



Anales de Antropología

Volumen 39-II

2005



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury

Milka Castro, Universidad de Chile

Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona

Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México

David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

Jane Hill, Universidad de Arizona

Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania

Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México

Joyce Marcus, Universidad de Michigan

Katarzyna Miłkulska, Universidad de Varsovia

Kazuyazu Ochiai, Universidad de Hitotsubashi

Claudine Sauvain-Dugerdil, Universidad de Ginebra

Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma

Luis Vásquez, CIESAS Occidente

Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México

Rodrigo Liendo, Universidad Nacional Autónoma de México

Rafael Pérez-Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITOR

Lorenzo Ochoa, Universidad Nacional Autónoma de México

Anales de Antropología, Vol. 39-II, 2005, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en octubre de 2006, en *Navegantes de la Comunicación Gráfica, S.A. de C.V.*, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Lorenzo Ochoa; la composición la hicieron Martha Elba González y Héliida De Sales en el IIA; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo en español estuvo a cargo de Adriana Incháustegui, la corrección de textos en inglés estuvo a cargo de Nicolás Mutchinick; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Héliida De Sales.

Diseño de portada: Andrea Méndez. Realización: Martha González. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622-9654, e-mail: libroiaa@servidor.unam.mx

JUAN OSO Y LA PARADOJA DEL SINCRETISMO EN MESOAMÉRICA

Francisco Lugo Silva

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París

Roberto Martínez González

Posdoctorado FFyL/IIA, UNAM

Resumen: A través de la comparación entre las versiones españolas y mesoamericanas del cuento popular de Juan Oso se pretende mostrar la diversidad de los fenómenos simbólicos que intervienen en la apropiación de elementos exógenos por poblaciones indígenas. Al mismo tiempo cómo el sentido original del relato puede coexistir con la interpretaciones indígenas en el interior de una misma versión.

Palabras clave: cuento popular, Juan Oso, sincretismo, Mesoamérica, España.

Abstract: In this article, the comparison between mesoamerican and spanish versions of Juan Oso's folktale is used to show the different symbolic phenomenon that act in the appropriation process of stranger elements by indigenous peoples. At the same time, we are going to show how the original sense of the tale may coexist with the indigenous interpretation in a single version.

Keywords: folktale, Juan Oso, syncretism, Mesoamerica, Spain.

INTRODUCCIÓN

Desde 1903, Van Gennep (Narby y Huxley, 2002: 63) señalaba que la antropología de las religiones se encontraba poblada de un cierto número de términos vagos que podían aplicarse a “todo lo que uno quisiera o a nada en particular”. Aun cuando quisiéramos poder afirmar lo contrario, debemos aceptar que, cien años después, las disciplinas antropológicas continúan estando plagadas de una serie de falsas categorías –confusas y ambiguas, en su mayoría prove-

nientes del habla coloquial— que no hacen sino entorpecer el pleno entendimiento del fenómeno humano. Una de tales categorías es sin duda la noción *sincretismo* (del griego *sugkrētos, sugkratos* “mezclados juntos”).¹ Un vocablo que se refiere a la unión o mezcla de elementos procedentes de diferentes contextos socioculturales, pero que, de ninguna manera, describe o explica la complejidad de los procesos simbólicos por los que un componente de carácter exógeno es incorporado por un grupo humano cualquiera. Usamos la noción de *sincretismo* no para definir, sino para evitar explicar la compleja conformación de las creencias mesoamericanas contemporáneas. En otras palabras, el término *sincretismo*, tal como es empleado en la antropología de las religiones, se encuentra, en la actualidad, desprovisto de todo valor analítico.

Tratando de ejemplificar la diversidad de los fenómenos que intervienen en la adopción de elementos exógenos, en este trabajo presentaremos un análisis del relato europeo de Juan Oso a partir de dos contextos socioculturales diferentes: España y Mesoamérica contemporáneas. Comenzaremos por determinar el sentido original del relato español para después explicar cómo es que Juan Oso es reinterpretado y resignificado en términos del pensamiento mesoamericano. A manera de conclusión mostraremos algunos de los procesos simbólicos que pudimos identificar en la asimilación del relato extranjero.

JUAN OSO EN LAS VERSIONES HISPÁNICAS

En las diferentes versiones españolas que conocemos de este relato, el orden de la narración es, a grandes rasgos, el siguiente:

-Una joven se interna en el bosque o la montaña para recuperar un animal perdido, lavar ropa o cualquier otro motivo semejante.

-La mujer es raptada por un oso y llevada a una cueva en las profundidades del monte.

-El oso se comporta como si fuera el marido de la muchacha que mantiene presa; le lleva de comer y copula con ella.²

¹ Para mayor información sobre la historia y el uso de este vocablo, véase el artículo de Colpe (1987: 218-227).

² En una de las variantes compiladas por Camarena (1991: 118-124) el protagonista del relato nace de una pareja humana, pero es amamantado por una burra como consecuencia de la muerte de su madre. Esta misma versión aparece también en Puerto Rico (Mason y Espinosa, 1924: 261) y entre los mexicanos de Chicago (Goodwyn, 1953: 143-147). Siguiendo el mismo modelo, en la versión recogida por Taggart (1997: 250), Juan Oso es amamantado

-Tras un año de cautiverio, la joven termina por dar a luz a un niño, llamado Juan Oso.

-Años más tarde, la madre y el niño deciden escapar de la caverna; la fuga se produce cuando el oso se encuentra fuera buscando comida. Haciendo prueba de su enorme fuerza física, el muchacho logra desplazar la enorme roca que obstruye la entrada de la gruta. En algunas versiones, el joven enfrenta o mata a su padre-oso en la huida.

-Al regresar a su pueblo de origen, la madre mete a Juan en la escuela. Pero, como los otros muchachos lo molestaban por su apariencia o el hecho de ser hijo de un oso, Juan los golpea con tal fuerza que, en algunas versiones, termina por matarlos.

-Siendo expulsado de la escuela y el poblado, Juan acepta partir a cambio de que se le fabrique un mazo de acero de un peso extraordinario.

-En su camino, Juan se encuentra con dos o tres hombres fuertes haciendo tareas sobrehumanas (arrancar árboles con las manos, arar sin bueyes, aplanar montañas con los glúteos, mover molinos a soplidos) y decide contratarlos para que lo acompañen.

-El grupo de hombres fornidos decide pasar la noche en un claro de bosque, una casa de cobre o un castillo abandonado.

-Uno de los compañeros de viaje de Juan Oso se queda a preparar la comida, en tanto que los otros parten en busca de leña o comida. Mientras espera el retorno de sus compañeros, el hombre fornido es primero engañado y después vapuleado por un ser maléfico variable (el diablo, un duende, “un señorito”).

-El episodio se repite con cada uno de los acompañantes del protagonista, hasta que, siendo el turno de Juan Oso, éste logra vencer al agresor y le arranca o recibe de él una oreja que, en el futuro, le permitirá invocar su ayuda.

-Encuentran un profundo agujero por el que en ocasiones huye el maléfico agresor. Los otros hombres fuertes se acobardan y sólo Juan Oso tiene el valor para descender hasta los más hondo de la cavidad.

-Una vez en el fondo de la oquedad, Juan se encuentra con una, dos o tres princesas prisioneras de un gigante o el diablo.

- Para liberar a la (o las) muchacha(s), Juan Oso se enfrenta a dos o tres animales furiosos de dimensiones extraordinarias; entre los cuales figuran un toro, un

por una osa y no producto del acoplamiento entre una mujer y un plantígrado. Así pues, podemos ver que la singularidad del personaje puede ser transmitida tanto por la vía de la filiación como por la lactancia.

león y una serpiente. Tras haber pasado estas pruebas, el protagonista enfrenta en un duelo al captor de la(s) princesa(s).

-Vence a su adversario y recibe de la (o las) princesa(s) una media toronja o pera de oro como muestra de agradecimiento. Los compañeros fornidos ayudan a sacar a la (o las) princesa(s) de la cavidad y deciden abandonar a Juan Oso para casarse con la(s) joven(es) rescatada(s).

-Viéndose abandonado en el profundo agujero, Juan Oso muerde la oreja y solicita la ayuda del demonio o ser maléfico derrotado. Este último le socorre y ayuda a alcanzar a la (o las) princesa(s) antes de que se casen.

-Por último, Juan Oso demuestra ser el verdadero salvador de la (o las) muchacha(s) y contrae matrimonio con ella (o una de ellas).³

JUAN OSO EN LA OSCURIDAD DE SU GÉNESIS

A pesar de que el origen de este relato nos es aún desconocido, es posible que se trate de un derivado del mito griego de Hércules. Pues, además de que los protagonistas de ambas narraciones comparten la posesión de una fuerza sobrehumana, algunos de los detalles más representativos del cuento de Juan Oso se encuentran igualmente presentes en el mito de Hércules. Los dos protagonistas derivan de la unión entre una mujer y un ser no-humano.⁴ Ambos personajes se encuentran, al menos parcialmente, animalizados; Juan Oso por su origen y Hércules por su vestimenta animal.⁵ Tanto Juan Oso como Hércules son expulsados de instituciones educativas a causa de su

³Para una versión completa de este relato, consúltense los textos de Rodríguez Almodóvar (1982: 111-116), Camarena (1991: 115-118; 118-124), Camarena y Chevalier (1995: 24-32) y Taggart (1997: 250-257).

⁴Obviamente, ello no implica que la figura de Zeus y el oso sean intercambiables, sino que, simplemente, el rol de progenitores que les conceden sus respectivos relatos es equivalente. No obstante, conocemos una versión puertorriqueña de Juan Oso en la que la figura del oso es sustituida por la intervención de una entidad sobrenatural: "...vivía una vez un matrimonio que tenía un hijo que la Providencia le había concedido para aliviar sus penas..." (Mason y Espinosa, 1924: 260).

⁵Recordemos que, en el pensamiento pagano occidental, portar la piel del animal implica adquirir sus atributos. Así Cordier (1995: 2 y 2003: 130) señala que "...el paso al estado humano (o recíprocamente de estado humano al estado animal) se reduce esencialmente a una cuestión de vestimenta".

comportamiento violento.⁶ Ambos descienden al inframundo y se ven obligados a combatir con animales y seres sobrenaturales para conquistar a una mujer.⁷

Obviamente, ello no implica que la totalidad del relato de Juan Oso tenga su origen en la mitología griega. Juan es un nombre bíblico y, como tal, refleja cierta relación con el mundo judeocristiano. En el *Nuevo Testamento* encontramos dos Juanes, el primero anuncia la llegada de Cristo y el segundo, el fin del mundo y el advenimiento del Anticristo. A nuestro parecer, si alguno de estos dos personajes debe estar asociado con Juan Oso, éste debería ser el Bautista, ya que, además de figurar en la iconografía cristiana portando una piel de grueso pelaje, se dice que gritaba y gemía en el desierto como un camello (*La Biblia*, 1960: 1133-1138).

Evidentemente, ninguno de estos mitos explica la totalidad del relato tratado en este trabajo, mas, como se verá a continuación, el personaje de Juan Oso cumple, hasta cierto punto, la misma función simbólica que ellos.

PRIMERA LECTURA

El oso, de quien se origina el protagonista de este relato, es imaginado en el pensamiento occidental como un ser próximo a lo humano. Pues, además de ser el único animal europeo capaz de adoptar una posición erecta semejante a la humana, encontramos que algunas poblaciones de este continente, como Berna y Berlín, llevan por nombre “lugar de osos”.⁸ Dicha interpretación se ve reforzada por el hecho de que el nombre del héroe celta Arturo significa “que tiene aspecto de oso” (Markale, 1993: 11).

En el País Vasco existe una leyenda que cuenta que “...un hombre y una mujer se escondieron un día en que Jesús recorría la montaña de Ariège. Al paso del viajero divino se pusieron a gritar con fuerza sobrehumana. Jesús

⁶ En la versión griega de este mito, Hércules mata a su maestro Hilas con su propia lira y a causa de ello es expulsado de la sociedad (Rose, 1970: 199, 206).

⁷ En el caso de Hércules, el héroe mítico combate contra el dios-río Aqueloo, que podía adoptar la forma de un toro y una serpiente, para obtener la mano de Deyanira, su segunda esposa (Rose, 1970: 207).

⁸ En los cuentos tradicionales europeos, como *Ricitos de oro*, el oso aparece como capaz de fundar una familia. Ello sin considerar que, como es sabido, el oso siempre ha tenido una función religiosa importante en el pensamiento de los pueblos euroasiáticos (Hasler, 1961: 603-605; Tokarev, 1975: 168-169; Eliade, 1999 vol. III: 46-47).

dijo: ‘¿Queréis hacer el animal? Seréis osos y os subiréis a los árboles, con excepción del abeto’. El hombre y la mujer formaron la primera pareja de osos de los Pirineos” (Marliave, 1995: 126). En el valle de Aiguesjuntos, también en el País Vasco, se cuenta que un herrero blasfemo fue convertido en oso (Marliave, 1995). Siguiendo el mismo orden de ideas, en el poblado de Iturbide, Nuevo León, se dice que aquellos que tienen relaciones sexuales ilícitas se convierten en osos: “Por eso, la osa es como la mujer... Los osos son animales pero tienen vista como uno, pechos como uno, se sientan como uno; nomás que es puro pelo, ta’ lleno de pelo todo” (López, 2002: comunicación personal). Así, el oso aparece en los relatos como hombres y mujeres que aúllan a Dios, que blasfeman o siguen conductas opuestas a la moral cristiana. En otras palabras, el oso figuraría en el pensamiento popular como una especie de humano en un ámbito ajeno al orden cristiano.

Por su parte, la madre de Juan Oso es claramente una mujer cualquiera, una mujer anónima, sin nombre ni apellido que representa al resto de los miembros de su género. La mujer, como es sabido, fue durante siglos pensada como un ser cercano a lo animal, más instintiva y menos inteligente que el hombre. En el lenguaje popular, la sexualidad femenina ha sido asociada seguido con la animalidad: una prostituta es una zorra, una perra o una golfa (que deriva de la misma raíz que *wolf*, “lobo”); la vulva, a causa de su capilaridad es llamada en español de México: el mono o el oso; el conejo, en el de España; *la chatte* “gata” en francés, y *the pussy* “gatito” en inglés. De hecho, la propia valoración negativa de la capilaridad femenina parece estar en relación con la animalización de la mujer. Por ello, si el oso es pensado como un animal cercano a lo humano y la mujer como un humano próximo a lo animal, podemos ver que la relación entre los dos polos que dan origen a Juan Oso es pensada como una alianza entre dos entidades del margen; una alianza semejante a la planteada por Deleuze y Guattari (1988) en su propuesta sobre el *devenir*. Por consiguiente, el producto de dicha unión es igualmente imaginado como un ser marginal, un ser que no corresponde ni al ámbito del oso ni al de la sociedad. La no correspondencia del personaje es, elocuentemente expresada a través de la violencia que éste ejerce sobre su entorno. En ambos casos, el conflicto tiene como resultado el paso de un ámbito a otro: el combate con el oso tiene como consecuencia la incorporación a la sociedad, en tanto que el altercado con los otros niños de la escuela conlleva la expulsión.

Los episodios intermedios no hacen sino poner en relieve los atributos más característicos del protagonista: fuerza, valor, astucia y determinación. Como en los casos anteriores, los combates que realiza Juan Oso le conducen

a un nuevo cambio, esta vez en el sentido de la humanización y la reincorporación a la sociedad. Pues es a través de la derrota del diablo—paralela a la cristiandad instaurada por san Juan a través del bautizo— que Juan Oso accede a la mujer (la princesa) y por consiguiente a la recuperación de un estatus social. Así, Juan Oso aparecería como el relato de un personaje que pasa del orden de lo salvaje al de la sociedad a través de sus múltiples combates y, en particular, la derrota del diablo. En otros términos, Juan Oso es el mito de la redención del salvaje.⁹

JUAN OSO EN LAS VERSIONES INDÍGENAS

Al igual que la imagen del salvaje, el relato de Juan Oso acompañó a los europeos en la conquista del Nuevo Mundo expandiéndose así entre las más diversas culturas del continente.¹⁰ Obviamente, al incorporarse a la cultura mesoamericana, tanto Juan Oso como el salvaje sufrieron una serie de transformaciones fundamentales. Sin embargo, dada la diversidad de las versiones indígenas de Juan Oso, será necesario abordar el estudio de las variantes indígenas a partir de un caso particular, el cuento del *Chato* del sur de Veracruz.

EL CUENTO DEL *CHATO*

Aun cuando este relato sigue la misma estructura narrativa que el texto original, en esta versión la importancia acordada al personaje equivalente a Juan Oso es bastante reducida. En tanto que la figura del marido de la madre de Juan Oso adquiere una importancia capital para el desenvolvimiento de relato. De

⁹ De acuerdo con lo que señala Bartra (1992: 122), el salvaje, ubicado en la interfase entre naturaleza y cultura, no representa aquello que se encuentra fuera del alcance del hombre sino lo que se sitúa en los límites de lo alcanzable. Cabe señalar que la redención del salvaje por el matrimonio aparece igualmente en el mito de Rave Else: una terrible mujer salvaje que se convierte en princesa después de bautizarse y contraer matrimonio con un caballero.

¹⁰ Lo encontramos, por ejemplo, en Cuba (Feijoo, 1960-62: 15-29), Colombia (Jaramillo, 1958: 58-67), Perú (Morote, 1959: 135-179), Puerto Rico (Mason y Espinosa, 1924: 250-261). En Mesoamérica, éste es uno de los cuentos más populares de México. Lo encontramos entre los nahuas de la sierra de Puebla (Taggart, 1997), la montaña de Guerrero (Neff, 2002: comunicación personal) y Milpa Alta (Horcaditas, 1979: 106-109), aparece igualmente entre los tepecanos de Jalisco (Manson, 1914: 176-179), los tepehuanes (Mason, 1956: 49-66) y los mestizos de Nuevo León, Durango, Tamaulipas (López, 1998) y Chicago (Goodwyn, 1953: 143-147).

hecho, en la variante nahua-popoloca no se relata ninguna de las aventuras del hijo del Chato después de haber dejado el pueblo. De acuerdo con lo que se observa en la versión presentada por Campos (1982: 144-152), la narración del Chato se encuentra dividida en dos segmentos principales:

La primera parte inicia con la descripción de la flojera de un primer protagonista conocido como Juan Flojo, quien, en lugar de trabajar en la milpa, se contentaba con tumbarse a dormir a la sombra de un árbol. Creyendo que las mazorcas ya estarían maduras, la mujer de Juan se adentra en el monte en busca del plantío familiar. En el camino, la mujer se encuentra con el Chato, quien, tras intercambiar algunas palabras con ella, decide raptarla para hacer de ella su mujer. Una vez enterado de lo sucedido, Juan Flojo decide ir al rescate de su mujer y, temeroso de la extraordinaria fuerza de su adversario, solicita la ayuda de diversos animales. Después de haber contemplado la estrepitosa derrota del “tigre” y el “león”, Juan Flojo pide ayuda al conejo, quien gracias a su astucia logra vencer al Chato.

Y el Chato también lo buscaba con sus manos de modo para agarrarlo, pero no lo podía agarrar porque el conejito era pequeño además era muy ágil para brincar. Pero donde sintió que ya se cansó ya no podía en la lucha, pues le habló a Juan, le dijo: ¡Ande hombre! Ya no estés mirando más, ya pásame esas cositas porque ahora sí ya me cansé y la voy a tirar. Y le arrojó un tecomatito. ¡Took’s! luego otro, y otro, ya ni tiempo le daba al Chato viejo. Y salió gritando, hasta rezumbaba el eco de sus gritos dentro de la montaña. Se dice que decía el Chato, gritando: ¡Aaaay, conejito ahora sí ya me batiste mi seso! Mas no era su seso sino que era el humor o materia del caballo muerto [...] Igual que el chango o mono, le da asco el excremento y se mueren por tocarlos nada más.

La segunda parte del relato inicia con el rescate de la mujer y el reconocimiento del hijo que la cónyuge de Juan Flojo había tenido con el Chato. Como en el cuento europeo, es el infante quien logra desplazar la enorme roca que bloquea la entrada de la morada de la bestia para así liberar a su madre. De regreso al pueblo, la familia de Juan se encuentra con el cura de la localidad, quien tras una breve charla decide hacer del Chatito su ahijado y educarlo como a un niño normal. El problema es que, como los niños de la escuela se burlaban de la apariencia del Chatito, éste los golpeaba con tanta fuerza que terminaba por matarlos. Entonces:

...el cura dijo: Sáquenlo. Pero como también el Chatito era sabio, entonces le dijo a su padrino el cura viejo: pues ahora sí yo ya salí de donde me habías puesto, pues ahora sí yo quiero que me consigas mi sombrero de ocho arrobas, y un traje de ocho arrobas y un machete de ocho arrobas [...] Entonces le llegó nada más eso al Chatito, se vistió, se puso

su sombrero, agarró su machete y le dijo a su padrino: Ahora sí padrino, ya nos despedimos, ahora sí yo ya me voy, yo no voy a ganar para la ciudad, yo me voy en la montaña [...] Ahí se fue ese Chatito en esa montaña. Pues porque él ya no era cristiano o gente como nosotros, sino que él ya era un animal, por eso él ganó para la montaña. Y no se supo por donde salió, porque no salió en ninguna ciudad, él se quedó en la montaña. Allí quizás se fue a criar. Fue porque él ya no come tortillas como nosotros, sino que él come puras carnes crudas. Él de lo que encuentra va matando para comer.

Dada la naturaleza del relato —producto de ideas y conceptos europeos y mesoamericanos—, es posible realizar dos lecturas diferentes: la primera lectura parte de la comparación de las características de los personajes en el interior del propio texto. En tanto que en la segunda se intenta mostrar la existencia de coincidencias entre las características de los personajes del cuento y los de la mitología prehispánica.

PRIMERA LECTURA

Podemos observar que ambas partes del relato se construyen sobre el conflicto entre dos personajes antagónicos: el Chato y Juan Flojo en la primera y el Chatito y el cura del pueblo en la segunda. Sin embargo, cabe notar que este conflicto representa, ante todo, la oposición entre las características de los personajes que se afrontan.

Con el Chato (mencionado como una suerte de gorila antropófago con los pies al revés y genitales tan grandes que los carga sobre el hombro) se asocian la fuerza física, la sexualidad desbordante, la vida en el monte y la antropofagia. Con el Juan Flojo se asocian la inactividad, la debilidad física, la vida en el pueblo. De este modo, el conflicto entre el hombre y el Chato aparecería, a grandes rasgos, como un combate entre el salvajismo y la civilización. Este mismo enfrentamiento se encuentra duplicado en el segundo segmento del relato, donde el cura representa la civilización y el Chatito el salvajismo. El cura intenta modificar el comportamiento del infante a través de los instrumentos característicos del mundo civilizado, la Iglesia y la escuela. En tanto que el Chatito es caracterizado bajo las conductas típicas que definen lo no-humano: en lugar de irse a la ciudad, se va al monte; en lugar de comer tortillas, se alimenta de carne cruda, y sobre todo se indica que “él ya no era cristiano o gente como nosotros, sino que él ya era un animal”. Así, la segunda parte del relato trataría sobre la imposibilidad de civilizar aquello que es de naturaleza salvaje, pues el Chatito termina, como su padre, por irse al monte.

En la versión huave de Juan Oso, muy semejante a la del Chato, se comenta que, viendo que el niño-salvaje era demasiado fuerte, sus tíos deciden reunirse para discutir el problema: “Este niño es diferente de los otros. ¿Qué haremos? Podría matar a alguien. Sería mejor bautizarlo” (Mestres, 2000: 126-128). En la variante de los tepecanos de Jalisco se dice que Juan Oso “...no se moría porque tenía mucho valor. No tenía miedo y, como era animal, nomás se bautizó, se volvió cristiano pero con mucho valor” (Manson, 1914: 176-179). Entre los nahuas de Milpa Alta se dice que la madre “...le rogaba (a la gente) que le bautizaran al niño. Pero nadie quería apadrinar al niño [...] El sacerdote se compadeció e hizo ahijado suyo al niño. Lo bautizó (con el nombre de) Juan el Oso” (Horcasitas, 1979: 107). En tanto que, en la versión de los mixtecos de Guerrero, se dice de un personaje mitad humano y mitad animal que:

...después de haber vivido una gran parte de su vida encerrado en una cueva donde lo mantenía su padre-animal, no se somete a las reglas de la vida humana, roba, mata, destruye todo alrededor de él. Su madre, desesperada, lo entrega a un cura que después de varios intentos para sujetarlo, lo ata entre tres palos profundamente hundidos en la tierra para que sus saltos, en el momento del exorcismo, no sacudan la tierra provocando temblores.

Así, resaltando el valor civilizador y humanizador del ritual católico, se pondría de manifiesto el discurso de la conquista española;¹¹ que después de casi quinientos años terminó por ser incorporado al pensamiento indígena.¹²

SEGUNDA LECTURA

Juan Flojo: es uno de los personajes más recurrentes de la narrativa oral náhuatl. Se trata del protagonista arquetípico de los relatos con contenido moralizante. De hecho, Enzo (1990: 163) y Taggart (1984: 209-210) presentan

¹¹ Por ejemplo, Cortés (1963: 337) indica que su principal motivación para la conquista es reducir al cristianismo a los pueblos indígenas que había encontrado.

¹² Tal como lo menciona Chamoux (1996), actualmente, los nahuas emplean el término *cristiano* como sinónimo de *tlacatl*, humano u hombre en un sentido genérico. Para los nahuas de la montaña de Puebla, “ser humano significa cultivar la milpa, cocinar la comida, comer tortillas, usar ropa, vivir en casas, hablar y ser cristiano; [son humanos] quienes viven siguiendo las normas del orden moral náhuatl. Vivir bajo las normas morales significa controlar sus impulsos, y los que se rehúsan son vistos como animales” (Taggart, 1984: 59-60).

un relato en el que, siguiendo la misma estructura que en el cuento del *Chato*, se narra la historia de un hombre, llamado Juan, que, con tal de no tener que trabajar, cambia de *ropa* con un zopilote y adquiere su forma. El resultado es que la mujer de Juan Flojo prefiere al zopilote-hombre, quien sí trabaja la milpa, y el humano-zopilote se condena a comer carroña y vivir para siempre como animal. Es decir, en la estructura de ambos cuentos es el comportamiento antisocial de Juan –la flojera– lo que desencadena la pérdida de la mujer a manera de castigo.

El Chato. La ausencia de osos en la región tratada hizo que el raptor de mujeres cambiara su forma original. Tanto para los nahuas de la sierra de Puebla como para los del sur de Veracruz, tal personaje es un ser claramente simiesco (*Chato* o *Juncho* en Veracruz y *Xochimilco* u *Oso*, en Puebla) dotado de gran fuerza física (Campos, 1982: 144-152; Taggart, 1997: 250; Pérez Tellez, 2002: 96-97). El chango, al igual que el oso, es un ser pensado como cercano a lo humano pues, en algunos textos indígenas como el *Popol Vuh* (1971: 31), los monos aparecen como ex-humanos o casi humanos. Por otro lado, cabe mencionar que, como lo señala Taggart (2002: comunicación personal), es posible que la constante sustitución del oso del relato original por un ser simiesco entre los pueblos nahuas se deba a la proximidad fonética que guardan las palabras *oso* y *ozomactli*, que en náhuatl significa “chango”.

No obstante, este personaje parece haber adquirido características al mismo tiempo procedentes del Nuevo y Viejo Mundos. Pues, al igual que el *antípoda* –personaje mitológico europeo que, supuestamente, habitaba “el otro lado del mundo”– y el *vagamundo* –figura que aparece en el *Códice Mendocino* (1978: lám. LXXI)–, el Chato es caracterizado como un personaje con los pies al revés (con los talones hacia el frente y los dedos hacia atrás).¹³ Una prueba de la influencia europea en este singular rasgo fisiológico es que, entre los chatinos y los huaves

¹³ Hoy en día, este es uno de los seres fantásticos que se encuentra mayormente difundidos en América Latina. Lo hallamos en República Dominicana como Ciguapa; como Trauco, en Chile; Curupira, en Brasil; Pombero o Ucomar, en Argentina; Chitsaro, en Ecuador; Maguaré, en Venezuela; Salvaje, en Colombia, y Chudiachaque entre los quechuas del Perú. Sin embargo, también existen diversos textos europeos de la antigüedad que aluden a su existencia. Por ejemplo, Plinio VII, 22 (en Klaus, 1985: 197) señala que, “según Mégasthènes, en la montaña llamada Nulus, existen hombres que tienen los pies volteados al revés y ocho dedos en cada pie”. Lo más interesante es que, al final de la Edad Media, los primeros grandes viajeros atribuían este rasgo fisiológico a los distintos pueblos que describían en sus relatos. De hecho, Kappler (1980: 50-54) indica que, en esta época, se pensaba que los seres de pies invertidos eran los habitantes de un mundo situado en el extremo opuesto del espacio ocupado por los europeos. Este mundo al revés era conocido como las Antípodas.

contemporáneos de Oaxaca, este curioso ser es conocido como *El Salvaje* (Greenberg, 1981: 84; Mestres, 2000: 124).¹⁴

En este relato, el carácter simiesco del Chato se manifiesta, además de en su descripción “como un gorila”, en el rasgo común de que “igual que el chango o mono, le da asco el excremento y se mueren por tocarlos nada más”. Igualmente, parece existir entre los nahuas de regiones vecinas una asociación entre el “oso” y la suciedad. Así, por ejemplo, Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001: 418, 420) mencionan que, durante el carnaval de los nahuas de Chicontepec, aparece un personaje llamado el “oso” o *pihpisoltlasolli* (basura estropeada).¹⁵ Cabe mencionar que en el pensamiento náhuatl la suciedad, y en particular el excremento, alude metafóricamente al pecado y la trasgresión de la norma moral.¹⁶ Según Münch (1994: 183), entre los nahuas del sur de Veracruz.

Se cree que [el Chato] es un antropófago enano del tamaño de un niño, tiene los pies al revés para engañar con el rastro a sus víctimas. Vive en las cuevas, tiene los genitales tan grandes que se los pone en el hombro para poder caminar [...] Es invencible en la lucha. El secreto, que muy pocos conocen, es reírse de él e instantáneamente cae muerto.¹⁷

¹⁴ La imagen del *antípoda*, fusionada con la de personajes mesoamericanos semejantes al *vagamundo*, fue reinterpretada y dotada de una nueva significación por los indígenas. De suerte que, en la actualidad, podemos encontrar una gran diversidad de ideas y conceptos asociados con la inversión de los pies que parecen estar igualmente vinculadas con la imagen europea de la otredad que con la concepción indígena del otro sobrenatural. Entre los tzeltales de Chiapas, se llama *Hconte* y es imaginado como un enorme ladino que pierde o devora a los individuos que se internan en las profundidades del bosque (Stross, 1978: 9-10). Para los chortíes y los mames de Guatemala y Belice, el *Sisimite* o *Mahanamatz* es pensado como una especie de gorila que actúa como guardián de los bosques y rapta a las mujeres (Wagley, 1957: 458; Thompson, 1927-32: 65). Según los choles, los *wile koki* (literalmente “pies al revés”) son espíritus de la tierra, la lluvia y el viento que pueden provocar enfermedades a quienes transgreden las normas morales. En tanto que, para los nahuas de Veracruz, los *chilobos* son imaginados como una especie de gigantes peludos con los pies al revés que, en el pasado, construyeron las pirámides que hoy se observan en ruinas (García de León, 1969: 296).

¹⁵ Es interesante notar que en el carnaval otomí “...el señor de la vegetación presenta un cuerpo velludo, una barba tupida y cabellos largos” (Galinier, 1990: 619). En otras palabras, la deidad indígena de las plantas terminó por asociarse con la imagen típica del hombre silvestre europeo.

¹⁶ Por ejemplo, el *Códice Florentino* (X: 38) dice que el traidor vive en el excremento para señalar su carácter corrupto y vicioso.

¹⁷ Este segundo medio para derrotar al Chato, la burla o risa, es también mencionada en el *Popol Vuh* (1971: 89) como el medio utilizado por los gemelos para derrotar a sus hermanos I-Chango y I-Mono aullador. El texto cuenta cómo Hun hun ah pu e X balam ke transforman a sus hermanos en simios y los abandonan en el bosque. Al retorno, la abuela les solicita que los regresen a su forma original. A lo cual, los gemelos acceden bajo la única condición de

Un detalle interesante es que, en un relato presentado por este último autor (Münch, 1994: 158), el Chato enamora a la luna y trata de asesinar al sol con un hueso afilado. En un par de relatos popolucas¹⁸ compilados por Foster (1945-51: 208-209) aparece un personaje simiesco y antropófago, llamado Hunchut (una pronunciación distinta de Jooncho), que seduce a las mujeres causando el escándalo de campesinos. Un informante de Lazos y Paré (2000: 61) completa la imagen de este ser añadiendo que “Era un animal salvaje, era como hombre, tiene su mano como gente, es chaparrito pero con mucho pelo y se roba a las mujeres...” de los hombres que no obedecen las normas morales.

En la mitología náhuatl prehispánica, el raptor de mujeres arquetípico es Tezcatlipoca: es él quien rapta a Xochiquetzal para llevarla al inframundo y tener amoríos con ella,¹⁹ y es el mismo Tezcatlipoca quien, al tiempo de la caída de Tula, profirió la amenaza siguiente: “Si os envanecéis os destruiré, como burlé a Maxtla, natural de Toltecatepec, y a sus dos hijas, Quetzalquen y Quetzalxillotl, a las que guardaba en preciosa caja de piedra: ahí las hice paridas de dos mellizos, pariendo cada una dos animalejos imágenes mías”, en *Anales de Cuauhtitlán (Códice Chimalpopoca*, 1945: 14). En este último caso, es claro que, como en el cuento del Chato, la pérdida de las mujeres se presenta como un castigo y desemboca en el engendramiento de criaturas semi-animales. Destacamos que en la *Historia de México* (1965: 112) se menciona que Tezcatlipoca se aparecía en las noches a los hombres como un mono que hablaba por las espaldas. Es decir, este último personaje compartiría con el Chato tanto la forma simiesca como su carácter de raptor de mujeres. En los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969: 29) se menciona una manifestación fantasmagórica de Tezcatlipoca, llamada Yaoualteputzli –hacha nocturna–, que posee un carácter combativo asociado con la lucha cuerpo a cuerpo. En fin, tal como lo indica Olivier (1997: 39), esta deidad se encuentra igualmente relacionada con la suciedad y el pecado. De hecho, el *Códice Florentino* (Sahagún, 1950: I, 8-9) menciona que, durante el ritual de confesión ante la imagen de Tlazoltéotl, el penitente se dirigía al especialista ritual diciendo

que la abuela no se burle de los hermanos-changos. Cuatro veces van a ver a los hermanos-changos y cuatro veces la abuela se ve incapaz de contener la risa. Este último hecho es el que impide que se realice la transformación y significa la derrota definitiva de Hun Baatz y Hun Ch'ouen.

¹⁸ Los popolucas son un grupo étnico que, además de ser vecino, es culturalmente cercano a los nahuas del sur de Veracruz.

¹⁹ Véase, por ejemplo, el texto de Ruiz de Alarcón (1984: 77-79).

“Quiero ir con el amo, nuestro señor, el salvador y protector de todo, nuestro señor Tezcatlipoca...”

Como lo muestra Olivier (1997: 264, 274), para los nahuas prehispánicos la deformación de los pies no sólo se asocia con Tezcatlipoca, sino también con sus avatares: *Tepeyollotl*, *Iztli* y *Huitzilopochtli* son algunas de las deidades representadas con un pie faltante (*Códice Borbónico*, 1988: 3; *Códice Borgia*, 1993: 14; *Codex Vaticanus B*, 1993: 19; *Féjervary Meyer*, 1971: 2). Al mismo tiempo, los gigantes, mencionado como naguales de Tezcatlipoca por los informantes de Sahagún (1969: 50-51), se mencionan como *tzocuiclicxeque tzocuiclixime* (los que tienen patas de jilgueros) en los *Anales de Cuauhtitlan* (*Códice Chimalpopoca*, 1945: 5; López Austin, 1989: I, 266).

Por otro lado, en las narraciones compiladas por Foster (1945-51: 208-209), se dice que “los hunchuts son cazadores que siempre tienen suerte”. Mientras que Lazos y Paré (2000: 57) mencionan que, “para algunos pobladores de Meca-yapan y Pajapan, el Chato es el verdadero dueño de los animales”. El único dueño de los animales que se conoce para la época prehispánica es, según el *Códice Telleriano Remensis* (1995: 259, pl 9v), *Tepeyollotl*, el corazón del cerro. Una deidad que, tal como lo muestra Olivier (1997: 113-114), se encuentra al mismo tiempo vinculado con Tezcatlipoca y con Tláloc. Por otro lado, resulta que *Tepeyollotl* se asocia también con la suciedad, pues el *Códice Vaticano 3738* (1979: 18v) menciona que

...tenían a este Tepeiolotli por señor de estos trece días en los cuales le hacían fiesta y ayunaban los cuatro últimos días por reverencia que les dejó la tierra después del diluvio. Mas porque le dejó maltratada y sucia, no tenían por buenos los sacrificios de estos días, ni limpios sino más bien sucios, lo que se dice en nuestro idioma vulgar *sacrificios de mierda*.

Así pues, si consideramos que se trata de un ser del tamaño de un niño, antropófago, asociado con la montaña y con la cueva, relacionado con la luna y con los animales, podemos ver que se trata de un personaje bastante próximo a la imagen del Chaneco contemporáneo.²⁰ Es decir en la figura del Chato convergen la potencia sexual masculina, la animalidad, la fertilidad y la naturaleza telúrica; al mismo tiempo que se trata de un ser que, ejerciendo como Tezca-

²⁰ Según Münch (1994: 173) y Lazos y Paré (2000: 55), Chaneco es el dios de la tierra, las plantas y los animales; el amo del Talogan que controla las lluvias y los relámpagos que emergen de las cavernas. Al mismo tiempo, el Chaneco es quien después de la muerte termina por devorar todas las formas de vida y provoca la muerte y la enfermedad a quienes violan las normas de comportamiento.

tlipoca la justicia punitiva, rapta o seduce a la mujeres de quienes violan las normas morales del grupo. Así, la asociación del Chato con el dominio del Chaneco coincidiría con el hecho que, para los chatinos contemporáneos, este personaje es considerado como doble-nagual del dios del monte (Greenberg, 1981: 84).

El conejo, tal como se ve en los cuentos compilados por González Casanova (2001: 65, 41), Foster (1945-51: 223) y Morales Sales (1985: 173), en la narrativa mesoamericana aparece como un personaje que, gracias a su inteligencia y astucia, logra evitar el peligro y burlar a sus adversarios. En la cosmovisión náhuatl prehispánica, dicho animal se encuentra ligado a la ebriedad.²¹ Mientras que, dentro del cuento del Chato, la función del conejo es arrojar excremento sobre el Chato para matarlo.

Una vez considerado lo anterior, podemos observar que en el relato se establece como condición inicial una situación anómala, una trasgresión —la flojera de Juan— que implica, a manera de castigo, el rapto de la mujer por parte de una entidad sobrenatural, el Chato, y el subsiguiente nacimiento de un “animal”. Sin embargo, esta nueva situación es igualmente contraria al orden natural de las cosas; un hecho que se observa en el repudio del pueblo ante la pareja mujer-*hunchut* en el cuento de Foster. Es entonces cuando, por intermedio del conejo, que funge como un mediador tricksteriano,²² el excremento o materia de caballo —que simboliza el pecado— es arrojado sobre el Chato provocando su huida a la montaña y, posteriormente, la muerte.²³ Este último hecho termina por desencadenar el reestablecimiento del orden inicial;

²¹ Así, por ejemplo, el *Códice Florentino* (Sahagún, 1950: IV, 11; V, 167) menciona que aquellos que nacían bajo el signo Dos Conejo estarían predestinados a ser alcohólicos y llama a la ebriedad “el camino del conejo y el venado” (*in tochtli, in mazatl iohhui*).

²² De acuerdo con Lévi-Strauss (1958: 251 y 248), “...el *trickster* es entonces un mediador y esta función explica que él retenga una parte de la dualidad que tiene por función superar [...] La razón de su elección aparece si se reconoce que el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva”.

²³ De acuerdo con lo que mencionan Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001: 420), en el carnaval huasteco de Chicontepec, “...en la tarde del último día sacan el *pihpisoltlasolli* [...], el cual sale del monte y va corriendo hasta donde están bailando los *mecohmeh*. A partir de ahí, un grupo de jóvenes lo persigue por todo el pueblo hasta alcanzarlo: lo lazan con cuerdas y le quitan el disfraz (‘su pellejo’). En seguida el hombre que representa al *pihpisoltlasolli* [como el Chato] se retira al monte para que no descubran su identidad”. Además de presentarse osos, en un ritual análogo del carnaval español se acusa a un personaje (llamado el Rey del Carnaval) de la embriaguez y la pereza de los participantes, se le enjuicia y sentencia a muerte proclamándose al final su regreso para el año siguiente (Foster, 1962: 299-300).

la mujer vuelve a Juan y la pareja se libera del Chatito entregándolo al cura. Es decir que, además de castigar, el Chato es presentado como aquella figura sobre la que recae el pecado ajeno y muere con él, para reestablecer el orden natural de las cosas. En otras palabras, la primera parte de este relato se constituye como una narración de contenido moralizante que explica, además del castigo, el medio para la redención.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la complejidad de los procesos simbólicos que intervienen en la apropiación y reinterpretación de elementos exógenos no puede ser reducida a la simple “mezcla” o sincretismo. A partir del análisis del cuento de Juan Oso hemos podido observar que el relato es un elemento en continua evolución que se encuentra en un proceso permanente de ajuste y reinterpretación. Pues, como se ha visto, el propio relato europeo parece ser resultado de la fusión de elementos procedentes de diferentes tradiciones culturales.

Entre los diferentes procesos simbólicos que intervienen en la apropiación de un relato de origen extranjero hemos podido observar cinco fenómenos diferentes:

1. *Polivalencia*. Tanto el sentido original del relato europeo (la redención del salvaje) como la interpretación indígena del texto (castigo de la trasgresión y redención por la intervención de una entidad sobrenatural semejante a Tláloc y Tezcatlipoca) pueden coexistir en las versiones indígenas.

2. *Reducción y cambio de acentuación*. Aun cuando la estructura narrativa del cuento europeo se conserve, es posible que se omitan algunos de los episodios fundamentales del texto original, que se les dé poca importancia o que, por el contrario, se les extienda. Todos estos procesos tienden a modificar indirectamente el sentido general del relato.

3. *Adición*. La forma más clara de modificación del relato extranjero es la aparición de personajes y episodios provenientes del trasfondo cultural indígena. El marido de la madre de Juan Oso, el león, el tigre y el conejo, junto con sus respectivos combates con el Chato, son los elementos más característicos de la versión indígena tratada.

4. *Sustitución y aglutinación*. La figura del oso es remplazada por un animal simbólicamente equivalente y en el caso del náhuatl fonéticamente semejante, el simio. Al mismo tiempo, la sustitución del oso por el chango se ve acompa-

ñada de la incorporación de atributos pertenecientes al campo simbólico del plantígrado, lo que permite que al menos una parte del sentido original se conserve.

5. *Fusión y superposición*. La imagen del oso como salvaje captor de mujeres y su posterior sustitución por el simio evocan las características de deidades mesoamericanas caracterizadas por atributos y actividades semejantes. Ello no implica que el oso o el chango sean sustitutos directos de Tláloc o Tezcatlipoca, sino que su simple presencia en el relato hace que afloren las características de los antiguos dioses.

Obviamente, estos cinco procesos simbólicos no representan más que una pequeña muestra de la diversidad de fenómenos que pueden intervenir en la reinterpretación de narraciones europeas en contextos indígenas coloniales. El presente trabajo, más que agotar el tema de la apropiación de elementos culturales extranjeros, pretende alimentar el debate en torno a este tópico y trazar algunos de los lineamientos que, a nuestro parecer, podrían ser de interés en las investigaciones que se emprendan en el porvenir.

REFERENCIAS

BÁEZ JORGE, FÉLIX Y ARTURO GÓMEZ MARTÍNEZ

- 2001 Tlacatecolotl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec). Johanna Broda y Félix Báez Jorge (eds.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, México.

BARTRA, ROGER

- 1992 *El salvaje en el espejo*. Coordinación de Difusión Cultural, Ed. Era, México.

BIBLIA

- 1960 Sociedad Bíblica en América Latina, México.

CAMARENA LAUCIRIACA, JULIO

- 1991 *Cuentos tradicionales de León*. 2 volúmenes, Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense y Diputación Provincial de León, Madrid.

CAMARENA LAUCIRIACA, JULIO Y MÁXIME CHEVALIER

- 1995 *Catálogo hipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*. Gredos, Madrid.

CAMPOS, JULIETA

- 1982 *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*. Fondo de Cultura Económica, México.

CHAMOUX, MARIE NOELLE

- 1996 L'humain et le non-humain dans un dialecte nahuatl contemporain. *Amerindia* 21, Centre National de la Recherche Scientifique, París.

*CODEX TELLERIANO-REMENSIS: RITUAL, DIVINATION AND HISTORY
IN A PICTORIAL AZTEC MANUSCRIPT*

- 1995 Eloise Quiñones Keber (ed.) University of Texas Press, Austin.

CODEX VATICANUS 3738 OU VATICANUS A

- 1979 Akademische Druk-u Verlagsanstalt, Graz, Austria.

CODEX VATICANUS 3773 OU CODEX VATICANUS B

- 1993 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (eds.) Fondo de Cultura Económica, Akademische Druk-u Verlagsanstalt, México.

CÓDICE BORBÓNICO "HOMENAJE PARA EL FUEGO NUEVO"

- 1988 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (eds.) Akademische Druk-u Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE BORGIA "LOS TEMPLOS DEL CIELO Y DE LA OSCURIDAD. ORÁCULOS Y LITURGIA"

- 1993 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (eds.) Akademische Druk-u Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE CHIMALPOPOCA. ANALES DE CUAUHTITLÁN Y LEYENDA DE LOS SOLES

- 1945 Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CODEX FEJÉRVÁRY-MAYER

- 1971 A Burland (ed.) Akademische Druk-u Verlagsanstalt, Graz, Austria.

CÓDICE MENDOCINO O COLECCIÓN DE MENDOZA

- 1978 [1925] Francisco del Paso y Troncoso y Jesús Galindo Villa (eds.) Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.

COLPE, CARSTEN

- 1987 Syncretism. *The encyclopedia of religión*. MacMillan Publishing Company, Nueva York y Londres.

CORDIER, ERIC

- 1995 Varou, Le loup-garou en Normandie. *Terres des signes* 2. OVIRI-L'Harmattan, París.
- 2003 Tentative d'interprétation de la dévalorisation des animaux domestiques dans les léxiques de patois normand et français. *Ethnozootechnie* 71, *La Domestication, Points de vue*, París.

CORTÉS, HERNÁN

- 1963 *Cartas y documentos*. Introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba, Porrúa, México.

DELEUZE, GILLES Y FÉLIX GUATTARI

- 1988 *Milmesetas: capitalismo y esquizofrenia*. José Vásquez Pérez (trad.) Ed. Pretextos, Valencia.

ELIADE, MIRCEA

- 1999 *Historia de las creencias y las ideas religiosas vol. III*. Jesús Valente Malla (trad.) Paidós, Barcelona.

ENZO, SERGRE

- 1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la sierra Norte de Puebla*. Colección divulgación, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

FEIJOO, SAMUEL

- 1960-62 *Cuentos populares cubanos*. 2 volúmenes, Departamento de Investigaciones Folklóricas de la Universidad, La Habana.

FOSTER, GEORGE

- 1945-51 Sierra Popoluca folklore and beliefs. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 42, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- 1962 *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Carlo Antonio Castro (trad.) Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, Xalapa.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo cosmos en los rituales otomíes*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

- 1969 El universo de lo sobrenatural entre lo nahuas de Pajapan, Veracruz. *Estudios de Cultura Náhuatl* 8, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

- 2001 *Cuentos indígenas*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GOODWYN, FRANK

- 1953 An other mexican versión of the Bear's son folk tale. *Journal of American Folklore* 66, American Folklore Society Stechert and Co., Nueva York.

GREENBERG, JAMES B.

- 1981 *Santiago's sword. Chatino peasant religion and economies, Oaxaca*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

HASLER, JUAN

- 1961 Juan el Oso en los Tuztlas. *La Palabra y el Hombre* 20, Universidad Veracruzana, Xalapa.

HISTORIA DE MÉXICO (HISTOIRE DU MEXIQUE)

- 1965 Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI. Ángel María Garibay (ed.) Colección Sepan cuantos..., Porrúa, México: 140-156.

HORCASITAS, FERNANDO Y SARA O. DE FORD

- 1979 *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

JARAMILLO, AGUSTÍN

- 1958 *Cosecha de cuentos del folklore de Antioquia*. Beduot, Medellín.

KAPPLER, CLAUDE

- 1980 *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*. Payot, París.

KLAUS, CATHERINE

- 1985 Les monstres dans l'Architrenius de Jean de Hanville. Lorence Harf-Lancner (comp.) *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, París.

LAZOS, ELENA Y LUISA PARÉ

- 2000 *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz.* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1958 *Anthropologie structurale.* Librairie Plon, París.

LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO

- 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* 2da edición, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÓPEZ, CRISTÓBAL

- 1998 Juan Oso. López Cristóbal (coord.) *Creer, beber, curar, historia y cultura en un pueblo de la Sierra Madre Oriental: Iturbide, Monterrey, N. L.,* Consejo para la Cultura de Nuevo León, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Monterrey.

MARKALE, JEAN

- 1993 *Pequeño diccionario de mitología celta.* Ed. Alejandría, Barcelona.

MARLIAVE, OLIVIER DE

- 1995 *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica.* Ed. Alejandría, Barcelona.

MASON, ALDEN

- 1914 Folk-tales of the tepecanos. *Journal of American Folklore* 27, American Folklore Society Stechert and Co., Nueva York.
- 1956 Juan el oso. *Estudios antropológicos publicados en honor al doctor Manuel Gamio,* Sociedad Mexicana de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 383-387.

MASON, ALDEN Y AURELIO ESPINOSA

- 1924 Porto Rican folk lore folk tales. *Journal of American Folklore* 38, American Folklore Society Stechert and Co., Nueva York.

MESTRES, ALBERT

- 2000 *El conte de la llacuna: Mites i llegendes dels indis huave.* Editorial Empúries, Barcelona.

MORALES SALES, EDGAR SAMUEL

- 1985 *La tradición oral y la lengua mazahua en el Estado de México*. Cuadernos de Investigación, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

MOROTE, BEST

- 1959 El oso raptor. *Archivos Venezolanos de Folklore*, Caracas: 135-179.

MÜNCH, GUIDO

- 1994 *Etnología del istmo veracruzano*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

NARBY, JEREMY Y FRANCIS HUXLEY (EDS.)

- 2002 *Chamanes au fil du temps. Cinq cents ans sur la piste du savoir*. Editions Albin Michel, París.

OLIVIER, GUILHEM

- 1997 *Moqueries et métaphores d'un dieu aztèque, Tezcatlipoca. Le Seigneur au Miroir Fumant*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut d'Ethnologie, París.

PÉREZ TÉLLEZ, IVÁN

- 2002 *La cosmovisión nahua de Cuacuila: Una aproximación etnográfica*. Tesis para obtener el grado de licenciado en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

POPOL VUH OF THE QUICHE MAYA: THE BOOK OF THE COUNCIL OF GUATEMALA

- 1971 Munro Edmonson (trad.), Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans.

RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, ANTONIO

- 1982 *Los cuentos maravillosos españoles*. Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona.

ROSE, H. J.

- 1970 *Mitología griega*. Ed. Labor, Barcelona.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

- 1984 Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain. Richard Andrews y Ross Hassing (trads.) *The civilization of American Indian Series* 164, University of Oklahoma Press, Oklahoma.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

1950-63 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble (trads.) Monographs of the School of American Research, Santa Fe, Nuevo México.

1969 *Augurios y abusiones*. Alfredo López-Austin (trad.) Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

STROSS, BRIAN

1978 *Demons and monsters. Tzeltal tales*. Museum Brief 24, University of Missouri, Columbia.

TAGGART, JAMES

1984 *Nahuat myth and social structure*. University of Texas Press, Austin.

1997 *The bear and his son: masculinity in spanish and mexican folktales*. University of Texas Press, Austin.

THOMPSON, ERIC

1927-32 *Ethnology of the mayas of southern and central British Honduras. Field Museum of Natural History Anthropological Series XVII*, Chicago (1-4).

TOKAREV, SERGUEI ALEXANDROVICH

1975 *Historia de las religiones*. Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de la República de Cuba, La Habana.

WAGLEY, CHARLES

1957 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de la comunidad indígena de Huehuetenango*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala.

