

# DISCURSOS Y ESPACIOS CONTEMPORÁNEOS PARA LA DISCUSIÓN DE LAS HUMANIDADES

Jessica C. Jasso Ayala (ed.)



**DISCURSO Y ESPACIOS CONTEMPORÁNEOS  
PARA LA DISCUSIÓN DE LAS HUMANIDADES**

Jessica C. Jasso Ayala (ed.)

Originalmente publicado en 2019 en Madrid, España,  
por Global Knowledge Academics como parte de la colección  
Desafíos Intelectuales del Siglo XXI.

2019, los autores

2019, Jessica C. Jasso

2019, Global Knowledge Academics



Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada:

No se permite un uso comercial de la obra original ni la  
generación de obras derivadas.

*Discurso y espacios contemporáneos para la discusión de las  
Humanidades* / por Jessica C. Jasso Ayala (ed.)

ISBN: 978-84-15665-38-0

Las opiniones expresadas en cualquiera de los artículos publi-  
cados en este libro son la opinión de los autores individuales y  
no los de Global Knowledge Academics, ni de los editores. Por  
consiguiente, ni Global Knowledge Academics ni los editores  
se hacen responsables y se eximen de toda responsabilidad en  
relación con los comentarios y opiniones expresados en cual-  
quiera de los artículos de este libro.

Este libro ha sido financiado por la Comunidad Internacional  
de Ciencias Humanas - [www.lascienciashumanas.com](http://www.lascienciashumanas.com)

# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b> <i>Jessica C. Jasso</i>	7
<b>I. DISCURSOS Y NARRATIVAS</b>	
<b>Historia de la educación de las mujeres en México ¿Una formación confinada a las tareas del hogar?</b> <i>Heidy Anhely Zúñiga Amaya, Hiram Félix Rosas</i>	11
<b>La intifada de 2015 en la prensa española</b> Un análisis cuantitativo de las citas en <i>El País</i> , <i>El Mundo</i> , <i>La Vanguardia</i> y <i>ABC</i> <i>Eman Mhanna Mhanna</i>	23
<b>Global &amp; Neandertal</b> Aira y Tamayo como extremos literarios de la mundialización <i>David Guzmán Játiva</i>	41
<b>“También soy de pueblo, se podría decir”</b> Comunicación intergeneracional y estilos de vida de los jóvenes urbanos con ascendiente maya <i>Ksenia Sidorova y Francia Peniche Pavía</i>	59
<b>Transformación de un cuento popular europeo adoptado por una comunidad indígena nahua de México</b> <i>Alfonso Reynoso Rábago</i>	75
<b>II. ESPACIO PARA LAS HUMANIDADES</b>	
<b>Alianza familiar-escuela</b> Apoyo escolar en el aprendizaje de la lectura y escritura a estudiantes en condición de repitencia escolar del ciclo 1 <i>Carolina Guzmán Jiménez</i>	93
<b>Experiencias de hombres cuidadores de personas con discapacidad</b> <i>Edwin Hernán Meza Rosero</i>	103
<b>Situación de las Ciencias Humanas en América Latina</b> Un análisis epistemológico a partir de su factor de impacto <i>Guillermo Alberto Gurrute-Maca, Juan Carlos Aguirre García</i>	113



**DISCURSO Y ESPACIOS CONTEMPORÁNEOS  
PARA LA DISCUSIÓN DE LAS HUMANIDADES**

Jessica C. Jasso Ayala (ed.)





## PRÓLOGO

Como parte de la Colección Desafíos Intelectuales del Siglo XXI se presenta el libro *Discursos y espacios contemporáneos para la discusión de las Humanidades*, una serie de investigaciones muy variadas que invitan al lector a reflexionar sobre dos tópicos de gran relevancia social. Por un lado, en *Discursos y narrativas*, se plantea una reflexión sobre los complejos procesos de comunicación de la actualidad con enfoques muy particulares en las narrativas reconstructivas, de género, políticas, literarias e interétnicas. Por otro lado, en *Espacios para las Humanidades*, los autores esbozan una mirada compartida a los espacios sociales e intangibles como constructores de significados en las áreas de las Ciencias Humanas.

La primera investigación centrada en la narrativa de género, de los autores Zúñiga Amaya y Félix Rosas, brinda una perspectiva historiográfica de las publicaciones y los estudios sobre las mujeres en México; su repaso detallado abre una discusión sobre la memoria histórica desde la perspectiva de género que incentiva a la reflexión para reinterpretar la historia visibilizando el rol de la mujer en la construcción de la historia nacional. En el segundo artículo, Mhanna examina las narrativas políticas y la construcción de los discursos de la prensa española a través de un análisis cuantitativo y cualitativo de los cuatro periódicos de mayor relevancia nacional ante la Intifada de 2015; después de un detallado contraste descubre el tratamiento, las estrategias discursivas y los enfoques de cada periódico para cada uno de los actores del conflicto. La tercera propuesta, de Guzmán Játiva, dentro de la narrativa literaria invita al lector a plantear un mapa de la contemporaneidad desde una problemática de la concepción de la complejidad literaria a partir de las obras de Aira y Tamayo; visiona a estos autores como respuestas estéticas y activas a la paradójica condición actual.

Los últimas dos investigaciones dentro de las narrativas interétnicas sitúan el foco de la investigación en las formas en las que la cultura étnica modifica las formas de comunicación. Primeramente, Sidorova y Peniche Pavía exponen mediante el análisis de relatos de sujetos *viva voce* cómo los jóvenes mayas en Yucatán, México viven una reapropiación social-cultural étnica a partir de su migración a zonas urbanas; el artículo explora cómo a partir de la modificación de sus estilos de vida se descubre la lengua como una forma de explorar el mundo y se genera en los jóvenes mayahablantes un interés por reafirmar su identidad. Finalmente, Reynoso Rábago presenta un ejemplo de la dinámica transformación étnica del mito; en este estudio se expone un trasvase de significación entre una narración de los Pirineos franceses y su versión náhuatl en Puebla, México; este trasvase analítico permite reafirmar las formas en las que las narrativas nacen como una necesidad identitaria y se enmarcan socialmente como una respuesta a las distintas dimensiones del héroe que necesitan antropológicamente las culturas.

La siguiente parte enfocada en los espacios sociales e intangibles dentro del área de las Ciencias humanas presenta una variedad temática que se desenvuelve desde el ámbito escolar hasta las publicaciones académicas en las Humanidades. Guzmán Jiménez, en esta primera investigación, incita a la reflexión de la continuidad del aprendizaje por medio de los espacios; discute la formación sistémica-simbólica a partir de las vinculaciones entre la familia y el hogar con la escuela como escenarios de aprendizaje para una mayor participación educativa. La segunda investigación, de Meza Rosero, lleva al lector a visualizar otro espacio completamente diferente como objeto de estudio, pues realiza una profunda reflexión sobre el cuidado de las personas y su rol de género; invita a repensar -con perspectiva de género- el concepto de la masculinidad de los cuidadores de personas con discapacidad para cuestionar los roles asignados, y las formas de ser y estar en sociedad. El último trabajo, a cargo de Gurrute-Maca y Aguirre García, permite comprender la producción de saberes en las Ciencias Humanas con base en diferentes disciplinas y su publicación en revistas especializadas a partir de una investigación cuantitativa bibliométrica; la investigación plantea cuáles son las problemáticas más abordadas, los tipos de conocimiento producidos y el factor de impacto de cada una de las disciplinas que engloban el amplio rango de las Ciencias Humanas.

Estos estudios confirman la importante labor de los autores e investigadores que reflexivamente se motivan para analizar y detallar con mirada crítica las distintas realidades que construyen las áreas del saber en las Humanidades. Con ello sus aportaciones al conocimiento trazan líneas de reflexión que responden a dos grandes áreas: la del discurso y las narrativas contemporáneas, y la de los diversos espacios sociales e intangibles para la conformación del ser y hacer del individuo. Es indudable, a partir de las investigaciones presentadas, que el presente siglo es uno complejo que nos reta y nos desafía a renovarnos intelectualmente y construirnos como individuos comprometidos comunitariamente en la construcción del conocimiento.

Jessica Cristina Jasso Ayala  
Dra. en Literatura y Estética en la Sociedad de la Información  
Escuela de Preparatorias  
Tecnológico de Monterrey

# TRANSFORMACIÓN DE UN CUENTO POPULAR EUROPEO ADOPTADO POR UNA COMUNIDAD INDÍGENA NAHUA DE MÉXICO

---

Alfonso Reynoso Rábago, Universidad de Guadalajara, México

*Palabras clave:* Juan Oso; mito; cuento popular; transformación; sincretismo; procesos simbólicos

## 1. INTRODUCCIÓN

El relato de mitos y cuentos populares ha acompañado la historia de la humanidad de forma ubicua durante muy numerosos siglos. Relatos semejantes aparecen en diversos puntos del orbe, sin que sea posible mostrar contacto cultural entre una y otra región. Pero también los mismos relatos se difunden a comunidades próximas o lejanas, transformándose en el mismo lugar, al pasar de un sitio a otro o a través del tiempo. En ocasiones, algunos de ellos alcanzan propagación mundial (Propp, 1971, p.35).

Este artículo concentra su atención en la transformación de un cuento maravilloso europeo denominado *La légende de Jean de l'ours* que fue adoptado por una comunidad indígena nahua de México.

Indudablemente la versión europea y la variante mesoamericana de este relato que aquí se comparan, proceden de alguna de las múltiples versiones europeas de esta narración. En la actualidad es posible encontrar numerosas variantes de tal relato en una gran diversidad de países y culturas a lo largo y ancho del mundo. Muy probablemente el cuento europeo pasó a la Nueva España durante la época colonial (siglos XVI-XIX).

Este estudio intenta dar respuesta a la pregunta ¿qué cambios experimentó el relato indígena nahua con respecto a su contraparte europea y qué posibles razones podrían explicar tal transformación? De esta suerte, el objetivo que este trabajo pretende alcanzar es doble: determinar los cambios sufridos por la versión indígena con respecto a la variante europea y explorar posibles razones de la metamorfosis del relato nahua.

La importancia principal de este trabajo radica en poner a prueba, en un caso concreto, algunos principios teóricos relacionados con la dinámica del mito y del cuento, los cuales se enuncian en el siguiente apartado.

Tras la presente introducción, este artículo esboza un marco teórico para sustentar el estudio. Luego, propone un método para buscar respuesta a la pregunta de investigación planteada. A continuación, incluye la traducción del relato francés, la cual va seguida de un apretado resumen de la propia versión indígena. La confrontación entre diversos elementos de ambas variantes hará posible compararlas entre sí, tras lo cual podrán formularse algunas conclusiones.

## 2. MARCO TEÓRICO

Las transformaciones fundamentales que este estudio analiza son: a) el género al cual pertenecen los relatos (mito o cuento maravilloso) y el tránsito de un género a otro; b) el rechazo de la noción de sincretismo religioso para analizar las transformaciones sufridas por los relatos analizados (esto, por considerar tal noción inadecuada para realizar el trabajo presente), y c) la adopción de la noción de procesos simbólicos la cual permitirá un análisis más apropiado de las transformaciones de los relatos.

### 2.1. Mito

Para el antropólogo Claude Lévi-Strauss (2002) los mitos:

- a) No son construcciones del esfuerzo reflexivo, más bien son obras colectivas que llegan a ser mitos a fuerza de ser escuchadas y de ser repetidas. Por tanto, los mitos no son fruto del esfuerzo consciente.
- b) Confiesa haber aprendido de Sigmund Freud que hasta lo que parece irracional, absurdo, chocante, puede esconder una racionalidad secreta.
- c) Poseen tres atributos: tratan de preguntas existenciales, están constituidos por contrarios irreconciliables y proporcionan la reconciliación de esos polos para poner fin a la angustia.
- d) Despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos.

### 2.2. Cuento maravilloso

Por su parte, Vladimir Propp (2008) precisó en los siguientes términos lo que entendía por cuento maravilloso:

[...] pongo como premisa la existencia de determinados cuentos especiales que se pueden denominar cuentos maravillosos [...] [este] género de cuentos [...] comienza con una disminución o un daño causado a alguien (raptó, expulsión del hogar, etc.), o bien con el deseo de poseer algo (el rey envía a su hijo a buscar el pájaro de fuego) y se desarrolla a través de la partida del protagonista del hogar paterno, el encuentro con un donante que le ofrece un instrumento encantado o un ayudante por medio del cual halla el objeto de su búsqueda. Más adelante, el cuento presenta un duelo con el adversario (la forma principal es el duelo con la serpiente), el regreso y la persecución. Con frecuencia, esta composición presenta determinadas complicaciones. El protagonista ya ha regresado a su hogar, sus hermanos le arrojan a un precipicio. Más adelante reaparece, se somete a una prueba llevando a cabo actos difíciles, sube al trono y contrae matrimonio, en su propio reino o en el de su suegro. Esta es la breve exposición esquemática del eje de la composición que constituye la base de muchos y variados temas. Los cuentos que respetan este esquema serán denominados [...] "cuentos maravillosos" [...]. (pp. 16-17)

### 2.3. Mitos y cuentos según Propp

Vladimir Propp, se interesó en encontrar una “solución” a la cuestión de las transformaciones de los cuentos maravillosos y en buscar el prototipo de estos cuentos (Rodríguez Almodóvar, 2007). Abocado a esta tarea, afirmó de forma un tanto insólita que: “Desde el punto de vista histórico [...] el cuento *maravilloso* en su base morfológica es un mito” (Propp, 1971, p. 104).

En otras palabras, Propp sostuvo que históricamente los cuentos maravillosos se derivan de mitos anteriores. Lo cual podría significar que un cuento maravilloso constituye el debilitamiento de un antiguo mito (Rodríguez-Almodóvar, 2007).

### 2.4. Mitos y cuentos según Lévi-Strauss

Ante la afirmación tan rotunda de Propp, Claude Lévi-Strauss reaccionó rechazándola de forma contundente. Esto, sin dejar de encomiar otros muchos y muy valiosos aportes de la obra de Propp (Rodríguez-Almodóvar, 2007).

Para Lévi-Strauss hay diferencias importantes entre el cuento y el mito. En primer lugar, por su experiencia etnológica, Lévi-Strauss niega que haya una transformación del cuento en mito o viceversa a lo largo del tiempo (Rodríguez-Almodóvar, 2007).

En segundo lugar, no parece lo mismo la «base morfológica» de Propp que la «miniatura» del antropólogo. Pues, mientras Propp se refiere a ciertos elementos comunes al cuento y al mito, Lévi-Strauss lo más que admite es que el cuento es una versión reducida del mito (Rodríguez-Almodóvar, 2007).

Además, con relación al mito y al cuento, Lévi-Strauss advierte que “es posible comprobar cómo narraciones que tienen carácter de cuentos en una sociedad, son para otros mitos, y viceversa” (Lévi-Strauss, 1972, p. 25).

Con lo cual Lévi-Strauss se propuso reiterar que no es el paso del tiempo lo que debilita o transforma los relatos de mito a cuento o a la inversa. Sino más bien intenta probar que las degradaciones o transformaciones que efectivamente se dan, tienen su causa en las necesidades culturales de cada pueblo (Rodríguez-Almodóvar, 2007).

Esta impresión se confirma y precisa mejor cuando Lévi-Strauss escribe:

La experiencia etnológica actual nos induce, por el contrario, a pensar que cuentos y mitos aprovechan una sustancia común, pero cada uno a su manera. Sus relaciones no son de anterior o posterior, sino que más bien se trata de una relación de complementariedad. Los cuentos son mitos en miniatura, en los que estos aparecen a escala reducida [...]. (Lévi-Strauss, 1972, p. 28)

Por otra parte, Rodríguez-Almodóvar (2007) sostiene que nada de lo que acaece en un cuento popular –y, con mayor razón, puede también afirmarse que lo que sucede en un mito– es superfluo. Todo en ellos tiene un sentido, con frecuencia oculto, más o menos transformado a partir de antiguas creencias, ritos, costumbres, a través de los cuales la humanidad se ha moldeado a sí misma, conservando en la tradición oral las manifestaciones

de un largo camino que ha sido poco apreciado. Aunque no deja de ser cierto que en la actualidad existe una degradación y hasta ruptura de la cadena de la transmisión oral, ocasionada por la presión de la cultura de masas que caracteriza a nuestro tiempo.

Cuentos y mitos, relatos profundamente simbólicos, portan cuidadosamente engarzados hasta hoy en día multitud de mensajes cifrados. Algunos provienen desde la Proto-Historia. Otros, desde el fondo de nosotros mismos. Lo único que en realidad puede hacerse con los cuentos populares y los mitos es intentar descifrarlos (Rodríguez-Almodóvar, 2007).

El acierto de Propp, dice Lévi-Strauss, fue descubrir que el contenido de los cuentos es *permutable*, pero Propp concluyó demasiado deprisa que su contenido también es *arbitrario*. Nada es arbitrario si se examina de cerca en su contexto cultural (Rodríguez-Almodóvar, 2007).

En resumen, lo expresado hasta aquí ha permitido esclarecer la diferencia de género entre un mito y un cuento, lo que es común a ambos géneros, lo que los hace diferentes y la dinámica de transformación entre ambos géneros.

## 2.5. Inadecuación de la noción de sincretismo

De acuerdo con Francisco Lugo-Silva y Roberto Martínez González (2005, pp. 231-232), desde 1903, Van Gennep (Narby y Huxley, 2002, p. 63) estipulaba que la antropología utiliza numerosos términos vagos que podían aplicarse a “todo lo que uno quisiera o a nada en particular”. Más de cien años después, las disciplinas antropológicas siguen utilizando una serie de falsas categorías –confusas y ambiguas, que provienen en gran mayoría del habla coloquial y que dificultan el pleno entendimiento del fenómeno humano. Una de tales categorías es la noción de sincretismo (del griego *sugkretos*, *sugkratos* “mezclados juntos”), noción que se refiere a la unión o mezcla de elementos procedentes de diferentes contextos socioculturales, pero que no describe o explica la complejidad de los procesos simbólicos por los que un componente de carácter exógeno es incorporado por un grupo humano. En opinión de estos autores, la antropología “usa la noción de sincretismo no para definir, sino para evitar explicar la compleja conformación de las creencias mesoamericanas contemporáneas” (Lugo-Silva y Martínez-González, 2005, p. 231). El término sincretismo, como es empleado en la antropología de las religiones, “se encuentra, en la actualidad, desprovisto de todo valor analítico”. (Lugo-Silva y Martínez-González, p. 232). En acuerdo con esta opinión, el artículo presente no usará la noción de sincretismo para referirse a las mezclas interculturales que aparecen en los relatos analizados.

## 2.6. Procesos simbólicos

Lugo Silva y Martínez González (2005), autores mencionados en los párrafos anteriores, realizaron un estudio comparativo entre una versión típica española del cuento de Juan Oso y una versión mesoamericana distinta de la nuestra. Como se expresó con anterioridad, ante la inadecuación del concepto de sincretismo como simple mezcla proveniente de culturas diferentes, estos autores se propusieron “mostrar la diversidad de los fenómenos

simbólicos que intervienen en la apropiación de elementos exógenos por poblaciones indígenas”. Al mismo tiempo revelaron cómo “el sentido original del relato puede coexistir con las interpretaciones indígenas en el interior de una misma versión” (p. 231).

En su estudio, estos investigadores, entre muchos otros procesos simbólicos posibles, identifican los cinco siguientes:

1. *Polivalencia*: “tanto el sentido original del relato europeo [...] como la interpretación indígena del texto [...] pueden coexistir en las versiones indígenas” (p. 246).
2. *Reducción y cambio de acentuación*: “aun cuando la estructura narrativa del cuento europeo se conserve, es posible que [en la variante mesoamericana] 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” (p. 246).
3. *Adición*: “la forma más clara de modificación del relato extranjero es la aparición de personajes y episodios provenientes del trasfondo cultural indígena [...]” (p. 246).
4. *Sustitución y aglutinación*: “[en el relato que ellos analizan] la figura del oso es remplazada por un animal simbólicamente equivalente, el simio [...]” (pp. 246-247). [Lo cual no aparece en los dos textos que aquí se analizan].
5. *Fusión y superposición*: “la imagen del oso como salvaje captor de mujeres [...] evocan las características de deidades mesoamericanas caracterizadas por atributos y actividades semejantes [...]” (p. 247).

Obviamente, para estos autores los cinco procesos simbólicos mencionados “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”. Consideran que su 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] podrían ser de interés en las investigaciones que se emprendan en el porvenir” (Lugo Silva y Martínez González, 2005, p. 247).

Así pues, en su análisis este artículo se deslinda del uso de la noción de sincretismo. En su lugar, adopta el concepto de procesos simbólicos.

### 3. MÉTODO

Con fundamento en las bases teóricas anteriores, conviene ahora precisar el método seguido para buscar respuestas a la pregunta de investigación.

#### 3.1. Los relatos retenidos

Este trabajo analiza y compara únicamente dos relatos. El primero es una versión del relato europeo de *La légende de Jean de l'ours*. La narración aquí estudiada fue recogida en los Pirineos franceses, en lengua francesa. La fuente de donde se tomó (Anónimo, s/a) no menciona quién fue el relator,

ni la comunidad específica donde se narró, ni la fecha en que se recogió. El relato aparece en internet en francés y fue traducida por el autor de este trabajo al español.

El segundo relato, el mesoamericano, lleva por título *Juan Oso* y fue narrado al autor de este artículo, en lengua náhuatl<sup>1</sup>, por Francisco Ortigoza-Téllez en 1979, en la comunidad indígena de San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte del estado de Puebla.<sup>2</sup>

### 3.2. El tratamiento de la comparación

El análisis comparativo de los dos relatos siguió los pasos siguientes: a) Presentación de los relatos retenidos. b) Estudio de la polivalencia en ambos relatos. c) Análisis de la reducción y cambio de acentuación de elementos de los textos originales en el relato indígena. d) Identificación de las adiciones al relato indígena. e) Determinación de las fusiones y superposiciones de los personajes del relato indígena con divinidades mesoamericanas y figuras sagradas del catolicismo que poseen atributos semejantes.

## 4. ANÁLISIS COMPARATIVO

En acuerdo con el procedimiento metodológico enunciado con anterioridad (ver 3.2), los siguientes apartados (4.1 y 4.2) presentan los dos relatos retenidos.

### 4.1. *La légende de Jean de l'ours*

He aquí el primer relato (R1). Dada su relativa brevedad, la traducción del francés al español que sigue corresponde al texto íntegro del cuento.

R1<sup>3</sup>

La leyenda de Juan del oso

Anónimo  
Pirineos franceses

1. Una muchacha muy pobre fue secuestrada por un oso. El oso la encerró en su caverna con una gran piedra. El oso saciaba el hambre de la muchacha con platillos deliciosos. Nunca le hizo daño. La muchacha estaba mejor en la caverna del oso que en su casa. Pero ella no soportaba más el cautiverio.
2. El oso había secuestrado a la muchacha al fin del verano. Al principio del verano siguiente, en la noche de san Juan, la joven tuvo un hijo. Estaba cubierto de pelos. Su madre le puso el nombre de Juan del oso.
3. Al cumplir un mes de edad, Juan estaba ya tan grande como un niño de dos años. Cuando llegó a los dos años, parecía tener diez. Al cumplir once años, logró desplazar la piedra que obstruía la entrada de la caverna.

1 Los indígenas de la región llaman a su lengua *maseualtajtol* ("lengua de campesinos").

2 En 1980, este relato obtuvo el primer lugar en el Premio Nacional Rosario Castellanos de Cuento Indígena, siendo un integrante del jurado el escritor Juan Rulfo. La traducción española del relato fue publicada por el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura de la Ciudad de México (Ortigoza-Téllez, 1980).

3 Para facilitar las citas de segmentos de este texto y del que sigue, para el primer relato este artículo utilizará el código R1 y para el segundo, R2. Por ejemplo, la expresión R1:5 significa relato 1, episodio 5.



4. Cuando salieron de la caverna, el primero que los recibió fue el dulce sol. Gustaron de la dulzura del canto de los pájaros, la frescura de los arroyos, la hierba fresca.
5. Luego que llegaron a la aldea de la madre, oyeron los aullidos del oso que los andaba buscando. Juan reconstruyó la vieja casa derruida de su madre. Toda la noche el oso intentó recuperar a Juan y a su madre pero la casa soportó sus embates.
6. Los aldeanos temían a Juan porque él no se parecía a nadie y no tenía padre. Era más fuerte que todos los hombres de la aldea. No era muy diestro y rompía todo lo que tocaba, se reían de él y le tenían miedo.
7. Por eso, Juan decidió irse de la aldea, sin rumbo fijo. Fue a cortar leña y a conseguir provisiones para que a su madre no le faltara nada y partió derecho.
8. Yendo por el camino, oyó el ruido de un martillo sobre un yunque y esta música le pareció agradable. Le pidió al herrero aprender su oficio. El herrero aceptó, pero le dijo: “te harán falta al menos tres años para forjar correctamente. Te puedo mantener y, cuando pasen los tres años, te pagaré tus herramientas”.
9. Juan del oso aceptó el trato. Aprendía y trabajaba tan rápido y de manera tan inteligente que el herrero no podía creer lo que veía. En un día hacía el trabajo que diez obreros no eran capaces de realizar. Golpeaba tan fuerte y con tanto entusiasmo sobre el yunque que temblaba la casa del herrero, por eso este le pidió que se fuera antes de que su casa se derrumbara.
10. Juan no quería dinero, le pidió mejor un bastón de fierro al herrero. Fue necesario rehacer el bastón tres veces y utilizar todo el fierro posible para que el bastón fuera suficientemente sólido para Juan del oso.
11. Siguió caminando y encontró un gigante llamado Giradiscos que lanzaba muelas de molinos, para distraerse. Marcharon juntos y encontraron a otro gigante Tuercencinos que juntaba y lanzaba árboles. Prosiguieron los tres juntos. Por el camino, encontraron a otro gigante llamado Empujamontañas, que movía las montañas, y caminaron juntos los cuatro.
12. Vivieron muchas aventuras sorprendentes y he aquí el relato de una de entre ellas. Llegaron a un lugar que estaba en duelo porque la última hija del rey acababa de ser donada como ofrenda a un horrible monstruo que vivía en un castillo. Los cuatro decidieron ir a ver de qué se trataba y debieron luchar contra un enano.
13. Juan del oso lo echó por tierra con la ayuda de su bastón de fierro. El enano huyó a un pozo profundo y nauseabundo y solo Juan tuvo el valor de seguirlo. Sus compañeros lo bajaron con unas sogas hasta el fondo del pozo, llegó al fondo al cabo de ocho días.
14. En el fondo se levantaba un castillo semejante al que había dejado en la superficie. Corría un río en el que hervía plomo fundido. No se escuchaba ningún ruido en este extraño paisaje. Juan tomó su bastón y con él hizo un puente para atravesar el río de plomo, volvió a encontrar al enano del castillo y lo atrapó para echarlo al río de plomo pero al fin de cuentas lo dejó libre. Un lobo custodiaba la puerta del castillo, Juan rompió la cabeza del animal y salió de ella una llave de fierro. Entró al castillo y se encontró frente a un enorme león con garras aceradas. Juan aplastó al león y, de su cabeza, salió una llave de plata que abría los apartamentos.
15. En ese momento una bestia de seis patas y siete cabezas le impidió ir más lejos. Tras una lucha encarnizada, Juan venció a la bestia. De la última de sus cabezas salió una llave de oro que abría la primera pieza. Recuperó

las cabezas de la bestia y se quedó con las lenguas. Entró en la pieza. Allí encontró a un gato que lucía una esmeralda en su frente, una muchacha dormía en la cama. Juan comprendió y rompió la esmeralda con un solo golpe de su bastón.

16. En ese momento la vida regresó, se escuchó de nuevo el canto de los pájaros y el ruido del viento. La joven se despertó y reveló el lugar donde se encontraban sus seis hermanas. Estaban encerradas para que Juan las liberara.
17. Todos regresaron al canasto en que los gigantes bajaron a Juan al pozo con el fin de subir a la superficie. Juan hizo subir a las princesas, luego las cabezas del dragón y esperó que lo subieran a él. Esperó mucho tiempo antes de darse cuenta que sus compañeros lo habían abandonado en el fondo del pozo.
18. De repente vio a una anciana que le sonreía y le dijo: "Te voy a ayudar a escapar porque perdonaste a mi hijo, el enano".
19. "Toma toda la carne que puedas, la necesitaré para el viaje." Juan vio que se transformaba en águila. Tomó los despojos del lobo, del león y del dragón y se subió sobre el lomo del águila la cual se puso a volar inmediatamente.
20. El viaje fue muy largo, pronto el águila pidió: "¡Carne, carne"! Antes de que terminara el viaje, a Juan le faltó carne que el águila pedía: "¡Carne, carne!"
21. Entonces Juan se cortó una pierna y se la dio. El águila apenas si tuvo fuerza para llegar a lo alto del pozo. El águila escupió la pierna de Juan que regresó a su lugar por encanto.
22. En la ciudad, la fiesta estaba en grande. Celebraban la boda de las princesas y de los tres gigantes que llevaban la cabeza del dragón.
23. Juan se acercó a los gigantes sin darse a conocer y les preguntó dónde estaban las lenguas del dragón. Los gigantes respondieron que ellos no las tenían. Los presentes comprendieron que los gigantes mentían cuando Juan sacó las siete lenguas de su bolsa.
24. Juan perdonó la vida a los usurpadores y se casó con la princesa más joven por quien suspiraba su corazón. La fiesta estaba prevista para tres bodas pero no hubo más que una sola, por eso fue una fiesta magnífica. Y, como se debe, Juan del oso, el hombre oso tan poderoso y maligno, y la princesa vivieron felices (¿y tuvieron muchos hijos peludos?).
25. Acabó.

## 4.2. *Jean de l'ours* es un cuento maravilloso

Desde el punto de vista del género, el primer relato, el de *La légende de Jean de l'ours* (R1) es un cuento maravilloso pues cumple todas las condiciones de este género enumeradas por Propp (ver 2.2). En efecto este cuento corresponde cabalmente con las características de los cuentos maravillosos que son las siguientes:

a) El cuento maravilloso comienza con *el rapto de una mujer*. En este cuento efectivamente se da el secuestro de la mujer por el oso y, tras el nacimiento de su hijo, también él está secuestrado (R1:1).

b) *La protagonista encuentra un ayudante*. En este caso, el ayudante de la mujer es su hijo quien la saca de la caverna [R1:3], le ayuda a regresar a su casa del pueblo y a reconstruirla [1: 5]. También el herrero es un ayudante de Juan del oso cuando lo dota de un gran bastón de fierro. La madre del enano, convertida en águila, como ayudante de Juan del oso, lo saca del pozo [R1:18-21].

c) *El protagonista de los cuentos maravillosos tiene adversarios y lucha contra ellos.* Unos adversarios de Juan del oso son los aldeanos del pueblo que no lo querían y le tenían miedo. Al no sentirse querido en el pueblo, Juan Oso, emprendió una marcha sin rumbo fijo [R1:6]. También son contrincantes de Juan del oso y este lucha contra ellos: el enano, el lobo, el león y el dragón de siete cabezas. Mata a todos ellos menos al enano. [R1:13-15]. Igualmente se vuelven sus adversarios sus propios compañeros los gigantes que lo dejaron abandonado en el fondo del pozo y usurpan el mérito de rescatar a las princesas y casarse con ellas [R1:17 y 22-24].

d) *En los cuentos maravillosos los hermanos del héroe lo arrojan al fondo de un precipicio.* En este caso los compañeros del héroe, los gigantes, lo descienden al fondo de un pozo profundo. Después de que rescata a las princesas, es abandonado allí por los gigantes [R1:17].

e) *En este género de cuentos el héroe se somete a una prueba difícil.* En efecto, en este cuento el héroe pone a prueba su fuerza luchando y venciendo al dragón. Luego un águila lo remonta desde el fondo del pozo y debe nutrirlo hasta con su propia pierna [R1:21]. Además, Juan del oso aporta la verdadera prueba de que es el salvador de las princesas al mostrar las lenguas del dragón [R1:23].

f) *El héroe contrae matrimonio en su propio reino.* Efectivamente el héroe se casa con la princesa más joven [R1:27].

El relato pirinaico francés de *Jean de l'ours* es pues claramente un cuento maravilloso. No falta en él ninguno de los elementos enumerados en la definición de cuento maravilloso de Propp (ver 2.2). Aunque, ciertamente, los episodios no siguen siempre el orden en que los menciona Propp.

Por otra parte, conviene señalar que este cuento maravilloso comparte ciertos elementos clave con el mito griego de Hércules. En efecto, para Francisco Lugo-Silva y Roberto Martínez-González (2005), es posible que el relato europeo, en sus versiones más comunes, constituya una derivación del mito griego de Hércules. Estos autores encontraron las siguientes semejanzas entre el héroe del mito griego y el héroe de numerosas versiones europeas del relato de Juan del oso: a) los protagonistas de ambas narraciones comparten la posesión de una fuerza sobrehumana; b) los dos protagonistas proceden de la unión de una mujer humana y de un padre no-humano; c) ambos personajes se encuentran, al menos parcialmente, animalizados; Juan Oso por su origen y Hércules por su vestimenta animal (los mismos autores anotan que, en el pensamiento pagano occidental, portar la piel de un animal implica adquirir sus atributos y, en apoyo de tal afirmación, citan a Cordier (1995, p. 2; 2003, p. 130) quien señala que “[...] el paso al estado humano o recíprocamente de estado humano al estado animal se reduce esencialmente a una cuestión de vestimenta”); d) tanto Juan del oso como Hércules son expulsados de instituciones educativas a causa de la violencia de su comportamiento; e) ambos protagonistas descienden al inframundo y luchan con animales y seres sobrenaturales para conquistar a una mujer. Todo esto es lo que acontece en *La légende de Jean de l'ours*.

Aceptando, sin más, esta relación entre el mito griego de Hércules y el cuento maravilloso europeo *La légende de Jean de l'ours*, Lévi-Strauss tiene

razón cuando afirma que “cuentos y mitos aprovechan una sustancia común, pero cada uno a su manera. [...] se trata de una relación de complementariedad. [Para él] los cuentos son mitos en miniatura [...]”. (Lévi-Strauss, 1972, p. 28) (ver 2.5).

### 4.3. Versión indígena del relato de Juan Oso

Este segundo relato (R2) es una versión traducida del náhuatl (*maseual-tajtol*) muy resumida dada la enorme longitud del relato que fue narrado durante dos horas. Antes de presentar el resumen del texto de este relato, conviene expresar algunas ideas sobre el contexto que acompañó la narración porque “el texto es extremadamente importante, pero, sin el contexto resultará inanimado” (Malinowski, 1948, p. 38).

En cuanto al contexto de narración de este relato es importante anotar lo siguiente: a pesar de las reiteradas súplicas del autor de este artículo y recopilador de este relato al narrador que era el experto local del relato de Juan Oso, el narrador se negó a contarle para grabarlo en medios magnetofónicos diciendo que él le diría al recopilador cuándo lo narraría. Finalmente, un día el narrador dijo al recopilador: “el domingo a las seis de la tarde te voy a contar el relato de Juan Oso en mi casa”. A este propósito Malinowski (1948, p. 38) observa lo siguiente sobre la narración de relatos en las islas Trobriand “[...] la sesión [de narración de relatos importantes] ha de celebrarse a su debido tiempo, a una hora del día y en una estación determinada”. De lo contrario, la narración puede constituir una versión resumida, pobre en significado que cualquier narrador puede contar en cualquier momento. (Knab, 1983)

Cuando en la fecha y la hora indicada se presentó el recopilador en la casa del narrador, encontró que había muchos invitados, cada quien comiendo un pan de dulce y bebiendo café. Había numerosos adultos, hombres y mujeres, y niñas y niños. Los adultos fumaban.

El relato comenzó. Tras una hora de narración, el relator dijo: “aquí detenemos la narración del cuento, yo les diré cuándo la seguimos”. Pasaron muchas semanas y finalmente un día el relator fue a decir al autor de este artículo: “el domingo a las seis de la tarde voy a continuar la narración”. Volvió a darse el mismo contexto, con invitados, pan, café y tabaco. A las siete PM en punto el narrador dio por terminado el relato.

Tras leer la cita de Malinowski de los párrafos anteriores, veinticinco años después, el recopilador entrevistó al relator quien le informó que la primera parte del relato, cuando tiene este carácter formal, se cuenta cuando la milpa está jiloteando y la segunda parte, cuando ya se cosecha el maíz. Por otra parte, el que los invitados fumarán, tenía su explicación en el hecho de que el humo del cigarro ahuyenta a los malos espíritus de los que se habla en el relato. Esta última acción constiye, pues, un medio de protección del auditorio asistente a la sesión contra los espíritus sagrados que se mencionan en el relato. He aquí un resumen del relato:

R2

Juan Oso

Francisco Ortigoza-Téllez  
San Miguel Tzinacapan, Puebla

1. Una mujercita iba a lavar al río, un oso la secuestró, se la llevó a un cerro y la encerró en una caverna.
2. Del oso y de la mujercita nació un niño, en la noche de san Juan, quien pronto creció y se hizo muy fuerte.
3. El niño pedía al oso, su padre, que le trajera animales para comer.
4. Cada vez le pedía animales más difíciles de cazar.
5. Cuando el oso se alejaba para buscar el alimento, el niño removía la piedra de la entrada de la caverna y exploraba el camino para regresar al pueblo de su madre.
6. Finalmente el niño pidió a su padre que cazara un venado para obligarlo a alejarse mucho de la caverna y poder escapar.
7. El niño y su madre salieron de la caverna y se dirigieron al pueblo.
8. El oso, al no encontrar a su mujercita y al niño, se puso a buscarlos.
9. Después de mucho buscarlos, desistió en su intento.
10. Cuando iban llegando al pueblo oyeron el sonido de una campana.
11. Se dirigieron a casa de sus padres donde la mujer pidió vivir y fue aceptada.
12. El padre dijo que cuando el niño creciera lo meterían a la escuela.
13. Pero al niño no lo aceptaron en la escuela porque no sabían cómo se llama.
14. Invitaron al padrecito (sacerdote) para que lo bautizara y lo llevara a la escuela.
15. Al bautizarlo le pusieron el nombre de Juan Oso.
16. Juan Oso se fue a vivir con su padrino el sacerdote, quien lo puso a trabajar a su servicio.
17. El padrecito, mandó al niño a estudiar para que nadie se aprovechara de él.
18. Pero en la escuela unos niños muy malos no lo querían, le arrancaban sus vellitos. El niño se enojó y mató dos niños.
19. El profesor de la escuela y el padrecito se pusieron de acuerdo y sacaron al niño de la escuela.
20. El niño pidió a su padrino una carabina y un bastón de fierro de cien quintales [4,600 kg].
21. El padrecito cumplió su deseo.
22. Se necesitaron cuatro yuntas de bueyes para arrastrar el bastón.
23. El muchachito tomó el bastón en sus manos y se puso a jugar con él.
24. El padrecito pensaba a dónde mandaría a su ahijado.
25. Su padrino le temía y quería que muriera en el campo.
26. Por eso le compró un rancho y lo mandó a traer leña con dos burritos.
27. Pero mientras Juan andaba de cacería con su carabina, dos tigres se comieron a sus burritos.
28. Juan golpeó con su bastón a los tigres y les cargó la leña para llevarla al pueblo.
29. El sacerdote regañó a Juan por llevar tigres al pueblo y lo regresó a dejarlos donde los había encontrado.
30. Luego, el padrecito envió a Juan a una casa muy grande, lejana y solitaria.
31. El padrecito quería que Juan Oso muriera. Pero, como todavía no le llegaba su hora, regresó.
32. A las tres personas que fueron a esa casa antes que él, les dio el mal aire y murieron.

33. Juan aceptó ir pero le pidió al padrecito un compañero y provisiones.
34. Tardaron tres días en llegar.
35. Un señor le dijo a Juan Oso cuál era la casa y les recomendó que se cuidaran porque allí asustaban.
36. Mientras Juan descansaba, oyó ruidos en el desván.
37. Cayó del desván un animal grande [espíritu], que los espantaba.
38. Juan le pegó con su bastón y el animal se convirtió en un hombre.
39. El hombre le dijo: “Ya no me pegues más, te voy a entregar dinero, en un lugar puse cinco carretillas de oro puro y en otro, cinco barriles de plata pura”.
40. Quiero que pagues por mi unas promesas, yo sufro mucho, nada más ando vagando [alma en pena] y no puedo llegar con nuestro Dios. Le vas a decir al que te mandó que celebre veinticinco misas, y el dinero que sobre es para tu padrino y para ti.
41. Juan escarbó con su bastón y encontró el dinero.
42. Regresaron y Juan Oso le dijo a su padrino que el dueño de la casa le dio dinero.
43. Le dijo: “Ahora aquí traje este dinero, quédate con algo para ti, y aparta algo de dinero para que hagas las misas y lo que sobre lo tomaré para mí”.
44. Luego Juan Oso, con el dinero que tenía, pensó construir una torre que llegara hasta el cielo para ver a nuestro Dios y platicar con él.
45. Cuando la torre iba a la mitad, nuestro Dios Todopoderoso, dijo:
46. “Ese Juan viene a nosotros”. Entonces nuestros dioses, san Pedro y Dios, platicaron. Dijo nuestro Dios Todopoderoso: “No le permitiremos que venga aquí, porque si viene aquí nos vamos a pelear con él, porque él querrá también mandar, aquí nosotros somos los que mandamos”.
47. Nuestro Dios Todopoderoso dijo: “Le vamos a entregar el mar para siempre, ahí le vamos a hacer su casa”.
48. Le dijeron: “Tú mandarás en el agua, allá vas a estar. Eso sí, si cae uno de mis hijos al agua, ese es tuyo, tú te lo comerás. Pero “un hijo mío que esté afuera, que no esté en el agua, en ese yo ordeno, yo lo recibiré”.
49. Fue Pedro y le dijo: “Aquí es tu casa”.
50. El veinticuatro de junio, Juanito preguntó: ¿Cuándo va a ser el día de su fiesta?
51. Nuestro Dios le dijo: “Cuando sea tu santo, nosotros te diremos, si nos preguntas otra vez”.
52. Por eso, el día de san Juan, no le hacen saber cuando será su fiesta, porque si él lo sabe, hará una gran fiesta, desparramará agua con rayos y esa agua nos llevará a todos e iremos a parar al mar.
53. Juan dijo: “Aquí, donde me han dejado, voy a cuidar; aquí me voy a quedar”.
54. Pedro se fue y cerró con la llave la casa para que no se saliera Juan Oso.
55. Aquí terminé este cuento.

#### 4.4. El relato de Juan Oso es un mito

En cuanto al género literario del relato indígena de Juan Oso [R2] cuyo resumen aparece en 4.3, este estudio considera que se trata de un mito y no de un cuento maravilloso. En efecto, de acuerdo con Lévi-Strauss (ver 2.1) el mito posee los siguientes cuatro atributos:

- a) El relato de Juan Oso efectivamente *trata de preguntas existenciales* entre ellas: ¿cómo las divinidades se distribuyen el mando sobre las

diversas regiones del cosmos?, ¿quién manda en el agua?, ¿a dónde van a parar las almas (*tonalmej*) de los muertos?, ¿quién es dueño de las almas tras la muerte? El paso del estado salvaje al de civilización y de posibilidad de defensa contra el abuso mediante la educación escolar.

b) Los *contrarios irreconciliables* que aparecen en el relato son el oso padre frente a su mujer y a Juan Oso. Juan Oso contra algunos de sus compañeros de escuela. Durante algún tiempo, Juan Oso y el padrecito que lo envía a misiones para que pierda la vida. Juan Oso y los tigres. En un primer momento, Juan Oso y el dueño del tesoro de la gran casa lejana. Juan Oso y los dioses del cielo, quienes le impiden llegar al cielo y lo encierran en una casa en el mar.

c) *El mito proporciona la reconciliación de esos polos para poner fin a la angustia*. El oso padre desaparece y no interfiere más en la vida de su mujer y de su hijo, Juan Oso. Juan es puesto fuera de la escuela y así termina el conflicto con sus compañeros. En lugar del deseo del padrecito de que Juan Oso muera, éste le lleva parte del tesoro y el conflicto con el padrecito termina. Los tigres desaparecen en el campo y Juan no tiene más problemas con ellos. Juan vence al espíritu que cuida un tesoro y este le entrega el tesoro y el espíritu podrá ir al cielo con Dios. Juan acepta la decisión de los dioses del cielo de irse a vivir al mar y no terminar la torre para ir al cielo, así desaparece el conflicto.

d) *Finalmente, el mito despierta en el hombre pensamientos que le son desconocidos*. Los próximos subapartados (4.5-4.9) permitirán descubrir cómo elementos que parecían intrascendentes, estaban cargados de sentido en forma latente.

#### 4.5. Polivalencia de elementos de ambos relatos

El cuento maravilloso *La légende de Jean de l'ours* comparte con el mito de Juan Oso una parte importante del relato. Los elementos comunes de ambos relatos son muchacha secuestrada por un oso, muchacha encerrada en una caverna con una gran piedra, muchacha que tiene un hijo del oso, su hijo es muy fuerte y logra rescatar a su madre y conducirla a su aldea, héroe dotado de un bastón de fierro muy pesado que le sirve de arma poderosa en diversas aventuras [R1:1-10 y R2: 1-20]. En todos estos elementos el sentido original del relato europeo coexiste con la interpretación indígena de ellos, existe una cercanía imponente de significados en la primera parte de ambos relatos. En todos los demás elementos que aparecen en uno y otro relato existen diferencias radicales.

#### 4.6. Reducción y cambio de acentuación

Todas las aventuras del héroe de *La légende de Jean de l'ours* después de que el herrero lo dota de su bastón de fierro (unión con los gigantes, rescate de las princesas, matrimonio con una de las princesas) no aparecen en la versión indígena. La variante indígena se ve reducida en todos estos aspectos con respecto a *La légende de Jean de l'ours*.

Por el contrario, en la versión indígena (R2) se pone el acento en los siguientes elementos que no aparecen en *La légende de Jean de l'ours* (R1):

el dominio de los tigres por Juan Oso (R2:29-30); el dominio y liberación del mal espíritu que cuida un tesoro (R2:35-41, 43); la liberación del alma en pena que anda vagando; el inicio de la construcción de una torre para llegar al cielo como en el relato bíblico de Noé (R2:44-45, ver Génesis, cap. 6-11); el rechazo de los dioses del cielo del intento de Juan Oso de llegar al cielo (R2:45-49); la manifestación del politeísmo existente en el cielo, ya que no solo aparece Dios Todopoderos, sino además San Pedro y otros habitantes del cielo –quienes son considerados dioses– (R2:45-48); obligar a Juan Oso a que gobierne sobre el agua donde tanto provocará las lluvias que harán fértiles los campos proporcionando alimento para el hombre, como ahogará gente y así se alimentará de sus espíritus (*tonalmef*) (R2:50-53); san Pedro encierra con llave a Juan Oso en su casa del mar para que no salga; Juan Oso queda, así, prisionero en el mar restringiendo su libertad pero con poder sobre el agua. El hecho de que este relato mencione la llave con la cual San Pedro encierra a Juan Oso en su casa (R2:54) remite al evangelio de San Mateo (16:19) cuando Jesucristo dice a san Pedro: “Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que ates en la tierra, será atado en los cielos; y lo que desates en la tierra, será desatado en los cielos”. Por eso la iconografía cristiana representa a San Pedro con llaves en las manos. Si en el Evangelio de San Mateo las llaves de San Pedro están destinadas a abrir o cerrar el reino de los cielos, en el mito indígena (R2:54) la llave de San Pedro es para mantener secuestrado en el mar a Juan Oso y quitarle todo poder en el cielo.

#### 4.7. Adición

Los autores que siguen esta última parte del análisis del mito de Juan Oso (Lugo-Silva y Martínez-González, 2005) señalan que “la forma más clara de modificación del relato extranjero es la aparición de personajes y episodios provenientes del trasfondo cultural indígena [...]” (p.246).

Además, en páginas anteriores (ver. 2.5) se señaló que las degradaciones o transformaciones que efectivamente se dan en las metamorfosis de cuento a mito, o viceversa, tienen su causa en las necesidades culturales de cada pueblo.

Efectivamente, el mito indígena (R2) que aquí se analiza presenta de forma latente la creencia y las funciones de un dios sumamente importante en la cultura mesoamericana, el dios Tláloc. Ya fue explicado cómo Juan Oso se volvió dueño del mar y adquirió poder sobre el agua, fertilizando los campos para alimentar a los hombres y animales pero también haciendo que los hombres y mujeres se ahoguen para alimentarse él mismo de sus espíritus. Los elementos de mito indígena que se refieren a que Juan Oso fue hecho dueño del mar están pues estrechamente vinculada con la figura del dios Tláloc, dios sumamente importante en el panteón mesoamericano.

Efectivamente, de acuerdo con Nicholson (1971, p.409). Tláloc era el presidente de un cielo especial localizado al este. Para López-Austin (2011, p. 176):



Tlaloc es dios de la lluvia, y por tanto de quien depende la suerte de todos los mantenimientos. Es, en este sentido, un dios benéfico. Como tal recibe el nombre de Tlamacazqui (“El Dador”), pues envía desde el Tlalocan [su morada que es una caverna por la cual corre agua abundante] todo lo necesario para la vida (Sahagún, 1989, pp. 38-39). Pero también se le conoce en su furia, pues es quien envía el granizo, el relámpago, el rayo, y quien amenaza a los hombres con los peligros de los ríos, los lagos y el mar.

Juan Oso en el mito indígena representa pues, de forma velada, latente, la figura del dios Tláloc.

Paro junto a la religión mesoamericana aparece también el catolicismo, el sonido de la campana de la iglesia, el bautismo del niño, el padrinzago del cura, las figuras de Dios Todopoderoso, de San Juan Bautista y de San Pedro; están presentes en el relato.

#### 4.8. Fusión y superposición

La imagen del oso [padre] como salvaje captor de mujeres, tal como aparece en el relato indígena y en el europeo, evoca las características de deidades mesoamericanas cuyos atributos y actividades son semejantes (Lugo-Silva y Martínez-González, 2005, pp. 247).

### CONCLUSIÓN

Los cambios principales que experimentó el relato indígena nahua respecto a *La légende de Jean de l'ours* son:

- a) El cuento maravilloso de *La légende de Jean de l'ours* se transforma en mito en el relato Juan Oso.
- b) Este cambio responde a necesidades culturales entre las cuales figura de forma relevante la conservación de la creencia mesoamericana en el dios Tláloc y sus funciones divinas.

### REFERENCIAS

- Anónimo (s/a). *La légende de Jean de l'ours*. Disponible en: [http://pedagogie.ac-toulouse.fr/occe09/lib/exe/fetch.php?media=legende\\_de\\_jean\\_de\\_l\\_ours.pdf](http://pedagogie.ac-toulouse.fr/occe09/lib/exe/fetch.php?media=legende_de_jean_de_l_ours.pdf)
- Cordier, E. (1995). Varou, Le loup-garou en Normandie. *Terre des signes. Paris: L'Harmattan*.— (2003). Tentative d'interprétation de la dévalorisation des animaux *domestiques* dans les lexiques de patois normand et français. *Ethnozootechnie* 71, La Domestication. Paris: Point de vue.
- Génesis, Capítulos
- Knab, T. J. (1983). *Words Great and Small: Sierra Nahuat Narrative Discourses in Everyday Life*. Albany, New York: Tesis para optar por el grado de doctor en antropología (sin publicar).

- Lévi-Strauss, C. (1972) La estructura y la forma. En *Polémica Lévi-Strauss-Propp*. Madrid: Fundamentos.
- Lévi-Strauss, C. (2002). Mito y significado. Madrid, España: Alianza. <https://rosarao.wordpress.com/2014/12/02/mito-y-significado-claude-le-vi-strauss-1908-2009/>
- López-Austin, A. (2011). *Tamoanchan y Tlalocan*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lugo-Silva, F. y Martínez González, R. (2005). Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica. *Anales de Antropología*, 39(2), pp. 231-253. [http://revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/9973/pdf\\_463](http://revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/9973/pdf_463)
- Malinowski, B. (1948). *Magia, Ciencia y Religión*. Madrid: Planeta-Agostini. <https://asodea.files.wordpress.com/2009/09/malinowski-bronislaw-magia-ciencia-y-religion.pdf>
- Narby, J. y Huxley, F. (Eds.) (2002). *Chamanes au fil du temps. Cinq cents ans sur la piste du savoir*. Paris: Albin.
- Nicholson, H. B. Nicholson, H. B. (1971). Religion in pre-Hispanic central Mexico. In R. Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indians*, v. 10. *Archeology of Northern Mesoamerica (part one)* (pp.395-446). Austin, Texas: University of Texas Press.
- Ortigoza-Téllez, F. (1980). Juan Oso. *La semana de Bellas Artes*, 153, pp. 4-11.
- Propp, V. (1971). *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Propp, V. (2008). *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Rodríguez-Almodóvar, A. (2007). *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-cuentos-populares-o-la-tentativa-de-un-texto-infinito-0/html/013093d4-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_18.html#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-cuentos-populares-o-la-tentativa-de-un-texto-infinito-0/html/013093d4-82b2-11df-acc7-002185ce6064_18.html#I_0_)
- Sahagún, F. B. (1989). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial Mexicana.
- Van Gennep, A. (1903). De l'emploi du mot 'chamanisme'. *Revue de l'histoire des religions*, 47(1), pp. 51-57.

Jessica C. Jasso Ayala es Doctora en Literatura y Estética en la Sociedad de Información de Estudios Interdisciplinarios, Cum Laude, por la Universidad de Sevilla; Máster en Tecnologías Aplicadas a la Educación por la Universidad Autónoma de Barcelona y Licenciada en Letras Españolas por el Tecnológico de Monterrey. Es profesora de cátedra de Literatura, Cine, Investigación, Arte y Filosofía en La Escuela de Preparatorias del Tecnológico de Monterrey. Su línea de investigación está centrada en la Literatura, la Comunicación, la Transdisciplina y la Metacognición. Forma parte de la Red de Educadores del Bachillerato Internacional y es coordinadora de Monografías del Programa del Diploma en PrepaTec, Eugenio Garza Sada. Ha sido ponente en diversas plataformas de Innovación Educativa, Docencia, Investigación y en Conferencias del IB Américas en diferentes lugares de México, Estados Unidos y Canadá. Entre los premios que ha recibido, de diferentes universidades, destacan los de Innovación Docente, Vitalidad Intelectual, Investigación y Calidad Docente.

Este libro fue financiado por la Comunidad Internacional de Ciencias Humanas. [www.lascienciashumanas.com](http://www.lascienciashumanas.com)

