

Juan Oso y la redención del salvaje

*Roberto Martínez González
y Francisco Lugo Silva*

La intención principal de este trabajo es mostrar el modo en que un mito puede ser usado para explicar la otredad a partir de los propios términos culturales. En la primera parte de este texto los autores presentan un análisis del relato español de Juan Oso y concluyen que éste simboliza la redención del salvaje. En la segunda sección, muestran la manera en que Juan Oso fue calibrado para describir nuevas realidades durante el proceso colonial: el origen de poblaciones mestizas. Finalmente, exponen cómo esta clase de mitos subsiste en las sociedades occidentales modernas.

PALABRAS CLAVE: análisis del mito, concepción del salvaje, cambio cultural, violencia simbólica, cultura, modernidad

► 141

Juan Oso and the Redemption of the Savage Man

The main goal of this paper is to show how a myth can be used to explain the otherness in self cultural terms. The first part of this text presents an analysis of the Spanish tale of Juan Oso and concludes that it symbolizes the redemption of the savage man. The second part explains how Juan Oso was calibrated to describe new realities during the colonization process: the origin of mixed ethnic populations (mestizos). Finally, it exposes how this kind of myth subsists in modern western societies.

KEY WORDS: myth analysis, conception of the savage man, cultural change, symbolic violence, modernity

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México-Distrito Federal
nahualogia@yahoo.com.mx

FRANCISCO LUGO SILVA: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia
lasiberiaylapampa@hotmail.com

Desacatos, núm. 29, enero-abril 2009, pp. 141-150

Recepción: 20 de agosto de 2007 / Aceptación: 21 de enero de 2008

Lo primero que debemos preguntarnos al analizar un texto mítico es dónde, cuándo, hacia quién y para qué se relata¹. Pues, aun cuando la narración mítica está lejos de ser un vacío de sentido, sí puede ser entendida como una suerte de *herramienta* para producir múltiples y diversos significados según el ámbito crono-cultural en que se use. Así, haciendo un símil con lo que postula Foucault (1979: 3) sobre la teoría, nosotros proponemos que el conjunto de mitos de una cultura puede ser comprendido como una *caja de herramientas* que permite, a su vez, la producción de nuevas *herramientas* —es decir, nuevos relatos míticos—. De esta manera, la intención principal del trabajo será entender el modo en que una *herramienta* particular, el “cuento” de Juan Oso, es usada y calibrada al pasar de un espacio cultural a otro. En nuestro caso, la *caja de herramientas* parece estar compuesta por los textos bíblicos². Y es en el contraste entre la caja, la herramienta y el contexto de uso que podemos entender la producción de sentidos.

142 ◀

Al mismo tiempo, procuraremos definir el modo en que este mito se actualiza en el pensamiento de las sociedades modernas. Así, procurando ilustrar los mecanismos que la cultura occidental pone en marcha en la alteridad, mostraremos que, aunque cada uno se sitúa en un orden epistemológico diferente, Juan Oso y los extraterrestres son sólo *herramientas* —o *mitologías blancas*, en el sentido derridiano (Derrida, 1972: 254)— que permiten ensanchar o acortar el mundo para la asimilación o el rechazo de los híbridos que habitan nuestro universo³.

¹ Entendemos mito en el sentido de Roland Barthes (1980: 205, 213-214), como “un sistema particular por cuanto se edifica a partir de una cadena semiológica que existe previamente: es un sistema semiológico segundo. Lo que constituye el signo (es decir el total asociativo de un concepto y de una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo [...] El mito no oculta nada: su función es la de deformar, no la de hacer desaparecer [...] El vínculo que une el concepto del mito al sentido es esencialmente una relación de deformación [...] Naturalmente, esta deformación es sólo posible porque la forma del mito ya está constituida por un sentido lingüístico”.

² Decimos “caja de herramientas” porque el texto en sí mismo no es un mito sino un racimo de entidades míticas. La teoría, según Foucault, no constituye sino una caja de herramientas “se trata de construir no un sistema sino un instrumento [...] esta búsqueda no puede hacerse más que gradualmente a partir de una reflexión [...] sobre situaciones dadas”.

³ Según Derrida, “el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeu-

JUAN OSO: ANÁLISIS DEL RELATO

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 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.

—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 gran fuerza física, el muchacho logra desplazar la enorme roca que obstruye la entrada de la gruta. En algunas versiones, el joven 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 fornidos que hacen tareas sobrehumanas (arrancar árboles con las manos, arar sin bueyes, aplanar montañas con los glúteos o mover molinos a soplidos) y decide contratarlos para que lo acompañen.

—El grupo de hombres fuertes opta por acampar en un claro del bosque, una casa de cobre o un castillo abandonado.

—Uno de los compañeros de viaje de Juan Oso se queda a preparar la cena 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 vapseado por un ser maléfico variable (el diablo, un duende, “un señorito”).

ropea, su logos, es decir, el mythos de su idioma por la forma universal de aquello que todavía debe querer llamar la Razón”. En este sentido, veremos que el europeo, a través de las herramientas que emplea para entender el mundo, termina por ficcionalizar al otro y convertirlo en una entidad mitológica.

—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 agresor. Los otros hombres fuertes se acobardan y sólo Juan Oso tiene el valor para descender hasta lo 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 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 media pera de oro como muestra de agradecimiento. Los compañeros fornidos ayudan a sacar a la(s) princesa(s) de la cavidad y deciden abandonar a Juan Oso para casarse con ellas.

—Viéndose perdido en la profunda oquedad, Juan Oso muerde la oreja y solicita la ayuda del demonio o ser malféfico derrotado. Este último lo 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).

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 como Berlín y Berna llevan por nombre “lugar de osos”. En los cuentos tradicionales europeos, como “Ricitos de Oro”, el oso aparece como un ser capaz de fundar una familia. Esta misma interpretación se ve reforzada por el hecho de que Arturo, el héroe civilizador celta —unificador de Inglaterra e introductor del cristianismo—, 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 que Jesús recorría la montaña de Ariège. Al paso del viajero



Grabado del Maestro E. S., retocado por Israhel van Meckénem (Alemania, ca. 1461). Ashmolean Museum (Oxford), PA 1306.

► 143

divino se pusieron a gritar con fuerza sobrehumana. Jesús 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, *idem*). 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 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”⁴. Así, los osos aparecen en los relatos como mujeres y hombres que aúllan a Dios, que blasfeman o

⁴ López, 2002, comunicación personal.

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 moral 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 muchas veces asociada 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 el 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 relacionada 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 presentada como una alianza entre dos entidades del margen; una unión 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 de lo humano ni al de la sociedad.

El nombre de Juan procede del hebreo *Yo-hasnam* y significa ‘Dios es misericordioso’ o ‘Dios está a mi favor’. En la Biblia encontramos dos Juanes: Juan Bautista y Juan Evangelista. El Bautista, primo de Jesús, anuncia la llegada de Cristo y se presenta al inicio de la vida del Mesías; el Evangelista, hermano simbólico de Jesús (hermanado en la cruz cuando dice “Madre, he aquí a tu hijo. Hijo, he aquí a tu madre”), anuncia el advenimiento del Anticristo y se presenta en la partida de Cristo al Cielo. Así pues, podemos ver que Juan es una figura mediadora entre lo cristiano y lo no cristiano, lo no plenamente humano y lo humano. Juan Oso tiene esta misma función. En nuestro relato, la relación con el oso es una relación fuera del matrimonio y produce un ser

próximo a lo animal. Juan Oso no logra integrarse y es expulsado de la comunidad. Después de una serie de episodios que no hacen más que resaltar las cualidades heroicas del personaje, éste derrota al diablo —como Juan con el Bautismo— rescata a la princesa y, a través del sacramento matrimonial, logra su reincorporación a la sociedad.

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 otras palabras, Juan Oso es el mito de la domesticación del salvaje⁵.

Lo interesante es que, a diferencia de muchos otros, este relato no se quedó en el Viejo Mundo sino que acompañó a los europeos en la conquista del Nuevo Mundo expandiéndose así entre las más diversas culturas del continente. Lo encontramos, por ejemplo en Cuba (Feijoo, 1960: 15-29, 62), 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. Lo encontramos entre los nahuas de la sierra de Puebla (Taggart, 1997), en la montaña de Guerrero⁶, el sur de Veracruz (Campos, 1982: 144-152) y Milpa Alta (Horcasitas y Ford, 1979: 106-109). Aparece igualmente entre los tepecanos de Jalisco (Mason, 1914: 176-179), los huaves (Mestres, 2000: 126-128), los tepehuanes (Mason, 1956: 49-66) y los mestizos de Nuevo León, Durango, Tamaulipas (López, 1998) y Chicago (Goodwyn: 1953: 143-147)⁷.

Una prueba de que al menos una parte del sentido original del relato se conservó es que, entre los huaves, el personaje que sustituye al oso es llamado el Salvaje.

⁵ Cabe recordar al respecto que, de acuerdo con lo que señala Bartra (1992: 122), el salvaje, ubicado en la interfase entre la naturaleza y la cultura, no representa aquello que se encuentra fuera del alcance del hombre sino lo que se sitúa en los límites de lo alcanzable. La domesticación 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. Aquí hablamos de domesticación en el sentido de hacer parte del *domus* ‘casa’ (*lat.*), volver familiar, cognoscible y manipulable lo que antes se nos presentaba como ajeno y peligroso.

⁶ Neff, 2002, comunicación personal.

⁷ Véase Lugo y Martínez (2006) para un análisis comparativo de las versiones indígenas y españolas.

La pregunta es: ante tal difusión, ¿no sería demasiado ingenuo pensar que este relato fue introducido en América por azar? Y, si este fue deliberadamente enseñado a las poblaciones indígenas, ¿con qué intención se hizo? ¿Para que servía a los conquistadores, colonos y evangelizadores el relato de Juan Oso?

JUAN OSO Y SU IMPORTACIÓN AL NUEVO MUNDO

Ahora bien, ya que llegamos a aproximarnos a la naturaleza de Juan Oso resta por averiguar su utilidad en el Nuevo Mundo. Ésta es casi obvia y la venimos aludiendo desde el principio del texto; su función sería abrirle un espacio a los productos de la relación sexual entre españoles e indígenas pues, aun cuando desde 1514 Fernando el Católico había expedido una cédula real propiciando el mestizaje en el Nuevo Mundo y autorizando los matrimonios mixtos, hacía falta algo más que decretos para que empresas de este tipo se llevaran a cabo (Basave Benitez, 1994: 8)⁸. Ya que, si bien teóricamente estaba reconocida la humanidad del indígena, vulgarmente su condición seguía siendo discutible. Esta situación se ve, por ejemplo, reflejada en el hecho de que, en esta época, los monstruos del Renacimiento —difundidos por Joaquín de Flore, Dante o El Bosco— fueron multiplicados en Europa por la imprenta destinada a adornar las narraciones de viajes. De hecho, Muchembled (2002: 99) señala que los monstruos aparecieron de modo mucho más intenso después del descubrimiento de América pues en algunas crónicas tempranas se describía a los indígenas bajo formas fantásticas⁹. Lo monstruoso en el indígena aparece claramente ejemplificado

⁸ Por anodino que parezca, la cuestión de la humanidad o animalidad del indio era de vital importancia en el desarrollo de la empresa colonial pues, como sabemos, desde Tomás de Aquino (1225-1274) se definía a la bestialidad como el peor de los pecados sexuales ya que, por ella, no se preservaban las diferencias entre hombres y animales. A finales del siglo XIII llegó a considerarse como un crimen capital en un código español. En Mayorca, en el siglo XV, la bestialidad condujo a varias ejecuciones, y en Inglaterra y Suiza, este acto acarrearía generalmente la pena de muerte.

⁹ Incluso Colón (1971) dijo que los indios que lo acompañaban tenían pánico de descender en una isla “habitada por hombres que tenían un solo



De español e indígena: mestizo. Pintura de castas, siglo XVII.

en la descripción del chichimeca que hacia 1585 hizo Diego Muñoz (1965: 27) en lo que ahora es Jalisco:

Chichimeca es nombre común entre los indios, del que no es bautizado, y este tiene todos los infieles que poseen la más larga y ancha parte de la tierra que hay en las Indias [...] Es gente infiel, de bestial fiereza, y que no teniendo asiento cierto, especial de verano, andan discurriendo de una parte a otra [...] Por ningún suceso adverso que les acaezca, se entristecen [...] Diferencian de los indios de paz en lengua, costumbres y disposición de cuerpo, fuerza y ferocidad, por la mala influencia de alguna estrella; son dispuestos, nevrosos, fornidos, desbarbados; pueden ser tenidos por monstruos de la naturaleza, porque en sus costumbres son tan diferentes de hombres, cuando su ingenio es semejante al de los brutos.

Podría argumentarse que los conquistadores no tuvieron ningún problema en acostarse y casarse con las indígenas. El problema vino después ya que, si bien las relaciones sexuales entre indios y españoles no cesaron con el arribo a la Nueva España de hombres acompañados de sus familias, los matrimonios intercastas sí. Si

ojo en medio de la frente y por otros que se llamaban canibales de los que parecían tener un miedo espantoso”.



En esta ilustración los ídolos adorados por los salvajes americanos son adaptaciones de la imagería medieval europea. Girolamo Bergonzi y Théodore de Bry, *Novae Novi Orbis Historiae* (1528-1599).

146 ◀

a esto añadimos que muchos mestizos eran concebidos bajo una situación de abuso de poder, comprendemos por qué constituyeron, a principios del periodo virreinal, uno de los sectores más desfavorecidos. Puesto que muchas veces los mestizos no lograban identificarse con ninguno de los dos sectores —hispano o indígena—, tendían a convertirse en un problema mayor para la Corona pues, ante el rechazo de ambos grupos, los descendientes de indios y españoles solían vivir en condiciones de indigencia (Gómez Canedo, 1982: 334-335).

De este modo, la figura de Juan Oso, el salvaje domesticado, parece por demás convenir a la labor misional pues, así como el protagonista del relato es humanizado

por el sacramento del matrimonio, se pretendía dotar al indio de una condición semejante a través del sacramento bautismal. De esta manera, la narrativa mítica permite hacer visibles las piezas en juego, haciendo familiar y manejable toda una serie de elementos que, sin el mito, estarían en la incertidumbre. Juan Oso hace que el producto de la relación entre indios e hispanos sea una figura ya conocida de antemano.

Al mismo tiempo, Juan Oso es el reverso de “los hijos de la chingada” ya que esta vez es el salvaje quien viola y engendra. Los casos reales que pudieron haber apuntado el mito de Juan Oso son pocos comparados con los casos de violaciones de españoles a indias, pero no de-

jan de ser significativos por el terror que despiertan al revivir viejos fantasmas europeos.

Hernando de Vargas, Alcalde Mayor de Querétaro, explicaba en 1582 sobre los chichimecas:

Cosa digna de gran consideración es ver las muchas muertes, así de españoles, como de indios, negros y otros géneros de gentes, y religiosos de la Orden de San Francisco, que estos bárbaros han hecho de pocos años a esta parte; que no hay mes, ni semana, ni aun día, [en] que no hay[a] españoles y otras gentes muertas [...] Con las mujeres parece que tienen alguna misericordia, porque las llevan vivas (y usar desto es porque tienen falta dellas) (*Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, 1987: 225).

Todavía a fines del siglo XVI, Basalenque (1963: 127) cuenta que una vez que los chichimecas atacaron el pueblo de Yuririapúndaro “cogieron alguna presa de gente [...] entre otras personas que cogieron llevaron a su mujer [de un cantor indígena llamado Antonio Trompón]”.

Fernando Operé (2001), en sus *Historias de la frontera...*, presenta el relato de un tal Josiah Gregg, quien cuenta que, en junio de 1838, su caravana se reunió con un grupo de comanches en Fort Gibson, Missouri, y entre ellos vio a una mujer con poca apariencia de india, casi blanca:

Ella misma confirmó pronto mis sospechas, cuando al hablar con ella me relató que era la esposa de uno de los jefes comanches desde su cautiverio cerca de Matamoros, Tamaulipas. Pero lo más extraño fue que ella ya no deseaba volver con su pueblo. Prefería acabar su vida como comanche.

En 1805, el doctor Sibley encontró un caso parecido pero, esa vez, se trataba nada menos que de la hija de un ex gobernador de Chihuahua. Sus captores pidieron 1 000 pesos por su rescate, que su padre se dedicó a recolectar entre sus amistades y vendiendo propiedades, pero, ante el asombro de todos, ella no quiso volver con su familia: dijo sentirse avergonzada por estar ya entonces encinta pero, más que todo, por su cara totalmente desfigurada con tatuajes. En el mismo campamento comanche, Gregg encontró a un jovencito de alrededor de

12 años, aparentemente mexicano cautivo desde niño, y le preguntó en español lo siguiente:

—¿No eres tú mexicano?

—Sí señor. Eso era yo.

—¿Y cómo te llamas?

—Bernardino Sáenz, señor. A su servicio.

—¿Dónde y cuando fuiste tú secuestrado?

—No, pos... hace algunos cuatro años (1835), en la Hacienda de Las Ánimas, cerca de Parral, Chihuahua.

—¿Podría yo comprarte a tus captores y regresarte con tu familia cuando viaje a Chihuahua?

—No señor... ya soy demasiado bruto para vivir entre los cristianos.

En Texas, en 1860, fue secuestrada por los comanches la señora Cynthia Ann Parker con su bebé, quien fue rescatada veinte años después, pero no así su hijo y otro más que tuvo durante su cautiverio. Este último fue encontrado algunos años después, con el nombre de Quana, y era ya un poderoso jefe. Un extraño “comanche” de piel blanca y ojos azules. Uno de los “agentes indios” norteamericanos que negoció la rendición de Gerónimo platicó a “mister Barret”, un traductor del apache al inglés, que él recordaba perfectamente a una niña mexicana prisionera que, sin restricción alguna, jugaba con los niños apaches y que posteriormente fue liberada mediante canje. En Zacatecas, fue muy notorio el caso de los hermanos Arciniega, conocidos como “los huicholes”, quienes fueron secuestrados de niños en el norteño municipio de Sombrerete y aparecieron misteriosamente, veinte años después, ya convertidos en adultos. Fueron llevados a la capital de Zacatecas donde se dedicaron a cortar el pelo, pero hasta su muerte a finales del siglo XIX apenas lograron hablar tal vez un centenar de palabras en español.

Actos semejantes a los raptos de los chichimecas fueron también realizados por indígenas del sur del continente, como los indios ranqueles, los de la pampa argentina, los mapuches, etc. Sin embargo, en la guerra entre *bárbaros* y *civilizados*, estos incidentes son bastante comunes y los ibéricos, para cuando llegaron a América, ya tenían una larga experiencia con *tribus bárbaras* como los vándalos, los suevos, los visigodos y los moros.

El saqueo, las violaciones, los asesinatos y el rapto eran cosa común en tales enfrentamientos.

Así, Juan Oso se nos presenta como un viejo recuerdo que auxilia en la asimilación del mestizo pero que, al mismo tiempo, reacciona como el trauma que deja una honda herida de guerra aún sin cicatrizar. Y, aunque ahora Juan Oso ya es poco frecuente en las modernas sociedades urbanas, en ellas parecen haber surgido otras clases de *herramientas* para tratar con las otredades.

Un ejemplo de este tipo de mitos con bases traumáticas es el miedo a Oriente que desarrollaron las comunidades estadounidenses durante la Guerra Fría. Éste se encuentra plasmado en diversas producciones filmográficas y revistas de pseudo-ciencia que retratan el fenómeno OVNI; es decir, historias de extraterrestres que tienen una participación benéfica o siniestra en la vida de los hombres, seres con inteligencia superior y propósitos, por lo general, desconocidos. Este imaginario se venía manufacturando desde los inicios de la Guerra Fría. Según Oscar Massota (1970), en lo que se refiere a producción gráfica, la figura más emblemática de esta lucha entre Oriente y Occidente está representada en la lucha del caucásico Flash Gordon y el mongoloide Ming (nótese que este villano lleva por apellido el nombre de la penúltima dinastía china). En esa historieta encontramos a la hija del desalmado Ming tratando de seducir al caucásico Flash Gordon que la rechaza constantemente. El hecho de que sea un dictador mongol quien enfrenta al caucásico y no un ruso es casi obvio si tomamos en cuenta que fueron los japoneses quienes invadieron el territorio estadounidense, que los chinos comenzaban a convertirse en una potencia comunista, que acababa de terminar la guerra de Corea y estaba en puertas la de Vietnam. De hecho, cuando la Guerra Fría se encontraba en su punto más álgido es que el tema OVNI cobró fuerza en el imaginario popular y la imagen monstruosa del extranjero-marxista o extraterrestre intruso toma la apariencia mongoloide que aun se observa en revistas, filmes, propaganda, etcétera.

Estas fábulas contemporáneas están frecuentemente acompañadas de relatos de *abducciones sexuales*, las cuales consisten básicamente en describir el rapto de humanos por extraterrestres para producir una raza híbrida. Lo in-



Cartel de la película estadounidense *Flash Gordon*.

terezante es que dichas narraciones suelen contener justificaciones supuestamente extraídas del texto bíblico, en las que se menciona a diversos personajes como hijos de extraterrestres: Moisés, Noé, Cristo, los ángeles, etcétera.

La relación entre Juan/Bestia (considerando al oso como sinécdoque de lo bestial), presentado aquí como núcleo del imaginario que recae sobre el indígena, y el extraterrestre mongoloide, que presentamos como producción iconográfica de la extranjería contemporánea, podría parecer exagerada. Sin embargo, no nos resultará tan extraordinaria si echamos una mirada crítica a un texto particularmente revelador: *Crónicas marcianas*. En este texto de Ray Bradbury (1979) —publicado hacia 1950— podemos reconocer a los marcianos como indígenas: aparecen *tribus* de marcianos atacando a colonos astronautas, comunidades marcianas aniquiladas por la

varicela, ciudades gigantescas con lagos y canales que la atraviesan (una clara alusión a Tenochtitlan) y persecución de marcianos hasta su extinción. Para concluir, el autor describe la llegada a Marte como la llegada de Occidente a América. En uno de los cuentos, Bradbury pone en el centro de la acción a un arqueólogo que llega en una de las múltiples expediciones. El arqueólogo descubre que la población indígena fue aniquilada por el virus de la varicela que introdujo una expedición anterior; los cadáveres se encuentran desperdigados por toda la ciudad marciana. El arqueólogo decide impedir la devastación del planeta marciano y mata sin piedad a parte de la tripulación. Durante el ajusticiamiento decide darle la oportunidad de ponerse a favor de esta causa a un personaje llamado Cherokee, pero éste se niega y el arqueólogo lo termina asesinando también, no sin antes decirle: “creí que tú entenderías”. El capitán consigue entrevistarse con él y el arqueólogo expone el móvil de sus actos: asimila la conquista de México con la conquista de Marte y señala a Cortés, el conquistador de México, como un ser imperdonable. El cuento termina con un enfrentamiento de tipo *western* entre el arqueólogo, el capitán y el resto de la tripulación. Éste es el ejemplo más claro de una cantidad enorme de correlaciones que Bradbury hace del marciano como indígena.

Aquí se conjugan la extranjería, la autoctonía y la invasión. No podemos decir que el caso de Bradbury sea aislado, ya que encontramos las relaciones extraterrestre-indígena-invasión en varias manifestaciones de corte fantástico: tenemos, por ejemplo, el caso de la película *Men in Black*, en la que al inicio de la historia aparece un extraterrestre disfrazado de latinoamericano cruzando la frontera de los Estados Unidos; o *la Guerra de las Galaxias*, en la que un extraterrestre verde aparece “hablando” quechua (es una frase sin sentido). Este carnaval de máscaras está fundado en aquello que Freud (1955: 219-252) llamó *unheimlich*: el temor de que algo familiar se nos vuelva extraño, es decir, siniestro¹⁰. *Men in Black* muestra a un marciano saliendo del interior de un extranjero latinoamericano con marcados rasgos autócto-

nos: esta fantasía aparece incesantemente en las películas de ciencia ficción estadounidenses. *The Thing of Another World* (1951), de Christian Nyby, basada en un cuento de John W. Campbell y H. P. Lovecraft, ilustra claramente estos temores: la cosa extraterrestre se hace pasar por humano sin serlo. Algo semejante ocurre con la película de *Alien*, en la que el bicho extraterrestre se alberga en el cuerpo de sus víctimas y aparece de modo aterrador en el momento más inesperado. *Buffy*, la caza-vampiros, combate con monstruos siniestros que, en ocasiones, se hacen pasar por sus vecinos o compañeros de clase. El mismo Bradbury, en *Crónicas marcianas*, utiliza esta fantasía en un cuento llamado, prototípicamente, “El marciano”, que trata de un marciano que se hace pasar por el hijo muerto de una pareja de ancianos.

Lo interesante es que, como en el caso de Juan Oso y los monstruos cristianos, se trata aquí de expresiones artísticas populares: populares no porque en ellas se exprese el pueblo directamente, sino porque constituyen un medio para difundir, en amplios sectores poblacionales, ciertos imaginarios sociales que a alguien le interesa promover.

Así, estar frente a un extranjero, un indígena o lo desconocido, despierta de algún modo la fantasía de que algo en su interior se mueve como extraño. Pero esta fantasía se apoya en eventos traumáticos reales. Si nos colocáramos en el lugar de los troyanos y se nos presentara por segunda vez un caballo de madera con una puerta en el vientre, lo mínimo que podríamos sentir es angustia, angustia de que de su vientre brote lo maligno, aunque su interior esté completamente vacío. Podemos suponer que, de la misma forma, el español se paraba frente a un mestizo, desconfiado y temeroso de que en algún momento de esa forma familiar brotara un indio.

No obstante, el camino ineludible de la civilización de la luz, del *civitas*, es la incertidumbre, la perpetua preocupación de que el ciudadano se vuelva hacia donde pro vino, hacia la animalidad de la otredad. Queda claro que éste es un temor ancestral.

¹⁰ Es curioso notar que *unheimlich* —de *heim/home* “hogar”— designa exactamente lo que no pertenece a mi espacio doméstico.

Bibliografía

- Barthes, Roland, 1980, *Mitologías*, Héctor Schmucler (trad.), Siglo XXI, México.
- Bartra, Roger, 1992, *El salvaje en el espejo*, Coordinación de Difusión Cultural, Era, México.
- Basalenque, Diego de, 1963, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N.P.S.*, Agustín, José Bravo Ugarte (ed.), Jus, México.
- Basave Benítez, Agustín, 1994, *Historia silenciosa*, Cámara de Diputados, México.
- Bradbury, Ray, 1979, *Crónicas marcianas*, Minotauro, Buenos Aires.
- Campos, Julieta, 1982, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Colón, Cristóbal, 1971, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, Espasa Calpe, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, 1988, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, José Vásquez Pérez (trad.), Pretextos, Valencia.
- Derrida, Jacques, 1972, "La Mythologie blanche: La métaphore dans le texte philosophique", en *Les Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, París, pp. 247-324.
- Feijoo, Samuel, 1960-1962, *Cuentos populares cubanos*, 2 vols., Departamento de Investigaciones Folklóricas de la Universidad, La Habana.
- Foucault, Michel, 1979, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- Freud, Sigmund, 1955, "The Uncanny", en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey (trad.), Hogarth Press, Londres, pp. 219-252.
- Gómez Canedo, Lino, 1982, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, Porrúa, México.
- Goodwyn, Frank, 1953, "Another Mexican Version of the Bear's Son Folktale", *Journal of American Folklore*, núm. 66, American Folklore Society, Stechert and Co., Nueva York, pp. 143-154.
- 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.
- López, Cristóbal, 1998, "Juan Oso", en Cristóbal López (coord.), *Creer, beber, curar. Historia y cultura en un pueblo de la Sierra Madre Oriental: Iturbide*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Monterrey, pp. 1-27.
- Lugo Silva, Francisco y Roberto Martínez González, 2005, "Juan oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica", *Anales de Antropología*, vol. II, núm. 39, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 231-253.
- Markale, Jean, 1993, *Pequeño diccionario de mitología celta*, Alejandría, Barcelona.
- Marliave, Olivier de, 1995, *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirinéica*, Alejandría, Barcelona.
- Mason, Alden John, 1914, "Folk-Tales of the Tepecanos", *Journal of American Folklore*, vol. 27, núm. 103, American Folklore Society, Lancaster, Nueva York, pp. 148-210.
- , 1956, "Juan el Oso", en *Estudios antropológicos publicados en honor al doctor Manuel Gamio*, Sociedad Mexicana de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 383-387.
- y Aurelio Espinosa, 1924, "Porto Rican Folklore Folk Tales", *Journal of American Folklore*, núm. 38, American Folklore Society, Stechert and Co., Nueva York, pp. 143-208.
- Massota, Oscar, 1970, *La historieta en el mundo moderno*, Paidós, Buenos Aires.
- Mestres, Albert, 2000, *El conte de la llacuna: Mites i llegendes dels indis huave*, Empúries, Barcelona.
- Morote, Best, 1959, "El oso raptor", en *Archivos venezolanos de folklore*, Caracas, pp. 135-179.
- Muchembled, Robert, 2002, *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Muñoz, Diego, 1965, *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán cuando formaba una con Jalisco*, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Guadalajara.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, 1987, René Acuña (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Operé, Fernando, 2001, *Historias de la frontera. El cautiverio en América hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Taggart, James, 1997, *The Bear and his Son: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, University of Texas Press, Austin.