

# EL CARRETÓN DE SAN PASCUALITO. IMAGEN Y SÍMBOLO EN UNA LEYENDA DEL ESTADO DE CHIAPAS

## *THE SAN PASCUALITO WAGON. IMAGE AND SYMBOL IN A CHIAPAS LEGEND*

Federico Aguilar Tamayo<sup>1</sup>

---

Resumen: En este artículo se presenta el análisis de la leyenda “El carretón de San Pascualito” conocida en el estado de Chiapas. Para ello se elabora un marco teórico-analítico en torno a la leyenda, su oralidad, visualidad y la relación de estos dos aspectos a través del símbolo como categoría de análisis. Se propone también la imagen como recurso investigativo y fuente de conocimiento. Metodológicamente implementamos la entrevista episódica como aproximación a la oralidad; por otro lado, se analizan expresiones artísticas en torno a la leyenda. Los resultados fueron diversas confecciones visuales que analizan los símbolos de la leyenda de manera simultánea tanto en su carácter oral, como visual. Como conclusión aspiramos al conocimiento a partir del diálogo entre arte, diseño y ciencias sociales, el análisis propuesto da cuenta de ello. *Palabras clave: oralidad; análisis visual; arte; diseño; investigación creación.*

---

---

1 Posdoctorante en la Facultad de Diseño de la Universidad Autónoma del estado de Morelos (UAEM). Doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica CESMECA, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Maestro en Imagen Arte Cultura y Sociedad por la UAEM, licenciado en Artes Visuales por la UNAM. Como investigador trabaja temas relacionados con el arte y su vínculo con las ciencias sociales como la antropología y la etnografía; estudioso de la historieta y su expansión como dispositivo de la comunicación social.



---

*Abstract: This paper presents an analysis of “The San Pascualito wagon” legend, as it is known in Chiapas. A theoretical-analytical framework is developed around the legend, its orality, visuality and the relationship of these aspects through the symbol. We also propose Image as knowledge and research resource. Methodologically we implement the ethnographic interview as a source of approximation to orality. We also analyze artistic expressions around the legend. The results were several visual confections that analyze the symbols of the legend simultaneously both in their oral and visual character. In conclusion, we aspire to knowledge based on the dialogue between art, design and social sciences. Keywords: orality; visual analysis; art; design; research-creation.*

---

## Introducción

En el presente artículo se reflexiona en torno de la leyenda del carretón de San Pascualito, narración popular en el estado de Chiapas, México. Dicho relato se cuenta a menudo como vivencia, de tal manera que más allá de su calidad oral, se confirma como creencia viva; con esto, se afronta una problemática doble que involucra cuestiones tanto de índole narrativa, como mítica.

Cuenta la leyenda que, por las noches, San Pascualito sale de ronda conduciendo su carretón; el relato es siniestro porque describe al personaje como un esqueleto. Se cuenta que San Pascualito despoja de su alma a la desdichada persona que se cruza en su andar. También se cuenta que, si alguien padece de alguna enfermedad y escucha el carretón pasar cerca de su casa, esta persona va a morir; San Pascualito ronda la casa como premonición, el sonar de su carreta es signo de muerte. En la actualidad, habitantes de Tuxtla Gutiérrez y alrededores relatan haber escuchado el tétrico sonido del carretón.

Sí, sí, mira, lo que pasa es que San Pascualito es otra cosa, así que la gente sería te lo jura y lo perjura haber escuchado la carreta de San Pascualito. Que, si de repente estaba una persona que está moribunda, o estaba enferma pues. Entonces que la gente está trabajando o está haciendo algo y de repente escucha una carreta pues, o a media noche el clásico sonido de una carreta. Pero hay gente más atrevida que dicen que la han escuchado arriba de la teja ;Crak,

*crak, crak!* encima de la teja. La carreta pues del rey. (David Díaz. Chiapa de Corzo, 2015).

El análisis de la leyenda en cuestión se fundamenta en dos aspectos centrales: 1) la narrativa oral; por medio de esta se analizan semánticamente los símbolos expresados en el habla; para el presente estudio recurrimos a la entrevista como insumo investigativo, en particular trabajamos con relatos recogidos gracias a la participación de habitantes de las localidades de Tuxtla Gutiérrez y Chiapa de Corzo en el estado de Chiapas. En contraparte del testimonio oral recurrimos a: 2) la imagen como recurso investigativo y fuente de conocimiento, concretamente utilizamos el grabado del artista chiapaneco Franco Lázaro Gómez “Noches de ronda de San Pascualito”.

Ubicar la leyenda de San Pascualito en su contexto sociocultural no se encuentra exento de problemáticas; por un lado, se tiene el estudio del relato oral expresado en mitos y leyendas populares; por otro, nos encontramos frente a un fenómeno de la religiosidad popular. Como se comprueba más adelante, San Pascualito se desempeña tanto en narraciones de leyenda como en ritos y creencias, por lo que se seculariza según su contexto. En este sentido, la mayoría de estudios encontrados en torno a este personaje se avocan hacia su análisis como culto popular entre la cultura Zoque.

Las múltiples dimensiones de la cultura zoque abarcan diversos estudios y posturas; ante esto, Carlos Navarrete (1970) proporciona un punto de partida en su reconocido texto *Fuentes para la Historia Cultural de los Zoques*, donde, además de proponer ciertas generalidades para su ubicación y estudio, realiza una extensa labor bibliográfica y de archivo.

Los zoques constituyen uno de los principales grupos indígenas de México. Hacia 1930, según los datos del censo de ese año, resumidos en los “Mapas lingüísticos de la República Mexicana”—único cálculo que tenemos al respecto—, había 20 602 habitantes. Actualmente cubren un territorio que abarca municipios de los Estados de Chiapas, Tabasco, Oaxaca y Veracruz, lo cual parece corresponder —con las alteraciones propias del tiempo—la antigua distribución de la lengua en el siglo xvi. (Navarrete, 1970, p.1).

Según datos del Sistema de información Cultural (sic México, 2020), el área actualmente ocupada por los zoques se localiza en la vertiente del Golfo,



concretamente en la región de Los Chimalapas Oaxaca, así como la Sierra y la Depresión Central de Chiapas; cuentan con una población de 60 609 personas de las cuales 49 729 viven en Chiapas. La lengua zoque se habla en 21 municipios de este estado. El catálogo de lenguas indígenas del SIC refiere que en Ocozocoautla y Tuxtla Gutiérrez la lengua zoque se encuentra en muy alto riesgo de desaparición, aunque de facto prácticamente ha desaparecido; de menos en lo que concierne a la variante zoque-sur propia de la zona, siendo que en el norte del estado la lengua conserva cierta vitalidad.

Una revisión crítica de la literatura en torno a la cultura zoque se encuentra en Lisbona Guillén (1994) *Los estudios sobre zoques de Chiapas: una lectura desde el olvido y la reiteración*. Texto que abunda en referencias bibliográficas tanto de orden científico como material divulgativo; tras su extensa revisión arma un mosaico que le permite posicionarse contra la noción general que acusa poca información acerca de los zoques. El autor observa que, en efecto, hay variados estudios del tema, pero de manera más honda, basándose en análisis y contraste de los textos en cuestión, reflexiona críticamente el concepto de etnia y las construcciones identitarias que sobre los zoques se han vertido.

Hay que superar no sólo los marcos “teóricos simples”, sino afrontar que hablar de etnia, cultura, identidad zoque, es un riesgo epistemológico, porque la generalización con respecto a esta etnia o grupo etnolingüístico es en cierta manera una danza en el abismo antropológico. (Lisbona, 1994, p. 104).

Lisbona Guillén señala que no hay una circunstancia única y cultural extensible a todo aquello comprendido como zoque, sino que más bien obedece a particularidades que entran en cuestión según intereses políticos, culturales, regionales y a esto añadiremos, los del propio investigador.

[...] así para el caso del área zoque existen problemas a la hora de hablar de lo zoque cuando no existe la lengua, si es que buscamos identidad étnica, y surgen, a la vez, más problemas para interpretar la multidimensionalidad del grupo, es decir, no existe una homogeneidad sociocultural que implique estrategias comunes. (Farfán y Lisbona, 1993, p. 96).

Lo anterior es de tomarse en cuenta, considerando que, en el área de estudio, Tuxtla Gutiérrez, prácticamente no se habla la lengua zoque y aun con-

servando ciertos aspectos de índole tradicional como festividades religiosas, en la actualidad es un territorio urbano. Lo que supone que la cultura zoque tiene una amplitud cultural e identitaria que desborda los estudios netamente etnográficos para comprenderse en un entramado social complejo tanto rural, como urbano, como ejemplo de esto tenemos el culto a la imagen de San Pascualito, permeado por múltiples aspectos, a decir: la cultura zoque, la religiosidad popular y sus prácticas sincréticas, la intervención de la iglesia ortodoxa como espacio físico del culto, y el goce identitario por la leyenda, entre otros.

De manera concreta para el estudio de San Pascualito es punto de partida común recurrir al estudio de Carlos Navarrete (1982) *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, análisis antropológico y social que aborda al personaje desde su arraigo histórico y cultural. Relata aspectos biográficos de la vida de Pascual Bailón y el trasiego de la imagen religiosa en el contexto de Chiapas y Guatemala, desde la llegada del culto de San Pascual de mano de la orden franciscana hacia 1650 hasta su ubicación actual en la iglesia ortodoxa de Tuxtla Gutiérrez. Por su forma esquelética la imagen resulta controversial y ha sido reubicada de un lugar a otro a través del tiempo. Un resumen de este trasiego además del citado texto de Navarrete puede encontrarse en Gutiérrez Portillo (2020).

En este artículo “Entre rezos, festejos y disputas por un santo esqueleto”, Gutiérrez Portillo analiza cómo las transformaciones socioreligiosas contemporáneas modifican las prácticas tradicionales, a decir, la Mayordomía y Priertería en Tuxtla, concretamente a través del culto a San Pascual Bailón. Analiza la estructura de dichas instituciones cuyo carácter tradicional contrasta con la cotidianidad urbana y laboral en el contexto de una ciudad cambiante, cuyas aspiraciones, por un lado, viran hacia las grandes metrópolis (Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey) y por otro a su reivindicación cultural e identitaria donde lo zoque se reinterpreta según las diversas interacciones y necesidades sociales.

Por su parte Elsa Malvido (2004) en su texto *Tres Iglesias Zoques de Sanación en la Ciudad de Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas*. Aborda tres casos emblemáticos, (iglesia del Cerrito, Iglesia de Copoya, y Templo de San Pascual Bailón) se refiere a lugares de culto religioso institucional donde se practican modos sincréticos de sanación tanto corporales como espirituales, lo que es posible — comenta la autora— mediante una apropiación cultural de los espacios de culto. Cuestión que se ha tensionado tras la adenda constitucional en 1992 que



regresó el control administrativo de la iglesia en México al Estado Vaticano, lo que supone una disputa en la gestión del espacio espiritual, institucional y físico, entre las formas tradicionales comúnmente aceptadas, y la llegada de nuevos actores reguladores del culto popular.

De lo anterior, que el contexto de la leyenda de San pascual Bailón se encuentre entrecruzado es por factores como:

1. La poca homogeneidad de la cultura zoque para sustentar un estudio étnico convencional. De tal manera que no siempre se pueden estudiar el fenómeno desde criterios comunes, sino en la particularidad de cada caso.
2. La actualidad de la religiosidad popular en constante tensión con las estructuras de poder central, es el caso de la adenda constitucional de 1992 referida anteriormente. Enmarcada además en disputas de legitimidad entre lo popular y lo institucional, donde el esqueleto de San Pascualito es una imagen controversial para aquellos que no participan del culto.

Considerando lo anterior, el presente estudio se enfoca, más allá de una aproximación monográfica, al análisis puntual de la leyenda en cuestión, donde el símbolo es el elemento transitorio entre sus variados aspectos. Como se detalla más adelante, la leyenda en su carácter simbólico, se recrea en diversos contextos que continuamente desbordan márgenes geográficos, circunstancias étnicas y clases sociales, de tal manera que se construye en el imaginario intersubjetivo a través del relato y se replica ya sea en contextos tradicionales, pero también de carácter folclórico como festivales, expresiones artísticas, literarias y crónicas.

El estudio del mito y la leyenda se ha abordado según diversas aproximaciones; en el ámbito investigativo han impactado notoriamente los avances de mitología comparada de la mano de Lévi-Strauss (1987), Mircea Eliade (1991), y George Dumézil (2016). Desde la perspectiva de la mitología comparada los mitos dan cuenta de extensas regiones culturales cuyos relatos comparten héroes, símbolos, y cultura. En tal sentido, el mito trasciende tiempo y espacio para constatar como estructura. Por ejemplo, en el caso de Dumézil (2016) quien a partir del estudio del relato popular identifica actores sociales (guerreros, sacerdotes, agricultores) que, a la vez, conforman una región indoeuropea.

En años recientes es notorio el esfuerzo académico que ha impulsado el estudio del mito,<sup>2</sup> en el caso particular de nuestra zona de estudio se cuenta con estudios importantes como el libro compilatorio *Palabras de nuestro corazón, mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal* Gómez, A. Palazón, M y Rus, M. (1999). Texto donde además de recopilar diversidad de relatos, se expone el carácter simbólico de las leyendas y narraciones orales.

Un texto que desde su aparición ha impactado en el tema, es el emblemático estudio de Moscoso Pastrana Prudencio (1991) *Las cabezas rodantes del mal: brujería y nahualismo en los Altos de Chiapas*, donde recopila leyendas de los altos de Chiapas, entre las más notables cuenta de brujos que se transforman en bolas de fuego, hombres y mujeres con la capacidad de transmutarse en animal, esqueletos que vuelan por la noche causando desgracias y brujas con la capacidad de desprenderse de su cabeza.

En materia de compilados de relatos locales, diversos cronistas se han dedicado a la compilación de leyendas, es el caso de Acosta Cruz, Quintín Fernando (2015) *Cuentos y leyendas populares*, Cruz Morales, Andrés et al. (2002) *Relatos zoques/Dü ore'omorámbü jaye*, Fuentes, Roberto José (2003) *Cuentos chipanecos de terror urbano. Relatos y leyendas*, entre otros. Los libros de cronistas suelen ser ediciones modestas, muchas veces son autopublicados, en la mayor de las ocasiones carecen de una casa editorial formal o números ISBN, y su prestigio reside más allá del campo editorial en el arraigo y respeto que el autor tiene en su comunidad. Generalmente el método que emplean como insumo investigativo es la entrevista con otros pobladores, por lo que dichos textos salvaguardan leyendas y personajes que quizá de otra manera se hubiesen perdido. En relación con la leyenda en Chiapas una extensa revisión de trabajos de cronistas y otros textos (por ejemplo, hemerográficos) se encuentra en Cruz Coutiño Antonio (2011) *Mitología maya contemporánea*. En dicho texto se plantea un novedoso sistema de clasificación para aproximarse al estudio del mito y leyenda en Chiapas.

Dado el interés del presente artículo para observar interacciones entre símbolo, imagen y palabra, estrategia que permite observar el relato como objeto

---

2 Como ejemplo para el caso de México, hay una intensa labor académica del programa "Investigación en Literatura Oral de México", del Laboratorio de Literatura de Tradición Oral. El Proyecto de "Personajes y Lugares Sobrenaturales en la Literatura Tradicional de México e Hispanoamérica", de El Colegio de San Luis. Asimismo, el "Congreso Internacional de diablos, brujas y otros entes sobrenaturales y fantásticos de la literatura tradicional".



de estudio desde una óptica múltiple, se toma como puerto de salida la comparación entre oralidad y visualidad, donde el elemento comunicante o transitorio es de nueva cuenta el símbolo expresado tanto de forma oral, como visual.

Para encaminar este objetivo se han elaborado confecciones (Tufte, 1997) a partir de yuxtaposiciones de imagen, forma y palabra, complejidad a la que el investigador Robert E. Horn (1998) denomina lenguaje visual. Con esta estrategia se desarrollan dos propuestas en forma de historieta o cómic como fuente de análisis y conocimiento.

Trabajos de investigación social han incorporado el uso de la imagen principalmente la fotografía, como insumo fundamental, ejemplo de esto es el libro de Hugo Suárez (2012). *Ver y creer: ensayo de sociología visual en la colonia Ajusco*. Ensayo visual cuyo objetivo es mostrar algunas de las dinámicas socio-religiosas de la colonia El Ajusco en la ciudad de México a través de la imagen. En este sentido, la imagen es mucho más que una ilustración, adquiere su propia epistemología; para tal efecto, Suárez recurre a una fotografía sociológica:

En esta dirección se debe aclarar que por “fotografía sociológica” se entiende aquel material recolectado visualmente, pero con una intención científica — como parte de un proyecto—, rico en “contenidos” capaces de develar estructuras de sentido. (Suárez, H. 2012, p. 13).

Por su parte Lisbona e Higuera (2012), en el libro *El vigor de las imágenes. Miradas interdisciplinarias*, coordinan diversos ensayos donde la complejidad de la imagen apunta más allá de su representación visual.

[...]también aparecen reflexiones sobre imágenes que no necesariamente son identificadas con lo religioso, pero que en su reiteración periódica o en su utilización ilustran las maneras de construir la representación de un territorio y de sus habitantes. (Lisbona e Higuera, 2012, p. 10).

Un antecedente directo del presente artículo lo constituye el estudio *Lo numinoso en la leyenda popular. Imagen, mito y relato en el personaje de La Llorona*. (Aguilar, Noyola, Iñigo, 2021). Artículo que propone un estudio simbólico de la leyenda de La Llorona, partiendo de un experimento visual donde cinco artistas ejecutaron un dibujo del personaje en cuestión que, posteriormente, se contrastó con testimonios orales de la leyenda. En similar tesitura, el artí-

culo *Oralidad y narrativa visual en la leyenda de la Llorona*. (Aguilar e Iñigo, 2021), recurre a elementos de la antropología visual para proponer narrativas (enficciones) y confecciones visuales del relato de la Llorona, yuxtaponiendo testimonios e imágenes tomadas en campo.

A continuación, se hará una breve revisión de conceptos clave para la argumentación del presente artículo, a saber: la leyenda, la oralidad y el símbolo.

## La leyenda

La leyenda generalmente se ha estudiado emparentada con el Mito, ambos, en efecto, son relatos de corte sobrenatural que además de su función narrativa y simbólica tiene características de creencia, por lo que en este sentido toman distancia de otras expresiones como el cuento popular.

Aun cuando mito y leyenda por efectos de la escritura puedan considerarse producciones literarias, en sus entrañas yacen explicaciones del mundo, del cosmos y la creación; en resumen, del porqué del estado actual de las cosas, siendo la divergencia entre mito y leyenda de orden temporal. Al respecto Gerard van der Leeuw (1964) sostiene: “El mito está eternamente presente, mientras que la leyenda se relaciona íntegramente con el pasado” (401). Este autor sugiere que a través de la leyenda el mito se incorpora a la temporalidad humana. “La leyenda es un mito que se ha quedado colgado en algún lugar o en algún hecho histórico” (401).

Si el mito relata las hazañas de héroes del tiempo primigenio, es decir, antes del surgimiento de la humanidad, la leyenda acontece en la temporalidad humana, se transmite generacionalmente y se adapta al contexto y lugar, por lo que se construyen variantes. La leyenda, por tanto, adquiere un carácter identitario.

En el caso particular del género de leyenda de espantos, en los cuales se enmarca la leyenda de San Pascualito, se ha conceptualizado como: “Una narración y creencia de corte sobrenatural que produce miedo, susto, involucra personajes de corte siniestro y en que el héroe mítico es tergiversado hacia una condición de víctima” (Aguilar, 2019, p. 47). Es el caso de la leyenda de San Pascualito, también de La Llorona y El charro Negro, por mencionar otros relatos con mayor difusión en México.



En el caso de Chiapas existen diversas narraciones de personajes macabros como La Llorona, La Tisigua y La Tishanila, mujeres malditas, que, según los relatos más comunes, engatusan a varones en estado étfico para ocasionarles algún mal y en ocasiones la muerte.

El Sombrerón es sin duda uno de los personajes más recurrentes en las leyendas de Chiapas, sus características describen un personaje ataviado de Charro vestido de negro, seduce a las mujeres con su galanura y a los hombres los encanta con promesas de bienestar económico, no obstante, sus intenciones nunca son buenas y después de obtener ciertos beneficios de su falsa amistad, suele acontecer la desgracia.

En otras variantes de la leyenda, el Sombrerón es pequeño y similar a un duende, en Guatemala se dice que el Sombrerón con su canto y guitarra seduce a las jóvenes que atrapadas en su encanto irremediamente mueren.

En regiones del norte de Chiapas como Tapalapa, el Sombrerón se asocia con el dueño de la montaña, o el viejo de la montaña (del zoque Mänhkananh), señor del cerro y de todo lo que allí vive, con lo que el personaje adquiere cualidades divinas.

Otras leyendas refieren al perro Cadejo, criatura infernal similar al Canerbero. El Cadejo, es causante de males y desgracias y ataca con violencia a quienes regresan a deshoras, y envalentonados bajo los efectos del alcohol caminan por lugares solitarios, cementerios y cruces de caminos.

En resumen, Chiapas tiene un variado panteón de personajes de entre los cuales nos ocupamos de San Pascualito. Leyenda que quizá no cuente con tanta distribución como las anteriormente referidas pero que, en el contexto de Tuxtla Gutiérrez y Chiapa de Corzo (ubicadas entre ellas a 10 km de distancia), adquiere un arraigo particular como se observa más adelante.

## Leyenda y símbolo

El símbolo tiene la capacidad de transitar entre lenguajes, ya sean visuales, orales o escritos. Además de señalar tal ubicuidad, requerimos añadir que el símbolo opera como mecanismo de concreción de conceptos, ideas e imágenes, cuya naturaleza es inasible porque el símbolo 'desmarca' su sentido de la referencia literal; esto lo ha observado con claridad Paul Ricoeur (1999) al re-

ferir dos momentos en el símbolo: uno semántico donde toma forma a partir del lenguaje y otro no semántico que escapa a la significación literal.

El símbolo desborda el significado literal del propio término lingüístico para dar origen a significaciones secundarias que se emancipan del término del que emanan, en tal sentido Ricoeur se pregunta: “[...] ¿es la significación verbal la significación completa? ¿No hay un excedente de sentido que va más allá del signo lingüístico?” (Ricoeur, 1999, p. 58).

Por ejemplo, la palabra serpiente refiere un organismo biológico, sin embargo, el término implica significaciones de otra índole que pueden ser interpretadas de múltiples maneras como: peligro, presencia del mal, sabiduría, pecado, etcétera. Y de manera más compleja toma distancia de la mera relación signica, para compenetrarse con aspectos culturales y sociales observados en narraciones en torno a la serpiente como son las cadenas míticas: vida-muerte, mujer-fertilidad, agua-serpiente-luna-tierra, etcétera.<sup>3</sup>

El símbolo no sustituye al significante porque depende del mismo, pero sí le dota de una significación secundaria que es materia de interpretaciones, análisis y reflexión, pero que además, es indispensable en la conformación de imágenes y conceptualizaciones respecto al mundo, de tal forma que no se puede consentir la humanidad sin todo un despliegue simbólico que hace posible su existencia (Cassirer, 2013), (Bartra, 1997).

Con lo anterior observamos que, el símbolo, aun cuando es ambiguo, conlleva en sus entrañas una explicación acerca de las cosas del mundo, como señala Bartra (1997); el ser humano primitivo en plena necesidad de super-veniencia hubo de recurrir a todo un sistema simbólico objetivado de manera exógena (principalmente el lenguaje, pero también en signos, emblemas, marcas territoriales, etcétera).

Dada la amplitud del símbolo como materia teórica, es nuestra necesidad acotar el concepto para hacerle consistente como herramienta de análisis, esto conlleva el riesgo de parecer netamente utilitarios en tanto se deja de lado todo un abanico de complejidades acerca del símbolo como reflexión filosófica, no obstante, la ruta teórica emprendida nos aproxima a observar al símbolo en articulación con el relato.

---

3 Una aproximación en torno a las relaciones simbólicas de la serpiente en el mito, puede encontrarse en: Báez-Jorge, Félix (1990) “Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)”.



Acotamos el símbolo hacia los términos propuestos por James Spradley (1979), etnólogo norteamericano que en su celebre Manual “The ethnographic Interview (1979) explica que los símbolos interactúan dentro de *relaciones semánticas* (obtenibles para el investigador a través de la entrevista); el conjunto de un universo de *relaciones semánticas* se entrelaza como una compleja red de significados, interacción a la que Spradley denomina “Relational theory of meaning” (Spradley, 1979, p. 99) que traducimos como: “Teoría de la relación entre significados” y que se resume en cuatro premisas básicas:

1. Los sistemas de significación cultural están codificados en símbolos.
2. En toda sociedad el lenguaje es el principal sistema de símbolos que a su vez codifica su propio sistema de significación. El lenguaje puede ser utilizado para referirse a otros símbolos también codificados.
3. El significado de todo símbolo está dado por su relación con otros símbolos y en cada cultura en particular.
4. La tarea de la etnografía es decodificar los símbolos culturales e identificar las reglas de los códigos subyacentes. Esto puede lograrse descubriendo las relaciones entre los símbolos culturales. (Spradley, 1979, p. 99).<sup>4</sup>

Mientras que Spradley (1979) recurre a la entrevista etnográfica como aproximación metodológica, para el presente artículo se añade la complejidad de las representaciones visuales, con esto se observan otras dinámicas del símbolo más allá de las expresadas mediante el habla, teniendo con esto un objeto complejo, observable desde diversas dimensiones.

## Representaciones visuales

En el interés de observar la leyenda desde diversas ópticas como su visualidad, se han elaborado confecciones visuales (Tufte, 1997) a partir de yuxta-

---

<sup>4</sup> Traducido del original en inglés: “1. Cultural meaning systems are encoded in symbols. 2. Language is the primary symbol system that encodes cultural meaning in every society. Language can be used to talk about all other encoded symbols. 3. The meaning of any symbol is its relationship to other symbols in particular culture. 4. The task of ethnography is to decode cultural symbols and identify underlying coding rules. This can be accomplished by discovering the relationship among cultural symbols” (Spradley, 1979, p. 99).

posiciones de imagen, forma y palabra, complejidad a la que el investigador Robert E. Horn (1998) denomina lenguaje visual. Horn postula que este es una modalidad de comunicación emergente que involucra el uso de imagen, forma y palabra. Dicho lenguaje ha ganado importancia capital en los actuales medios de comunicación, de acuerdo con Donis Dondis (2017), el impacto de la imagen constituye una manera compleja de comunicación que hoy día es predominante.

En el mundo impreso, el lenguaje es el elemento primordial y los factores visuales —como el marco físico, el formato y la ilustración— son secundarios. En los medios modernos ocurre justamente lo contrario. Predomina lo visual, y lo verbal viene dado por añadidura. (Dondis, 2017, p. 22).

No obstante, Robert Horn (1998) apunta más lejos al proponer que el lenguaje visual es una unidad compleja, donde los elementos que lo conforman están correlacionados y nunca operan de manera aislada. “Las imágenes, por supuesto, son lo primero que pensamos acerca del lenguaje visual. Pero sin una integración con palabras y/o formas, las imágenes solamente son arte visual convencional, no lenguaje visual como se define en este libro (Horn, 1998, p. 7).<sup>5</sup>

Por su parte Edward Tufte (1997) observa las confecciones visuales como la posibilidad de integración entre arte y diseño, y pueden con probada efectividad, intervenir en la representación y producción del conocimiento. Las confecciones—comenta—son una integración de diversos elementos, ya sea cortados, pegados, como imagen y palabras, de tal manera que se conforman como verdaderos teatros de la información: “un arte cognitivo que sirve para ilustrar un argumento, aclarar un punto, explicar una tarea, mostrar cómo funciona algo, enumerar posibilidades, narrar una historia” (Tufte, 1997, p. 138).<sup>6</sup> Dichas formas comunicacionales no son nuevas, como el autor ilustra

---

5 Traducido del original en inglés: “Images, of course are what we first think of we think about visual language. But without an integration with words and/or shapes, images are only conventional visual art, not visual language as is defined in this book” (Horn, 1998, p. 7).

6 Traducido del original en inglés: “(...) a cognitive art that serves to illustrate an argument, make a point, explain a task, show how something Works, list possibilities, narrate a story”. (Tufte. 1997, p. 138)



se han realizado desde el siglo xvii<sup>7</sup> y potenciado su uso a través de la revolución de la imprenta, de este modo las confecciones han impactado en la representación y transmisión del conocimiento desde el desarrollo de manuales, portadas, carteles, ciencia, arte, hasta interfaces computacionales.

En el presente artículo se elaboran confecciones en formato de lenguaje visual, en concreto por medio de la historieta o cómic, entendida para Gasca y Gubern (2011, p. 10) como: “Un medio escrito-icónico basado en la narración mediante secuencias de imágenes fijas consecutivas, que pueden integrar en su seno textos literarios”. Observamos en la historieta la posibilidad de oponer y contrastar diversos elementos provenientes de nuestra investigación, esto demuestra el carácter epistémico de un medio híbrido y transdisciplinar:

[...] la historieta, al generar nuevos órdenes y técnicas narrativos, mediante la combinación original de tiempo e imágenes en un relato de cuadros discontinuos, contribuyó a mostrar la potencialidad visual de la escritura y el dramatismo que puede condensarse en imágenes estáticas. (García Canclini, 1990, p. 316).

## Metodología

Los datos con los que se trabaja en el presente artículo son producto de una muestra mayor realizada en el estado de Chiapas entre los años 2015-2017 donde se recopilaron diversas leyendas por medio de entrevistas. Se realizaron un total de 17 entrevistas, así como un grupo de discusión con 5 personas. En total, 25 participantes contaron sus leyendas.

El objetivo fue observar la dinámica de la leyenda a través del relato oral, analizar su simbología, relaciones semánticas, identificar variantes y ofrecer interpretaciones de dichos relatos.

Una característica de la leyenda es su posibilidad de narrarse como episodio, en este sentido, el relato generalmente se estructura en forma lineal: un comienzo, una trama y un desenlace.

---

7 Para ahondar en esto Tuffte (1997) refiere ilustraciones de la época (siglo xvii) de Christopher Scheiner: “Oculus, hoc est: fundamentum opticum”, donde ilustra en una sola lámina los diversos métodos de la época para la observación del astro solar.

Por tanto, se empleó la técnica de entrevista episódica para la colección de datos, en el sentido que refiere Uwe Flick (2004).

El punto de partida para la entrevista episódica es el supuesto de que las experiencias de los sujetos en un cierto dominio se almacenan, y recuerdan las formas de conocimiento narrativo episódico y semántico [...]. El conocimiento episódico se organiza más cerca de las experiencias y se asocia a situaciones y circunstancias concretas. (Flick, 2004, p. 118).

Las entrevistas tuvieron una duración comprendida entre 45 minutos a 2 horas. Fueron grabadas y transcritas en su totalidad, lo que el etnólogo J. Spradley (1979) apunta como registro *vervativim*. Con los datos obtenidos se conformó un inventario jerarquizado según el tipo de leyendas y simbología, de donde se extrajeron las versiones de la leyenda de San Pascualito del presente artículo.

## Recopilación de datos visuales

Además de las entrevistas de campo, se recopilaron datos visuales procedentes de los contextos donde se realizaron las entrevistas, lo que involucra interlocutores y escenarios donde acontecieron además de aquellos que fueron referidos.

Para el presente artículo se incorpora la dimensión estética proporcionada por los grabados del artista chiapaneco Franco Lázaro Gómez.

Es notorio el implemento de la imagen como método de la investigación social cualitativa incorporada cada vez más frecuentemente en años recientes.

En general, los métodos de investigación visual tienden hacia lo exploratorio más que hacia lo confirmatorio. Es decir, los métodos visuales no se emplean tanto en calidad de método para recoger datos de un tamaño y forma predefinidos que confirmarán o refutarán una hipótesis planteada previamente, como en calidad de método diseñado para llevar al investigador a dominios que podría no haber considerado y hacia hallazgos no anticipados previamente. (Banks, 2010, p. 29).



Como se ha detallado anteriormente, hemos recurrido a la confección de ciertos dispositivos visuales que ayudan a contrastar diversas dimensiones de la leyenda, lo que permite explorar su complejidad desde aspectos múltiples y simultáneos, lo que sumerge nuestro procedimiento en aguas experimentales; de esto se espera observar las dinámicas de la leyenda, contrastadas en su dimensiones semántica, simbólica y visual.

## La leyenda de San Pascualito

La leyenda de San Pascualito cuenta de un siniestro personaje en forma de esqueleto que sale de ronda por las noches, es mortalmente peligroso para quien se encuentra con él porque carga con el alma de las personas que a su paso encuentre.

Esa es una creencia que todavía existe en Tuxtla. Se dice que si escuchan esa (la carreta) es que se lo va a llevar, por eso algunos dicen que cuando la escuchan al otro día preguntan:

— ¿No escucharon el ruido de la carretilla de San Pascualito ayer en la noche?

—No.

—Pues pasó.

— ¿Quién es el enfermo?

—Pues, tía fulana.

— ¡Uh, se va a morir! Porque ya pasó la carretilla de San Pascualito. (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez, 2015).

El personaje de San Pascualito se relaciona con el Santo San Pascual Bailón, imagen controversial —en el contexto social de Tuxtla Gutiérrez—, se dice que hace milagros y atiende el llamado de oraciones. Curanderos y brujos tradicionales comúnmente le invocan para tratar males (Gutiérrez Portillo 2020). De tal forma que San Pascual es una imagen que se ha secularizado hacia el culto popular expresado en prácticas mágicas.

Había en Chiapa de Corzo una imagen (de San Pascualito) que la tenía una como curandera, se muere esa señora y la sobrina lo agarra y lo tiene en su casa, pero dice que era un tronadero de huesos y de que le caminaban galán[muy fuerte], oía mucho ruido, le pasaban cosas, escuchaba la carreta y no tenía

quietud. Ella me lo platicó, ella entonces agarró la imagen, alguien le dijo, ¡no!, lo que pasa es que tu imagen quiere trabajar, tu imagen está pidiendo que quiere salir a trabajar, entonces como ella no era curandera ni nada se la llevó a un hermano [que era curandero] en Cupasmín (localidad cercana). (David Díaz, Tuxtla Gutiérrez, 2015).

La iglesia ortodoxa en Chiapas ha dedicado un templo a San Pascual Bailón, ubicado en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, donde se preserva su imagen con forma de esqueleto. La asociación del santo con la muerte, simbolizada en el propio esqueleto resguardado en la iglesia, ha dado origen a leyendas sinietras en las cuales San Pascual sale de ronda por las noches. Se nutre además de la alegoría del “triumfo de la muerte” comúnmente representada en juegos de naipes, cuyo origen se encuentra en grabados y pinturas de la edad media y renacimiento europeos, su imagen sintética es la muerte coronada en su trono-carretón (Navarrete, 1982).

[...]se trata de la imagen de la muerte- peste que se insertó al mundo americano con las distintas ordenes religiosas y representó el triunfo de la Santa Cruz sobre la muerte y que proliferó desde la edad media durante las grandes epidemias de Peste. En la zona Guatemalteca-Chiapaneca se le dio el nombre de San Pascual Rey y tiene su templo en donde se hacen curaciones y rameadas. (Malvido, 2004, p. 1).

En torno a San Pascual hay una festividad mayor, el carretón sale en procesión el día 17 de mayo por las calles de Tuxtla Gutiérrez, se dice que carga el ataúd con los restos mortales del Santo (según afirman algunos creyentes). Para Gutiérrez Portillo (2020) quien en su investigación tuvo acceso al santo, señala que es una réplica de madera. Al término del recorrido los asistentes reciben dentro de la iglesia una “limpia” con ramos de albahaca fresca y se les ofrece comida, todo esto en sentido de celebración; por medio de la fiesta se refuerza un sentido de identidad en torno al santo, donde algunos de los participantes se asumen como miembros del grupo étnico zoque.

Volviendo con el tema de San Pascualito, por lo regular no se exhibe, pues San Pascualito. solamente nosotros que pertenecemos a la mayordomía lo podemos entrar a ver cuándo es la limpia del Señor, que son ocho días antes de la fiesta



de San Pascualito que es el 17 de mayo. Sí, el 17 de mayo es la celebración, pero antes, ocho días antes, se hace la limpia, solo pueden entrar gente que pertenezca a la mayordomía de Tuxtla, invitados no, y mujeres menos. [...] Llegan los músicos a tocar tambor, el pitero a tocar pito, no bailan, pero sí se hace todo ese ritual. Eso también es una tradición, eso ya es tradición, ya no es leyenda. Porque la leyenda, pues son otras, tradición, pero eso precisamente viene porque San Pascualito anuncia a quienes se va a llevar. Sí, es otra creencia [...] porque a la larga como nosotros lo vamos practicando, o lo vamos viviendo pues ya las hacemos tradición. A lo mejor la gente moderna se ríe pues de nosotros, pero nosotros nos entendemos, nosotros nos sentimos, nosotros no tenemos —cómo dijéramos—, duda. Sabemos que lo sentimos y sí es cierto. Es como esa leyenda se convierte ya en una tradición del pueblo. (Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez, 2015).

Como mito, la imagen de San Pascualito se sostiene en un conjunto de relatos que se desempeñan a la par de un sistema de creencias. A la vez que diversas anécdotas dan cuenta de apariciones de San Pascualito y testimonios de quienes han escuchado el trotar de su carreta, se escucha acerca de milagros realizados bajo su protección.

Carlos Navarrete (1982) refiere que la variante más común en torno a los relatos de San Pascualito es la denominada como carretón de la muerte. “Relato común y del que más ejemplos obtuve. El tema central es el carretón-ataúd sobre el que San Pascualito pasa en las noches recogiendo muertos” (Navarrete, 1982, p. 109).

Del carretón de la muerte, hemos recogido una imagen correspondiente a la representación escénica efectuada durante el Festival Magia y Tradiciones 2015 en la localidad de Chiapa de Corzo; dicho festival ocurre en torno al Día de Muertos celebrado en México el 2 de noviembre. El festival consiste en representar las leyendas de espantos populares en la región para regocijo del público asistente; en este sentido, se observa, además del relato mítico operando en la vida cotidiana, el elemento festivo e identitario de las leyendas. A continuación (ver imagen 1), se presenta una gráfica que describe mediante testimonio e imágenes tomadas del festival, la leyenda en cuestión.

De esta imagen (ver imagen 1) se puede observar la cadena simbólica característica de la leyenda, muerte-carretón-conductor, además de otros elementos como las almas de los difuntos representadas por dos jóvenes ataviadas

### Imagen 1

Aspectos simbólicos de la representación del “Carretón de la muerte” en el Festival Magia y Tradiciones 2015 en Chiapa de Corzo, Chiapas

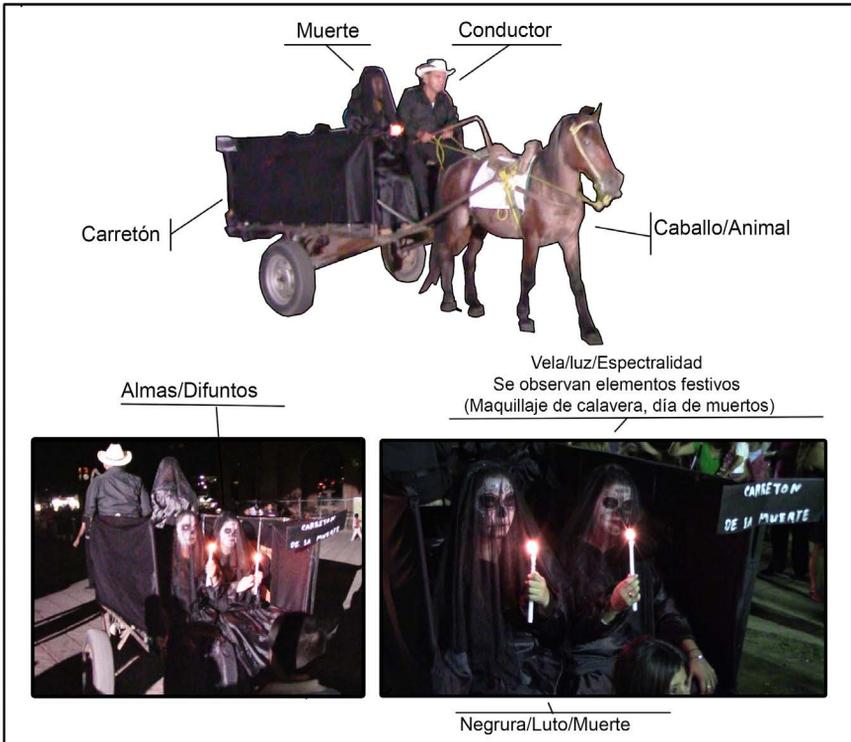
#### TESTIMONIO

Así lo acarreaban antes los difuntos al panteón, los llevaban con carretón y ahora pues es ya con carroza. O cargando lo llevaban. [...] dicen que sí existe todavía, que lo oyen de noche.

Sr. Catarino, Chiapa de Corzo (Participante, conductor del carretón)



#### SÍMBOLOS



Nota: Se observan los diversos símbolos que interactúan en la imagen de la leyenda, así como el testimonio oral.

Fuente: Elaboración propia (2020).



Imagen 2  
Franco Lázaro Gómez, "Cargando muertos"



Fuente: Rodrigo Nuñez editores (1991).

con manto negro y a través del cual se puede observar el maquillaje emulando a la calavera catrina del Día de Muertos, lo que evidencia el sentido festivo de la leyenda.

Respecto al testimonio recogido, se observa que el relato del señor Catarino enfatiza el sentido histórico de la leyenda, al recordar que en tiempos pasados los muertos eran acarreados en tales circunstancias e incluso se les cargaba manualmente, actividad que también fue plasmada en un grabado del

artista chiapaneco Franco Lázaro Gómez (1920-1949) que a continuación se reproduce (ver imagen 2).

De la profesión de cargar muertos se han recuperado algunos testimonios que dan cuenta de un personaje en Tuxtla Gutiérrez de apodo el “Patashete” o “Patachete” y cuya actividad cercana a la muerte le confería un carácter siniestro.

El Patachete era un señor que cargaba los muertitos, los que no tenían familia y los tiran en la fosa común, a él le pagaba el presidente municipal que era el Doctor Rojas, cargaba los muertos, en la 4ta sur descansaba y ahí comía, sacaba su tortilla, su queso y su agua, su ánfora de agua andaba. Era un señor alto fornido, ese sí lo conocí yo, y decía mi mamá “si no se apuran, ahí va a venir el Patachete” y se las va a llevar. Y era miedo que le teníamos al Patachete (Sra. Lupita, Tuxtla Gutiérrez, 2015).

En otro testimonio, el participante refiere características similares acerca del mismo personaje.

Ese señor podemos decir que fue la primera carroza de Tuxtla, porque en ese tiempo cuando yo lo conocí solamente había una funeraria pa’ los ricos, pa’ los medios ricos estaba la Palacios. y pa’ los ricos la Gamboa. Pero no había carrozas, nomás te vendían el cajón y había que... pero el Pataschete le daba servicio de carroza al municipio y él siempre se llevaba a los muertos que no tenían familiares y que se morían en el hospital, entonces él los cargaba, los llevaba así atravesados y como era un pie más cortito del Pataschete caminaba así, por eso espantaba, le teníamos miedo, porque nos decía pues la mamá:

—¿Si no te portás bien, que te lleve el Pataschete! Mirá, ¡como lo llevan a éste!

—¿Y que lleva adentro?

—Un muchachito lleva.

Mentira pues, era para que tuviéramos miedo.”

(Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez, 2015).

Ahondar más en el personaje del Patashete probablemente es un motivo mucho más adecuado para la crónica regional, lo que en todo caso nos interesa observar en este punto es: 1) la capacidad de la leyenda para articular mito y circunstancia histórica tal como hemos observado en el apartado teórico con

Imagen 3  
"Noche de boda de San Pascualito"



Fuente: Franco Lázaro Gómez en Rodrigo Nuño editores (1991).

Alberto de Cuenca (2009) y G. van deer Leeuw (1964) y, 2) la liminalidad entre vida y muerte atribuida al conductor de la carreta o al cargador de muertos, que en el caso de la imagen de San Pascualito (ver imagen 3) adquiere un carácter numinoso, al fusionar en una sola imagen conductor y muerte.

Para continuar con nuestro análisis hemos de acotar el universo de estudio en torno a San Pascualito mediante un relato ejemplar, este nos fue narrado por la Señora Lupita, mujer de unos 60 años locataria del "Mercado de los Ancianos" en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. La narración tuvo lugar en su local

de trabajo; cabe apuntar que la participante se desempeña profesionalmente como curandera tradicional; oferta velas, remedios y rezos a numerosos clientes que a diario la visitan.

De la entrevista que ha brindado la señora Lupita, se retoma la versión de San Pascualito Rey que a continuación se transcribe:

Dicen que en la madrugada usted oye un carretón, el 17 de mayo es el mero día de San Pascual, pasa todos los días, todas las madrugadas a las dos, tres de la mañana San Pascualito con su carretón, pero es huesito, son puros huesos, el que lo oye y sale no vive pa' contarle, ya lo sabe uno, todo el que es chiapaneco y sabe cómo es la cosa, ¡no sale! ...así es el asunto. (Sra. Lupita, Tuxtla Gutiérrez, 2016).

Una vez referido el relato oral, comparamos la narración con una variante de carácter visual; una imagen de la leyenda en cuestión fue plasmada en una célebre linoleografía<sup>8</sup> del artista chiapaneco Franco Lázaro Gómez (1920-1949), la obra tiene por título “Noche de ronda de San Pascualito”, no se tiene la fecha exacta de su elaboración; sin embargo, se puede aproximar entre los años 1938 a 1949.

La plástica de Franco Lázaro es emblemática en el estado de Chiapas, puesto que el grabador retrató con ahínco la vida cotidiana del pueblo; el sentido popular impregnado en su obra hace de Franco Lázaro un artista de comunicación frontal, su propuesta es asequible para la población regular que se deleita viendo cómo sus actividades y relatos cotidianos son —en las manos de Lázaro— materia plástica a la vez que salvaguarda cultural.

El grabado de Franco Lázaro (ver imagen 3) muestra al personaje de San Pascualito en su carretón de bueyes, carga la guadaña como signo de segador de vidas y se le observa con un gorro que le confiere un carácter oficial. Tanto en primer, como en segundo plano, se observan varios cadáveres y esqueletos que circundan al personaje de San Pascualito, se evidencia así un signo macabro. Al fondo, casas rurales de bejuco o bajaré retratan el contexto rural de la leyenda.

Para profundizar en el análisis, mediante la imagen como recurso investigativo, se observa la oposición entre narración oral y representación visual (ver imagen 4), en el siguiente ejercicio se contrapone, por un lado, el relato de

---

<sup>8</sup> Grabado en linóleo.



## Imagen 4

Análisis de símbolos visuales y relaciones semánticas de dos versiones (oral y visual) de la leyenda de San Pascualito

HISTORIETA COMPARATIVA DE RELACIONES SEMÁNTICAS Y SIMBÓLICAS EN DOS VERSIONES (ORAL Y VISUAL) DE LA LEYENDA DE SAN PASCUALITO		
RELACIÓN SEMÁNTICA	SÍMBOLOS	
ORAL	VISUAL	
 <p>Relato de Sra. Lupita</p> <p><i>Pasa todos los días, todas las madrugadas a las dos, tres de la mañana San Pascualito con su carretón, pero es huesito, son puros huesos ...el que lo oye y sale no vive pa' contarle ya lo sabe uno, todo el que es chiapaneco sabe como es la cosa.</i></p>	 <p>Grabado de Franco Lázaro Gómez "Noche de ronda de San Pascualito"</p>	
Pasa todos los días, todas las madrugadas a las dos, tres de la mañana...		NOCHE
...San Pascualito con su carretón, pero es huesito, son puros huesos...		SAN PASCUALITO CARRETÓN HUESOS/ ESQUELETO
...el que lo oye y sale no vive pa' contarle...		MUERTE
...ya lo sabe uno, todo el que es chiapaneco sabe como es la cosa.		CHIAPAS

Fuente: Elaboración propia (2020).

la señora Lupita, locataria del Mercado de Los Ancianos y, por el otro, el ya referido grabado de Franco Lázaro Gómez.

Como resultado del ejercicio se observan consistencias en torno a los símbolos que emplean tanto la versión oral, como la visual. La semántica oral describe, mientras que la visual ilustra; sin embargo, el trasfondo de ambas es la cadena simbólica noche-carretón-muerte que aparece en ambas narrativas.

Cabe destacar que, si en el grabado de Franco Lázaro San Pascualito es retratado a detalle, en la descripción oral es simplemente referido como: “huesito, son puros huesitos”. En el grabado el personaje suma otros símbolos como la guadaña, signo característico de la muerte; además, se observa que el carretón es jalado por bueyes igualmente esqueléticos.

El símbolo ‘Chiapas’ merece mención aparte. Mientras que la participante enuncia con un tono identitario: “todo el que es chipaneco sabe cómo es la cosa”, el grabado de Lázaro Gómez recurre a representar como trasfondo un caserío de características rurales, no obstante, ambos hacen referencia a un contexto o lugar físico donde ocurre la leyenda. Cabe destacar que este tipo de vivienda es comúnmente referido y dota al relato de leyenda de tangibilidad histórica, tal como hemos observado con Van der Leew (1964).

[...]en ese tiempo yo estaba chamaco yo tenía como siete años u ocho tal vez, pero no creo, como siete años tenía yo, entonces este... mi mamá rentaba una casita de bajaré, mi mamá rentaba una casita de bajaré... así de madera, teja de barro, las paredes eran enlodadas, así embarradas pues, en caña de maíz, una casa muy sencilla, la puerta no tenía candado era un atrancador, el atrancador es un palo que se le mete así , pa’ que atranque la puerta y no, pues se cierre. (Rosel Hernández. Tuxtla Gutiérrez, 2016).

El grabado recurre a un elemento de contraste al situar en la escena un personaje enigmático que alegremente toca la guitarra (ver imagen 5). En este sentido interpretamos un sentido de ironía por parte del grabador, que opera en contraste con la versión de la Sra. Lupita quien refiere: “El que lo oye y sale, no vive para contarlo”.

[...]estaba como a la una de la noche en una madrugada en mi sala y escuché como unos caballos, yo dije, ¡no! pues iba a salir, estaba con mi mamá, estaba

Imagen 5  
 “El guitarrista” detalle del grabado de Franco Lázaro Gómez  
 “Noche de ronda de San Pascualito”



Fuente: Rodrigo Nuño editores (1991).

haciendo la tarea y mi mamá dijo ¡no!, ¡no!, no salgas tal vez y te lleva el alma. No sé realmente si sí, o no. (Mari José. Chiapa de Corzo, 2015).

Por el contrario a la recomendación común, el guitarrista de Franco Lázaro desatiende —quizá con desdén— tal consejo. Sale de su casa para cantar ya sea la leyenda misma, o bien es parte del cortejo de muertos de San Pascualito. Sea cual fuere la respuesta, es mera sugerencia, ya sea por el tamaño mismo del grabado no se pueden tener más datos visuales del personaje, o bien porque el propio artista ha utilizado un símbolo personal de tal manera que se enclaustra como enigma irresoluble. No obstante, lo que podemos conjeturar con mayor precisión es que el artista mediante la imagen del guitarrista aporta un sentido de ironía y humor a la leyenda.

Imagen 6

Historieta comparativa de aspectos en torno a la leyenda de San Pascualito

**SAN PASCUALITO**

Con testimonio de la Señora Lupita. Locataria del mercado de los Ancianos en Tuxtla Gutiérrez. Libro "San Pascualito Rey y el culto a la Muerte en Chiapas" de Carlos Navarrete. Grabado "Noches de Ronda de San Pascualito" De Franco Lázaro Gómez.

Mercado de los Ancianos mayo 2015

Entrevista con la Sra. Lupita, local # 916.



"Dicen que en la madrugada usted oye un carretón, el 17 de mayo es el mero día de San Pascual"...

Grabado de Franco Lázaro, artista chiapaneco.



FRANCO LÁZARO GÓMEZ. "NOCHES DE RONDA DE SAN PASCUALITO" BARRIO VIEJO, ESTILO, CHIAPAS, 1971.

..."pasa todos los días, todas las madrugadas a las dos, tres de la mañana"...



..."San Pascualito con su carretón"...



..."pero es huesito, son puros huesos"...



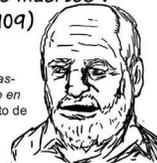
..."el que lo oye y sale no vive pa' contarlo, ya lo sabe uno, todo el que es chiapaneco y sabe como es la cosa, ¡no sale! ...así es el asunto".



Carlos Navarrete opina en su estudio sobre San Pascualito:

"Relato común y del que más ejemplos obtuve. El tema central es el carretón- ataúd sobre el que San Pascualito pasa en las noches recogiendo muertos". (Navarrete, 1982:109)

Navarrete, Carlos (1982) *San Pascualito Rey y el culto a la Muerte en Chiapas*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.



Fuente: Elaboración propia (2020).



## Resultados

En el plano de la transcripción literal, —como es el caso de una entrevista investigativa— no siempre hay manera de discernir cuestiones como el humor, la solemnidad, el miedo y diversas emociones que cada participante emplea en sus relatos.

A manera de colofón, presentamos otro ejercicio en formato de historieta (ver imagen 6), donde se yuxtaponen diversos elementos referidos en el presente artículo, y que cohesionan todos los elementos de análisis de la leyenda *El carretón de San Pascualito*.

En el ejercicio anterior se confeccionan diversos aspectos de la leyenda de San Pascualito como son: 1) testimonio oral, 2) testimonio visual y artístico proporcionado por el grabado de Franco Lázaro y, 3) la referencia textual de un estudio académico. Todo esto se reconstruye mediante una propuesta visual que contrasta las diversas versiones de la leyenda. La recuperación de diversos aspectos orales, visuales y contextuales se hace posible mediante dispositivos electrónicos de grabación de foto, audio y video; por medio de formas híbridas como el audiovisual, el dibujo, infografías, ilustraciones, etcétera; tales datos encuentran canales de objetivación y representación y con esto aportan nuevas miradas sobre el objeto de estudio que de otra manera quizás pasarían desapercibidas.

Se obtiene con esto, algunas ganancias que de otro modo se hubiesen perdido, por ejemplo: la imagen de los interlocutores, el escenario donde fue contada la narración, la capacidad de confrontar multidimensionalmente diversos discursos en torno a un objeto de estudio. Tal complejidad no deviene en una complicación argumentativa, por lo contrario, se resuelve con la espontaneidad natural propia de un medio de comunicación masivo como la historieta, deriva hacia la sencillez, poniendo de manera clara un asunto en realidad complejo.

## Conclusiones

A lo largo del documento se ha insistido que las leyendas del folclore son narraciones que involucran diversos aspectos sociales y culturales, además del narrativo; en este sentido, la propuesta aquí vertida se ha desempeñado por

medio de una metodología de análisis que involucra lo etnográfico, lo visual, lo interpretativo; se propone que el símbolo es una unidad que articula todos estos niveles por su capacidad de desempeñarse a través de diferentes lenguajes.

En la leyenda de San Pascualito se observa mediante el grabado de Franco Lázaro la manera en que la imagen asimila los símbolos de la oralidad; el artista transmuta la materia oral para reconstituirla como otro lenguaje, añade nuevos valores estéticos y vierte otros aspectos como el humor y la crítica para apropiarse del relato y darle otros alcances.

El presente artículo se suma al intento de complejizar la mirada sobre el trabajo de las artes y las ciencias sociales. La pertinencia de esto la encontramos en un contexto donde las ciencias son convocadas para dialogar a través de la transdisciplina, la gran mayoría de programas, instituciones y revistas académicas aunque en sus proyecciones integran el discurso transdisciplinar, a menudo se inmovilizan y desdeñan dichos proyectos, al ponderar de facto estudios unidisciplinarios como el eje sustancial de toda actividad científica. Por ello atendemos el pertinaz llamado de Edgar Morin (2002) para combatir la desunión entre ciencias y humanidades. “La gran desunión entre la cultura de las humanidades y la cultura científica, que comenzó en el siglo pasado y que se agravó en el nuestro, entraña graves consecuencias para la una y para la otra” (Morin, 2002, p. 17).

Sirva este esfuerzo en abono a la gran empresa emprendida por las ciencias sociales, artes y humanidades del siglo XXI, para gestar el pensamiento desde el saber diverso, transformarse junto con la ciencia, proponer otras realidades, más justas, más propias. Sin muros en el conocimiento, tampoco los habrá entre personas.

## Referencias bibliográficas

- Acosta Cruz, Q. F. (2015). *Cuentos y leyendas populares*. Cintalapa Chiapas.
- Aguilar Tamayo, Federico (2019). *Del sombrero a la Tisigua, un estudio sobre la leyenda de espantos en Chiapas*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales y Humanísticas. Cesmeca-Unicach.
- Aguilar Tamayo, F., Noyola Piña, L. e Iñigo Dehud, L. S. (2021). “Lo numinoso en la leyenda popular: Imagen, mito y relato en el personaje de



- La Llorona". *Prometeica - Revista De Filosofía Y Ciencias*, (23), 36–59. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2021.23.11705>
- Aguilar Tamayo, F. e Iñigo Dehud, L. S. (2021). "Oralidad y narrativa visual en la leyenda de la Llorona". *Antropología Experimental*, (21), 421–432. <https://doi.org/10.17561/rae.v21.6080>
- Báez-Jorge, F. (1990). "Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)", en *La Palabra y el Hombre*, no. 73, p. 5-28. Universidad Veracruzana.
- Banks, M. (2010) *Los datos visuales en la información cualitativa*. Morata.
- Bartra, R. (1997). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas Simbólicos*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013). *Antropología simbólica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cruz Coutiño, A. (2011). *Mitología maya contemporánea*. UNACH-CAEME.
- Cruz Morales, A., Cruz Valencia, M., Domínguez, I., Estrada, M., Estrada Rueda, A., Gómez, G., Gómez Sánchez, S., Hernández Hernández, G., Hernández Hernández, A., Jiménez Sánchez, J. G., Juárez López, H., López, R., López Morales, J. y Velasco, R. (2002). *Relatos zoques/Dü orëomorämbü jaye*. (Lenguas de México; 17). Conaculta.
- De Cuenca, L. A. (2009). *Mito, leyenda y cuento*, Fundación Joaquín Díaz.
- Dondis, D. A. (2017). *La sintaxis de la imagen Introducción al alfabeto visual*. Editorial Gustavo Gili.
- Dumezil, G. (2016). *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Fondo de Cultura Económica
- Fuentes, R. J. (2003). *Cuentos Chipanecos de Terror Urbano Relatos y leyendas*. Ediciones y Sistemas Especiales.
- Flick, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Morata.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Gasca, L. y Gubern, R. (2011). *El discurso del comic*. Cátedra.
- Gómez Hernández, A., Palazón Mayoral, M. R. y Ruz, M. H. (1999). *Ja slo'íl ja kaltziltikoni' Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuantos maravillosos de la narrativa Tojolabal*. México: UNAM.
- Gutiérrez Portillo, Á. A. (2020). "Entre rezos, festejos y disputas por un santo esqueleto". *Revista Multi-ensayos*. Vol.7, núm.13, pp.51-69. <https://doi.org/10.5377/multiensayos.v7i13.10752>

- Horn, R. E. (1998). *Visual Language Global Communication for the 21<sup>st</sup> Century*. Macro vu press.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI.
- Lisbona Guillén, M. (1994). “Los estudios sobre zoques de Chiapas: una lectura desde el olvido y la reiteración”. *Anuario Instituto Chiapaneco de Cultura, Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación 1993*. Gobierno del Estado de Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Lisbona Guillén, M. y Higuera Bonfil, A. (2012), *El vigor de las imágenes. Miradas interdisciplinarias*. UNAM, Antropológicas / Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste / UQROO.
- Lázaro Gómez, F. (1990). *Los sueños de Franco Lazaro: artista chiapaneco*. Rodrigo Núñez Editores.
- Malvido, E. M. (2004) Tres Iglesias Zoques de Sanación en la Ciudad de Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas. *V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe*. Tomo I Actas 5º Congreso Chileno de Antropología, pp. 213-2019.
- Mircea, E. (1991). *Mito y realidad*. Editorial Labor.
- Morin, E. (2002) *La cabeza bien puesta, repensar la reforma reformar el pensamiento*. Nueva visión.
- Moscoso Pastrana, P. (1991). *Las cabezas rodantes del mal: brujería y nahualismo en los Altos de Chiapas*. Porrúa 2ª edición.
- Navarrete, C. (1970). Fuentes para la historia cultural de los zoques. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM*. Vol. 7, pp. 207-246.
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. UNAM, Antropológicas.
- Ricoeur, P. (1999). *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI.
- Rivera Farfán, C. y Lisbona Guillén, M. (1993). La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área. *Anuario Instituto Chiapaneco de Cultura, Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación 1992*, pp. 70-102. Gobierno del Estado de Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura Tuxtla Gutiérrez.
- Núñez, R. (Ed). (1991). *Franco Lázaro Gómez*. Rodrigo Núñez Editores.



- Spradley, J. P. (1979). *The Ethnographic Interview*. Holt, Rinehart and Winston.
- Suárez, H. J. (2012). *Ver y creer: ensayo de sociología visual en la colonia Ajusco*. IIS-UNAM.
- Tufte Edward, R. (1997). *Visual explanations*. Graphic Press.
- Van der Leeuw, G. (1964) *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.

## Internet

- SIC México, Sistema de información Cultural (2020) [https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=grupo\\_etnico&table\\_id=39](https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=grupo_etnico&table_id=39). Consultado 3/nov/2021

## Entrevistas

- Marijose (2015 noviembre). Chiapa de Corzo, Chiapas.
- Sr. Catarino (2015, noviembre)., *Carretón de la muerte*, Chiapa de Corzo, Chiapas.
- Sr. David Diaz (2015, abril). *San Pascualito y El carretón de la muerte*, Chiapa de Corzo, Chiapas.
- Sra. Lupita (2015, abril). *San Pascualito y El carretón de la muerte*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Sr. Rosel Hernández (2016, abril). *San Pascualito y El carretón de la muerte*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.