salud, en la que las deidades desempeñan un papel preponderante, llegando incluso a sustituir por completo a las figuras profesionales. Finalmente, se abordará el tema del paisaje sagrado, mostrándolo como un espacio de curación. Esto fue posible gracias a los testimonios de los consultantes que me acompañaron en los recorridos a los sitios sagrados, donde ilustraron las deidades que habitan en ellos y explicaron cómo intervienen en la salud del ser humano.

---

<sup>3</sup> En particular, la información etnográfica que presento en el texto fue recabada en el transcurso del último trabajo de campo (diciembre 2023-febrero 2024). Las entrevistas originales se realizaron en lengua maya.

## EN MANOS DE LOS DIOSES

Selva adentro, hasta mediados del siglo pasado, los pequeños grupos de lacandones<sup>4</sup> vivían aislados en un territorio virgen y separados por grandes distancias los unos de los otros. Esta dispersión alentó una gran diferenciación cultural, y los primeros antropólogos que convivieron con los *Hach Winik* notaron disimilitudes en las deidades veneradas en cada asentamiento, en las prácticas y la cosmovisión (Cline 1944; Soustelle 1959). Estas familias dispersas en la selva tropical chiapaneca formaron un vínculo tan estrecho con las entidades sagradas que moraban en el espacio natural al punto de encomendarles por completo su salud y su existencia. En esas circunstancias, la precariedad de las condiciones de vida en un ambiente inhóspito y la constante amenaza de extinguirse<sup>5</sup> posicionaron los problemas vitales en el centro de la ritualidad lacandona, por lo que los antropólogos llegaron a afirmar que el complejo religioso lacandón se basaba enteramente en la prevención y curación de las enfermedades (Tozzer 1907: 103; Davis 1978: 295-296; Boremanse 2007: 123).

En la perspectiva de los lacandones, todas las circunstancias negativas que podían afectar la salud del ser humano se consideraban castigos divinos enviados por el mal comportamiento del enfermo o de uno de sus familiares (Boremanse 1991: 280; Marion 1999: 403). Es preciso señalar que el concepto de *sipil* ('culpa', 'pecado') no se refiere, como se podría suponer, a una idea procedente de la doctrina judeocristiana, sino que se trata de una noción autóctona, que encuentra su origen en la razón misma de la creación de los lacandones: satisfacer las necesidades de las entidades sagradas, alimentarlas y venerarlas.

De ello depende la buena relación entre los hombres y las entidades sagradas, que a su vez mantiene dos equilibrios fundamentales: el orden cósmico, es decir, la existencia de la tierra y de la selva, y el balance anímico-orgánico de la persona, o sea, la vida del ser humano. Toda transgresión a las normas religiosas, rituales o sociales ofende a las deidades y provoca la ruptura de esos dos equilibrios (Boremanse 2020: 129). Disgustados por el comportamiento humano, los dioses envían todo tipo de desgracias a la tierra, temblores, huracanes,

<sup>4</sup> Se trataba de grupos familiares, formados por 10-15 individuos.

<sup>5</sup> En las obras que relatan la historia de los lacandones, encontramos las descripciones de la preocupante situación demográfica en la que versaba esa etnia, que siempre estuvo a punto de extinguirse. Véanse Moscoso, 1966; Soustelle 1959; Blom; Duby 1955, 1957.

inundaciones o sequías y, en casos extremos, pueden decidir acabar con el mundo. O bien, su ira se materializa en alguna enfermedad que envían para castigar al culpable (Boremanse 2007). En este caso, la víctima pierde su alma y, por consiguiente, sufre padecimientos físicos o mentales de distinta naturaleza que pueden acabar con su vida (Balsanelli 2019a). De este modo, la única manera para prevenir cataclismos, malestares y contagios era mantener una buena relación con aquellos dioses tan volubles y exigentes que no toleraban el mínimo descuido (Davis 1978: 40).

Cuando le pregunté a una mujer de Nahá cómo se podían prevenir las enfermedades en el pasado, en ausencia de medicamentos y atención médica, ella me contestó: “*Cheen m’ucheik uts’iktar a k’ub*” (‘Simplemente, no permitían que los dioses se enojaran’). Por consiguiente, la salud de los miembros de una familia dependía del trabajo de cada uno; todos cooperaban y trabajaban incesantemente para satisfacer las necesidades de los dioses y evitar alterar su humor. En estos procesos, los hombres jugaban un papel fundamental: cada jefe de familia poseía un templo y una colección de incensarios sagrados,<sup>6</sup> y era responsable del bienestar de sus parientes (Tozzer 1907: 61; Baer, Baer 1950: 122). Estos hombres, llamados *to’o’bil*, los ‘sabios’ o ‘venerables’ (Boremanse 1998: 37), además de proveer al sustento material de sus familiares por medio del trabajo en la milpa, la caza y la pesca, fungían como intermediarios entre los seres humanos y los dioses, contactándose ritualmente con los segundos a través de los incensarios efigie. No obstante, a pesar de lo que se declaraba en las antiguas etnografías, que a menudo ocultaban el papel femenino en los procesos rituales (Tozzer 1907: 104), también las mujeres participaban activamente en la intensa vida ceremonial familiar, preparando las ofrendas para las exigentes deidades. Ellas no estaban exentas de las prohibiciones y de las estrictas normas que vigían sobre varones en el contexto ritual. Las esposas e hijas de los sabios trabajaban en un espacio sagrado, la cocina del templo (*chi’ poorche*), donde tenían que encontrarse en un estado de pureza ritual y elaborar las ofrendas con extremo cuidado (Balsanelli 2022).

<sup>6</sup>Se trata de braseros que llevan el rostro de las deidades; en ellos se quema copal y se les dirigen las plegarias. Estos braseros no son considerados ‘enseres rituales’, sino que *son dioses*. También, cuando se expresan en castellano, los lacandones se refieren a ellos como ‘los santos’. En el pasado, en cada templo, había una colección de incensarios específicos, pues cada familia extensa elegía a qué deidades venerar y cuáles braseros conservar. Hoy existe sólo un templo tradicional, en Nahá, administrado por el sabio Chank’in Antonio, quien posee la última colección de incensarios. Tras los profundos cambios que afectaron la religión lacandona, hoy sólo una decena de lacandones de Nahá acuden a ese templo. También se trata de las únicas personas que hoy recurren a la terapéutica ritual descrita en este artículo.

La vida ceremonial era tan intensa que, como relata un hombre de Nahá, se rezaba casi a diario y, al menos una vez por semana se realizaban ritos complejos y de mayor duración, que involucraban la entrega de ofrendas comestibles. Aunado a ello, cada mes se llevaban a cabo peregrinaciones a los templos mayas presentes en la región, especialmente los de Yaxchilán, Bonampak y Palenque. Era un trabajo agotador, que absorbía el tiempo y la energía tanto de los varones como de sus esposas. Las tareas rituales de ambos géneros se tenían que ejecutar de manera impecable, pues el mínimo error podía comprometer la vida de los sujetos involucrados o de sus familiares. Las mujeres aún recuerdan cómo medían cada gesto al preparar las ofrendas: “Si se caía al suelo la masa de maíz, los dioses te enviaban la muerte, si no te lavabas bien las manos, o si te rascabas el cuerpo, contaminabas su alimento, y ‘te matabas’”, comenta Nuk de Metzabok. Veamos el testimonio completo de un hombre que narra, en voz propia, las dificultades que se presentaban al realizar el propósito mismo de la creación de los Hombres Verdaderos: alimentar y satisfacer a las entidades sagradas:

Son dioses muy bravos [*ne ts'ik*]. Por todo se enojan. Si la mujer está en la cocina, no puede rascar[se], no puede tocar nada, no prueba nada en su boca, y antes no duerme con su esposo, inada! Si dios se molesta, te va a matar. Como yo, pongamos que soy hombre, te lavas bien las manos, no entras al templo simplemente así, te bañas, pones una túnica limpia, no vas a mirar a las mujeres, no las vas a tocar. ¡Nada! Duermen lejos de su mujer. Es muy duro, en verdad, ¿no me crees si te digo que te vas a morir sólo porque te rascaste? Sí, eso pasa, ¡cómo no! Eran estrictos. Y si tienes tu milpa, pongamos que sale el tomate, o sale el frijol, no es que puedes comerlo así, tienes que darles primero a los dioses, o te vas a enfermar. A tu niño lo tienes que cuidar [cuando está en la milpa], lo aconsejas: “Mijo, aunque se antoje, no puedes comer nada”. No pruebas nada, hasta que le hayas dado a ‘sus cabezas’ [a las cabezas de los incensarios], primero come dios [...] Tienes que cuidar a los dioses [se refiere a los braseros], tenerlos bien, los cuidas, no los andas cargando, nada, porque si se cae el dios, si se quiebra, también te vas a morir. Antes, era muy difícil, por eso ya lo dejaron, ya lo abandonaron todo (Hombre, Metzabok, 60 años aprox., diciembre de 2023).

A continuación, resumiré brevemente el proceso terapéutico lacandón. La fase que en términos occidentales corresponde al diagnóstico de la enfermedad se realizaba por medio del rito de adivinación, el cual se llamaba *k'innyab* (‘la profecía del mal, del dolor’). Al enfermarse una persona, y puesto que toda alteración de

la salud se consideraba un castigo divino, era necesario averiguar cuál deidad había sido ofendida y de qué manera (Davis 1978: 261-262; Boremanse 2020: 109-116). Por ejemplo, al consultar a las deidades, el sabio se percataba de que el enfermo no había entregado ofrendas suficientes a algún dios, o que había manejado su brasero de una manera impropia; podía también darse el caso de que el sujeto no había respetado las prohibiciones rituales (Boremanse 2020: 120).

La condición de pureza era esencial en el quehacer ritual y los participantes tenían que observar un periodo de abstinencia sexual antes de celebrar un rito. Davis reporta que, al no cumplir con el periodo de continencia, el castigo podía recaer sobre la esposa del culpable, la cual incluso podía llegar a perder la vida (1978: 56).

En campo, recabé numerosas narraciones que ilustran casos de castigos divinos ocasionados por incumplimientos rituales, como el de un hombre de Metzabok quien se enfermó gravemente y falleció por no haberse lavado las manos antes de ingresar al templo y suministrar las ofrendas a los braseros efígie (Notas de campo, diciembre de 2023). Una vez detectados el dios responsable del castigo/enfermedad y la falta cometida por el paciente, siempre por medio de la adivinación se le preguntaba a la deidad ofendida qué ofrendas exigía para retirar la sanción. De hecho, donde la enfermedad es considerada un castigo divino, la recuperación del paciente se interpreta como el otorgamiento del perdón: *tusaasab usiipil k'ub* ('perdonó el dios su falta'). De este modo, si el dios deseaba carne, los hombres tenían que ir de cacería para obtener las presas deseadas, o bien, se procedía con la elaboración de los alimentos-ofrendas indicados durante el proceso divinadorio: atole, pozol, tamales de frijol o carne, balché, cacao. También, el dios podía demandar puros o braseros de barro (Davis 1978; Boremanse 2020).

En el templo, se procedía a la entrega de las ofrendas y se quemaba resina de copal en los incensarios, representando a las deidades involucradas en este proceso: el dios que envió el castigo y también los dioses intermediarios, cuya función era calmar al primero y convencerlo de que perdonara a la persona enferma. Con el humo producido por la quema del copal se ahumaban

unas hojas de xate jade<sup>7</sup> y se realizaba un sahumero sobre la persona enferma cuando ésta se encontraba presente en el momento del ritual<sup>8</sup> (Boremanse 2020: 118). Cantos y plegarias dirigidas a las deidades convocadas durante el rito acompañaban el proceso de entrega de las ofrendas. En las fórmulas de esos textos orales, el celebrante reiteraba que el enfermo ‘no tenía pecado’ (mān’usiipil), o bien, que se le perdonara por la falta cometida y que se retirara el castigo. En caso de que la curación fuese eficaz, se tenía que repetir todo el proceso descrito arriba para agradecer a las deidades.

Como lo señalan los investigadores que trabajaron con los lacandones en el siglo pasado, a veces se necesitaban múltiples ceremonias, tanto en la fase de la petición del perdón como en la de agradecimiento. Por ejemplo, Davis describió el ciclo completo de ritos que se llevaron a cabo para realizar una curación y agradecer a las deidades, y llegó a contar hasta once (1978: 274-280). Cabe evidenciar que, en este proceso, el sabio (*to’o’bil*) que dirigía las ceremonias y la entrega de las ofrendas se limitaba a la labor de intermediario: el éxito de la terapia dependía exclusivamente de los dioses, si aceptaban retirar el castigo/enfermedad y perdonar al ‘culpable’, o bien, si se mantenían firmes en su decisión, lo que llevaría el paciente a perder la vida. En este contexto, no se concebía que un ser humano pudiese nacer con poderes o dones especiales que lo facultaran para restablecer la salud de los enfermos. La capacidad de curar nunca fue un don otorgado por las deidades a los seres humanos; por el contrario, ellas mantuvieron este privilegio para sí solas, llegando a ejercer un fuerte control sobre las personas y su comportamiento.

Una circunstancia que exigía extremo cuidado y la cooperación de los dioses era el periodo del embarazo y, en particular, el momento del alumbramiento. En el pasado, muchas mujeres morían durante el parto y la tasa de mortalidad prenatal era muy alta (Boremanse 2020: 108; McGee 2023:71-74). Entre los lacandones, el embarazo es considerado una verdadera enfermedad: a la mujer gestante se le define *mo’utz*, o *mo’utzkin* (no sana) y la expresión que designa el alumbramiento es *tuyustab* (sanó, ‘se arregló’), o el sinónimo *cheenib* (se alivió de una enfermedad) (Balsanelli 2019b: 83). De acuerdo con los

<sup>7</sup> En maya lacandón *boy*, *Chamaedorea oblongata*.

<sup>8</sup> Se pensaba que el humo del copal y las hojas de xate tenían un poder terapéutico, porque se trataba del mismo humo que, saliendo al plano celeste, los dioses recibían como alimento.

testimonios, algunas mujeres eran capaces de sobar el vientre de las parturientes para acomodar al niño en una posición favorable para el parto; no obstante, no se trataba de parteras profesionales. Nuevamente, la salud del neonato y de la madre quedaban a la merced de las deidades, quienes se invocaban en el templo para salvaguardar sus vidas, permitiendo que el embarazo llegara a buen fin, como lo observó Davis durante sus estancias en Nahá (1978: 36). Sin embargo, una mujer lacandona me comentó que, en esos momentos tan críticos, su padre realizaba peregrinajes hacia los templos mayas presentes en el área, donde se pensaba que residían algunas deidades terrenales o celestes que ayudarían en el proceso del parto.

Cabe aclarar que un peregrinaje suponía una larga labor de preparación y un gran esfuerzo físico para los participantes: se preparaban los insumos para el viaje, se caminaba y dormía durante días en plena selva, exponiéndose a numerosos peligros, cuando no existían carreteras ni caminos, y se andaba descalzos. Lo anterior indica que el alumbramiento se consideraba como una circunstancia extremadamente crítica, la cual requería de un esfuerzo ritual consistente para pedir la intercesión divina.<sup>9</sup>

Cuando mi madre iba a alumbrar, mi padre iba lejos a rezar, era algo muy importante, para que no se muriera mi madre, para que saliera bien el niño, derecho, sano, que no se atorara, que no se ahogara. Mi otra mamá sabía sobar, eso sí, había señoras que sabían mover el niño, muy pocas sabían hacer eso, pero había que pedirle a dios primero. También, papá le pedía a Nuestra Madre, ella nos ayuda cuando estamos por alumbrar, es ella quien nos ayuda, a las mujeres. Mi padre rezaba mucho, quemaba copal, hablaba con sus dioses, porque antes no había hospital, las mujeres alumbraban lejos, en la selva, y siempre mi mamá estuvo bien, porque mi papá rezaba mucho, sus dioses lo escuchaban, porque era muy sabio. Cuando llegaba su momento, mi mamá iba a la selva, lejos, allí es donde se aliviaba, y mi papá estaba rezando en los templos o en las cuevas (Nuk, Nahá, 50 años aprox., diciembre de 2023).

La mujer siguió con su narración y me explicó que nunca se acudía a parteras u hospitales, subrayando que era suficiente rezar; hasta llegó a afirmar que, gracias a la ayuda de los dioses, en el pasado los partos eran más livianos:

<sup>9</sup> Los informantes me explicaron que los peregrinajes se realizaban en casos de extrema contingencia, por ejemplo, cuando empezaron a difundirse las epidemias por el contacto con grupos externos. Una mujer de Nahá me contó que cuando se difundió una epidemia de sarampión, su padre hizo un peregrinaje a Yaxchilán para suplicar a los dioses que detuvieran el contagio.

[...] *wooro pookb'ir. Tob normal ya m'uxantab ucheeneb, uchik a winiko', porque kupookik, kuk'aatik k'ub. Seep uyustab, ulak a Nuxi ninguno b'i ich kab. Seep, un rato, ya utsib. Inna' wooro ich nab uyustik. Wooro tob ich nab. Bebe' mäna' k'ub kuyu upookab, ne xaantab awuste ta tial.*

Sólo se rezaba. En verdad era parto normal [no por cesárea], no tardaban [en aliviarse] los hombres antiguos, porque rezaban, les pedían a los dioses. Rápido se aliviaban, ¡la esposa de don Nuxi nunca fue a la ciudad! [para alumbrar]. Rápidamente, en un ratito ya se había aliviado. Mi madre siempre alumbró aquí. En verdad, siempre aquí en casa. Ahora no hay dioses que escuchen los rezos, ¡y tarda mucho aliviarte! (Nuk, Nahá, 50 años aprox., diciembre de 2023).

Como es de esperarse, se trata de un punto de vista que ya no comparten las mujeres jóvenes, quienes prefieren acudir a los hospitales de las ciudades cercanas -Palenque y Ocosingo- y afirman que el parto por cesárea, realizado por médicos profesionales, es menos doloroso y riesgoso con respecto al método natural.

Algunos antropólogos notaron que, a diferencia de lo que se observaba en otros grupos mayas, los lacandones no empleaban plantas medicinales para atender sus problemas de salud (Davis 1978: 300- 301). En campo, constaté que algunos hombres mayores hoy reconocen y emplean diversas plantas medicinales, pero ellos me explicaron que aprendieron a utilizarlas después del contacto con los colonos tseltales, que comenzaron a establecerse en el territorio lacandón a mediados del siglo pasado. Al escuchar los testimonios, yo misma cometí el error de suponer que el conocimiento herbolario se había perdido, pues me parecía inconcebible que un pueblo que habita en una selva, donde abundan plantas medicinales y otros remedios naturales, los desconozca o no los emplee para atender los problemas de salud.

Recientemente, un hombre aclaró mis dudas:

A: [...] ¿Tampoco tu padre usaba plantas?

K: ¡Nada!

A: ¿Ni tu abuelo?

K: ¡Nada!

A: ¿Cómo? Siempre me dices que todo, en la selva, es medicina.

K: Así es, hay muchas medicinas, pero antes no se usaban.

A: A ver, pero, tú me mostraste las plantas que curan la mordida de la nauyaca, ¿en verdad no la conocía tu padre?

K: No, eso lo aprendí de los tseltales, me enseñaron. Los más antiguos [lacandones] no usaban plantas.

A: ¿Y qué pasaba, si a alguien le mordía una nauyaca?

K: Pues, iban a rezar, sólo eso. Les daban copal a sus dioses, les rezaban, y ellos te curaban. Son dioses muy vivos [*ne kuxa'an k'ub*], tienen poder. Antes, no había nada, sólo rezaban y hablaban con sus dioses, ellos te sanan, donde tú pediste perdón ite curan! (Notas de campo, Metzabok, K'ayum, 60 años aprox., enero de 2024).

Cuando Davis realizó trabajo de campo entre los lacandones, escribió: “En 18 meses tratando y conversando prácticamente con cada persona enferma de Nahá, nunca observé el uso de remedios herbales” (1978: 37, traducción de la autora), un hecho que la autora definió ‘curioso’ y admitió no poder explicar (37). En realidad, los datos parecen llevarnos a constatar nuevamente que la ausencia de figuras profesionales que operan en el campo de la salud, en este caso los hierbateros, se debe a que todo proceso de curación quedaba a cargo de los dioses y de los hombres que fungían como intermediarios en el proceso de la terapéutica ritual. Ahora bien, como lo aclaré en la introducción, cuando los lacandones comenzaron a entrar en contacto con extranjeros y colonos, aprendieron nuevos métodos terapéuticos, que integraron rápidamente a su sistema de salud. A partir de ese momento, éstos se comenzaron a emplear de manera sinérgica: la terapia de tipo ritual que se describió en este texto era el elemento omnipresente; no obstante, al mismo tiempo, la persona podía recurrir a una inyección de penicilina, tomar medicamentos alópatas, o bien, hacer uso de plantas medicinales (Boremanse 1991: 281). En todo caso, el éxito de la terapia dependía exclusivamente de la decisión que las deidades tomarían con respecto al castigo que habían enviado.

Para finalizar este apartado, falta aclarar la ausencia de otra figura presente en numerosos grupos mayances contemporáneos: el ‘hechicero’ o ‘brujo’. Por lo regular, se trata de individuos que, a través de varios métodos, pueden perjudicar la salud de otro. Entre los lacandones, el término que corresponde al verbo ‘embrujar’ o ‘maldecir’ es *puhyab'tik*, que literalmente significa ‘echar o lanzar la

enfermedad', de *purik* (lanzar, echar), *yab* (dolor, padecimiento, enfermedad) y el sufijo verbal *'ik*. Ahora bien, el concepto no está ausente entre los *Hach Winik* (Davis 1978: 42), lo que varía es la modalidad en la que se desarrolla el 'envío del mal'. Dejo a un anciano de Metzabok anticipar la explicación de este proceso, que comentaré posteriormente:

Los dioses vivos tienen mucho poder. Antes, cuando la gente tenía envidia, o digamos, si estaban molestos con alguien, no tenían que hacer nada, nada de venganza o pleitos. Se iban directo con sus dioses, allí quemaban copal en la cueva, los más bravos son *Mensäbäk* e *Umehbät*, ¡esos no fallan, son peligrosos! Va a rezar [la persona que quiere enviar el mal], le dice que envíe la enfermedad, y el dios lo escucha. Al rato ya estás enfermo, o te muerde una serpiente, o te quiebras una pierna. Así es, ¡funciona! Son muy peligrosos. Ves, si alguien es malo y tiene sus dioses, puede hacer eso. Al rato te enfermas y hasta te mueres, porque le pagaron al dios. Eso no estaba bien [...] (Notas de campo, Metzabok, Hombre de 70 años aprox., abril de 2023).

De acuerdo con la actitud que mantienen respecto a los seres humanos, las deidades lacandonas se pueden dividir en dos categorías: a pesar de que todas se consideran irascibles y exigentes, algunas son más "benévolas" y menos propensas a la ira, mientras que otras son muy temidas por su ferocidad e intransigencia. En este segundo grupo, los lacandones mencionan al dios de la lluvia *Mensäbäk* ("El que hace el hollín"), *Itsa'Nob K'ub* ("El gran dios Itza"), que también es llamado *Umehbät* "Hacedor de Granizo", y el dios del fuego y de la cacería, *Äb K'ak'* ("Señor Fuego"). En ocasiones, éstos podían invocarse para provocar enfermedades y accidentes, pues se consideraban muy peligrosos. En términos de los lacandones, estas deidades son '*ne ts'ik*' ('muy bravas'), se tenían en gran respeto y se evitaba manejar sus incensarios. De acuerdo con los datos de campo, era suficiente rezarles y entregarles ofrendas directamente en sus santuarios; es decir, en las cuevas donde residían, para convencerlos de que 'enviaran el mal' sobre algún enemigo del peticionario. Los poderes de *Mensäbäk* y *K'ak'*, en este contexto, fueron también mencionados en algunas etnografías (Baer; Baer 1950: 128; Boremanse 2020: 128). En este caso, quien avanzaba la petición convencía al dios que una persona había cometido alguna falta ritual en su contra, aunque ésta, en realidad, podía ser inocente. Así, se establecía un contrato entre la persona que hacía la petición y el dios: a éste

se le pagaba con ofrendas para que ‘enviara la enfermedad’ sobre un tercero. Como narran los lacandones, era peligroso suscitar envidia o rencor y era aconsejable mantener una relación amistosa tanto con los familiares como con los miembros de grupos vecinos.

Un hombre de Metzabok me narró el caso de dos amigos que solían ir a cazar juntos; uno era exitoso y siempre obtenía las presas que deseaba, mientras que el segundo era bastante desdichado y siempre regresaba a su hogar con las manos vacías. La envidia que éste le tenía a su compañero escaló tanto, que decidió pedirle a Mensäbäk que dejara a su rival inválido. De acuerdo con el testimonio, transcurriendo unos días, el cazador más diestro se accidentó en la milpa, se quebró una pierna y falleció. El hombre concluyó el relato comentando: “¿Te parece que una persona puede morir si se quiebra una pierna? Pues, ino! Allí es donde te das cuenta de que fueron los dioses [...] te das cuenta de que eran peligrosos” (Notas de campo, enero de 2024). Al analizar los testimonios, nos percatamos de que se trata de un proceso análogo al que se observa en otros grupos mayas, donde es posible acudir a los servicios de un brujo o de un hechicero, quien recibe alguna compensación para realizar obras que perjudican la salud y la vida de las personas.

## EL PAISAJE SAGRADO COMO UN ESPACIO DE CURACIÓN

A diferencia del discurso occidental, en el que lugares como las cuevas, la selva, los montes o los cuerpos de agua son percibidos como parte del ámbito natural y de lo “salvaje”, la concepción espacial maya es diametralmente distinta. En ella, estos espacios no son ajenos ni externos al ámbito de la sociabilidad, sino son escenarios de comunicación con entidades no humanas: dioses, dueños y espíritus (Estrada 2009). A través del ritual, el ser humano establece vínculos con el ámbito sagrado, de modo que la noción de espacio no puede separarse de la sacralidad. Entre los lacandones, esta relación se manifiesta en la creencia de que lo “sagrado” constituye una cualidad intrínseca de todas las cosas: “[...] toda forma de vida suele reconocerse como sagrada, ya que podemos reconocer una gradación ininterrumpida desde los dioses supremos, pasando por los dioses menores, los fantasmas y los espíritus, hasta llegar a los hombres, animales e insectos” (Bruce *et al* 1971: 75).

Esta concepción se extiende también a los espacios: para los Hombres Verdaderos, incluso las cuevas y los lagos son *kuxa'an* (vivos): fueron creados por los dioses y están habitados por deidades o espíritus protectores, conocidos como *wink'il o yum'il* (“dueños”). La selva, en esta visión, no es un entorno meramente natural, sino un espacio cultural poblado por una multitud de entidades con las cuales los seres humanos interactúan de manera constante (Roblero 2008: 128). Esta noción es común en el pensamiento de los pueblos mayas, como lo sintetiza Petrich: “La totalidad del espacio maya, por ser propiedad de las divinidades, es considerado sagrado; por lo tanto, permanentemente y bajo distintas formas, el hombre está pactando con ellas su derecho de instalación y desplazamiento” (2007: 143). En este contexto, el sistema lacustre de Metzabok adquiere una relevancia particular. Sus lagos están habitados por numerosas deidades que residen en las orillas, en las cuevas y en los riscos, considerados espacios “vivos” y “sagrados” (Palka; Balsanelli 2024). Como veremos más adelante, se trata de sitios privilegiados para solicitar la intercesión de los dioses ante problemas o emergencias relacionadas con la salud.

Los testimonios de los lacandones me permitieron esbozar una nueva idea sobre las entidades sagradas lacandonas. Si analizamos las antiguas etnografías, encontramos valiosas y detalladas descripciones de los dioses venerados en los asentamientos lacandones (Tozzer 1907; Bruce *et al* 1971; Soustelle 1959; Cline 1944). En ellas, se describen sus funciones, sus características, y se evidencian, en particular, sus posibles conexiones con las deidades del panteón prehispánico. En su último libro, Boremanse (2020) ofrece una excelente descripción del paisaje sagrado lacandón, ubicando a las deidades terrenales en cuevas específicas. Por mi parte, decidí profundizar un rasgo de los dioses que fue soslayado y que, quizá, sea el más importante: su papel en los procesos de salud y enfermedad. Como lo he argumentado, ellos son quienes tienen el control absoluto sobre la salud del individuo, llegando a sustituir toda figura profesional. Se les define *kunyah k'ub* (dioses que encantan el mal), aludiendo a sus facultades médicas, o *kuxa'an k'ub* (dioses vivos), haciendo referencia a su capacidad de manipular la salud y la vida de los seres humanos. Cada deidad posee funciones específicas, que tienen relación con el control de los fenómenos atmosféricos o la protección de determinados lugares sagrados, como los lagos, los montes y los bosques (Bruce 1974). No obstante, estas funciones pasan a segundo plano con respecto a la principal: enfermar y curar. Cabe aclarar que las deidades lacandonas moran

en sitios específicos: las terrenales ocupan ciertas cuevas y riscos que son ‘sus casas’ (*uyatob*), mientras que las celestes se encuentran desdobladas en dos planos: habitan en el cielo y, al mismo tiempo, a cada una de ellas se le asignó uno de los templos de Palenque o Yaxchilán.<sup>10</sup> También a los templos se les define como ‘las casas de los dioses’ (*uyatob k’ub*). De este modo, cuando los lacandones necesitaban dirigirse a las entidades sagradas, tenían dos opciones: acudir al templo familiar e invocar a los dioses por medio de los incensarios, o bien, ir directamente ‘a la casa del dios’, realizando peregrinajes breves o largos hacia las cuevas o los templos donde las entidades sagradas residían. Un hombre de Metzabok comenta:

Cuando no había hospitales y no había médicos, teníamos que pedir en las cuevas. Llevabas tamales, copal, balché, si tenías dolor de muela, dolor de estómago, pedías a los dioses y ellos te curaban. [...] Ibas a las cuevas y todo desaparecía: el dolor, la calentura, todo [...] (Notas de campo, Metzabok, Hombre de 70 años, 26/1/2021).

Cabe aclarar que, a diferencia de lo que ocurre en otros grupos mayas del pasado y del presente, en las cuevas no se celebraban ritos de fertilidad, de petición para la lluvia o para propiciar la cosecha. Para resaltar que la principal característica que se les atribuye a los dioses es su dominio sobre la salud, describiré algunos casos que me parecen significativos.

El primero es el del dios de la lluvia, Mensäbäk. Esta deidad, cuyo nombre significa ‘El que hace el hollín’, crea el polvo negro que se eleva y se impregna en las nubes, provocando las precipitaciones. Sería lógico suponer que, ante una sequía, los lacandones acudieran a la cueva del dios para rogarle que enviara lluvia (ver imagen 1). No obstante, ningún autor ha señalado la existencia de ritos para la petición de lluvias en el santuario de esta deidad, pues cuando se presentaba esa necesidad, el proceso se llevaba a cabo en el templo, donde se invocaban a varias deidades: Hachäkyum, el creador de los lacandones; Äh K’in Chob, dios de la milpa; Känank’ax, dios de la selva, entre otros. De hecho, desde el punto de vista de los lacandones, Mensabäk nunca tuvo una actitud amigable hacia

<sup>10</sup>De acuerdo con el mito teogónico lacandón, los dioses nacieron en Palenque (véase Bruce 1974); cada uno de ellos tomó residencia en uno de los templos presentes en el sitio. Posteriormente, las deidades terrenales se establecieron en las cuevas presentes en la Selva Lacandona, mientras que los dioses celestes se instalaron en los templos de Yaxchilán. Ambos sitios arqueológicos eran meta de peregrinajes que los lacandones realizaban cuando sentían la necesidad de interactuar con las deidades directamente en sus ‘casas’.

los seres humanos, pero obedecía los mandamientos de Hachäkyum, quien, por el contrario, mantenía hacia ellos una actitud más benevolente.



**Imagen 1.** Cueva del dios Mensabäk, empelada como depósito ritual. En la imagen, se pueden apreciar restos óseos prehispánicos y algunos enseres rituales lacandones: vasijas e incensarios. Fotografía de Alice Balsanelli.

De esta manera, la petición para la lluvia se desarrollaba de la siguiente forma: a través del ritual, se invocaban a Hachäkyum y a otros intermediarios, se les rogaba por la lluvia, por la salud de los lacandones y se les entregaban ofrendas. Al aceptar las plegarias, estos dioses intercedían ante Mensabäk y lo persuadían para que cediera el hollín. Uno de los intermediarios, usualmente Äh K'in Chob, negociaba con Mensabäk para que le vendiera la justa medida de hollín: una cantidad excesiva provocaría inundaciones y una insuficiente no permitiría satisfacer la necesidad de agua que requerían los campos (Davis 1978: 257). En la medida de lo posible, se evitaba invocar directamente a Mensabäk, que no solamente era sordo a las súplicas de las personas, sino podía fastidiarse y dañarlas. Un hombre comenta: “Casi nunca se usaba el incensario de Mensabäk, no lo manejaban mucho, porque es muy bravo, si haces algo mal, te mata rápidamente. Hachäkyum no es bravo [*mo' ts'ik*], con él tienes que hablar” (Nahá, hombre de 70 años aprox., enero de 2024). De facto, cuando se entrevista a los lacandones, todos resaltan el hecho de que Mensabäk era el dios que enfermaba o que, si recibía ofrendas adecuadas, accedía a curar.

A este propósito, quisiera agregar unos datos interesantes que recabé en el transcurso de mis investigaciones sobre las prácticas cinegéticas lacandonas: en todos los trabajos, *Äb K'ak'* se menciona como el dios de la cacería (Bruce *et al* 1971; Soustelle 1959; Cline 1944), pero me percaté de que, cuando los cazadores deseaban alguna presa y necesitaban pedir la intercesión de los dioses para obtenerlas, sólo raras veces se dirigían a esta deidad. Por el contrario, solían quemar copal en los sitios sagrados pertenecientes a algunos dioses terrenales que se consideraban como “los dueños de los animales”, quienes otorgaban la licencia para cazar, como el dios de la selva, *Känank'ax*, y otra deidad llamada *Yabaw Nab*, ‘la Grande Casa’ (Balsanelli 2020-2021). *K'ak'* se consideraba más bien como el cazador primigenio, quien se enfrentaba sin miedo a gigantescos jaguares sobrenaturales y enseñó a los lacandones a ser valientes (Boremanse 2006: 148-152), pero curiosamente no solía involucrarse en el complejo ritual cinegético. Sin embargo, los lacandones lo invocaban directamente en su cueva, cuando se necesitaba tratar a personas que tenían fiebre alta o enfermedades que provocaban salpullidos y ardor en la piel, pues *K'ak'*, en la mayoría de los casos, resultaba ser el causante mismo de esos malestares. Como en el caso de *Mensabäk*, vemos que la “función oficial” de este dios pasa a segundo plano con respecto a sus poderes médicos y los de *pubyabtik k'ub* (“dios que envía el mal”).

Podríamos mencionar ulteriores ejemplos, como las deidades cuyas funciones específicas nunca pudieron aclararse: por lo general, se definen como “dioses ayudantes” que guardan alguna relación con *Hachbäkyum*, la cabeza del panteón de los lacandones del norte. Entre ellos se encuentra *Säk Äb Puk*,<sup>11</sup> cuyo santuario está ubicado en la comunidad de Metzabok (ver imagen 2).

Al respecto, Tozzer (1907: 118) lo define como “un dios de atributos desconocidos” y traduce su nombre como “Montaña de Tierra Blanca”. De acuerdo con Bruce, se trata del segundo ayudante de *Hachbäkyum*, traduce su nombre como ‘Señor Tigre Blanco’ y afirma que “no se caracteriza en las tradiciones lacandonas” (Bruce *et al* 1971: 88-89). Sólo Soustelle (1959: 151) menciona que los lacandones que moraban en el actual poblado de Metzabok se le dirigían en caso de necesitar su intervención para curar enfermedades. Durante el trabajo de campo, se evidenció que ni los lacandones más ancianos pudieron

<sup>11</sup> No disponemos de datos que permitan realizar una comparación con el pasado, así que podría ser que esos dioses siempre tuvieran como única característica la de interceder por la salud de las personas.

describir a qué oficio específico se dedica este dios; se limitaron a definirlo como “un ayudante del dios principal”, pero afirmaron que es muy poderoso cuando se trata de curar. La cueva donde reside era meta de peregrinaciones, cuando se presentaban malestares y se necesitaba su intervención para atenderlos: “*Säk Ab Puk* vive en *Säk Tat*, a su cueva iban a rezar cuando se enfermaba la gente. Es muy poderoso ese dios. Le dabas tamales y te curaba, cuando aquí la gente moría ‘de epidemia’, iban con él” (don E., Metzabok, diciembre de 2024).



**Imagen 2.** Cueva *Säk Tat* (‘Caracol blanco’), santuario del dios *Säk Ab Puk*. Fue empleada como depósito ritual por grupos mayas que antecedieron los lacandones en el área. Fotografía de Alice Balsanelli.

Estos ejemplos permitieron reiterar la importancia de los dioses en los procesos de salud y enfermedad, pasando sus funciones específicas a segundo plano. Así, con la ayuda de los lacandones entrevistados, pude esbozar un mapa de los sitios que sus ancestros visitaban cuando se presentaba algún problema de salud y destacar el papel de algunas deidades en la curación de enfermedades específicas. Veamos unos ejemplos: en las orillas de los lagos de Metzabok se hallan numerosas cuevas habitadas por dioses terrenales, quienes desempeñan diferentes funciones y cuya ubicación se encuentra ilustrada en el mapa (ver mapa 2).

Se trata del sitio más sagrado para los *Hach Winik* del norte, quienes al establecerse en el área notaron la presencia de numerosas cuevas utilizadas como depósitos rituales y osarios por los grupos mayas que los antecedieron (Palka 2005; Boremanse 2020; McGee 2023). La presencia de enseres rituales y osamentas en las cavidades naturales llevó a los lacandones a suponer que se trataba de las moradas de algunas deidades terrestres (Boremanse 2020: 50-59). Así, a cada una de ellas se asignó un dios específico. También los lacandones de Nahá acudían a los santuarios de Metzabok cuando necesitaban atender sus problemas de salud. Un informante comentó:

[Mi padre] iba a pie, en el monte, porque no existía la carretera. Mi finado padre iba a la laguna de Mesäk, caminaba todo el día, allá pedía prestado un cayuco y remaba hasta las cuevas. En Metzabok viven muchos dioses, tienen mucha fuerza, son los *kuxa'an winkil* [dueños vivos], allá iba a rezar. Llevaba su copal, y pedía a los señores de las cuevas cuando mi mamá estaba enferma, o mis hermanos. Es que allá hay mucho poder, es grande su fuerza [*ne chich' umuuk*]. Porque no había clínica aquí, nada de doctor, nada de carretera, así es como se curaban los más antiguos (Nahá, hombre de 50 años, diciembre de 2023).



Mapa 2. Sistema de los lagos de Metzabok en el que se encuentran las cuevas habitadas por algunos dioses terrenales. Elaborado por Josué Lozada Toledo.

En la tabla, se evidencia el nombre de algunos sitios, la deidad que lo ocupa, su función oficial y su función en los procesos de salud:

<i>Ubicación del santuario</i>	<i>Nombre del dios residente</i>	<i>Función oficial</i>	<i>Función en procesos de salud/enfermedad</i>
Metzabok, cueva <i>Mensäbäk</i>	<i>Mensäbäk</i> o <i>Mesäk</i> (‘El que hace el hollín’)	Dios de la lluvia y del trueno, guardián de las almas de los difuntos	Curar gripe y enfermedades respiratorias  Enviar enfermedades, accidentes bajo petición ( <i>‘pubyabtik’</i> )
Metzabok, risco y cueva de <i>U K’ub’i ‘ak</i>	<i>U K’ub’i ‘ak</i> (‘Dios de las Tortugas’)	Otorga el permiso para pescar y para matar tortugas	Curar los dolores de muela
Metzabok, cueva <i>Ho’o’an K’ak’</i>	<i>Äb K’ak’</i> (‘Señor Fuego’)	Dios del fuego y de la cacería	Enviar/Curar calentura, fiebre y enfermedades que provocan erupciones cutáneas
Risco <i>U K’ub’i chom</i>	<i>U K’ub’i Chom</i> (‘Dios de los Zopilotes’)	Dios de los zopilotes (cuida a los zopilotes)	Curar enfermedades de distinto género
Cueva <i>Säk Tat</i>	<i>Säk Äb Puk</i>	Desconocida (‘Ayudante del dios principal’)	Curar enfermedades de distinto género, en particular las infecciones contagiosas

Como podemos apreciar, *Mensäbäk* y *K’ak’*, considerados ‘bravos’, podían invocarse también para provocar las enfermedades, así como se describió en el apartado anterior. Con respecto al primero, en las etnografías no se encuentran

datos que lo relacionan específicamente con malestares respiratorios, mientras que se menciona su intervención en los procesos de envío de enfermedades bajo petición (Baer, Baer 1950: 128; Boremanse 2020: 128). En lo referente a *Āb K'ak'*, en un trabajo de Bruce, se menciona que esta deidad se relacionaba con la viruela (Bruce *et al* 1971: 100), una enfermedad que, entre los demás síntomas, provoca fiebre y exantemas. De hecho, Thompson escribió: “Los lacandones tienen un dios *Kaak*, ‘Fuego’, que además de ser el dios de ese elemento envía las enfermedades y protege de ellas, es de suponer que debido a que cierto número de enfermedades pustulosas se llaman también *kaak* o *kak*” (1982: 379).

Cuando una persona acusaba un fuerte dolor de muelas, era probable que el castigo hubiera sido enviado por el dios *K'ub'i Ak* (‘Dios de las Tortugas’),<sup>12</sup> quien era también el especialista en tratar esos problemas. Usando una expresión divertida, un anciano de Metzabok comentó que el Dios de las Tortugas era el “dentista de los antiguos lacandones”. Eso puede hacernos sonreír, pero también nos da una idea de que, en ausencia de clínicas y hospitales, los dioses eran los “médicos” de los lacandones y el paisaje sagrado se conformaba por puntos específicos de curación, a los que se acudía en caso de necesidad. Como lo señaló, la geografía lacandona de los sitios de curación es mucho más extensa: abarcaba los lugares sagrados locales -cavidades naturales, peñascos y riscos- presentes en Metzabok y Nahá, las cuevas y las ruinas presentes en el actual ejido El Sibal,<sup>13</sup> hasta llegar a los templos de Yaxchilán y Bonampak. Lo que es importante resaltar es la centralidad de los problemas de salud, que llegó a permear tanto la religión lacandona, hasta plasmar una idea del paisaje sagrado como un espacio de interacción entre humanos y dioses, en donde se desarrollaban los procesos terapéuticos rituales. Un análisis más extenso, que no puedo realizar en este texto por razones de espacio, permitiría analizar, desde un nuevo punto de vista, las concepciones inherentes a las cavidades naturales, los templos mayas, las prácticas rituales y los desplazamientos realizados con fines rituales.

<sup>12</sup> En todo caso, era necesario realizar el rito de adivinación que se describió anteriormente.

<sup>13</sup> El ejido El Sibal se encuentra cerca del poblado de Nahá (ver mapa1). Hoy es habitado por tseltales, pero en el pasado formaba parte del territorio lacandón. Se trataba de un importante centro ceremonial, pues en el sitio se encuentran numerosas cuevas, estructuras de los antiguos mayas y pinturas rupestres. Los ancestros de los lacandones de Nahá iban a dicho sitio para realizar sus ceremonias. En su lengua, le llaman *Ti'Umebbät* (‘Donde está el dios del Granizo’), ya que en uno de los riscos se encuentra la morada de esa deidad.

## CONCLUSIONES

Los mayas lacandones constituyen uno de los grupos más estudiados de México; el conjunto de las obras etnográficas que tratan sobre la cultura y la religión de esta etnia es consistente, sobre todo en comparación con el exiguo número de sus miembros. Por esta razón, sostengo la importancia de realizar trabajo de campo de manera constante y extensa, como un método de investigación que permite proponer nuevas temáticas o profundizar aquellas que no fueron abordadas de forma exhaustiva en el pasado. Numerosos autores que han convivido con los Hombres Verdaderos se han dedicado al análisis de los dioses que conforman el panteón de los lacandones, proporcionando descripciones muy valiosas acerca de sus funciones y ubicación en el espacio geográfico.

En mi análisis, propuse mover el enfoque sobre los procesos de salud y enfermedad, que ocupan una posición central en la ritualidad lacandona, al punto de convertirse en el principal propósito de las ceremonias que se celebraban en los templos familiares y en las cavidades naturales. Las deidades ocupan el centro de este sistema que regula la salud humana y, por consiguiente, su facultad de curar y enfermar representa la máxima expresión de su poder, pues las enfermedades como castigos son un poderoso mecanismo de control religioso y social. El epíteto *kunyah k'ub* ('dios que encanta el mal') se extiende a todas las deidades del panteón lacandón, pasando a ser su característica principal, mientras que las demás funciones que ejercen, que son específicas de cada uno, pasan a segundo plano. Analizando esos procesos, es posible explicar la razón por la cual, a diferencia de lo que se observa en otros grupos mayences, a ningún lacandón se le atribuye la facultad -o el poder- de manipular o controlar los procesos de salud y enfermedad. Davis, al constatar lo anterior, escribió: "El jefe de cada familia es responsable de cumplir con los roles conjuntos de sacerdote, curandero, chamán, adivino" (1978: 302, traducción de la autora).

Sin querer disminuir la importancia de la obra de la autora, cuya monografía es un trabajo minucioso y repleto de datos novedosos, me permito discordar parcialmente con esa afirmación, pues la información bibliográfica y etnográfica parecen corroborar que el control sobre la salud de los seres humanos era una prerrogativa de los dioses, ya que ningún lacandón nacía con dones especiales que le permitiera convertirse en un terapeuta especializado. El papel

del ser humano parece reducirse al de un intermediario:<sup>14</sup> se comunica con los dioses por medio de los incensarios, pero el éxito o el fracaso de la terapia ritual dependen exclusivamente de la decisión que tomará la deidad ofendida; es decir, si acepta perdonar al enfermo y retirar el castigo/enfermedad. De esta manera, el ser humano se esforzaba constantemente para satisfacer las necesidades de los dioses a través de la labor en el campo y el cumplimiento de los deberes rituales. Ello garantizaría la preservación de su salud y la de sus seres queridos. Si analizamos la figura del *to'obil* lacandón, vemos que su sabiduría residía en el hecho de conocer todos los cantos y las plegarias, podía llevar a cabo ceremonias complejas, era un profundo conocedor de los mitos, del ambiente silvestre, y era el trámite entre los seres humanos y las divinidades. Sin embargo, no poseía poderes curativos excepcionales, no nacía con dones; por el contrario, encomendaba su salud y la de sus compañeros a sus dioses.

Finalmente, se pudo evidenciar que la geografía sagrada lacandona, conformada por cuevas y templos edificadas por los antiguos mayas, se consideraba como un espacio de curación. Puesto que en esos santuarios habitan 'los dioses que curan', los desplazamientos y las peregrinaciones tenían el propósito de entrar en comunicación directa con los dioses -en sus hogares- para prevenir o curar enfermedades.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALSANELLI, ALICE. "Almas lacandonas: estudio de las entidades anímicas de los Jach Winik. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* XVII.2 (2019a):115-130.
- BALSANELLI, ALICE. "De tlacuache a hombre: ideas sobre la gestación y la noción de persona entre los mayas lacandones de Chiapas, México". *Boletín de Antropología* 34. 57 (2019b):72-94.
- BALSANELLI, ALICE. "Pedir permiso a los dueños: la cacería lacandona como ritual". *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales* 43. 1 (2020-2021):145-170.

<sup>14</sup> En este artículo no abordamos el tema de los *kunyah*, los encantamientos terapéuticos que se utilizaban para tratar algunos malestares o picaduras de insectos; éstos podían ser pronunciados tanto por hombres como por mujeres, no se requería de un espacio sagrado ni se implicaba el respeto de prohibiciones para llevar a cabo ese tipo de terapia. Se trataba de un tipo de curación que, en algunos casos, podía acompañar el proceso ritual descrito en este ensayo. No obstante, su efectividad seguía dependiendo de las decisiones que tomaran los dioses, pues, como se ha dicho, todo malestar se consideraba como un castigo divino, incluyendo aquellos que podían atenderse por medio de los encantamientos. Véase Boremanse (2007).

- BALSANELLI, ALICE. “*Yá’ab ché wab*, el ‘tamal de la ceiba’ y *nabwab*, el ‘gran tamal’: la mujer en la preparación de la comida ritual entre los lacandones del norte”. *Narrativas Antropológicas* 3.5 (2022): 5-20
- BAER, PHILIP; MARY BAER. *Lacandon Ethnographic Materials, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology*. No. XXXIV. Chicago: University of Chicago Library, 1950.
- BAER, PHILIP; WILLIAM R. MERRIFIELD. *Los lacandones de México, dos estudios*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1972.
- BLOM, FRANS; GERTRUDE DUBY. *La Selva Lacandona*. Vol. I. México: Editorial Cultura, 1955.
- BLOM, FRANS; GERTRUDE DUBY. *La Selva Lacandona: Andanzas arqueológicas*. Vol. II México: Editorial Cultura, 1957.
- BOREMANSE, DIDIER. “Magia y taxonomía en la etnomedicina lacandona”. *Revista Española de Antropología Americana* 21 (1991): 279-295.
- BOREMANSE, DIDIER. *Hach Winik. The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. New York: Institute of Mesoamerican Studies, The University at Albany, 1988.
- BOREMANSE, DIDIER. *Cuentos y mitología de los lacandones. Contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala. 2006.
- BOREMANSE, DIDIER. “*K’in Yab*: El rito de adivinación en la religión maya lacandona”. *Mesoamérica* 49 (2007): 114-135.
- BOREMANSE, DIDIER. *Ruins, Caves, Gods and Incense Burners, Northern Lacandon Maya Myths and Rituals*. Salt Lake City: The University of Utah Press. 2020.
- BRUCE, ROBERT D.; CARLOS ROBLES, U.; ENRIQUETA RAMOS CHAO. *Los Lacandones 2: Cosmovisión Maya*. México: Proyecto de Estudios Antropológicos del Sureste, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971.
- BRUCE, ROBERT D. *El Libro de Chan Kin*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.
- CLINE, HOWARD. “Lore and Deities of the Lacandon Indians, Chiapas, Mexico”. *The Journal of American Folklore* 57. 224 (1944):107-115.
- DAVIS, VIRGINIA DALE. *Ritual of Northern Lacandon Maya*. Tesis de doctorado. Estados Unidos: Tulane University. 1978.
- DE VOS, JAN. *No queremos ser cristianos, historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.1990.

- ESTRADA, ADRIANA. "Naturaleza, cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea". *Estudios de Cultura Maya* XXXIV (2009):181-20.
- GUBLER, RUTH. "Terapeutas mayas, desde el Ritual de los Bacabes hasta el presente". *Península* II.1 (2007): 47-83.
- GUITERAS, CALIXTA. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE, 1965.
- GUZMÁN, MÓNICA. *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. México: UNAM, 2013.
- MARION, MARIE-ODILE. *El poder de las hijas de Luna*. México: Plaza y Valdés Editores-Conaculta-INAH, 1999.
- MCGEE, JON. *Watching Lacandon Maya Lives, Second Edition*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2023.
- MOSCOSO, PRUDENCIO. *La Tierra Lacandona. Sus Hombres y sus Problemas*. San Cristóbal de las Casas: Cooperación de Fomento de Chiapas, 1966.
- NATIONS, JAMES DALE. *Population Ecology of the Lacandon Maya*. Tesis de doctorado. Estados Unidos: Southern Methodist University. 1979.
- NATIONS, JAMES DALE. *Lacandon Maya in the Twenty-First Century. Indigenous Knowledge and Conservation in Mexico's Tropical Rainforest*. Gainesville: University Press of Florida, 2023.
- PALKA, JOEL. *Unconquered Lacandon Maya. Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change*. Gainesville: University Press of Florida, 2005.
- PALKA, JOEL; ALICE BALSANELLI "Animism, Nonhuman Persons, and Ritual Landscapes in Lacandon and Ancient Maya Social Life in Chiapas, México". *Archaeology in a Living Landscape. Envisioning Nonhuman Persons in the Indigenous Americas*. Brent K. S Woodfill, Lucia R. Henderson (eds.) Gainesville: University Press of Florida, 2024. 153-181.
- PERERA, VICTOR; ROBERT D. BRUCE. *The Last Lords of Palenque: The Lacandon Mayas of the Mexican Rain Forest*. Berkeley & Los Angeles, California: University of California Press, 1934.
- PÉREZ, ENRIQUE; MARTÍN GÓMEZ RAMÍREZ. *Tenejapa, relatos y tradición de un pueblo tzeltal, K'op a' yejetik sok xkuxinel te muk'ul lum tzeltal*. Chiapas: Gobierno del Estado, Secretaría de Desarrollo Rural, Sub-Secretaría de Asuntos Indígenas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, 1986.
- PETRICH, PERLA. "Espacio sagrado entre los mayas del lago Atitlán (Guatemala)". *Estudios de Cultura Maya* XXIX (2007): 141-153.

- POZAS, RICARDO. *Chamula, Un pueblo Indio de los Altos de Chiapas*. Volumen 1, Tomo II. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.
- PRICE, CHRISTIAN. *Heirs of the ancient Maya, A portrait of Lacandon Indians*. Photographs by Gertrude Duby. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.
- ROBLERO, MARIN. "La relación hombre-naturaleza entre los lacandones de Nahá, Ocosingo, Chiapas". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* VI.1 (2008): 125- 140.
- SOUSTELLE, GEORGETTE. "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique méridional". *Journal de la Société des Américanistes* 48 (1959) : 141-196.
- THOMPSON, ERIC J. *Historia y Religión de los Mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1982.
- TOZZER, ALFRED. *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*. New York: Mc. Millán Co, 1907.
- TRENCH, TIM. 2005, "Representaciones y sus impactos: el caso de los lacandones en la Selva Lacandona". *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*. III.2, (2005): 48-69.
- VILLA, ALFONSO. *Estudios etnológicos: los mayas*. México: UNAM, 1995.
- VOGT, EVON Z. *Los zinacantecos, Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- WISDOM, CHARLES. *Los chortis de Guatemala*. Guatemala: Ed. Jorge Luis Arriola, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1961.

ALICE BALSANELLI

ALICE BALSANELLI

ORCID: 0000-0002-4785-5554

(alice.balsanelli@yahoo.com)

Doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Líneas de investigación: Cultura y religión de los mayas lacandones de Chiapas.