

Masculinidad repudiable y conyugalidad inapropiada en el folklore norteno: un estudio del relato de *Juan Oso*

Despicable Masculinity and Inappropriate Conjugality in Northern Mexico Folklore: The Story of John the Bear

Guillermo Núñez Noriega

 <https://orcid.org/0000-0001-9550-3871>

Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.
gnunez@ciad.mx

Koldovike Ibarra Valenciana

 <https://orcid.org/0000-0002-1044-193X>

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
koldovike.ibarra@uacj.mx

Resumen: Este artículo parte del trabajo de compilación y análisis de los relatos de *Juan Oso* en el norte de México. Se analizan diez relatos orales y dieciocho relatos escritos, con el fin de entender la manera en que articulan concepciones y valores de género, particularmente de masculinidad, con relación a las formas de construir la conyugalidad, la reproducción y la paternidad. Concluimos que las versiones nortenas de esta tradición oral difieren de las europeas, pues se centran en el rapto de la mujer (la madre de *Juan Oso*) y no en sus aventuras, y con ello identifican y alertan contra una noción de masculinidad peligrosa y antisocial, construyendo así un mensaje moral de gran relevancia en la cultura de género del norte de México.

Palabras Clave: Folklore, estudios de género, masculinidad, conyugalidad, norte de México

Abstract: We depart from the compilation and analysis of the stories of John the Bear in two state of Northern Mexico. We analyze ten oral texts and eighteen written texts, aiming to understand how they articulate gender values and ideas, particularly on masculinity, in relation to conjugality, reproduction and fatherhood. We conclude that northern versions of this oral tradition differ from European version, as they center on the kidnapping of the woman (the mother of John the Bear) and not on his adventures, identifying and alerting against a notion of a dangerous and antisocial masculinity, creating a moral message of great relevance to Northern Mexico's gender culture.

Key Words: Folklore, Gender Studies, Masculinity, Conjugality, Northern Mexico

TRADUCCIÓN:

Guillermo Núñez Noriega, *Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.*

CÓMO CITAR:

Núñez, G. e Ibarra, K. (2020). Masculinidad repudiable y conyugalidad inapropiada en el folklore norteno: un estudio del relato de *Juan Oso*. *Culturales*, 8, e526. <https://doi.org/10.22234/recu.20200801.e526>

Recibido: 26 de mayo de 2020 **Aprobado:** 05 de agosto de 2020 **Publicado:** 27 de octubre de 2020



Introducción

Dentro de la tradición oral del norte de México se encuentra *Juan Oso*, uno de los relatos con mayor difusión en el mundo. Su transmisión se ubica en Europa, en América (Norte y Latinoamérica), en Oriente Medio, en África del norte y en India (Thompson, 1946, pp. 33, 11, 193). Es un texto folklórico de tradición europea que se puede rastrear desde el siglo XVI¹ hasta nuestros días. Su transmisión fue muy popular en México entre las distintas lenguas indígenas² y en diferentes regiones del país.³ Sin embargo, en el norte de México encontramos que las versiones que se mantienen vivas en la oralidad contemporánea presentan diferencias (sintagmáticas y paradigmáticas) significativas con las versiones europeas, que nos parecen dignas de estudio.

En términos generales, el relato de *Juan Oso* cuenta la historia de un oso que rapta a una mujer y la lleva a vivir a una cueva en donde la mantiene cautiva. Ahí procrean un hijo (*Juan Oso*), mitad humano, mitad oso, quién posee una gran fuerza, poder que simbólicamente es asociado al oso. Al crecer el hijo logra la liberación de la madre y se van a vivir al pueblo cercano. Ya en el pueblo el hijo tiene dificultades para adaptarse a la vida pueblerina. En las versiones del norte de México el relato termina aquí, en cambio en las versiones europeas, esta parte es apenas el preámbulo de las hazañas del cuento maravilloso⁴ de *Juan Oso*.

¹ Ver Camarena y Chevalier (1995, pp. 32-33); Pastoureau (2008, p. 246) refiere a la versión francesa publicada en 1620 en Chambéry, *Discours effroyable d'une fille enlevée, violée et tenue près de trois ans par un ours dans sa caverne*.

² Elsa Ramírez Castañeda (2014), identifica versiones de Juan Oso en distintas lenguas indígenas: chatino, teenek, mazateco, náhuatl, popoluca, tzotzil, tojolabal, zapoteco, rarámuri, kiiwa y zoque.

³ Hemos encontrado referencias al relato de *Juan Oso* en estados como Jalisco, Veracruz, Yucatán, La Huasteca, Nayarit, Puebla, Tamaulipas, Nuevo León, Chihuahua.

⁴ Para una descripción detallada sobre lo que es un cuento maravilloso ver Propp (2008), para una discusión sobre el mito ver Rodríguez-Almodóvar (2007), para una aplicación de estas discusiones a dos versiones, una indígena náhuatl y otra europea de Juan Oso, ver Reynoso (2019).

Las preguntas de investigación de las que partimos son las siguientes: ¿En qué consiste la diferencia en las versiones norteñas del relato de *Juan Oso* con respecto a las europeas? ¿Qué significados sexualidad y género se textualizan en las versiones norteñas de este relato folklórico?

Estudios de folklore y estudios de género

Este estudio se inserta dentro de los estudios del folklore y de los estudios de género. Los estudios del folklore son un campo de planteamientos teóricos-conceptuales, así como de metodologías en las que convergen diversas disciplinas, particularmente la lingüística, la antropología, la semiótica y la sociología, entre las más importantes. Lo que define a los estudios de folklore como un campo distinto es su objeto de estudio: el folklore. Con ese término nos referimos a expresiones culturales de tipo informal, no institucional, transmitidas de persona a persona, preferentemente por vía oral, visual o a través del ejemplo (esto es, a través de su realización). Se comparte y reproduce entre dos o más personas, esto es, los grupos sociales, de forma regular en el tiempo y el espacio, por medio de las cuales generan cohesión e identidad como grupo, pues a través de esas tradiciones culturales el grupo expresa elementos que los unen: ideas, actitudes, percepciones, emociones, que son producto de su interacción social (ver Toelken, 1996, Sims y Stephens, 2011, McNeil, 2013, Bonner, 2017), o en palabras de Dundes (2000) son elementos de una “visión del mundo”.

Los autores Sims y Stephens (2011), clasifican las expresiones comunicativas que se suelen llamar folklore en tres amplias categorías: 1) el verbal, 2) el material y 3) el de costumbre (2011, p. 12). Aquí nos abocamos a una producción folklórica verbal: los relatos orales. Los relatos orales son una expresión folklórica en la medida en que se confiere a la situación narrativa un modo o estilo particular que identifica a un grupo al narrar y en lo narrado. Son

tradiciones textuales, expresiones comunicativas (Toelken, 1986) que se emplean en la vida cotidiana de las personas como parte constitutiva de su saber cotidiano en sus distintas y variados contextos (Pérez, 2015, 24). Los relatos folklóricos expresan una mirada propia de parte de los grupos sociales (también llamados grupos folk) de vivenciar y valorar las relaciones sociales (como las de género y otras), así como de expresar sus emociones y percepciones sobre la cotidianidad de sus vidas.

Los estudios de género, por su parte, son una expresión del feminismo como tradición de reflexión y de lucha política (Tong, 2017) que tiene al género como concepto teórico-analítico clave para entender la organización social, así como las identidades, prácticas y relaciones entre las personas y las instituciones. Toda sociedad humana tiene una forma de significar y organizar los cuerpos, los sexos, las prácticas y las relaciones sexuales y reproductivas, y a esto le llama Gayle Rubin, sistema sexo-género: “El sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas” (Rubin, 1975). En la medida en que el sistema sexo-género es consustancial a toda sociedad humana, es comprensible que ésta se exprese en valores, concepciones, percepciones, actitudes, subjetividades, identidades, normas e instituciones, así como en problemas y preocupaciones específicas, las cuáles a su vez adquirirán una representación en su folklore.

En este artículo retomamos la definición de la feminista Joan Scott (1996) quien define el género a partir de dos proposiciones interconectadas: “que el género es un elemento constitutivo de las relaciones basadas en las diferencias que distinguen los sexos” y que “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”, esto es, que el género “es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 1996, p. 289). Scott propone considerar varias dimensiones analíticas para el estudio del género: 1) los

símbolos, 2) las normas, 3) las instituciones y la organización social y 4) la identidad/subjetividad.

Una aportación fundamental del ensayo de Scott (1996) radica en haber introducido el concepto de género en el campo de los sistemas de significación, con lo que superó las perspectivas esencialistas para entender la subordinación/opresión de las mujeres a partir de su biología, así como haber enfatizado su dimensión relacional en el plano de la significación, en los procesos de construcción de identidad y en la organización social. Por esta razón nos apoyamos en el planteo teórico de Joan Scott, para estudiar los procesos de significación de género que se textualizan en los relatos norteños de *Juan Oso*.

Los estudios de folklore han venido mostrando la dimensión de sexualidad y género en la diversidad de los productos folklóricos, sean estos orales, materiales o costumbres (Radner, 1993, Brandes, 1980, Herzfeld, 1985, Bronner, 2005), aunque no con la sistematicidad y profundidad que se quisiera. Por nuestra parte, identificamos dos aproximaciones de género en el relato de Juan Oso y sus versiones en México y en Europa (Taggart, 1997, Ibarra, 2014). Dichos abordajes, sin embargo, no han ofrecido un planteo teórico comprensivo sobre el estudio de género de la producción folklórica. El de Ibarra (2014), por ejemplo, no interpreta en términos estructurales la construcción simbólica del género, particularmente de la masculinidad, a lo largo del texto. Taggart (1997) por su parte: 1) se limita el estudio de las aventuras de Juan Oso y no al aspecto que aquí abordamos: el rapto de la madre y su liberación, 2) no analiza la estructuración simbólica del género en el relato, y 3) se conforma con explicar las variantes de los actos “masculinos” de Juan Oso a partir de referencias extra-textuales, esto es, referencias a la sociedad que cuenta ese relato, a sus modelos de crianza y persona.

Para suplir esta carencia, en este artículo proponemos que se estudie la dimensión de género del folklore, a partir de su inserción en un sistema sexo-género, como sistema que

construye identidades, prácticas y relaciones, con sus dinámicas de poder, acomodamiento y resistencia (Núñez, 2016). Esto es, proponemos que la dimensión de sexualidad y género de la producción folklórica, sea estudiada sí 1) como producto de la división por género de las actividades productivas y reproductivas de hombres y mujeres, pero también 2) como expresiones comunicativas tradicionales que reproducen, expresan o delinear las formas idealizadas de ser hombre y mujer en la sociedad, así como la masculinidad o la femineidad, 3) los miedos y prejuicios a la diversidad sexual y de género o a la transgresión de las identidades sexo-genéricas dominantes, 4) los dilemas que hombres y mujeres enfrentan en el día a día en el cumplimiento de esas formas establecidas de masculinidad y femineidad, 5) las críticas y resistencias a esas formas dominantes o extremas de género y 6) la afirmación de formas alternativas a las dominantes, de masculinidad y de femineidad, de ser hombre y de ser mujer, y más allá de eso, de vivir el cuerpo, el sexo, el género y el deseo.

Nuestra propuesta analítica parte, como hemos mencionado anteriormente, de la consideración de que los relatos son productos de una cultura específica que textualiza preocupaciones, concepciones, valores, actitudes que caracterizan al grupo social que los recrea y transmite, y con ello reproduce su identidad cultural (con su dimensión sexualidad y género). Esa textualización se expresa en formas simbólicas, en un campo semiótico donde los términos adquieren sentido no sólo por las convenciones de sentido del lenguaje, sino también por la manera en que se estructuran en el relato, en un juego de diferencias y oposiciones (Toelken, 1996; Hall, 1976). Nos parece que, en el caso de los relatos norteños de Juan Oso, se textualizan preocupaciones, concepciones, valores y actitudes centrales en la organización del sistema sexo-género, aquellas relativas a los significados de ser hombre y mujer, de la masculinidad y la femineidad, de las formas socialmente correctas de emparejamiento, de reproducción, de construcción del hogar, de trato en la pareja, de la maternidad y la paternidad.

Metodología

Con respecto a la investigación folklórica de los relatos, Pérez (2015) señala que tiene al menos dos ámbitos muy claros: el primero es la búsqueda del folklore ya conservado en textos; el segundo, el folklore vivo, cuando la investigación de campo recopila los textos *in situ*. Teóricamente hablando, para estudiar el folklore textual, se pueden seguir los planteamientos de la escuela llamada Historia de las Formas, la cual consiste en los siguientes pasos: 1) Encontrar elementos folklóricos preexistentes en textos ya escritos, 2) describir de manera minuciosa la forma folklórica inserta en un texto, es decir las palabras, la sintaxis y los estereotipos que reproduce, 3) determinar la intención textual de la forma, es decir, describir la función ilocutiva y social que el texto cumple, y 4) determinar el contexto histórico-cultural en el que surgió el relato folklórico. Con estos cuatro pasos metodológicos se pueden perfilar toda una serie de análisis de la textualidad folklórica. De lo que generalmente se trata es de conservar y recuperar la textualidad, para después dar a pie a los análisis culturales (Pérez, 2015, pp. 26-27).

Para analizar las versiones de *Juan Oso* es importante acotar las dos dimensiones del análisis folklórico, la textual y la sociocultural. Ello implica, primero, recopilar un *corpus* de textos en sus distintas versiones para trabajar en la distinción de cada una de ellas y analizar de manera detallada los elementos que conforman al relato folklórico. Esto nos lleva a un segundo momento: la crítica textual, que nos permite ver la transmisión del relato, su estructura y variación, es decir, cómo se conforma y ordena el texto oral. Finalmente, el tercer momento es el análisis semiótico de los contenidos, que nos permite entender los significados y funciones del relato folklórico dentro de la cultura de enunciación. (Ibarra, 2014, p.150). En el apartado III de este artículo presentaremos cómo hemos realizado estos dos primeros momentos y en el apartado IV, V y VI desarrollaremos el análisis semiótico.

El Corpus norteño de *Juan Oso* y la crítica textual

a) El corpus

Para este trabajo analizamos los 28 textos folklóricos de *Juan Oso*, encontrados en dos estados del norte de México: Nuevo León (NL) y Chihuahua (CH) que Koldovike Ibarra (2014) ha recopilado de fuentes orales y escritas, y que además ha clasificado. También hemos incluido a la taxonomía del corpus las versiones de Camarena y Chevalier (1995), Taggart (1997), Guelvenzu (1997) y Pastoureau (2008), que nos permiten contrastar las versiones de NL-CH, con las versiones europeas.

Antes de proceder al análisis textual, nos parece pertinente mostrar al menos dos variantes neolonesas (v5NL y v7NL)⁵ y una variante chihuahuense (v3CH) que servirán de texto base para la versión Nuevo León-Chihuahua (V NL-CH), fundamental para nuestro análisis. Se eligieron estos tres textos por ser las versiones más completas y que presentan más rasgos de filiación textual a la versión completa del cuento maravilloso europeo *Juan Oso* (Camarena, 1995, 24). A continuación, los tres textos seleccionados para este artículo:

v5NL⁶

Nos gustaba subirnos al cerro a buscar ramas, y entonces decía mamá: ¡si andan por allá de marotas en el cerro se las va a llevar un oso! Como a la que se la llevó el oso, ¿cómo decía, ¿cómo se llamaba la señora? No se acuerda usted como se llamaba, ¿no se lo platicaron? [le pregunta a su comadre, ella responde: no, sí lo he oído, pero no sé cómo se llamaba]

⁵ Con estos acrónimos nos referimos a la versión 5 y a la versión 7 de Nuevo León, así como a la versión 3 de Chihuahua. La clasificación completa de cada una de esas versiones para Nuevo León y Chihuahua puede encontrarse en el libro de Koldovike Ibarra (2014).

⁶ Bustamante, Nuevo León, 30 de agosto de 1997. María Teresa Arellano García, 59 años. Recopilación de Koldovike Ibarra

Entonces estaba recién casada la señora, a según. Y luego bajó el oso de arriba del cerro, tiene una cueva que... ¡Y se la llevó!, ¡Se llevó a la muchacha! Recién casada –así me la platicó mamá-. Entonces dice que, antes había... que le decían los arrieros porque antes manejaban las mulas, los burros, todo. Trabajaban con esta, ¿cómo se llama? Bajando madera o candelilla, pita de palma, iban lejos a traer. Les decían arrieros porque iban a traer. Fue a la casa, al rancho donde vivía la muchacha y se la llevó. Le dijeron al esposo que se había llevado el oso.

Arriba en el cerro estaba una cueva y ahí la tenía. Nadie se arrimaba a la cueva porque había varios osos. Pasó el tiempo y los suegros dijeron que en el cerro habían visto a Juanita, así se llamaba, pero no traía ropa, entonces llegó el animal y la metió a la cueva. El oso le puso una piedra grande en la entrada para que no pudiera salir. Había tenido dos hijos, el primero era mitad oso mitad humano, el segundo era un oso entero, animal de a tiro. La muchacha quería mucho al animalito.

Un día su hijo el osito abrió la puerta de la cueva y la muchacha bajó del cerro a la carrera y sus hijos la siguieron. Iban pasando unos arrieros con sus atajos de mulas, la vieron y la subieron al guayín. Juanita iba en cueros. Pudo subir al guayín a su hijo mayor, el que era mitad oso mitad hombre. Al otro animalito lo alcanzó el oso y se lo enseñaba a la muchacha para que regresara, le pegaba contra las piedras para ver si se regresaba, pero no regresó. Cuando ya bajaron del cerro no volvió a subir. A su hijo le habían puesto Juan Oso. Eso fue lo que me platicaron.

v7NL⁷

¡Ah!, sí me acuerdo... Decía, decía mi papá que, en ese rancho era un rancho grande verdad que ´taba mucha gente, que ´ta muy cerquita cómo se llama. El cerro. Y era entonces en ese tiempo, eran guayines, le dicen guayín es una, un carro de cuatro ruedas de madera y, lo arrastraban cuatro mulas. Las mulas son de cómo se dice... las mulas son, cuatro mulas... Y dicen que traían, venían cargadas de una parte a otra y que decía la gente, tengan cuidado porque hay muchos osos, ¡muchos osos!, y les tenían miedo y ay dios si sería cierto, eso es la historia. Entonces que un oso bajó acá al pueblo y había una muchacha ¡muy bonita!, y luego este, que esa muchacha se casó, se casó con un muchacho y luego dicen que pasó... el carretón y la vio que iba, el guayín la vio que iba. Y luego dicen que el animal ese los veía pos ´taba cercas del cerro bajaban así por el cerro y daban vuelta al rancho y dicen que cuando llegaron a la casa los recién casados el animal vino.

Ante éste, se bajaron del guayín y agarró a la muchacha y se la llevó, se la llevó pa´ allá pa´ arriba él solo. Y luego dicen que la gente ¡pos desesperada!, ¡y vamos a matarlo! Y no, ¡no! La matamos a ella también y no pos se fue la muchacha con el oso, con el oso, se la llevó. Y luego dicen que allá había una cueva, una cueva muy grande y ahí estaba la muchacha. Entonces decían que él, que el oso salía afuera pa´ ver y la muchacha no la dejaba salir, ¡no!, la tenía en la mera, en la mera cueva. Y luego dicen que la muchacha tuvo un osito, un osito del oso de allá de arriba. Y que la muchacha pos quería venirse como quiera al pueblo y pos el oso no la dejaba, [ella] ¡le tenía miedo!

Entonces dicen que cuando, con el tiempo verdad, duró tiempo y luego dicen que, que pasó el guayín y, el oso se pos se calmó yo creo un poco y ya no le hacía mucho, ya no la cuidaba mucho. Y dicen que se fue a buscar de comer, yo creo por ahí. Y luego dicen que, que cuando la muchacha le dio chanza, le dejó abierta la cueva, se vino la muchacha pa´ abajo,

⁷ Bustamante, Nuevo León, 3 de marzo de 2004. María Teresa Arellano García, 67 años. Recopilación de Koldovike Ibarra

pasó el guayín, y no pos la vio [el oso], [los del guayín] ya la conocían, sabían. Pasó el guayín y se subió arriba, y el animal la vio que se subió [al guayín] y se bajó. Dicen que se metió a la cueva y que le sacaron al muchachito mitad de oso y mitad, de muchacha. Y le sacaba, le agarraba el oso, el oso al osito de la mano pa' que lo viera que lo iba a matar si no se venía. Dicen pos que llegó el oso y que lo azotó entre las piedras y ¡la muchacha qué se iba a venir! Que se vino pa' cá [al pueblo] en el guayín.

Y dicen que cuando, que cuando llegó a la casa la muchacha, este, ya después quería irse con él pa' arriba, porque ya no la quería el muchacho. Y que tuvo un, un osito, que era la mitad de oso y la mitad de gente; por acá de gente verdad [de la cabeza a la cintura] y de aquí [de la cintura] para debajo de animal. Y entonces luego que dijo no pos a ver qué le hacemos a este y ya está embarazada y ahora qué hacemos con éste y no hombre ¡es de animal! Y dicen que cuando nació, nació con la mitad de oso y la mitad de gente y luego dijeron vamos a ponerle Juan al muchachito, le pusieron Juan Oso, pos como era de, acá [señala los pies] tenía patas de oso. Nada más de aquí [de la cintura] para acá [la cabeza] tuvo la suerte de gente, de la muchacha. ¡No hombre!" después dicen que, el muchacho le habló otra vez a la muchacha y, se casó otra vez con ella, pero con el niño ese... Y estaba... que no tenía nada que ver nada porque era, traía pantalón y de acá para arriba era gente, pero dicen que actuaba, como animal, como musa el tiraba andar solo, pero como quiera quedó, se quedó con la mujer.

Nos contaba papá eso, porque nos gustaba mucho andar en cerros, nos gustaba el domingo y le decíamos a papá: "Papá nos da chanza de ir al cerro". Decía: "Vayan, en domingo cuando no había trabajo, y tengan cuidado no se las vaya a llevar un oso", y de ahí nos platicaba la historia del oso.

El oso y la muchacha⁸

Érase una muchacha joven y bonita que entre los quehaceres que acostumbraba tener, uno era el de acarrear agua del arroyo a su casa. Ella iba a diario por agua, pero una vez en el aguaje se encontró a un oso; éste se la llevó por la fuerza, cargó con ella y la escondió en su cueva por muchos meses.

El oso se ingeniaba para dar de comer a la muchacha y para ello se dedicaba a robar comida en las casas de la gente. Conseguía para la muchacha, tortillas, carne cruda, cuando no la encontraba cocida, elotes que robaba de las siembras, pinole y todo aquello que el oso pensaba que le gustaría comer a la muchacha.

Al principio, la muchacha se resistía a probar lo que el oso le llevaba. La carne cruda no la quería porque no estaba acostumbrada a comerla así. Pero a medida que pasaba el tiempo aprendió a comer todo lo que el oso le llevaba.

Una vez el oso se descuidó y la muchacha se dio cuenta de que tenía oportunidad de escapar. Tan pronto pudo, corrió hacia su casa. El oso, al regresar a la cueva, vio que la muchacha había desaparecido y siguió sus huellas para obligarla a que volviera a vivir con él. La muchacha logró llegar a su casa. El oso, en cambio, fue descubierto en el camino por unos arrieros quienes lo persiguieron, le dieron alcance y lo mataron. Pasaron algunos meses y la muchacha dio a luz a un ser que era mitad oso y mitad humano.

b) Análisis textual

Nuestro análisis consistió en identificar los diferentes elementos facultativos, esto es, los diferentes elementos o aspectos del relato que pueden o no aparecer en el mismo, tanto de las versiones orales y escritas de Nuevo León, como de las siete versiones de Chihuahua que

⁸ Vargas, J. (2004). *Leyendas de Chihuahua*, México, Secretaría de Educación y Cultura-Gobierno del Estado de Chihuahua, pp.346-347.

también analizamos. Por la extensión de ese análisis y las exigencias editoriales de la revista, no podemos ofrecer todos los detalles de este análisis aquí, por lo que hemos preferido concentrarnos en mostrar sólo uno de los análisis, el del *corpus* de las versiones orales de Nuevo León, a guisa de ejemplo. A continuación de manera abreviada presentamos la figura 1, donde mostramos la comparación detallada de las distintas versiones de la oralidad neolonesa.

Figura 1. Elementos facultativos de los relatos orales Versión Nuevo León (VNL).

Elementos del relato Juan Oso Versión NL orales										
Elementos del relato	v1NL	v2NL	v3NL	v4NL	v5NL	v6NL	v7NL	v8NL	v9NL	v10NL
1. Introducción		x	x	x	x		x	x		x
Geográfico		x			x		x	x		
Advertencia					x		x	x		
Antes/después										
Equivalencia										
Presentación de condición		x	x	x	x		x			x
2. Rapto	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
Oso/ características	enamorado	enamorado	enamorado				enamorado			
Mujer/ características	bonita	bonita	bonita				bonita			
Muchacha/ soltera	x	x	x	x		x	x		x	
Señora/ casada					x					
Acción previa al rapto/ lugar		interacción previa	interacción previa		ranchos		ranchos			
Llevó/ robó	llevó	llevó	llevó	robó	llevó	llevó	llevó	llevó	robó	
Persona/ reacción al rapto		auxiliares	auxiliares				auxiliares			
3. Cautiverio					x	x	x			
Cueva/ lugar del cautiverio					x	x	x			
Piedra/ tapa puerta					x	x				
Proveduría del oso							x			
Condición salvaje de la mujer					x					
Reproducción /humano-oso/ osito/ humano	2/ o/h-o			1/h-o	2/h-o/o		2/h-o/o		1/h	
Características del cautiverio	le gustaba la mujer				mujer quería a su hijo		desconfianza a del oso			
4. Liberación					x		x		x	
Actor de escape		[gente]	[gente]		hijo		mujer			
Modo escape		le avanzaron piedras	le disparó		mueve piedra		puerta abierta		rescatan	
Escapan					mujer/hijos		mujer			
Auxiliares escape					arrieros		guayín			
Reacción del oso					atrapa al osito		atrapa al osito			
Consecuencia escape					mata osito		mata osito			
5. Final	x	x	x		x		x			
Regreso					la mujer no volvió a subir al cerro		regresa a casa con esposo y el hijo del oso (h-o)			
Crecimiento del hijo	es fuerte						actúa como animal, anda solo			
Se nombra al hijo/Juan Oso	x				x		x		x	
Desenlace alterno						advertencia	advertencia	advertencia		

Fuente: elaboración propia.

Una vez analizados de esa manera el *corpus* del norte de México, incluyendo las versiones escritas de Nuevo León como las versiones escritas de Chihuahua, procedimos a compararlas con las versiones europeas. A continuación, en la Figura 2, presentamos la comparación de ambas versiones.

Figura 2. Análisis comparativo de las versiones norteñas con las europeas.

Elementos del relato Juan Oso Versión NL-CH/ Versión Europeas							
Elementos del relato	v5NL	v7NL	v2CH	VCamarena/Chevalier	VToggart	VGuelvenzu	VPastoreau
1. Introducción	x	x	x	x		x	
Geográfico	x	x		x		x	x
Advertencia	x	x					
Antes/después				x			x
Equivalencia					osa cría niño		
Presentación de condición	x	x	x	x		x	x
2. Rapto	x	x	x	x		x	x
Oso/ características		enamorado				oso gigantesco	oso descomunal
Mujer/ características		bonita	bonita			miedo	extraordinaria
Muchacha/ soltera		x	x	x		x	x
Señora/ casada	x						
Acción previa al rapto/ lugar	rancho	rancho	arroyo	lavar/ río		bosque	ovejas/montaña
Llevó/ robó	llevó	llevó	llevó	se la quitó a su madre		cogió	llevó
Persona/ reacción al rapto		auxiliares					familia/ la buscan
3. Cautiverio	x	x	x	x	x	x	x
Cueva/ lugar del cautiverio	x/cerro	x/cerro	x	x, bosque	x	x/ bosque, montaña	x
Piedra/ tapa puerta	x			x	x	x	x
Proveduría del oso		x	x		x		x
Condición salvaje de la mujer	x		x				x
Reproducción /humano-oso/ osito/ humano	2/h-o/o	2/h-o/o		1/ h		1/ h-o	1/h-o
Características del cautiverio	mujer quería a su hijo	desconfianza del oso		el hijo no quiere estar encerrado	osa amamanta niño	oso celoso, no la deja salir	abuso sexual del oso, muere hijo h-o
4. Liberación	x	x	x	x	x	x	x
Actor de escape/ hijo, mujer, otros	hijo	mujer	mujer	hijo	Juan Oso	hijo	leñadores/gente
Modo escape	mueve piedra	puerta abierta	corrió a su casa	rompe piedras	tumba la puerta	movió la piedra	movieron la piedra
Escapan	mujer/hijos	mujer	mujer	mujer/ hijo	Juan Oso	mujer/ hijo	mujer
Auxiliares escape	arrieros	guayín		padres			
Reacción del oso	atrapa al osito	atrapa al osito	la siguió	sigue a la mujer e hijo		enojado, los siguió	busca a la mujer a
Consecuencia escape	mata osito	mata osito	matan al oso	regresa	derriba a la osa	el hijo mata al oso	la gente mata al oso
5. Final	x	x	x	x	x	x	x
Regreso	la mujer no volvió a subir al cerro	regresa a casa con esposo y el hijo del oso (h-o)	regresa a su casa, tiene hijo h-o	viven en el pueblo madre e hijo	regresa al pueblo y vive con una pareja	madre e hijo llegan al pueblo	regreso a casa de su padre
Crecimiento del hijo		actua como animal, anda solo		pelea muere, no se adaptarse	pelea, no se adapta	muy fuerte, la gente se asustaban	
Se nombra al hijo/Juan Oso	x	x			x	x	
Desenlace alterno				hijo oso es héroe	hijo oso es héroe	hijo oso es héroe	
6. Hazañas de Juan Oso				x	x	x	
Hazañas de Juan Oso				continua el relato... se convierte en héroe	continua el relato... se convierte en héroe	continua el relato... se convierte en héroe	

Fuente: elaboración propia

A través de esta comparación identificamos una diferencia fundamental: mientras las versiones del norte de México se centran en el rapto de la mujer y el cautiverio y no refieren a las hazañas de Juan Oso (Ibarra, 2014, p.160); las versiones europeas no se centran en el rapto

y el cautiverio, sino en las hazañas de Juan Oso, el hijo de la mujer y el oso; hazañas que lo convierten en un personaje con tintes heroicos debido a su valentía, decisión y fuerza descomunal.

Con base en el análisis de las versiones y variantes textuales (NL-CH; Camarena/Chevalier, 1995; Taggart, 1997; Guelvenzu, 1997 y Pastoureau, 2008) distinguimos una estructura general para la versión norteña NL-CH, organizada en la siguiente secuencia narrativa: a) introducción, b) “rpto”⁹ de la mujer por parte del oso, c) cautiverio de la mujer, d) liberación de la mujer; e) regreso y/o desenlace. (Ibarra, 2014, pp. 162-163), aunque cabe mencionar, que algunas versiones neolonesas, tienen incluso como clímax del relato la muerte de su hijo osezno a manos del oso, como amenaza y chantaje para hacer regresar a la mujer y como castigo por su huida.

En las versiones NL-CH del norte de México se establece la unidad de sentido del rpto a través de la secuencia narrativa del texto. Para ello, se ofrece un proceso narratológico que inicia con una acción (el rpto), seguida de un acontecimiento (cautiverio) que es producto de la acción previa, para luego cerrar el proceso produciendo un resultado (liberación y retorno). Este proceso estructura el texto, hace posible su trasmisión y permanencia en la oralidad contemporánea del norte de México; además, esclarece la función que el relato instruye: la sanción social al rpto, a la extracción por la fuerza de la mujer del ámbito social y la representación simbólica de las relaciones de género permitidas y repudiables, como veremos más adelante para la masculinidad.

⁹ Usamos el término “rpto” porque refiere a la forma ilegítima de obtener a la mujer, en contra de su voluntad y por la fuerza. Contrasta con las formas establecidas para construir la conyugalidad: un noviazgo conocido y aprobado por la familia, un matrimonio consensuado por ambos y sancionado por la autoridad civil o religiosa. Incluso se diferencia del “robo” consensuado por ambos novios, en donde se dan a la fuga para concretar su unión, aun sin el consentimiento de sus familiares, de las instituciones civiles y/o religiosas. Reconocemos que es el término usado en las distintas versiones analizadas, pero, como veremos más adelante, se trata de un rpto que es leído culturalmente como un “robo”.

Nos parece que estas características de las versiones del norte de México lo vuelven un *corpus* singular, que justifica su análisis como un punto de entrada para conocer mejor la cultura norteña en una de sus múltiples manifestaciones de sentido, como lo es, la oralidad. Después de todo, la teoría del folklore nos dice que la tradición oral es una parte integral de la cultura en la que se transmite.

En este artículo, proponemos una profundización en los aspectos simbólicos que configuran significados de género, particularmente de masculinidad, en relación con las formas socialmente establecidas de conyugalidad, reproducción, paternidad y trato en la pareja, temas centrales de las versiones norteñas.

Análisis semiótico de las relaciones sexo-genéricas de la versión norteña de *Juan Oso*

La expresión comunicativa que llamamos folklore ha pasado por el filtro del tiempo. En ese período, las variaciones que se han suscitado han pasado por un consenso grupal alrededor de su significado y su pertinencia. La sola existencia y vitalidad de la expresión folklórica es señal del consenso que la población tiene alrededor de un núcleo de ideas, valores, actitudes, sentimientos y percepciones que comparten y que definen su vida e identidad (Toelken, 1996).

A continuación, analizaremos cuáles son los significados de género que se articulan en estos relatos a partir de la propuesta de Toelken (1996) sobre la importancia de entender la organización estructural de símbolos y significados en el relato y de la propuesta de Hall (1976) sobre el carácter simbólico del espacio y el tiempo en la estructuración de los relatos. En el caso del relato que nos ocupa, por su dimensión moral y ejemplarizante, la organización estructural de los significados y símbolos es binaria, a partir de la distinción sociedad-naturaleza como distinción central.

La construcción del vínculo de pareja y la unidad doméstica

a) Conyugalidad y unidad doméstica vs “robo”

En las versiones norteñas del relato de *Juan Oso*, el “robo” es siempre el punto de partida. El “robo” de la mujer se da en tres tipos de situaciones diversas: 1) la mujer está recién casada (aún se llama “novio”, al marido); 2) la mujer está casada, es de suponer desde hace tiempo, aunque no se mencionan hijos; 3) no se conoce el estatus marital de la mujer, pero forma parte de un grupo doméstico, a veces se menciona la existencia de un padre (v15, v21, v25) o de familiares (v13, v26).

El “robo” se da en oposición a la pertenencia de la mujer a un grupo doméstico, en la mayoría de los casos esta pertenencia se dramatiza con la referencia al estatus matrimonial de la mujer, como estatus recién adquirido. En los casos en los que no se menciona el estatus matrimonial, la mujer vive en una casa en la que tiene una serie de tareas domésticas, como acarrear el agua, cuidar las chivas o las vacas. La existencia de dichas tareas domésticas supone pues, un estatus en un sistema doméstico de repartición de tareas por género, por lo que se puede suponer que existen otras personas, incluyendo hombres, dentro de ese grupo doméstico del que forma parte, y en el que existe dentro de un sistema de relaciones sexo-genéricas. Se trata de una mujer que forma parte de una unidad doméstica, de un hogar, en el que existen formas socialmente sancionadas de construir la conyugalidad, sea por la vía civil o religiosa.

En los relatos en los que la mujer es una muchacha recién casada, que viene en una carreta hacia su casa con el “novio” recién casado (v10), esta situación dramatiza aún más la oposición entre construcción socialmente sancionada de la conyugalidad y el “robo”, pues la representación de la novia y el novio en la carreta, recién casados, contrasta abruptamente con el “robo”, como forma no legítima de construir una relación de pareja. En el caso de los relatos en los que la mujer tiene ya un marido que la manda por las vacas, que por descuido salieron al

monte, el “robo” existe en oposición a la conyugalidad, que no solo establece relaciones de división del trabajo por género, sino también relaciones de autoridad del marido sobre la mujer. Relaciones ambas que, por otra parte, configuran una situación de riesgo, en el marco de la cual se da el “robo” (v21).

}b) Hogar/rancho vs cueva/cerro

De manera paralela a esta oposición estructural entre domesticidad/conyugalidad y “robo”, existe otra oposición de gran simbolismo en el relato: casa/rancho y cueva/cerro.

En todas las versiones la mujer que es objeto del “robo” vive en un rancho, término que significa dos cosas, al menos, un hogar y una extensión de tierra para la cría de ganado. También hay versiones que hacen alusión a un pueblo, por ejemplo, a una iglesia, una escuela, o gente, esto es, un espacio social. En contraste y oposición simbólica con el hogar de residencia de la mujer, el oso que rapta a la mujer, la lleva y la encierra en una cueva, la cual existe en un cerro, esto es, en un espacio natural.

La casa, sea que esté en el pueblo o en un rancho, existe en oposición a la cueva. El “robo” es el que posibilita la transición del hogar/rancho/pueblo a la cueva/cerro/espacio de la naturaleza. Sociedad y naturaleza son así semantizados y simbolizados de manera dramática en los relatos en la oposición casa/rancho/pueblo – cueva/cerro.

Ahora bien, el “robo” mismo se da en un espacio liminal entre el hogar y la cueva, entre el pueblo y el cerro, entre la sociedad y la naturaleza: el aguaje a donde se va para abastecerse de agua (v22, v24), el arroyo donde va a bañarse (v13) el monte donde andan las chivas/vacas (y por lo tanto es una extensión de la actividad productiva del rancho [v15, v21, v25]), o el rancho mismo, el cual se encuentra “muy cerca del cerro” (v10), esto es, cerca de la naturaleza, en los límites de la sociedad.

En la medida en que en estos espacios liminales se da el “robo”, adquieren la significación de ser espacios de peligros, esto es: la construcción de una vida sexual y reproductiva con violencia y sin sanción social, sin conyugalidad, propiamente dicho, pero también como veremos más adelante, la construcción de una relación de pareja basada en el cautiverio, la fuerza y el temor.

c) Bajar del guayín vs subir el cerro

Algunas versiones norteñas de *Juan Oso* incluyen una oposición adicional que dramatiza aún más el “robo” como un tránsito del espacio social al espacio de la naturaleza, del ámbito de la conyugalidad sancionada por la ley civil o religiosa al emparejamiento forzado, al margen de dicha sanción social. Nos referimos a aquellas versiones que refieren a la mujer como novia o recién casada (v5, v7), que viene junto con su novio en una carreta, un carretón o un guayín y, al bajarse, es raptada por el oso, el cual se la lleva “debajo del sobaco” (v25) o cargada (v24) al cerro. La imagen de la novia recién casada transportada por su novio/futura pareja sexual/reproductiva en carreta o carruaje, contrasta con la imagen de una mujer llevada por su raptor/futura pareja sexual/reproductiva corriendo con ella debajo del brazo, o cargada, cerro arriba. Se trata de un contraste con una clara implicación estética. Un contraste estético y moral que en una versión incluso se dramatiza aún más cuando se señala que la mujer era “nueva”, “virgen” (símbolo de pureza sexual y de moralidad) o que en la cueva vivía desnuda, sin ropa, en un simbolismo que representa el despojo de su condición social, como mujer y como cónyuge y el establecimiento de una vida sexual/reproductiva en el espacio de la naturaleza. Un espacio que como se verá más adelante, es en realidad un cautiverio.

El cautiverio de la mujer: la cueva como encierro femenino

Como establecíamos líneas arriba, la cueva existe en el relato en oposición simbólica con el hogar del rancho/pueblo. Ahora bien, en todas las versiones la cueva se convierte en el lugar donde el oso vive con la mujer raptada. Es también el lugar donde se desarrolla la vida sexual/reproductiva de ambos. La cueva es un espacio de cohabitación, así como un espacio para la vida sexual y reproductiva de la pareja formada por el oso y la mujer, al mismo tiempo, un espacio donde el oso reproduce el papel masculino de proveedor y la mujer, una vez que dio a luz a un hijo, el papel femenino de madre. Por estas funciones, la cueva es simbólicamente similar al hogar de una pareja casada, de hecho, algunas versiones hablan de que el oso “la hizo su mujer” (v26) y que le llevaba cerillos a la mujer para que ella “le hiciera su comida” (v21), referencias que aluden claramente a este imaginario de vínculo de pareja estructurado según papeles de género tradicionales.

La cueva, sin embargo, es un espacio de encierro, es un cautiverio. La mujer desea salir de ese cautiverio, pero el oso se lo impide. Es un cautiverio para la mujer, porque ella no sólo no entró allí por voluntad propia, tampoco puede salir a voluntad, a diferencia del oso que entra y sale para proveer de comida a la mujer. La mujer se encuentra limitada de manera estricta al espacio privado, por el contrario, el oso transita libremente entre ese espacio y el espacio abierto del cerro, el monte, la naturaleza, incluso merodea en las casas del pueblo. El cautiverio se reproduce en el día a día, dicen las versiones, porque el oso, la “cuida”, esto es, la vigila, está pendiente de sus pasos y no la deja marcharse.

El cautiverio es representado en las versiones por una piedra enorme que bloquea la entrada de la cueva, que la mujer no puede mover, sólo el oso; asimismo, por el miedo que le tiene la mujer al oso, el miedo a su fuerza si intenta huir. La inducción del miedo por parte del oso es un elemento importante del cautiverio en el que se encuentra la mujer.

La cueva es espacio precario como se nos da a entender a través de diferentes versiones. Dos símbolos de esta precariedad son 1) la carne cruda que provee el oso para que ella coma y 2) la desnudez en la que vive la mujer. Estos símbolos de la precariedad se pueden entender también como ejemplos del papel como mal proveedor de parte del oso. Un oso que, en una de las versiones, sale al monte a buscarle comida y, a menudo, baja al pueblo para robar alimentos como elotes y pinole, de otras casas. El oso desarrolla el papel masculino de proveedor de la mujer y su hijo (o hijos, según otra versión), pero lo hace de manera insuficiente (mantiene a la mujer sin ropa), mal (le lleva carne cruda) y de forma indigna, esto es, a través de robo.

La cueva es un espacio de vida sexual y reproductiva y entre el oso y la mujer existe una división de trabajos, masculino en tanto que proveedor, y femenino en tanto que madre. Es al mismo tiempo un espacio de jerarquía en el que el oso, masculino, tiene mayor fuerza y autoridad sobre la mujer, femenina. Una fuerza y una jerarquía que produce en la mujer raptada miedo y que la mantiene sometida y cautiva.¹⁰

Ahora bien, el deseo de huir de parte de la mujer cautiva, encerrada, supone que existe un espacio de no cautiverio, de no encierro, un espacio en oposición a la cueva, ese espacio sería justamente el del hogar con su esposo, en las versiones en las que así se plantea, o su padre (ninguna versión menciona una madre), en fin, el hogar, el rancho y el pueblo, con su escuela y su iglesia. Frente a la cueva como cautiverio, estos espacios, son espacios de “no cautiverio”,¹¹

¹⁰ Incluso, la única versión en la que ella dice que “el “oso la cuidaba muy bien”, “le traía comida” y “hasta la quería mucho” (v26), claramente señala que “ella no quería estar ahí porque él la encerraba con una piedrota que tapaba la [entrada de la] cueva para que no se escapara”.

¹¹ Para el análisis de esta oposición entre cautiverio y hogar resulta pertinente recordar el trabajo de Lagarde (1990), pues permite tomar distancia de la noción de la autora, quien define al papel de madre-esposa como una condición de cautiverio. En la perspectiva de estos relatos populares no toda relación de domesticidad es un cautiverio, incluso si se realizan papeles tradicionales. La tradición oral contiene pues, una concepción de libertad y opresión de la mujer que tendría que ser tomada en cuenta, al menos, para matizar la concepción de la autora. En *Juan Oso*, la mujer está cautiva porque se la llevaron a la fuerza, porque no puede salir a voluntad, porque vive con miedo y amenaza y porque vive de forma precaria.

de no encierro, esto es, un lugar en el que se entra (y se sale) a voluntad y no se vive con miedo, y ofrece mejores condiciones de vida que el cautiverio en la cueva. Un espacio donde existen otras formas de emparejamiento, de vida sexual y reproductiva, de hogar, donde se vive sin encierro y sin miedo.

La liberación, el tránsito al mundo social

a) Cautiverio en la cueva vs parentesco/conyugalidad

Una parte importante del relato es el escape. En las versiones norteñas el escape se da 1) porque el oso se distrae de la vigilancia y ella encuentra la oportunidad de escapar, 2) porque el hijo mitad oso y mitad humano (Juan Oso) le ayudó a su madre a mover la piedra que bloqueaba la puerta y ambos huyeron. En varias versiones, unos arrieros, un leñador o unos soldados ayudan en esta huida. El escape es el clímax del relato, implica la culminación de una resistencia por parte de la mujer raptada y la expresión de la voluntad de liberarse del cautiverio en el que la tiene su pareja/captor, así como el triunfo de la sociedad (representados por el leñador, los arrieros, los soldados, la gente del pueblo) que la ayudan a escapar y/o a matar al oso.

El escape también expresa la voluntad de la mujer de regresar a casa, sea con su padre, sea con su esposo; de regresar al pueblo, al mundo social, y no permanecer en el cautiverio de la cueva con el oso/captor/pareja sexual y reproductiva y proveedor. Se trata de una voluntad y una acción de escape en la que la mujer expresa el deseo de no estar encerrada, así como su deseo de estar cerca de otro tipo de masculinidades: sea la de su esposo, la de su papá, la de los arrieros y de la gente del pueblo. Como veremos más adelante, se trata de una elección que, en el mundo fantástico del cuento, no se explica simplemente porque se trata de un animal no humano, en el sentido literal, pues al menos en una versión, como veremos más adelante, la mujer considera la posibilidad de regresarse a vivir con el oso, pues al parecer, se nos dice: “ya

no la quería el muchacho” (su esposo), aunque más adelante “el muchacho le habló otra vez a la muchacha y, se casó otra vez con ella” (v7). Se trata de una elección que se explica, por lo tanto, por el repudio a vivir con miedo, bajo amenaza, con precariedad y en cautiverio.

El escape revela una voluntad y la decisión de la mujer de transitar entre los dos espacios y mundos simbólicos que estructuran el cuento: del espacio del cautiverio, la cueva, en donde vive de forma precaria y con miedo, al lado de su raptor y pareja sexual/reproductiva, quien desempeña un papel masculino de proveedor inadecuado, a un espacio social (casa/rancho/pueblo), en donde habitan hombres como su padre, su novio, esposo, los arrieros o los soldados (según la versión) que la ayudan a escapar o que la buscan y la esperan. Un espacio donde participa de una domesticidad y de una vida conyugal (en algunas versiones) sancionada socialmente y que, en virtud de su deseo de escapar, se entiende que es mejor que la del cautiverio y que en diferentes versiones simplemente es referido como “su casa”.

b) El hijo como fortaleza para resistir y escapar del cautiverio: *Juan Oso*

En el proceso de escape, en algunas versiones juega un papel activo el hijo que engendró con el oso raptor/pareja sexual-reproductiva y que es mitad oso y mitad humano. En otras versiones, el hijo Juan Oso, nace ya fuera del cautiverio. Asimismo, en algunas versiones se mencionan dos osos, ambos mitad hombre y mitad oso y en otra versión uno es mitad oso y mitad humano y el otro es oso. En cualquier caso, resulta interesante que en las versiones en que Juan Oso ayuda a escapar a su madre, éste juega un papel activo en la fuga debido a su fortaleza, pero también porque padece junto a su madre el yugo del padre oso. El hijo planea con su madre la huida y la concreta moviendo la piedra que bloquea la salida de la cueva/cautiverio. En dicha versión el hijo/niño oso/humano dialoga con su madre y le promete que él logrará que ambos puedan escapar. Después de todo, se trata de un humano/osos, humano de la cintura para arriba

y oso de la cintura para abajo.¹² Juan Oso, ya grandecito dice: “Ora sí, nos vamos a ir, si viene papá ya no le tengo miedo, mire qué brazo tengo, qué me hace” (v21).

El niño/hijo oso, llamado Juan Oso, es pues un aliado de la madre frente al oso raptor y captor, pues él mismo también ha vivido con miedo. Para que se pueda dar el escape del encierro, la mujer se apoya pues en la fuerza física de su hijo, Juan Oso, quien se convierte de esa manera, en un recurso para su liberación. Es finalmente en la condición de maternidad que la mujer encuentra el recurso que en última instancia le permite recuperar su libertad. La maternidad es representada en el relato como una fortaleza de la mujer, para superar las condiciones adversas con la pareja sexual/reproductiva y para salir del cautiverio.

c) La venganza del padre: la violencia como amenaza y castigo a la mujer/madre

Un elemento narrativo fundamental del relato de *Juan Oso* es la reacción violenta del oso ante la fuga de la mujer/pareja sexual-reproductiva/madre de su hijo. En la mayoría de las versiones norteñas, el oso trata de dar alcance a la madre y su hijo y al ver que no lo logra, utiliza como recurso la amenaza de la violencia contra su otro hijo oso (o su único hijo en la versión en la que la mujer huye embarazada) y, ante la negativa de la mujer de regresar, azota contra las piedras al hijo/osezno hasta matarlo, como venganza hacia la madre/pareja sexual-reproductiva.

La negativa de la madre/mujer de regresar, a pesar de las amenazas del oso, puede ser vista como una decisión radical de la mujer/madre de huir de su captor junto con su otro hijo o sola, o como un resultado fatal no previsto. Lo relevante en el relato es, en todo caso, el drama de la violencia de la que es capaz este oso/padre por recuperar/castigar a la mujer que huye de

¹² Podría argumentarse que esta división corporal no es casual, sino una concepción somática de la masculinidad, pues explicaría la capacidad de socialización y de habla de Juan Oso, por tener cerebro humano, y explicaría la fuerza, en la medida según las ideologías dominantes deriva de la “fuente de su masculinidad”, esto es, de sus genitales o más concretamente de sus testículos.

su condición de pareja sexual-reproductiva, y por el abandono de su cueva/hogar, en el que él desempeña el papel masculino de proveedor/captor.

Nos parece que podemos ver en la violencia de la que es capaz el oso contra su hijo y contra la mujer con el fin de hacerla volver y castigarla por su huida, la violencia misma que construyó la relación del oso con la mujer desde el inicio del “robo” y durante el cautiverio, una violencia, fincada en la fuerza física, que producía miedo en ella y le impedía escapar. Podemos decir que el rasgo distintivo y caracterizador del oso en el relato es la fuerza usada de manera violenta contra su hijo y contra su pareja mujer. Es a través de la fuerza que el oso construye su relación de pareja sexual-reproductiva con la mujer, es a través de la fuerza que el oso la mantiene en cautiverio, es a través de la fuerza que el oso intenta mantenerla a su lado y, finalmente, es la fuerza el recurso último que el oso utiliza para castigarla por desafiar su autoridad y querer huir de su lado.

d) Paternidades no violentas / masculinidades honorables

Frente a la violencia infanticida del oso, las distintas versiones del relato también codifican otras formas de paternidad, por ejemplo, la del padre de la mujer que busca afanosa e infructuosamente a su hija después del “robo”, y que se alegra (hasta el llanto) por su regreso (v15, v21, v25); también la del esposo que, aunque al principio se resiste, finalmente la “recibe”, “a pesar” de tener un hijo que no es suyo (v7).

Padre y esposo son personajes del relato, por encima de la madre de la mujer que nunca aparece, porque el relato tiene como finalidad asentar un valor ampliamente documentado en las culturas de origen mediterráneo, como las hispanas: el honor masculino (Peristiany, 1968; Alonso, 1995). Un honor que depende fuertemente del mantenimiento de la pureza de las mujeres de su círculo familiar y de formas “honorables” de que estas mujeres contraigan

matrimonio. En este sentido, el “robo” de las mujeres, esto es, la toma de mujeres por parte de otros hombres sin mediar una “petición”, un proceso culturalmente establecido de presentación, cortejo, petición y entrega formal, institucional, de la mujer en la ceremonia matrimonial, se convierte en una afrenta al honor de los hombres: padres, hermanos, en primer lugar. El “robo” de la mujer a un hombre recién casado en el relato, puede ser leído, como una forma de maximizar la transgresión moral que significa todo “robo” de mujeres en sí mismo. El retorno de la mujer con un hijo o embarazada (según otra versión) de otro, plantea un dilema de honor al esposo que finalmente resuelve aceptándola con ese hijo que no es suyo, o como dice una versión: “recibiéndola”. Se trata de un dilema que no ha de haber sido fácil, pues según una versión (v7), la mujer llegó incluso a pensar en la posibilidad de regresar con el oso, esto es, al cautiverio.

Estos dilemas y esta ideación del retorno por parte de la mujer, no deja en claro que el relato de *Juan Oso* es un relato que surge y textualiza dilemas que son propios de un sistema de sexualidad y género, que construye ciertas formas posibles, deseables y honorables de conyugalidad y parentesco, de sexualidad y reproducción, así como ciertas posibilidades de existencia para los hombres y para las mujeres. En el marco del relato, al menos en una versión, la deshonra del “robo” sufrido por la mujer se expresa en un hijo mitad oso y mitad humano, un hijo que trae consigo la impronta de la naturaleza, o como se decía hasta hace poco y todavía en algunos contextos en nuestro país, “un hijo natural”. Una deshonra que en una pequeña comunidad puede significar la muerte social, frente a la cual, el regreso a la naturaleza y al cautiverio pesa como un trágico y último recurso, que no se realiza gracias a la decisión del esposo de “recibirla”.

Masculinidad/es diversas: el hombre bestia vs. el hombre social

El relato dibuja masculinidades diferentes. Por un lado, la del oso, una masculinidad que habita en el espacio de la naturaleza y que construye su vida sexual y reproductiva fuera de la sociedad y sus reglas, esto es, de forma ilegítima y violenta, que no sigue las formas socialmente establecidas de acceso a las mujeres y de construcción del vínculo conyugal, sino que recurre a la fuerza que, como oso, tiene mucha. Una masculinidad que, si bien se expresa como capacidad sexual y reproductiva a través del embarazo de la mujer y el engendramiento de un hijo, es deficiente como proveedor, pues tiene a la mujer en condiciones de vida precaria y adquiere los productos de forma indigna (anda desnuda, vive en una cueva, come carne cruda y roba para proveer). Una masculinidad que mantiene su vínculo de pareja a través de la amenaza de la violencia y el encierro de la mujer, además de que como padre es cruel y despiadado, hasta el infanticidio.

Por otro lado, la masculinidad de los hombres que habitan el espacio social (casa, rancho, pueblo). Estas masculinidades se definen, en gran medida, por el contraste con el oso. Se trata de masculinidades diferentes y opuestas a la del oso: la del padre que llora la pérdida de su hija y se alegra con su regreso, la del novio quién recurrió al matrimonio para construir el vínculo con la mujer y no la robó, la del esposo que tiene un sentido del honor, pero también de compasión, la del leñador que es empático con la mujer y su condición de cautiverio, o la de los arrieros y los soldados que ayudan en su escape y enfrentan con valentía al oso.

A estas alturas del análisis, podemos decir que el oso, con su masculinidad fincada en la fuerza, la amenaza, la capacidad de infundir miedo, el recurso a la violencia, incluso la violencia homicida e infanticida, es el símbolo de una forma socialmente impropia, inadecuada,

repudiada de masculinidad.¹³ El hombre oso roba mujeres, incluso mujeres ya casadas, en vez de seguir los caminos sociales (y honorables) de acceso a la conyugalidad; impone una vida sexual y reproductiva a las mujeres que ha robado; las mantiene cautivas bajo amenaza de violencia, las vigila, las controla; es un mal proveedor, tiene a la mujer en condiciones de vida precarias; es un mal padre, incluso es capaz de matar a los hijos para retener o castigar a la mujer que decide escapar de su yugo.

El hombre-oso es una metáfora de una masculinidad que, si bien reproduce comportamientos deseables en la construcción de la masculinidad de todos los varones, como la fuerza, la heterosexualidad, la capacidad reproductiva, comportamientos que las ideologías dominantes consideran “naturales” de la hombría, estos comportamientos no se construyen en el marco de las concepciones, los valores, las actitudes, las costumbres socialmente establecidas de género y de conyugalidad, en particular.

El oso, es una metáfora creada culturalmente para representar una forma inadecuada y repudiable de ser hombre. Una metáfora que se construye desde la alusión a lo animal, a lo salvaje, al mundo de la naturaleza. El oso es un tipo de hombre-bestia que contrasta con las otras formas sociales de ser hombre, tanto la del novio o esposo que recurre al matrimonio para construir su hogar, como la del padre que sufre por la pérdida de su hija, o la de los arrieros,

¹³ El oso como imagen para referir o comparar la masculinidad está presente en la cultura norteña y mexicana, en dichos como: “el hombre, como el oso, mientras más feo, más hermoso” dicho que señala claramente que en la cultura existe esta posibilidad comparativa con el oso, no sólo a partir de la fuerza constitutiva de la hombría, sino de un asunto de comparación de género: a diferencia de las mujeres, sobre los hombres no pesa la exigencia de belleza como exigencia de género. Otro dicho popular en este mismo sentido es: “el hombre debe ser feo, fuerte y formal”. La copresencia de estos dos dichos señalan de nuevo la noción de fealdad y coinciden en la alusión directa e indirecta a la fuerza. No obstante, en este segundo dicho, se agrega otra expectativa de género: la formalidad, la cual alude al cumplimiento de valores y exigencias sociales, de tal forma que, a diferencia del oso, la hombría ideal socialmente no se sustenta solo en la fuerza y en la fealdad. Huelga decir que estos dichos no parecen reflejar los valores de nuestros días, sobre todo el de la fealdad, pues la belleza es un valor creciente en la construcción de las formas hegemónicas de masculinidad.

que conducen guayines y que trabajan y de esa manera proveen de forma honorable a sus familias y que ayudan a la mujer en su escape.

El oso es una metáfora de una forma de hombría peligrosa, que amenaza el orden social, el orden sexual y reproductivo, la vida y la integridad de las mujeres, una afrenta al honor de padres y esposos, pero también una fuente de sufrimiento para las mujeres y para sus familias, es una amenaza al orden social que se expresa también en los hijos. Los relatos en sus distintas versiones (v7, v26) dejan entrever que el hijo de un hombre con esas características corre el riesgo de no ser capaz de controlar su fuerza y su violencia, todo lo cual lo puede llevar a tener una vida solitaria y desadaptada, como es el caso de Juan Oso. En otras versiones, la inviabilidad social de esas formas de ser hombre y de construcción de la vida sexual y reproductiva (a través del “robo”), se expresan en la muerte misma de los descendientes a manos del padre.

En cualquier caso, queda claro que, a diferencia de las versiones españolas e indígenas del sur de México, consignadas por Ibarra (2014), por Taggart (1997), Martínez y Lugo (2009) o Reynoso (2019), en la gran mayoría de las versiones neoleonesas y nortenas, Juan Oso, el niño/oso producto del “robo”, no se vuelve héroe, sino por el contrario 1) muere, 2) es un desadaptado o 3) no se dice qué pasa con él. Sólo en una versión (v21) se consigna que “Juan Oso y su hermano crecieron, estudiaron, eran hombres fuertes y buenos”, final que, si bien no es trágico, dista de ser heroico como en las versiones europeas.

El oso como metáfora de una masculinidad inadecuada, repudiable, toda vez que se finca en la fuerza y desprecia los valores y las instituciones sociales, aparece también en otros relatos y en dichos populares del norte de México. Uno de ellos, escuchado en la sierra de Sonora es el siguiente, contado por un hombre de 41 años del pueblo serrano de Nátorá, municipio de Sahuaripa, Sonora, y compilado por Guillermo Núñez Noriega:

Mi mamá me contaba que eran dos hijos que estaban cansados de lidiar al padre que ya estaba mayor y fueron a dejarlo al campo. El papá les hizo una maldición la cual hizo que se convirtieran en osos durante el trayecto de regreso a casa. Y entonces, ellos rondaban el pueblo después y hacían daño a la gente, hasta que un día el papá se dio cuenta y les dijo que eran sus hijos, que él los iría a ver para que no hicieran más daño. Y que va y los encuentra y les dice que no hagan más daño porque se las verán con él. Y así termina el cuento (Héctor Jiménez Bermúdez, 41 años, Nátora, Sahuaripa, Sonora 07/01/2020).

Como podemos ver, en este relato, el oso es también una metáfora de una forma de hombría inadecuada, repudiable, toda vez que no muestra el respeto, agradecimiento y cuidados debidos a los padres, particularmente cuando ya están mayores.

El contexto norteño: referencias etnográficas

Si como dijimos en el planteo teórico, los productos culturales folklóricos expresan preocupaciones, valores, concepciones, dilemas morales del grupo cultural que los crea y reproduce, ¿cuál es el mensaje moral que se comunica a través del relato de *Juan Oso*? Aparentemente, por lo que dicen las propias mujeres que han contado los relatos, se trataba de “cuentos” que sus papás o sus mamás les contaban para que no anduvieran solas en el monte y para que tuvieran precaución. Nos parece, sin embargo, que sin menoscabo de que el relato cumpla la función de advertencia sobre los peligros que pueden enfrentar las niñas y los niños al andar en el monte, el relato transmite otro mensaje: el del peligro que representa para las mujeres ser raptada o fugarse con un hombre, esto es, el construir la vida sexual y reproductiva a partir del “robo” y no de las formas socialmente establecidas, las cuales permitirían no sólo

una forma ordenada y segura de domesticidad para las mujeres, sino también, la reproducción de formas honorables de masculinidad.

Se trata de un mensaje moral que tiene un claro contenido de género, una representación de una masculinidad inadecuada, repudiable, representada por la metáfora del oso: un hombre 1) que no respeta las costumbres que acompañan la construcción de la conyugalidad, esto es, no respeta a las mujeres, ni a otros hombres, pues en vez de “pedir” a la novia, la “roba”, 2) que fuerza un vínculo sexual y reproductivo, 3) que mantiene a la mujer encerrada y con miedo, 4) que es mal proveedor, 5) que es un mal padre y violento hasta el homicidio. Es, para decirlo, un hombre-bestia, un hombre-animal pues, aunque tiene muchos elementos de la hombría socialmente esperados (fuerza, heterosexualidad, y capacidad reproductiva) carece de la formalidad, del respeto por las costumbres, del sentido del honor, entre otros rasgos de “civilidad”.

Las versiones norteñas del relato, lejos de proponer para Juan Oso o para su padre Oso atributos de masculinidad constitutivos de una hombría heroica, como las versiones españolas e indígenas del sur de México (referidas por ejemplo, en el análisis de masculinidad ofrecido por Taggart, 1997), exhiben de manera metafórica, los atributos de una hombría inadecuada, reprobable y repudiable: la fuerza, por más grande que sea, como la de un oso, no es por sí mismo suficiente para construir una hombría ejemplar y cuando se aplica para el “robo” de una mujer, es aún más reprobable, parecieran decirnos las versiones norteñas de *Juan Oso*.¹⁴

¹⁴ Ana Alonso (1995), retomando el trabajo de Peristiany, refiere esta dualidad en las concepciones de la masculinidad: por un lado, los rasgos masculinos asociados a la naturaleza, esto es, al cuerpo (particularmente los genitales) y por el otro, los rasgos de la masculinidad asociados al comportamiento social, al reconocer y recibir honor. Ambos son necesarios en las concepciones dominantes de la hombría en la tradición mediterránea y en la sociedad del norte de México que ella analiza.

Nos parece que la interpretación hasta ahora ofrecida de las versiones norteñas del relato que nos ocupa puede enriquecerse con información de campo que pudieran ayudarnos a explicar esta particularidad del relato. A continuación, presentamos algunas notas de campo recopiladas por Núñez en diferentes momentos en la sierra de Sonora entre 1997 y 2002 y de las cuáles ha dado cuenta en dos de sus libros (2007, 2013).

1. Una mujer nacida en 1919 en el municipio serrano de San Pedro de la Cueva, Sonora, se refiere a una pareja que “se fue” después del baile y se juntaron sin casarse en los siguientes términos: “va... se fueron como los animales, así nomás, al monte, como los animales se llevó a la muchacha, así nomás se juntaron, así lo hacen los animales, sin leyes, ni religión, sin respeto por los padres, por nadie”.

Nos parece que el comentario expresa con claridad que en la cultura la serrana sonoreense y en otras regiones del norte de México el “robo” (ya no digamos el rapto) de la pareja, sin mediar la costumbre de petición de visitar a la novia y luego de petición para el casamiento, con la aceptación del padre y la familia, era (y es para algunos todavía) una práctica que un sector amplio de la sociedad asociaba con el “comportamiento de la naturaleza”, con lo “animal” de tal manera que el respeto a las reglas para la formación de la conyugalidad es en esta cultura un marcador de distinción entre Naturaleza y Sociedad.¹⁵

2.- La segunda anécdota, tiene que ver con un chiste contado por un hombre de 45 años a Guillermo Núñez Noriega, en el municipio serrano de Arizpe, Sonora, en los siguientes términos:

Este era un chavalo que este, se llevó a la muchacha después del baile, se la llevó al monte, se le robó pues... este, y ahí estuvieron haciendo el amor, y este el chavalo hizo así una

¹⁵ Como en otras poblaciones lo es la oposición “crudo” y “cocido” como apuntó Lévis-Strauss (1968).

enramadita cerca del río, para allá para el cerro, para acostarse ahí debajo con la muchacha. Entonces en la mañana ya los andaban buscando los familiares de la novia y la policía. Entonces el policía los divisó y se acercó y le dijo: bueno y tú qué estás haciendo aquí y el chavalo contestó: “¡ah, allanamiento de morada! (Agustín, 45 años, Arizpe, Sonora 20/03/1998).

Como muchos productos folklóricos, los chistes sólo provocan su cometido cuando se forma parte de la cultura que los produce y reproduce, con sus sistemas de significados y valores que construyen lo que cuenta como absurdo, ridículo o risible (Dundes, 1987). En este caso, lo risible estriba en la pretensión del joven de considerar que su “enramada” en el monte fuera considerado una “morada”, “un hogar”, o una “casa”, toda vez que su propia relación se había constituido al margen de las convenciones sociales de conyugalidad. La pretensión de que su enramada fuera considerada una morada era tan absurda, como la noción de que su relación de pareja fuera considerada legítima.

Es importante mencionar que este repudio por “el robo” como forma legítima de construir pareja y domesticidad no existe en todas las culturas y regiones en México, ni acarrea la misma concepción y valoración negativa de esas formas de hombría. El antropólogo Cruz López (2010), relata que, entre los tojolabales de La Cañada, en Chiapas, “jalar” a una mujer, esto es, raptarla (violentamente), es un signo de hombría que es sancionado positivamente, esto es, produce prestigio entre los hombres. Nada más lejana esta concepción que las versiones norteañas de *Juan Oso* y el repudio al rapto en la cultura norteaña.

A manera de conclusión: El relato de *Juan Oso* y el “tráfico de mujeres”

En su ya clásico artículo de 1975, “El tráfico de mujeres”, Gayle Rubin, ofrece una propuesta teórica y conceptual para entender la opresión histórica de las mujeres, como el producto del control social de sus cuerpos, de su sexualidad y su reproducción, en el marco de un sistema de parentesco, económico y político articulado. El término “tráfico de mujeres”, alude al planteo del antropólogo Lévis-Strauss, que considera que el intercambio de mujeres entre los hombres de distintos grupos domésticos y sociales, para la vida sexual, sexual reproductiva y doméstica en general, fincado en el tabú del incesto, participa de manera central en la constitución de la sociedad misma, a través de la creación de alianzas familiares, económicas y políticas. Para Rubin (1975), el control de los cuerpos de las mujeres, de su sexualidad y reproducción a través de un sistema de vigilancia, de prohibiciones y de valores e instituciones (como el valor de la virginidad o el matrimonio) participan en la reproducción de este sistema social de supremacía masculina, también llamado sistema sexo-género, o patriarcado.

En este artículo ofrecemos un análisis de las versiones norteñas del relato de *Juan Oso*, que evidencia la importancia que para la cultura norteña ha tenido la regulación de las formas de ser hombre y el repudio de aquellas propuestas de masculinidad que no respetan las convenciones sociales relativas a la constitución de la conyugalidad y el honor, sino que, fincadas en la fuerza y la violencia, recurren al “robo” de las mujeres.

Las versiones norteñas de *Juan Oso* al poner el acento en “el robo” de las mujeres por una masculinidad “al margen de la sociedad”, “propia de los animales”, pone en evidencia el papel que tienen las convenciones sociales de la conyugalidad en la reproducción ordenada de las identidades de hombres y mujeres, de la familia y de la sociedad misma, un orden que, desde la teoría de género, es ciertamente patriarcal.

Una revelación de este análisis es que el sistema social (con todo y sus rasgos patriarcales), esto es, la casa, el pueblo, es un espacio mucho más seguro y ofrece mejores condiciones de vida para las mujeres que la cueva y el monte, esto es, esas formas de emparejamiento y domesticidad, fincadas desde el origen en la violencia (literal o simbólica) del “robo” de una mujer y en formas de hombría basada en la fuerza y no en el honor que acarrea el respeto de las convenciones sociales relativos al matrimonio, la sexualidad y la reproducción, la proveeduría, la paternidad, el trato no violento en la pareja.

Finalmente, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos entender este énfasis en las versiones norteñas de *Juan Oso* y qué nos dice de la tradición cultural norteña? Creemos que el relato de *Juan Oso* de la región norte de México que vehicula significados, valores y preocupaciones alrededor de la construcción legítima de la conyugalidad y la reproducción, enfatiza el importantísimo papel de estas concepciones y valores en la cultura norteña, en sus definiciones morales, pero también en sus definiciones étnicas y civilizatorias, al grado tal en que participan en la distinción misma entre Sociedad y Naturaleza.

Esta distinción ha sido objeto de interés académico. La investigadora norteamericana Ana Alonso (1995) señaló que, en el norte de México, en un contexto de guerra contra los apaches y otras tribus, vivir de acuerdo con las costumbres consideradas cristianas o civilizadas, se convirtió en una distinción fundamental y las mujeres fueron las encargadas de salvaguardar en el ámbito de la unidad doméstica, el apego a estos valores, a pesar de las exigencias que la guerra implicaba para los varones, quienes tenían que mostrar rasgos poco civilizados. La forma de establecer la conyugalidad se convirtió en una manera de marcar la diferencia y la superioridad étnica frente a los apaches y otras tribus “enemigas”, a quienes se les acusó de raptar y maltratar a las mujeres. Es así que, “el robo” de las mujeres en el norte de México, devino en un signo de falta de religión y de incivilidad, esto es, de portarse de manera “salvaje”,

como los indios “belicosos”, o como “los animales”. Asimismo, la metáfora de “animal”, “bestia”, “hombre de las cavernas”, para referirse a una forma de masculinidad agresiva, violenta que recurre al rapto para construir la conyugalidad también se encuentra en otras expresiones folklóricas del norte de México, como la costumbre calendárica performativa de los fariseos en San Pedro de la Cueva, Sonora, que se lleva a cabo en Semana Santa, estudiada por Núñez (inédito). En su performance, los fariseos llamados “yaquis”, vestidos como seres de las cavernas y algunos elementos de indumentaria indígena, además de hacer sonidos guturales, animalescos, dicen frases como “robar muchacha” y “quemar casa” (Núñez, inédito).

Muchos otros elementos del relato de *Juan Oso*, a su vez, parecen coincidir con una forma de vida que caracterizó a la sociedad norteña durante los primeros siglos de su formación social: 1) muchas personas vivían en ranchos, rancherías y pequeños poblados esparcidos en las vastas serranías y planicies norteñas, muy distantes unas de otras y muy cercanas a los peligros de la naturaleza, 2) la guerra entre la población española, mestiza e indígena asentada y otros grupos indígenas no sometidos al control estatal (como los apaches, tribus chichimecas o yaquis) se prolongó desde la conquista española hasta finales del siglo XIX (y a veces hasta el siglo XX) y con ello, el rapto de niños, niñas y mujeres jóvenes, así como la perpetuación de formas violentas de hombría (hasta la crueldad).¹⁶ En este contexto de lejanía de las instituciones sociales coloniales y nacionales, reguladoras y sancionadoras de la subjetividades e identidades de género, no es descabellado pensar que el folklore se convirtiera en un recurso importante para el modelaje de las identidades de género, con el fin de asegurar el mantenimiento y la reproducción del orden social, según los valores y convenciones de la época. La sociedad norteña operó un proceso simbólico de “reducción y cambio de

¹⁶ Vale mencionar que hay evidencias de que los raptos de niños y los actos de crueldad lo realizaron ambos bandos en el conflicto.

acentuación” (Lugo y Martínez, 2005), sobre la versión europea de *Juan Oso*, de tal suerte que adaptó el relato para vehicular mejor sus preocupaciones, valores, concepciones y actitudes de orden social y de género en un contexto particular.

A diferencia de las versiones mesoamericanas de *Juan Oso* que según Martínez y Lugo (2009) textualizan el proceso de mestizaje y la “redención del salvaje”, o los análisis sobre los procesos simbólicos vinculados a la colonización europea de Mesoamérica, que operaron en la transformación del relato europeo en las versiones indígenas del sur de México (Lugo y Martínez 2005, Reynoso 2019), las versiones norteñas enfocadas en el rapto de la mujer, lejos de redimir “al” o “lo” salvaje o de incorporar elementos indígenas, lo “salvaje”, el oso, sirve como metáfora necesaria para representar las formas repudiables de masculinidad y estigmatizar las formas inapropiadas de conyugalidad, afirmando con ello y por contraste, formas honorables y seguras de domesticidad, emparejamiento y reproducción para hombres y mujeres, como expresiones metonímicas de un orden social.

Referencias bibliográficas

- Alonso, A. (1995). *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.
- Brandes, S. (1980). *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bronner, S. (2005). *Manly Traditions. The Folk Roots of American Masculinities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bronner, S. (2017). *Folklore. The Basics*. London and New York: Routledge.
- Camarena, J. y Chevalier, M. (1995). *Catálogo tipológico del cuento folklórico español*. España, Editorial Gredos.

- Dundes, A. (1987). *Cracking Jokes. Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Berkeley. Ten Speed Press.
- Dundes, A. (2000). Folk Ideas as Units of Worldview. En Paredes, A. y Bauman, R. (Eds.) *Toward New Perspectives in Folklore* (pp.120-134). Bloomington: Tricksters.
- Guelbenzu, J. ed. (1997). *Cuentos populares españoles*. Madrid, Ediciones Siruela.
- Hall, E. (1976). *Beyond culture*. New York: Doubleday.
- Herzfeld, M. (1985). *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Ibarra, K. (2014). *Los relatos en el norte de Nuevo León: un estudio de la traición oral*. México, UANL-UACJ.
- Lévi-Strauss, Claude. (1968). *Mitológicas. Volumen I: Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- López, M. (2010). *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. México: CIESAS-UNICACH.
- Lugo, F. y Martínez, R. (2005). Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica. En *Anales de Antropología. 39-II*, 231-253.
- Martínez, R. y Lugo, F. (2009). Juan Oso y la redención de lo salvaje. *Desacatos* (29), 141-150.
- McNeill, L. (2013). *Folklore Rules. A Fun, Quick, and Useful Introduction to the Field of Academic Folklore Studies*. Logan, UT: Utah State University Press.
- Núñez, G. (2013). *Hombres sonorenses. Un estudio de género de tres generaciones*. Hermosillo, México: Universidad de Sonora y Pearson Editores.
- Núñez, G. (2007). *Masculinidad e intimidad. Identidad, sexualidad y sida*. México: El Colegio de Sonora, PUEG-UNAM, Miguel Ángel Porrúa.

- Núñez, G. (2016). Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian? *Culturales* 4 (1), 9-31.
- Núñez, G. Inédito. *Fariseos. Moral, control de los impulsos y masculinidad en la tradición folklórica de San Pedro de la Cueva, Sonora*. México: CIAD, A.C.
- Pastoureau, M. (2008). *El oso. Historia de un rey destronado*. España: Ediciones Paidós.
- Pérez, H. (2015). *Por las sendas del folklore literario mexicano*. México: El Colegio de Michoacán.
- Propp, V. (2008). *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Radner, J. (1993). *Feminist Messages; Coding in Women`s Folk Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Ramírez, E. (2014). *Juan Oso, Blanca Flor y otros cuentos maravillosos de ultramar*. México: Pluralia Ediciones.
- Reynoso, A. (2019). Transformaciones de un cuento popular europeo adoptado por una comunidad indígena nahua de México. En Jasso, J. (Ed.) *Discursos y espacios contemporáneos para la discusión en humanidades* (pp.75-90). Madrid: Global Knowledge.
- Rodríguez-Almodovar, A. (2007). *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Rubin, G. 1975. The Traffick in Women: Notes on the Political Economy of Sex. En Rayna R. (Ed.) *Toward and Anthropology of Women* (pp. 157-210). New York: Monthly Review Press.
- Scott, J. (1996). El género, una categoría útil para el análisis histórico, en Lamas. M. (Comp.). *La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México: PUEG-UNAM.

Sims, M. and Stephens, M. (2011). *Living Folklore. An Introduction to the Study of People and Their Traditions. Second Edition*. Logan, UT: Utah State University Press.

Taggart, J. (1997). *The Bear and His sons. Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*. Austin: University of Texas Press.

Toelken, B. (1996). *The Dynamics of Folklore. Revised and Expanded Edition*. Logan, UT: Utah State University Press.

Tong, R. (2017). *Feminist Thought. A More Comprehensive Introduction*. New York and London: Routledge.

Vargas, J. (2004). *Leyendas de Chihuahua*. México: SEC-Gobierno del Estado de Chihuahua.

Guillermo Núñez Noriega

Mexicano. Doctor en Antropología por la Universidad de Arizona, Maestro en Humanidades por la Universidad Estatal de Arizona y Licenciado en Sociología por la Universidad de Sonora. Actualmente se desempeña como investigador del Centro de Investigaciones en Alimentación y Desarrollo, A.C. Sus áreas de investigación e interés han sido: estudios de género de los hombres y las masculinidades; estudios de la diversidad sexual; pueblos indígenas, sexualidad y VIH; estudios del folklore; sociedad y cultura en Sonora y en el Norte de México. Sus publicaciones recientes son: 1. Zatarain, A. y Núñez, G. (2020). Tamaleras, chanclas y lenchas. Representaciones dominantes de las relaciones erótico-afectivas entre mujeres en el norte de México. *Revista de Antropología Sexual*, 1 (10). Núñez, G. (2020). Analizar las masculinidades en México. *Revista Nexos*, 19 de febrero.

Koldovike Yosune Ibarra Valenciana

Mexicana. Doctora en Ciencias Humanas por El Colegio de Michoacán, con especialidad en Estudio de las Tradiciones. Es maestra en Ciencias Humanas por la misma institución y Licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Actualmente se desempeña como profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Sus áreas de investigación e interés son: los estudios de género, en particular sobre la participación política de las mujeres y las subjetividades masculinas en jóvenes varones; los estudios culturales, folklor literario y oralidad; crítica literaria y sociología de las emociones. Es autora de varios artículos y libros, entre los más recientes: Sarricolea, Ibarra, (coord.) *Leer los cuerpos, desde el género y la sexualidad*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, 2019.