

PAISAJES NARRATIVOS ENTRE LOS TSELTALES DE PETALCINGO, CHIAPAS

Julio César Sánchez Morales¹

Resumen

A través de su narrar los tseltales de Petalcingo dejan huellas de tiempos y espacios donde deambulan seres fantásticos, bellezas escénicas, fauna de ensueño, meteoros increíbles o dioses envueltos de existencia humana. Por ello el presente trabajo tiene por objetivo escudriñar las particularidades del proceder narrativo de los tseltales contemporáneos de Petalcingo, Chiapas. Por consiguiente esta propuesta se concreta y adentra tan solo en los vericuetos de los relatos del santo patrono local y los elementos del mundo natural ligados a esta deidad; ambos, deidad y naturaleza, son los que median la rebelión en el ámbito narrativo indígena de Petalcingo contra el tiempo concreto sin encadenamiento causal e histórico.

Palabras clave

Ethos, tradición oral, religión, santos, maíz, rayos.

Abstract

Through his narration of the Petalcingo tseltales leave traces of time and space where fantastic creatures roam, scenic beauty, wildlife dream, incredible meteor or gods involved in human existence. Therefore this paper aims to examine the particularities of narrative procedures of contemporary tseltales Petalcingo, Chiapas. Therefore this proposal is specific and only delves into the intricacies of the local patron saint stories and elements of the natural world associated with this deity, both deity and nature are those that mediate the revolt in the Indian narrative level Petalcingo against time without specific and historical causal chain.

Keywords

Ethos, oral tradition, religion, saints, corn, lightning.

Introducción

En el detalle del narrar los tiempos, los espacios y los personajes se construyen a sí mismos. Los actos y acontecimientos se envuelven de misterio, de nostalgia, de amor, dolor, sinsabores o aspiraciones metafísicas. Los tiempos, espacios y personajes, ahora danzan, tal como dijera Michel de Certeau (2000: 146), dentro de los aparatos escriturarios y son los narradores tseltales, u otros los que denuncian las voces de los pueblos, las ontologías, los conjuntos de saberes culturales, o las realidades que aspiran a la existencia humana y el no morir. Walter Ong (2006) ya investía en su clásica obra *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra* que la oralidad como forma originaria del lenguaje es una forma comunicativa que permite que la memoria se active y logre la consulta al *corpus* de conocimientos, hábitos, tradiciones, representaciones, simbolismos, significaciones y lengua en un grupo social determinado. Michel de Certeau (2000: 148) por su parte plantea que la oralidad ha quedado enclaustrada en una economía escrituraria, en una práctica mítica moderna: la escritura. Ahora ésta goza de cabal salud e impulsa los saberes locales que, mediante las narrativas escritas, son el núcleo del cual parten más de un escritor, sin más que la seducción hacia el lector u *oidor* para recrearle mundos maravillosos o terribles, sin tiempo ni espacio; no obstante se enfatice en los paisajes culturales y personajes que alimentan tales relatos de antaño. No obstante, hay un encadenamiento que apela por aquella oralidad como uso de la lengua no enclaustrado, modo fiel, privilegiado y el más reconocible donde los sujetos que con virtuosidad la hacen distinguir de los protocolos de la escritura. Por ello es ésta considerada como la forma más sensible de comunicación verbal que reúne en ella una gran *inventividad*, susceptible de modalizar todos los recursos musicales y semánticos de una lengua en función de intercambios circunstanciales, sociales y culturales (Certeau, 1995: 218).

En sí misma la oralidad es, tal como dice Daniel Murillo (1995), fugacidad y permanencia. Es la conjunción entre lo inmediato y lo mediato, entre la memoria ancestral y la no memoria. Es aquí, entonces, que nuestra justificación está encaminada; donde este escrito intenta adentrarse en esa virtuosidad ancestral o no de lo inmediato y permanente, pues tras la incursión en el poblado de Petalcingo, Chiapas, vivencié, observé y olfateé que existe un sentido a través del narrar de los tseltales, donde San Francisco de Asís, al igual que

muchos otras deidades, es el padre de las cosechas del maíz y quien tiene un lugar relevante de entre todos los demás santos. Éste, como toda divinidad dentro del santoral indígena, está desprovisto del simbolismo y sentido que en el pensamiento de ultramar se le otorga (Eliecer, 2003). Además, al igual que otros santos de otras latitudes del estado de Chiapas (Ruz, 2000; Sánchez, 2005), San Francisco de Asís expresa su poder mediante las lluvias, las sequías, el don del maíz, las enfermedades, la cura, la vida o la muerte.

En las tardes de conversación con los naturales pude anotar algunos de los elementos en el narrar indígena. En el ejercicio de interpretación de un mundo, pequeño territorialmente, pero vasto culturalmente y de recursos naturales, encontré que las conversaciones de los tseltales ligan su cosmovisión con la sabrosura del maíz, la fuerza que tienen los rayos y la divinidad principal del pueblo, San Francisco de Asís.

El pensamiento tseltal se nutre y enmarca en una estructura relacional de sentido práctico.² Cada árbol, planta, animal, y mineral son sujetos a interpretación, por ende refuncionalizados en las palabras, y adquieren un significado particular en cada relato. Cada vivencia de un tseltal está ligada de una u otra manera al sentido de la vida y de sus encuentros con la divinidad dentro de los amplios campos y montañas de Petalcingo. Es por ello que cuando se habla de San Francisco de Asís, se habla del tseltal que trabaja, sueña, disfruta o se fatiga en el campo, de la vida social ligada al maíz; o bien, a los recurrentes fracasos, tragedias y rencores cuando no hay que comer, no hay trabajo, no hay dinero o hay el *pleito*, hay borrachera, envidias de entre los propios tseltales. Luego los relatos tseltales se nutren de imágenes que encierran significados. Éstos conducen a concepciones que comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes desde la vida cotidiana; elementos, estos, que no se alejan del otrora mundo de los antepasados y de los dioses; ahora concatenados con su estilo de vida actual. Entre éstos están aquellos considerados como sagrados que, a decir de Geertz (1996: 118), suelen tener la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión.

En cada palabra, oración, cántico o leyenda refieren a su divinidad y a las proezas o debilidades de los hombres; hay algo sobre lo real del propio sentir humano, hay proyecciones (imágenes, representaciones) y proposiciones construidas a partir de fundamentos lógicos tomados de su contexto social, natural y religioso. Hay un entramado de significados que hacen que la divinidad –san Francisco de Asís- adquiera sentido y simbolismo, y por ende, sea el dios de la lluvia, la tierra, el maíz, los cielos y los rayos. Lo anterior adquiere sentido si se asume lo que Clifford Geertz plantea, que en la creencia y las prácticas religiosas el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable, al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión. Ésta, asimismo, se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a los estilos de vida. Por ello para los tseltales su realidad enmarcada como una posibilidad humana deviene de la aspiración a la sabrosura del maíz, el trabajo en sí mismo, el campo y las dadas que pueda ofrecer el santo patrono Asís a la *llegada de su tiempo* (Trabajo de campo, junio de 2008).

Para esta investigación se realizaron visitas en la comunidad entre los años 2008 y 2009. Se hizo entrevistas cualitativas a personas de la comunidad que se consideró informantes claves. Tales entrevistas fueron realizadas en español y en tseltal, para ello se contó con el apoyo de Aucencio Pérez Ruiz hablante de la lengua tseltal. Esta información se complementó con fuentes secundarias, propias de la tradición oral escrita local; así como con bibliografía pertinente que ofrece una imagen del mundo tseltal en esta parte del estado de Chiapas.

Notas acerca de la comunidad

La comunidad de Petalcingo se ubica en la región selva al norte del Estado de Chiapas. Esta localidad posee una extensión territorial de 1,824 km² (Sántis y López, 2004: 21). El total de tierras que la componen se divide entre el 40% ejidal, el 30% comunal y el resto en parcelas de propiedad privada. Respecto a la orografía ésta se enclava entre las llanuras de un pequeño valle formado por cerros aledaños. Allí se encuentran el cerro llamado por los tseltales *Leglemal*, o bien *jle jlumal* -busco mi tierra-, que desde la tradición oral es el lugar

de asentamiento de los primeros pobladores llegados por primera vez; en otro punto de la geografía se encuentran el cerro *Ajk'abalna*, (casa de noche) el cerro *tsemente'* y el cerro *K'ajk'em wits* (Santis y López, 2004: 22). Estos cerros figuran como lugares sagrados para los habitantes.

La historiografía local aun no ha profundizado en la temática que refiera al santoral de Petalcingo. Por ello la información que se tiene es poca, por demás aislada y proviene de notas de campo de antropólogos, datos aislados de la tradición oral y de referencias históricas de frailes y conquistadores en tierras de los tseltales.

En los escritos coloniales la comunidad Petalcingo es un lugar de paso; no atractivo para los conquistadores, se le distingue como una tierra salvaje donde existen sesgos de rebeldía indígena y de difícil acceso para la evangelización (De Vos, 2004: 59). Entre los documentos que refieren a Petalcingo están los de Francisco Gil Zapata en 1535 y de Pedro de Solórzano en 1542 (Bonaccorsi, 1991: 36). En los escritos coloniales, donde se menciona la labor de los frailes en busca de almas tseltales, se refieren a Tila y Tumbalá, como pueblos colindantes a Petalcingo, éste último, figura como un posible caserío satélite del centro evangelizador de la población de suma importancia por aquella época: Tila (Bonaccorsi, 1991: 47). Además Petalcingo figura como uno de los pueblos menesterosos subyugados por la espada y el cristianismo del imperio español. A decir de Víctor Esponda Jimeno, Petalcingo fue un poblado tributador de la Colonia desde 1577 hasta 1761; luego aparece entre los años de 1777 hasta a 1870 en los censos de los frailes dominicos como parte del control que los sacerdotes tenían hacia sus feligreses (Esponda, 1994: 61). Otros datos acerca de los tseltales de Petalcingo provienen de la tradición oral, como son los casos de la participación de los tseltales en la sublevación de San Juan Cancú en 1712; o bien al ser éstos partícipes principales en sucesos de la Revolución Mexicana (Pérez, 1988: 156). Esto último se resalta en las hazañas de personajes locales referidos en los relatos de los pobladores (Trabajo de campo, enero de 2009).

En cuanto a la organización política, el ejido Petalcingo se compone de una comisaría ejidal y la agencia municipal. La religión que se practica tiene rasgos de un catolicismo

vernáculo,³ es decir un cristianismo desde las clases subyugadas donde se describen, mediante relatos, parte de su historia de conversión y las actitudes que tienen respecto al pasado y el presente, a la composición de su mundo social y religioso y particularmente de cómo piensan, viven y sienten al cristianismo, vía el festejo a San Francisco de Asís.

Recursos naturales

Petalcingo se enclava a una altitud aproximada de 750 m.s.n.m, con 17° 13'' latitud norte y 92° 24'' longitud oeste (Sántis y López, 2004: 23). Las precipitaciones pluviales se dan en gran parte del año. Su clima se corresponde al cálido húmedo. En esta comunidad abundan las tierras arcillosas ricas en sales minerales que las hacen aptas para todo tipo de cultivo. Lo que los tseltales le suelen llamar partes o tierras altas, son suelos que favorecen el cultivo del café. Las características hidrográficas, orográficas, clima, suelo y fauna en Petalcingo, sin duda son de gran riqueza.

En la comunidad, como en otras zonas rurales de la región norte, se observa que la flora y fauna son amplias. Abundan árboles de roble, encinos, cedros, huanacastles, liquidámbar; platanares, cafetaleras, aguacateros y cañas de azúcar (Sántis y López, Op. Cit. p. 24). Por otra parte hay dos ríos llamados *Pajwuchil* (lugar del ámbar) y *Muk'ulja*, (rio grande). El primero nace en el cerro *ajk'abalna*, (casa de noche) pasa por la comunidad, para luego desembocar en las aguas del río Grande que viene de las montañas de *Mariscal Subikuski*, municipio de Tumbalá. Hay, además, dos pozas llamadas por los tseltales *ch'ayuant*s – *mujer que se pierde*- y San Juan. En este último, a decir de los pobladores, se extraía agua hace muchos años, en los tiempos cuando la inundación *daño el agua buena* de los ríos que, de acuerdo a la tradición oral, existió en el pueblo.

Por los datos obtenidos del trabajo campo los tseltales ubican una gran variedad de animales que cohabitan en los cerros, las aguas, las cuevas y los bosques. Éstos son, a su vez, recursos ideológicos que estimulan la imaginación; e incluso se les piensa más allá desde una percepción aguda de la realidad humana inmediata, pues son sujetos a la expresión del ejercicio lógico de abstracción que une de forma coherente lo múltiple y lo diverso, lo natural y cultural, el simbolismo y significado de la naturaleza con el ámbito

social y cultural tseltal (Sánchez, 2005: 20). Por ello los tseltales de Petalcingo al hablar de la fauna, dentro de sus relatos, la ubican en hechos fantásticos, sorprendentes, pero nada ajenos a la vida misma de los narradores. En tales comentarios aparecen serpientes, gatos de monte, pájaros llamados *tiyja'*, garzas, chachalacas, zanates, colibrís, abejas, mariposas, palomas del café y de montaña, correcominos, martín pescador, tórtolas, urracas, jilgueros, cuervo pico amarillo, golondrina, gavilán, *peas*, éstos son pájaros de plumajes negros con el pecho y las piernas blancos, y zopilotes. En concreto todos y cada uno de estos animales cohabitan el mismo espacio que los humanos, sin embargo en el plano narrativo se les dibuja como seres místicos de vitalidad para la tierra, las lluvias, la fertilidad, el maíz o para ayuda de los santos.

Tras las huellas de San Francisco de Asís, patrono de Petalcingo

Los documentos coloniales ubican la llegada de la orden de los franciscanos en el año de 1552. Esta ocupación de los frailes a tierras mayas trajo consigo el cristianismo y la designación de los santos para las poblaciones indias. Entre los evangelizadores que dejaron sus huellas, particularmente en la zona norte, se encuentran fray Juan del Espíritu Santo (Lenkersdorf, 1996) y fray Pedro Lorenzo de la Nada (De Vos, Jan, 2001: 42). Este último fue quien fundó Bachajón, Yajalón y Palenque, pueblos que debieron fungir como centros del cristianismo y evangelización. Algunos poblados, como Petalcingo, Chilón y Tila ya existían antes de la llegada de los españoles y no hubo cambios drásticos que obligaran a reubicar a la población india, ya sea por rebeldías, inundaciones o epidemias.

La introducción del cristianismo entre los indígenas de esta zona trajo consigo la designación de santos a los poblados. A *grosso modo*, las fuentes no refieren específicamente quiénes fueron los que impulsaron la imposición de las divinidades católicas en tierras indias durante la Colonia. No obstante en las relaciones de conquistadores, entre 1536 y 1549, ya se registran nombres de pueblos mayas y nahuas con sus santos patronos y las parcialidades correspondientes que abarcaban o de la que dependían. Estos datos se encuentran en las relaciones de Francisco Gil Zapata y Pedro de Solórzano (Esponda, 1994: 61). Para este periodo algunos de los pueblos, como Bachajón, tienen por santos patronos a San Jerónimo y San Sebastián. En Chilón tienen a Santo

Domingo de Guzmán y a San Juan; en Yajalón a Santiago Apóstol, en Tumbalá a San Miguel Arcángel y en Petalcingo a San Francisco de Asís y San Mateo. Los datos apuntan que en algunas zonas indígenas la asignación de los santos fue impulsado por Fray Pedro Lorenzo de la Nada; éste fue un personaje que recorrió y convirtió al cristianismo a varios de los pueblos de la zona selva que aun no habían sido explorados por la cristiandad evangelizadora (De Vos, 2001: 45-58). Particularmente para Petalcingo es posible que fue éste quien le asignó su santo patrono (De vos, Jan, 2001: 48).

Por otra parte en los informes eclesiásticos de la mitad del siglo XVI se observa la designación de los nombres de los pueblos dándole importancia al uso de dialectos locales (Calnek, 1988: 105). Entonces se estableció la fusión de caracteres dialectales y símbolos locales con el propósito de establecer el control hacia los pueblos de indios. Esto se observa en otros contextos con efectividad en momentos deseados de control político, ideológico y religioso (Aramoni, 1992; Gruzinski, 1995; Sánchez, 2005). Obviamente tales prácticas culturales en ambientes sociales diversos imprimieron un sello particular aterrizando en imágenes de austera religiosidad hacia la liturgia española. Es así que los frailes de la Colonia presentan a los indígenas como *fieles* que simulan la adhesión hacia un nuevo estilo de vida (Gage, 1997: 179). En estas circunstancias se forja una actividad específica de comunicación entre y colonizado y colonizador, para infortunio de los últimos poco clara en relación a sus dioses. El problema se agudizó debido a que los frailes no fueron capaces de transmitir las ideas centrales del cristianismo hacia sus nuevos conversos. En primer lugar por las dificultades que otorgaba hablar lenguas diferentes, además de limitarse a evangelizarlos con el tradicional método del cristianismo primitivo, vía la oralidad y escritura occidental (Orellana, 1975: 851). En segundo lugar los españoles eran un grupo pequeño en territorios indios extensos, lo cual dificultaba cobijarlos bajo la *palabra de Dios* (Orellana, 1975: 853). La respuesta fue, tal como se hace visible en la cita anterior, que los indígenas paulatinamente correlacionaron sus creencias e ideas religiosas con las ideas de los españoles.

Esos decires presentes en los escritos coloniales sobre los pueblos indios nos ponen frente al descubrimiento de tramas que construyen mensajes que se insertan directa o

indirectamente en la totalidad de los hechos humanos, que muy probablemente no se alejen de lo que sucedió antaño en Petalcingo. Por ello en la ritualidad y oralidad tseltal se establece la traza de lo impensable donde se fusionan las propias emociones y el devenir de un pueblo; además de la continuidad de ideas que al parecer se hibridaron y dieron paso a los símbolos, como es San Francisco de Asís dentro de la tradición oral.

En Petalcingo se encuentra un templo en ruinas con una fecha de 1750; sin embargo en una lapida en la entrada del mismo la ubicación temporal de fundación suele ser de 1848. Independientemente de la importancia que pudo tener el templo y los motivos de su fundación, al parecer éste fue abandonado, sustituyéndole por el actual templo que data en su construcción en 1972; éste consta de una sola nave, dividida en dos partes, la primera es para el Altar Mayor, allí se encuentran los santos Cristo crucificado, San Antonio de Padua y San Francisco de Asís. La otra parte de la nave es para la congregación de los feligreses, en sus lados hay pequeñas imágenes de vírgenes y santos. Se ignora la importancia que pudo tener el templo antiguo, más no así éste donde ahora mora el santo patrono de la comunidad; por lo menos así se refleja en la tradición oral, pues desde allí san Francisco *envía sus rayos a gobernar el mundo*.

Primer momento

San Francisco de Asís, la fundación del pueblo y el surgimiento del maíz

Carlos Montemayor (1996: 80) señala que los relatos de fundaciones de ciudades, el origen de las lagunas, los ríos o las montañas están presentes en casi todos los pueblos indígenas de México. Chiapas no es la excepción, los santos patronos son los personajes que encarnan las fundaciones y descubrimientos de tierras y lugares donde habitarán los hombres (Sánchez, 2005). En Petalcingo no sucede algo distinto a esta lógica de la tradición oral. Los tseltales refieren que fue San Francisco de Asís quien funda el pueblo. En algunas de las versiones la fuerza del personaje local, como fundador, varía, no es este quien elige donde vivir, menos funge como el precursor del pueblo; más bien se relata que fueron otros los personajes locales o foráneos que llegaron en busca de tierras para vivir (Pérez, 2007: 26). No obstante la versión más aceptada es aquella que refiere que la llegada de San

Francisco de Asís fue por el río *Pajwuchil* (lugar del ámbar) durante una temporada fuerte de lluvias y durante una severa crisis agrícola que estaba matando de hambre a muchos de los habitantes de Petalcingo al no obtener de ésta el alimento para vivir (Trabajo de campo, febrero 2008). Con la llegada de San Francisco de Asís el problema de la inundación se resolvió y la hambruna quedó olvidada; San Francisco tuvo el poder de sanar los dolores que aquejaban al pueblo de Petalcingo y solventar el hambre.

Una versión proporcionada por Natividad Pérez (Entrevista, agosto de 2008) refiere que San Francisco llegó sobre una serpiente enorme de color verde; ésta flotaba en las aguas donde se unen el río *Pajwuchil* (lugar del ámbar) y el río Grande. A decir de la entrevistada un joven que pescaba se percató de la llegada del santo, por lo cual corrió en busca de las autoridades y los ancianos del pueblo para que fueran a observar. Llegados al lugar, todos se persignaron haciendo una rueda alrededor del santo. Lo cargaron en hombros y lo llevaron en procesión hasta el centro del pueblo. Lo interesante es que hacía tiempo que no llovía, no obstante las nubes se ennegrecieron luego de llevar al santo entre los hombros de los pobladores. Esta era una muestra de que las lluvias estaban por caer y de las bendiciones que el santo trajo al pueblo. Así al avanzar la procesión comenzó a llover. Cada vez que avanzaban *llovía recio*, lo cual impedía llegar al centro del pueblo. Después las lluvias cesaron, dejando con ello una muestra del poder de San Francisco de Asís hacia los pobladores. Hasta aquí se denota la importancia que va adquiriendo San Francisco de Asís en el relato tseltal. Tal importancia se complementa con el relato de don Domingo Méndez, nativo del lugar, quien apunta lo siguiente:

Lo dijeron hace muchos años. “Pero qué quería él [San Francisco] empezaron a reunirse, empezó a cargarlo sobre hombros, pero llovía mucho, mucha lluvia. Era porque ya se iba otra vez, pero no se fue”. Sentimos en nuestro corazón que nos decía: “bueno hijos míos me van a recordar poco, todavía me van a recordar. Y está muy bien pues vamos a bañarnos en esta santa lluvia. No nos vamos a mojar, pero va parar. Y abrió sus manos y la lluvia cada vez era menos, todo era claro, el maíz se veía grande, no había miedo, su rostro se veía limpio, era la señal de que él nos traía la paz y la comida para nuestro pueblo [...] (Trabajo de campo, julio de 2008)

Esta es la muestra del poder del santo Francisco, él calmó la tempestad y dotó de maíz a los habitantes del pueblo; solo pedía una condición: que sus hijos le respetaran y fueran obedientes durante su celebración. Como se observa el narrador tiene dos momentos, el primero que se desliga del acontecimiento “*lo dijeron hace muchos años*”, luego se asume como parte del relato “*sentimos en nuestro corazón que nos decía*”. Dos momentos que se integran en dos elementos vitales, el *ethos*, que alude a la vida misma del campesino, y la cosmovisión tseltal comprendida desde el ámbito rural comunitario. Consecuentemente partir de los relatos se va delineando las facultades que va adquiriendo el santo patrono Francisco, de su relevancia en la comunidad y del por qué es considerado el padre de las lluvias y el maíz.

En otros relatos se anota que el lugar de asentamiento de los primeros habitantes fue el cerro *leglemal –busco mi tierra*, en tseltal-, allí se refugiaron los primeros hombres después de la escasez de agua y la caída de la primera iglesia del pueblo. Establecidos los hombres en el cerro caminaron hacia un pequeño valle inmerso entre las montañas, para luego asentarse definitivamente donde hoy está la comunidad, Petalcingo. En ese lugar llegó San Francisco para fundar su iglesia y ser él el protector de los tseltales. El heroísmo del santo en torno a la fundación del pueblo siempre se dimensiona al ámbito de la abundancia del maíz, la fertilidad de la tierra y el trabajo para los hombres; además se integran motivos episódicos de valentía y hermandad entre los santos, tal como se observa en el siguiente relato:

San Jerónimo, dicen que es hermano de San Francisco, dicen que lo es. Dicen que también es hermana de ellos Madre Natividad que está en Guaquitepec o no sé en donde. Hay otro san Francisco en Moyos, dicen que también es su hermano. Así lo decían nuestros padres [los santos], “iré a buscar mi tierra, que dijo, voy a buscar mi tierra, iré hacer mi milpa, iré a buscar la tierra”, dicen que dijo. Entonces cuando encontró pues la tierra buena, dicen que la encontró, empezó hacer su milpa el hermano menor y le fue bien. Entonces cuando se cosechó la milpa, cuando estaban madurando las mazorcas vino hacer su casa acá [...] ya está hecha mi milpa, ya está madura –que dijo. Entonces dicen que por eso se le llamó K’ajoj (cosecha de maíz) a nuestro pueblo. Entonces que así lo dijo nuestro padre San Francisco, el nuestro patrón. Entonces ya después se le inventó el nombre de este pueblo: Petalcingo (entrevista Jerónimo Pérez, julio de 2008).

La fuerza del santo está en relación a su capacidad de ser el fundador del pueblo, sanar los problemas de alimentación otorgando el maíz y brindar el cobijo en la tierra prometida, ahora llamada Petalcingo. La existencia de personajes como san Francisco, ligados al fruto de la tierra –el maíz-, evoca el sentido de la religión del hombre con la agricultura y el maíz. En cada narración y descripción a San Francisco se le dibuja ya sea afable, bondadoso, gruñón y malvado, pero con la fuerza que es visible en los campos de cultivo, con la llegada de las lluvias o con las enfermedades. En general provee del bienestar alimentario, económico, laboral y espiritual a los hombres, de acuerdo al comportamiento de éstos sobre la tierra.

Para Carlos Montemayor (1998: 80) los relatos son portadores de mensajes que explican el protagonismo de los santos dentro del mundo de los humanos; pero, además, los relatos se nutren con lejanas imágenes de la tradición; haciendo uso de combinaciones entre elementos de diversa índole, dando con ello paso y cabida al goce estético de los protagonistas que son narrados. Este goce estético y recreativo que alude Carlos Montemayor se puede observar en cada relato tseltal. A manera de ilustración, Jerónimo Pérez considera que el dios de la lluvia dejaba caer su coraje sobre el pueblo, al ser éste insumiso a la voluntad de los dioses. Este problema duró hasta que San Francisco de Asís llegó a salvar a los hombres de la catástrofe,

[...] había dioses tremendos, malos de manera que por ellos las aguas eran enormes y la tierra se hacía estéril. El espíritu de los granos y de los animales desapareció. Las fuerzas destructoras acabaron con todo. Los hombres habían perdido la fe a sus dioses, sin embargo fue San Francisco quien salió en defensa de los hombres y les dio nuevamente el maíz. Solo a condición de que fueran fieles, generosos y evitaran el rencor en sus corazones (Entrevista Natividad Pérez, septiembre 2008).

En esta realidad cultural que liga el maíz y los dioses, se dibuja fuertemente una trama narrativa de la vida del campesino ligada a la agricultura. Esto nuevamente se refleja en el relato de Marceal Méndez:

Francisco, su trabajo fue pues en el pueblo, porque dicen pues que no había también él, no había también el maíz, el frijol, lo que usaban más tarde antes y él lo dio. Entonces dicen por ahí entró su fiesta, dicen que ya él lo envió el maíz, ya él envía el maíz. Dicen que no crecía nada, es su milagro entonces que haya lo que ya tenemos pues. Tal vez él se habla con Señor del cielo; porque lo veneran también pues a él, porque es un testigo de nuestro pueblo. Eso es así comenzó a producirse al llegar a nuestro pueblo pues, nuestro patrón. Así contento empezó a comer y beber nuestros ancestros [...] él se convirtió en dueño del maíz pues de las cosas, dicen que también para los animales, los mantiene con cualquier cosa, no tenían milpa, no hay nada.

En este lenguaje narrativo sin duda se permite un profundo significado: la estructuración simbólica del maíz, alimento preciado en la cosmovisión india. Aquí hay un esfuerzo que el pensamiento indígena hace para ordenar el mundo en torno a la agricultura. Por lo demás el personaje San Francisco, aunque se le integre discursivamente en el ámbito de la cultura occidental y a la nomenclatura santoral católica, entre los tseltales no se le deja de circunscribir con lo indígena/agricultor, propio del ámbito rural en Petalcingo. Esta visión se refuerza cuando se escucha decir en los tseltales de “*el tradición*”, el cual no tiene carácter individual, sino comunitario, y su vigencia y reproducción es porque *se quiere, porque se hereda y se aprende* (Entrevista a Natividad Méndez, febrero 2007). A decir nuevamente de Natividad Pérez, el “*tradición*” no requiere normativas y reglamentaciones para cohesionar a la comunidad, pues ésta refiere al dios San Francisco de Asís, quien sustenta y reconstruye un sentido de pertenencia. En esta lógica comunitaria de pertenencia, convergencias y divergencias van indicios de conocimientos construidos social e históricamente, en espacios determinados y que se expresan en la existencia, en el habitar y vivir en un mundo aislado de lo urbano –éste último propio de la lógica occidental- con sentido y significado en la vida ligada a la agricultura y las lluvias. Por ello en los relatos que se hacen de San Francisco de Asís y su relación con algunos elementos de la naturaleza -las lluvias, el maíz, los rayos y los cerros-, hay una verbalización jocosa o humorística, pero religiosamente apropiada que aunque marche en sentido contrario a una realidad cultural, suele dar sentido a lo narrado y las expresiones rituales. Entonces alrededor de San Francisco los indígenas construyen imágenes culturales, éstas refieren a la vida cotidiana de los propios habitantes, y no están exentas de las valoraciones, pasiones, aspiraciones,

triunfos y fracasos de los propios narradores. Lo anterior se corrobora con la siguiente transcripción:

Era joven, éste el san Francisco, dicen que era bonito, que descubría todo en los cerros, era sembrador, como los campesinos de por acá, tenía sus tesoros, su ángel, su rayo que le guiaba, siempre caminó con la gente. No se sabe si tenía mujer, dicen que no, quien sabe [...] pero era muy bueno, curaba [...] daba dinero, semillas a quien le pedía, pero se quedó pobre, tal vez se portó mal, por eso no pudo vivir mucho tiempo y se fue. Pero por ahí dicen que no lo dejaron ir por eso lo tenemos aquí y no en Bachajón (Entrevista a Manuel Cruz Díaz, febrero de 2008).

Este relato refleja una aspiración comparativa del narrador entre el santo y el tselal. Es por esto que se refiere a un ser sobrenatural en busca de un sitio apropiado para que habite él y cultive la tierra y no sus hijos -como en otras narraciones de Los Altos de Chiapas, respecto a otros santos patronos-, no obstante, es un campesino quien desea la tierra y el maíz para vivir (Ruz, 2000: 161).

En los relatos se hace referencia, primero a la hermandad de los santos, luego a la búsqueda de la tierra donde habitarán, pues esta supone ser la que proveerá los alimentos básicos de subsistencia de los pobladores. Luego a San Francisco se le presenta con cualidades humanas, dibujándosele como un hombre que gusta de las aventuras, pero con la visión de encontrar la tierra perfecta donde habitará. Tiene dos hermanos y una hermana: Jerónimo es el mayor; otro se llama al igual que él Francisco y su hermana Natividad. No obstante, siempre los narradores justifican el poder de San Francisco por sobre los hermanos y su condición de humilde campesino que cultiva la tierra y genera la abundancia del maíz para sus hijos. Lo dicho por los tseltales no se aleja de aquellos relatos circunscritos en la narrativa indígena de la región de los Altos de Chiapas. A manera de ilustración encontramos que el poder que se les atribuye a los santos de la región Altos deviene de la relación que guardan con el maíz, la tierra, las lluvias y los rayos. Por ejemplo, Astrid Maribel Pinto Durán (2000: 85) menciona, para el caso de los indígenas de Chichihuitán, que San Isidro Labrador es un humilde campesino, que cuenta entre sus milagros el hacer llover, aparecer fuentes de agua, revivir hombres y animales, y curar enfermos. Como campesino, san Isidro porta un instrumento para labrar la tierra y tiene la facultad de dar los

frutos de la vida: salud, cosechas de maíz, lluvias y fertilidad a la tierra. Esta visión se inserta en la tradición oral tsotsil de los Altos y no está muy alejada de la perspectiva tseltal de Petalcingo. En los relatos de estos últimos existe un referente normativo de interpretación que es la asignación de una identidad anclada en una realidad agrícola, puente de vida para muchos de los hombres que reclaman el bienestar al obtener los alimentos de la tierra. Por ello entre los tseltales la devoción a San Francisco, coincidentemente, sobre todo al final de un ciclo agrícola, es reconfortarse de las fatigas al sacar el maíz de la tierra. Celebrando con ello una festividad del maíz y del santo:

Por eso así lo dicen nuestros ancestros, dicen que por eso así es todo el tiempo el mes de octubre pues también, jamás hay buen clima en la realización de su fiesta, siempre hay bastante lluvia, en esos días; dicen que porque es la época en que da, como lo dicen los ancestros, dicen que porque es así la señal pues de que bajó en nunca creciente, entonces es por eso que todo el tiempo en que se festeja hay lluvia (Entrevista realizada por Marceal Méndez a don Gonzalo Martínez López, noviembre de 2006).

Es por eso que las ofrendas de maíz en los cimientos de una casa, a los pies del santo o como adornos en las procesiones son para evitar las enfermedades, la intromisión maligna o la muerte del maíz. Los ejemplos anteriores apuntan a la relación íntima que aun guardan en esta comunidad los santos, los hombres y el maíz. Nuevamente un relato que cuenta Pedro Martínez de 42 años originario de Petalcingo corrobora lo dicho hasta aquí:

Solo escuchado lo que me dicen los ancianos, el padre San Francisco es muy fuerte, cuida el alma de las milpas, cultivos, de los animales, de la cosecha. Cuando llueve y está enojado echa lumbre su cara, echa rayos. Eso nos chinga pues, ya no crece las plantas, rompe los árboles. Aunque no creo mucho de lo que decían mis ancestros, siempre hay respeto, no se sabe pues. Alguien de los principales encargados no hizo lo que debía, tal vez por ello se enoja. Cuando llueve recio, es cierto, se tumba la milpa por los vientos, se pisotea con el agua, cae muchos rayos, muere pues la planta [...] por eso tenían razón los ancianos que hay que pedir perdón y se calma, así sale poquito a poco el milpa, el poquito frijol, el poquito para los animales, el pollo también pues, eso hay que tener respeto si no nos morimos de hambre, pues la tierra muere (Trabajo de campo, junio de 2007).

En esta estructuración narrativa hay un esfuerzo que el pensamiento indígena hace para ordenar el mundo. Los atributos de San Francisco son constructos culturales que dan sentido y significado a la agricultura. Jesús Morales Bermúdez (2001: 76) menciona que el principio filosófico caro a los ch'oles, vecinos de los aquí analizados, deviene en que *si hay maíz hay felicidad, hay gusto, si no hay maíz hay hambre y hay tristeza*. Este principio filosófico de los ch'oles se observa al igual entre los indígenas de Petalcingo, pues mediante la fuerza de San Francisco de Asís, personaje que custodia el maíz y la tranquilidad del hombre, se garantiza la felicidad, el gusto, la alegría, la abundancia y la tranquilidad para el buen vivir (Trabajo de campo febrero de 2009).

Segundo momento

El poder de San Francisco de Asís y las deidades locales

Al hacer una revisión de de los relatos locales de Petalcingo, se observa claramente el poder que le atribuyen los tseltales a San Francisco de Asís. En el discurrir del hablar indígena la naturaleza de la divinidad católica indígena es versátil e impredecible: fuerte o inteligente, a veces débil y tonto; no obstante es una divinidad con personalidad sobrecargada de exégesis, de narraciones y fragmentos de mitos; de imágenes que se reproducen y se amoldan en muy diversas situaciones culturales y sociales e imaginarias. No obstante, ¿de dónde proviene el poder de su santo patrono? A lo largo de un discurrir de anécdotas que referían al santo y su participación en las actividades cotidianas se corroboró que deviene de su relación con el rayo. Los indicios encontrados dentro de la amalgama de datos objetan que la presencia del rayo en relación al santo Francisco no es ausente o invisible, desaparecido o escondido, pues solo es posible conocerlo a través de huellas dejadas por los milagros del santo patrono. Tales indicios apenas perceptibles y desprovistos de significado a primera vista arman un rompecabezas que refiere al poder y simbolismo del santo Francisco de Asís en Petalcingo. Esta relación también se encuentra entre las antiguas civilizaciones mesoamericanas. A manera de ilustración, y en concordancia con el tema aquí discutido, se observa que en la cosmovisión de los pueblos prehispánicos existió concepciones taxonómicas binarias, donde la materia bien podía ubicarse entre lo frío y lo caliente; categorías que se correspondían con el plano celeste, y cuyas cualidades son lo

superior, luminoso, masculino y seco; y el plano infraterrestre, esto es lo inferior, oscuro, femenino, húmedo y frío (López Austin, 1994: 25). Toda la materia existente se incluía dentro de las dos grandes categorías: lo caliente y lo frío. La faceta taxonómica binaria, entonces, fue entendida con categorías en dependencia recíproca y en una relación que generaba la existencia del mundo. Cada elemento vital del universo correspondía a esta clasificación binaria. Desde esta perspectiva, existían dioses que pertenecían a determinada nomenclatura y tenían atributos calientes compuestos por sustancia luminosa y seca; asimismo dioses con atributos fríos y sustancia oscura y húmeda. No obstante que algunos de los dioses mesoamericanos tenían la naturaleza caliente, no les impedía participar dentro de los procesos de naturaleza contraria. Por ejemplo, según Alfredo López Austin (1994: 26), había dioses en la época prehispánica que pertenecían a los dos ámbitos, con ambas cualidades y poderes, tal es el caso del *Tláloc*, dios sumamente frío, húmedo y oscuro, quien portaba en sus manos atributos de otra naturaleza, el rayo, que es luz y fuego. Además éste es un elemento atmosférico que históricamente ha sido conceptualizado en el pensamiento mesoamericano como de sumo poder capaz de traspasar las montañas, partir la tierra o abrir los cielos para dar la vida. El rayo fue una deidad de antaño de gran importancia entre los antiguos pueblos mesoamericanos (Aviña, 2000). Se le consideraba un elemento de fuerza caliente apto para liberar el maíz de las profundidades de la tierra, o liberar las lluvias de los cielos. Gustavo Aviña (2000: 202) explicaba, para el caso de la cultura nahua, que el rayo es un elemento liberador de la vida; es la fuerza caliente inmanente dominante que dota a los seres del poder de la vida, pues “el rayo al igual que el hacha de sacrificio y el garrote de madera, tiene una función hiriente, pero creadora, porque rompe al cielo con un estallido luminoso, extrayendo el líquido precioso tan necesario para los seres de la tierra: la lluvia” (Aviña, 2000: 203). Lo interesante es que el *rayo* y su fuerza inmanente han caminado por la memoria de los pueblos indígenas de Chiapas y se han insertado en las narrativas locales, ahora ligándose y asociándose con los santos patronos de los pueblos indígenas. Casos particulares de la asociación entre los rayos y los santos los encontramos entre los choles (Morales, 2001) de la región norte y entre los tsotsiles y tseltales de la región de los Altos de Chiapas (Ruz, 1997; Sánchez, 2005). Para el caso que aquí ocupa hay indicios desde los relatos que refieren que el poder de san Francisco está asociado al rayo. Así se observa líneas abajo:

Hace mucho tiempo, pero San Francisco peleó con los dioses de las aguas, estos no querían dar la lluvia, entonces san Francisco se enojó y envió rayos, relampagos y retumbó los cielos, se partieron en dos [...] negras estaban las nubes, se sentía los vientos fuertes, hasta parece que iban a tirar las milpas, y se dejó caer las aguas para todos... chingo de agua lleno aquí los de Petalcingo ya no querían espantados pue quedaron. Mmm por eso no hay dioses ya, el santo patrono los ahuyentó, y si hay aun los chicotea, dicen los ancestros que con sus relámpagos y truenos. Tiene chingo fuerza, tiene poder el santito padre, pues sus manos llenan de truenos, como si fuera fuego los empuja a su enemigo... no se sabe bien pero cada que llueve dicen hay serpiente allá arriba que se revuelca como fuego, relámpago, pero es Ktatik que envía sus nahuales trueno para soltar el agua (Entrevista Alberto Pérez Gómez, febrero 2009).

En otra versión se asienta que San Francisco libera sus naguales con la finalidad de golpear las nubes para que haya lluvias,

Cuando hubo la sequía el Ktatik envió sus naguales y no tardó así, para empezar a llover. Sus rayos eran como fuego, veces rojos, veces verdes, veces amarillo. No tardó y luego, que va ser se cargaron las nubes, empezó la lluvia. Hasta cambio de color Ktatik veces blanco como trueno, veces rojo como enojado el hombre, pero así ha sido siempre... (Trabajo de campo, febrero 2009)

San Francisco de Asís media entre los planos celeste y terrestre; luego se le dibuja como una divinidad con cualidades calientes o húmedas, al igual que los dioses prehispánicos de Mesoamérica. Es por ello que, como se apuntó, en varios de los relatos no extraña que éste renueve los cultivos, libere las lluvias, fertilice los campos, fecunde la tierra, haga crecer el maíz, envíe las sequías, enfermedades o la riqueza. En cada nexa narrativo siempre aparece el rayo, ya sea por las lluvias, los vientos, las cuevas, etcétera, pero siempre ligado con San Francisco de Asís.

Si se asume la propuesta de Claude Lévi-Strauss (1984) de considerar a las manifestaciones míticas como proyecciones de leyes universales que se regulan bajo ciertas actividades inconscientes de la mente humana, y que son posibles de descubrir bajo la aparente incomprendibilidad de la realidad social, del acontecer, comprenderemos que los fragmentos discursivos anteriores tienen bajo su aparente sencillez rasgos estables y

constantes de apego a un pensar estructurado bajo las redes invisibles de sistemas sociales y culturales. En este sentido cualquier elemento de la realidad tseltal (los rayos y santos) no se da en forma aislada e independiente sino que está en un íterjuego de relaciones. Cada elemento representa un conjunto de relaciones concretas utilizables para la reflexión mítica (Lévi-Strauss, 1984: 37). En las narraciones tseltales se observa esa misma lógica de relaciones estructurales; hay una variabilidad de ambientaciones y expresiones analógicas del pensamiento estructurado que utiliza residuos, restos de acontecimientos, testimonios de la historia de un individuo o de una sociedad; no sin estar exentos a tipos particulares de normatividades, creencias e ideas fuertemente imbricadas al contexto local, natural, cultural y social. Es por ello que cada indicio narrativo deja su huella en aquello que le da sentido, por eso cuando se habla del santo patrono, éste se corresponde con algún elemento de la naturaleza o la sociedad tseltal. Por ejemplo:

Hombre/campesino----- Santo/campesino

Santo-----Rayo

Rayo/santo-----Lluvias/fertilidad/maíz/felicidad

Con el anterior ejemplo lo que se pretende es enfatizar en el estatuto de la función simbólica (Lévi-Strauss, 1992: 45) que articula elementos distintos, ya sea en pares de oposiciones o por analogía. Esta función que pueden tener los objetos, divinidades y hombres dentro del universo cultural, refiere a una relación sintagmática o paradigmática entre dos o más elementos, formando la unidualidad armónica que da sentido y significado a las cosas. Para el caso nuestro los santos, los rayos, las lluvias y el maíz, están en correlación. En la ambientación narrativa el santo patrono tiene en su ser la fuerza de un elemento caliente y cósmico: el rayo, este puede romper con el equilibrio de la vida al liberar los frutos de la tierra o las lluvias para los hombres; así lo narra don Gonzalo Martínez López,

Dicen que Ktatic san Francisco tiene todas las cosas, él lo tiene todo. Antes era pobre, solo caminando vivía. Pero, así como lo dicen que, así como lo ven que tiene todo entonces tiene muchas cosas pues. Y dicen que una vez se enfrentó con el patrón san Apóstol Santiago de Yajalón. Y dicen que también fue así que a través del rayo pues, que lo tumbó al otro,

y que se hirió su mano, y que en ello lesionó su mano. Y que después lo levantaron y mandaron a componerlo pues. Y entonces dicen que así fue cuando Santiago Apóstol se hizo caer... que así se golpearon por las cosas que había. Y ahora dicen otra vez que ya están contentos, entonces dicen que ya no se enemistan los santos.

Para los tseltales Francisco Asís se le dice *Ktatik* que en lengua tseltal significa *Padre* protector y defiende los bienes de consumo de sus hijos. En su ser tiene nagueles, uno de ellos es el rayo (Entrevista, septiembre 2008). En otro relato se le relaciona con el agua, la serpiente y las bolas de fuego. Estos nagueles que tiene San Francisco le sirven cuando quiere visitar a otros poblados, lo cual “*lo hace viajando en forma de meteoro o una bola de fuego*”. Sus nagueles *de humo que brillan* (como los rayos) los hacen poderoso, pues suben al cielo para ver que pasa cuando no llueve, o hay mucha sequía en algunas zonas de la tierra. Sin embargo tiene otros nagueles que le ayudan a “supervisar” la tierra. Uno de sus nagueles es la serpiente. Pedro Méndez menciona que Francisco de Asís quiso huir y una serpiente bloqueó el río por donde pretendía irse, pero un ave le picó la cabeza a la serpiente y un rayo la mató. Desde entonces Francisco de Asís tiene a las serpientes bajo su poder, de lo contrario envías sus rayos a matarlas. Con ello demostró el *Ktatik* que los rayos son para pelear junto a los santos cuando le quieran hacer daño. En otras versiones se reafirma que la serpiente es el nahual de San Francisco, este animal a su vez se liga con el rayo,

No sé, los ancestros dicen que la serpiente es como el trueno (rayo) de pronto se aparecen, de la nada pueden matar. Esta en el cerro Ajk'abalna, en lo hondo de la cueva, en las aguas del río Pajwuchil o en las hierbas. Algunas brillan sus ojos, están en el agua, en las milpas, en los cafetales. Pero son buenas para limpiar, solo hay que tener cuidado, no pisarlas, porque ya está uno muerto, se enfría el corazón. Por eso son compañero del *Ktatik* Francisco, pero es así, como lo dicen pues...tal vez sea el relámpago el que asusta y mata...pero no solo están en las cuevas de la montaña, en lo hondo salen pues a beber agua, mas en tiempo de lluvia; ayudan al *Ktatik* dicen pues es buena para limpiar de dolor... (Trabajo de campo, julio de 2009).

Esta relación metafórica entre el rayo y la serpiente está entre las antiguas culturas mesoamericanas. La serpiente ha sido el símbolo del relámpago entre los antiguos

mesoamericanos, incluso ha figurado como un animal de sumo poder que se le consideraba asimismo como símbolo de la fertilidad, y que ahora se liga a los santos patronos locales.

En otras narraciones tseltales a la serpiente se le liga con la cueva, elemento que mitológicamente es la vagina, la vía de acceso al útero-inframundo donde se conjuga vida y muerte (Garza, 1998: 127), por extensión, es el sitio donde la fertilidad puede ser propiciada. Para algunos grupos indígenas el “dueño de la tierra”, suele corresponder a lo que le han dado por llamar “hijo primogénito de Dios” “divino espíritu”, o “Santo capitán”. Según Inés Sanmiguel, el *Dueño o Señor de la tierra* es un ser benevolente que mantiene con su poder el transcurso normal de la vida, pero también tiene la capacidad para destruirla; habita el mundo subterráneo, está vestido con traje de ladino y a veces puede presentarse en forma de culebra (Sanmiguel, 1982: 10). En la cosmovisión agrícola indígena a la serpiente se le liga al igual con el rayo. A manera de ilustración un tsotsil de Chenalho, en sus oraciones al trabajo liga a la serpiente con el rayo, a quien considera es el padre del maíz:

Pide con el Dios que sirva, que sea servidor de mi pueblo, que no sea botado y borracho; que no me duela agarrar mi instrumento para trabajar, que no espante con la espina, que no espante con el monte tupido, que pase el luk, que pase el machete. Aparte reza mi madre, aparte rezo yo: que no salgan las culebras, que no crucen por mi trabajo, que sea libre para trabajar [...] en su rezo no van a decir [la palabra] culebra en Antigüedad: lo llaman su asiento del 'Anjel (Dios de la lluvia y dueño de los animales, el rayo protector del hombre, y padre de la doncella del maíz), su perro del 'Anjel: que quitemos su perro, su asiento, del 'Anjel del cerro (Guiteras, 1996: 181).

En el vocabulario tsotsil el concepto de *Anhel* o *Anjel*, es sinónimo de *Chauk* o *chauc* que es traducción de “rayo”, trueno y relámpago (Thompson, 1975: 326). Entre los tsotsiles se le asocia con la lluvia, los vientos y viven en las cuevas, pues este fenómeno atmosférico se le relaciona además con la fertilidad dado que está dentro del mismo proceso del ciclo de la reproducción de la vida. Para los tsotsiles de San Pedro Chenalhó es paralelo y complemento de lo que antecede, *Chauc*, alias *Anhel*, es el dios de la lluvia y el agua, dueño del rayo, señor de las montañas y protector de las milpas. No es extraño entonces que los portadores de este poder caliente suelen ser los santos patronos locales (Ruz, 1997:

89; Sánchez, 2006:13). Los ejemplos anteriores ilustran la red de correspondencias que están presentes en la tradición oral india y que representan un fuerte impulso en la cosmovisión indígena. Entonces podemos inferir que cuando los tseltales de Petalcingo usan metáforas entre Francisco de Asís, el rayo y la serpiente existe un referente que explica un profundo significado: la fuerza del santo patrono, padre de la lluvia, el maíz la salud y el trabajo, está en relación a lo húmedo y lo caliente; principios, estos, que son inherentes a las facetas del cosmos, a la estructura del mundo donde gobierna el santo para sus hijos. Es por ello que Francisco de Asís tiene en sí mismo la fuerza caliente capaz de liberar la vida, o dar la muerte. Esto se corrobora con el siguiente relato de don Pedro Méndez,

El san Francisco de la iglesia es como nosotros, campesino y pobre, pero da los alimentos, abre los cielos del agua, por eso es blanquito en su rostro cuando sale pasear parece que brilla como el sol, como los truenos, pues es el Dios el Ktatic sin él saber si viviríamos. Es dueño de todo, plantas, animales, maíz, montañas, tormentas... puede partir el tierra, es padre si quiere de todo, huy hasta secar la montaña si quiere donde sale truenos (rayos), serpientes, tortuga, jabalí, venado comida pues (Trabajo de campo, junio, 2009).

En algunas versiones relatan a san Francisco de Asís como la encarnación de un ser mítico llamado Mamal Jbobo (sin traducción). Creador y ancestro que cumple con los mismos rasgos que la divinidad: es dueño de las plantas, los animales, es humilde, porta una red y un bastón, es dueño del rayo y serpiente, jabalí y tortuga. Por los comentarios recogidos en el trabajo de campo se infiere que la asociación entre San Francisco y Mamal Jbobo, puede ser la versión vernácula del santo; una hibridación producto del intercambio cultural entre el pensamiento cristiano indígena y el español. No obstante, en los relatos lo que se encontró con mayor énfasis fue el personaje cristiano católico, sólo que como hemos visto con rasgos que hacen pensar en su faceta indígena acoplada a la cosmovisión local.

En general, al revisar la concepción binaria del cosmos que imperaba en la tradición mesoamericana (López Austin, 1994), y se busca la relación posible de este animal con cualquiera de los opuestos complementarios se encontrará que la serpiente se asocia a uno de los pares opuestos del reparto de facetas del cosmos, por lo tanto, la serpiente se

corresponde con las cualidades de lo frío, acuático, húmedo, abajo, inframundo y oscuridad, entonces, es un animal de fertilidad y vida. No resulta disparatado que los tseltales de Tenejapa, tal como lo describe Pedro Pitarch Ramón (1996), consideren que los *Labs chanul ja*⁴ en su mayoría sean culebras de agua dulce, pero con la particularidad de que su cabeza es un instrumento metálico; el mango es la culebra y asemejan a los rayos por las noches. Entre ellos se encuentra *machite chan* (un machete-serpiente), *acha chan* (un hacha), *pala chan* (pala), *piko chan* (pico), *chixnabal chan* (una aguja de coser); estos seres son *at'eletik*, “obreros”, porque de modo casi imperceptible, pero incesante, se emplean en erosionar las orillas de los arroyos y ríos hasta que acaban por arrastrar consigo árboles, provocar derrumbes y desplazar tierra; no obstante al parecer su actividad es benéfica porque facilitan el drenaje del agua de los valles e impiden las inundaciones, es decir, ordenan el paisaje y modelan la tierra habitada por los hombres. Incluso son el ch'ulel de san Juan de Tenejapa (Pitarch, 1996: 60). Esta particularidad de la tradición oral Tenejapaneca ilustra la relación de la serpiente con el agua, los rayos y los santos. No es extraño que en los relatos de los tseltales de Petalcingo también se direcciones en esta ruta donde esten presentes serpientes, rayos y santos; de ahí que el santo patrono implícitamente sea el ktatik de las lluvias y el maíz.

Cuando los tseltales hablan de su santo patrono hablan de un campesino humilde, pero también refieren de un ser concreto que en esencia tiene su poder asentado en sus naguales. Estos le pueden ayudar a liberar las lluvias o el maíz. Es por ello que algunos relatos la fuerza de san Francisco de Asís es perceptible en los campos de cultivo.

A manera de conclusión

Con el presente trabajo se pretendió apreciar la importancia de los relatos indios de Petalcingo respecto a San Francisco de Asís y su relación con los rayos y el maíz. Se intentó descubrir que en los relatos, centro del hecho comunicativo al que Bolívar Echeverría (1994: 21) entiende como el “núcleo en el que se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de la vida”, hay un memorial que nos adentra en el sentido del mundo agrícola, fuente de inspiración de los narradores locales.

Aunque este estudio se abordó desde una perspectiva general, bien sirve para adentrarse, desde los relatos indios, en la decodificación de los estamentos simbólicos presentes entre los tseltales de Petalcingo. Aunque muchos de los aspectos originales de las concepciones humanas se pueden perder a lo largo de su propio transcurrir histórico, existen símbolos que configuran la ambientación narrativa, donde se crea sentido, se simboliza y significa. Esto suele pasar con los tseltales de Petalcingo. Éstos estructuran un pensamiento que lucha por religarse al mundo de la agricultura, donde el maíz y las lluvias son básicos para su existir. En general, los ejemplos citados, productos de las entrevistas con los campesinos, reflejan la urdimbre de relaciones que dan *sentido* al personaje San Francisco, patrón de los tseltales de Petalcingo. Este ha sido, es y será el símbolo de la abundancia y el porvenir, pues en su ser se alberga las aspiraciones de los hombres en un mundo donde no falte nada, y con ello implícitamente consolidar el *ethos* y la cosmovisión de un pueblo que insiste en religarse, vía la tradición oral, a la agricultura, el maíz y las lluvias. Así los relatos consagran la destreza del narrador para ordenar el universo cultural y social donde su divinidad principal tiene el poder para reproducir la vida y con esto enfrentar las difíciles pruebas que el mundo moderno impone, para luego seguir caminando como lo han hecho siempre juntos en una misma historia de largo aliento.

Literatura citada

Aramoni Calderón, Dolores, (1992) *Los refugios de lo Sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México, CONACULTA, México

Aviña Cerecer, Gustavo, (2000) *La fuerza del rayo dentro del proceso cósmico de los mayas de Mesoamérica y el México contemporáneo,*” En revista de Estudios de Cultura Maya, UNAM, Volumen XXI, México: 195-215

Braudel, Fernand, (1979) *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, Madrid
Bell, Daniel, (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, CONACULTA/Alianza Editorial Mexicana, México.

Bonaccorsi, Nélica, (1991) *La esclavitud indiana en los inicios de la colonia. Altos de Chiapas*, en Anuario CIHMECH, vol. 2

Calnek, Edward E. (1988) *Highland Chiapas before the spanish conquest*, Provo, UTA, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation

De la Garza, Mercedes, (1998) *Rostros de lo Sagrado en el mundo maya*. Paidós-UNAM, México

Descola, Phillipe y Palsson, Gisli, (2001) *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas, México, Siglo XXI*.

De Vos, Jan, (2001) *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, el misionero de Chiapas y Tabasco, Gobierno del Estado de Chiapas*, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Dube, Saurabh, (2003) *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*, El Colegio de México, México.

De Certeau, Michel, *La toma de la palabra y otros escritos*, Universidad Iberoamericana, Instituto tecnológico y de estudios superiores de Occidente, 1995

Echeverría, Bolívar, (1994) *Modernidad, mestizaje y ethos barroco*, UNAM/EI, Equilibrista, México.

Esponda Jimeno, Víctor, (1994) *La organización social de los tseltales*, gobierno del estado de Chiapas, México.

Foucault, Michel, (2001) *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI

Gage, Thomas, (1997) *Viajes en la Nueva España*, Casa de las Américas, Serie Rumbos, Habana, Cuba.

Geertz, Clifford (1996) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, España.

Gruzinski, Serge, (1995) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

Guiteras Holmes, Calixto, (1996) *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lenkersdorf, Carlos, (2000) "Caciques o concejos: dos concepciones de gobierno", en <http://www.ezln.org/revistachiapas/No11/ch11lenkersdorf.html>

Levi-Strauss, Claude, (1984) *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México

Levi-Strauss, Claude, (1992), *Antropología Estructural*, Paidós, España,

Limón, Fernando (2009), "Aproximación etnográfica a los chuj mexicanos. Esbozos de su conocimiento cultural". En: Cruz Burguete J.L., Nazar Beutelspacher A. (Eds.). *Sociedad y desigualdad en Chiapas. Una mirada reciente*. ECOSUR. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. 241 p. pp. 92-125.

López Austin, Alfredo, (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México

Montemayor, Carlos, (1996) *El cuento indígena de tradición oral, Notas sobre sus fuentes y clasificaciones*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Oaxaca) e instituto Oaxaqueño de las Culturas, "Ensayo", 1ª edición, Oaxaca.

Morales Bermúdez, J. (1984), *On Oti'an, antigua palabra. Narrativa indígena chol*, UAM/Azcapotzalco, México.

Morales Bermúdez, J. (2001), "Un viaje a la tierra de los Ch'oles" en Marie-Odile Marion (coordinador), *Simbólicas*, Plaza y Valdés/Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, Conacyt, México: 75-85

Murillo, Daniel, *Especie de prefacio a comunicación y oralidad* Número 15, Año 4, Agosto - Octubre 1999; <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n15/index.html>

Orellana, Sandra L.(1975) *La introducción del sistema de cofradía en la región del lago Atitlan en los Altos de Guatemala*, América indígena, Vol. XXXV, no. 4 octubre-diciembre Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006

Pérez Chacón, José Luis (1998) *Los choles de Tila y su mundo*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Pérez Pérez, Marceal, (2007) *San Francisco de Asís, una deidad de naturaleza prehispánica en Petalcingo, Chiapas*, tesis de licenciatura en Historia, San Cristóbal de Las Casas.

Pitarch Ramón, Pedro, (1996) *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pinto Durán, Astrid Maribel (2000) *Los artificios de la fidelidad. Reciprocidad y poder en una finca de los Altos de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Separata, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Ruz, Mario Humberto (1997) "La familia divina: Imaginario Hagiográfico en el mundo maya," en Nelly Sigaut (editora), *La iglesia Católica en México*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de gobernación, Pp. 89--136.

Pinto Durán, Astrid Maribel (2000) "La familia divina: los santos en el área maya", en Chiapas en el mundo maya: una antología, Secretaría de Educación, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Sálesman, Eliecer (2003) *San Francisco de Asís*, Nueva biografía, Apostolado bíblico Católico, Bogotá, Colombia.

San Martín Sala, Javier, (1999) *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, Madrid
Sántis Gómez, Jaime y José Francisco López Gómez, (2004) *Petalcingo, pueblo de K'anjobales*, PACMYC, Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Sánchez Morales, Julio César (2005) "El poder de los santos. Naturaleza y Cosmovisión indígena" en *Elementos*, revista de Ciencia y Cultura, No. 64, Vol. 13, Universidad Autónoma de Puebla, Octubre-Diciembre, México.

Sánchez Morales, Julio César (2005) *Transformación y continuidad ritual: las procesiones religiosas en los Altos de Chiapas*, Tesis en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Sánchez Morales, Julio César (2005) *Procesiones religiosas: transformación y continuidad ritual en los Altos de Chiapas*", en *Diálogo Antropológico*, División General de Estudios de Postgrado y el Postgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); año 04, núm. 13, pp. 9-28

Sanmiguel, Inés (1982) "El rito en la cueva que fue llamado "idolatría" (un documento del siglo XVIII guardado en el archivo histórico diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas)", ponencia presentada al congreso "Cuarenta años de investigaciones antropológicas en Chiapas: Conmemoración", 19 al 23 de julio de 1982, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Thompson, J. Eric S. (1975) *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México.

Entrevistas

Natividad Pérez Pérez, Petalcingo, Chiapas

Domingo Méndez Petalcingo, Chiapas

Jerónimo Pérez, Petalcingo, Chiapas

Manuel Cruz Díaz, Ejido Lázaro Cárdenas, Yajalón, Chiapas

Gonzalo Martínez López, Petalcingo, Chiapas

Alberto Pérez Gómez, Petalcingo, Chiapas

Pedro Méndez Gómez, Petalcingo, Chiapas

¹ Licenciado en Historia por Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, Maestro en desarrollo en Ciencias en Recursos naturales y Desarrollo Rural por El Colegio de La frontera Sur. Correo electrónico: jcs231@hotmail.com

² Esta reflexión se ubica en la idea de esquemas o Schemata de praxis, tal como refiere Phillipe Descola: “[...] se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas en conocimiento vivido [...] son simplemente propiedades de objetivación de las prácticas sociales, diagramas cognitivo o representaciones que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” (Descola, 2001: 106)

³ Aquí utilizo el concepto *vernáculo* con la carga y sentido al que se refiere Saurabh Dube (2003: 20) quien habla del cristianismo desde la conversión local, y plantea que la obra cristiana se amoldó a lo que pensaban, vivían y sentían aquellos indios que se convirtieron al cristianismo, amalgamando categorías coloniales de dominación con la creación de un cristianismo vernáculo, relacionando la cultura moderna de la ley del imperio con sus nociones antiguas de tradición, religión, casta, familia y vecindad.

⁴ Se trata de criaturas “reales” que habitan en el mundo exterior, pero que están duplicados en el corazón humano, con el idéntico perfil del ser que habita afuera, solo que aquí son gaseiformes. Pitarch, 1996, p. 55

y P