

**EL BAUTISMO COMO RITO QUE GARANTIZA  
LA INSERCIÓN SOCIAL EN “HWAN USU”**

**THE BAPTISM AS A RITE WHICH GUARANTEES SOCIAL  
INSERTION IN “HWAN USU”**

**O BATISMO COMO RITO QUE GARANTE A INSERÇÃO  
SOCIAL EM “HWAN USU”**

**Renato Andre Robles Valencia\***

Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
renato.robles@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-2288-8878

Recibido: 20 /04/2021

Aceptado: 2/11/2021

---

\* Bachiller en literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado el artículo “El hundimiento del Titanic: Valdelomar o la reconfiguración del artista moderno” en la revista *Leteo*. Ha sido beneficiario del proyecto Sanmarquinos para el Perú y el Mundo. Ha participado en el VI Y VII Encuentro de Jóvenes Investigadores, evento organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

## Resumen

En este artículo se plantea como hipótesis que el bautismo es el mecanismo que asegura una integración social exitosa en el cuento “Hwan Usu”. Para demostrar nuestra hipótesis, utilizaremos la categoría denominada ritos de paso propuesta por el etnógrafo francés Arnold Van Gennep. El trabajo básicamente se divide en tres secciones: la primera supone un estado del arte, apartado que nos posibilitará observar los antecedentes respecto a los cuentos de osos raptores. La segunda parte contiene el desarrollo de nuestro marco teórico, donde se definirá los ritos de paso y se brindará una clasificación de estos. Finalmente, en la última sección se realizará un análisis de “Hwan Usu”, asimismo se comparará este relato con “Juan Usu” con la finalidad de reforzar nuestra hipótesis.

**Palabras claves:** Hwan Usu, Juan Usu, ritos de paso, bautismo.

## Abstract

This article hypothesises that baptism is the mechanism that ensures successful social integration in the "Hwan Usu" story. To prove our hypothesis, we will use the category called “rites of passage” proposed by the French ethnographer Arnold Van Gennep. The paper is basically divided into three sections, the first of which is a state of the art, a section that will enable us to look at the background of the raptors bears’ tales. The second part contains the development of our theoretical framework where rites of passage will be defined and a classification of rites of passage will be provided. Finally, in the last section, An analysys of "Hwan Usu" will be done and then a comparison between this story and "Juan Usu" will be carried out in order to reinforce our hypothesis.

**Keywords:** Hwan Usu, Juan Usu, rites of passage, baptism.

## Resumo

Neste artigo coloca-se como hipótese que o batismo é o mecanismo que garante uma integração social bem sucedida no conto “Hwan Usu”. Para demonstrar nossa hipótese, utilizaremos a categoria denominada ritos de passagem proposta pelo etnógrafo francês Arnold Van Gennep. O trabalho basicamente se divide em três seções onde a primeira supõe um estado da arte, apartado que nos possibilitará observar os antecedentes a respeito dos contos de ursos raptores. A segunda parte contém o desenvolvimento de nosso marco teórico onde se definirá os ritos de passagem e se brindará uma classificação destes. Finalmente, na última seção se realizará uma análise de “Hwan Usu”, também se comparará este relato com “Juan Usu” com a finalidade de reforçar nossa hipótese.

**Palabras-chaves:** Hwan Usu, Juan Usu, ritos de passagem, batismo.

## 1. Tras las huellas de Juan del Oso

En este primer apartado desarrollaremos un balance regional de las diversas versiones donde aparece Juan del Oso. Asimismo, nuestro estudio no se limitará al Perú, sino que relacionará las distintas variaciones sobre este personaje antropomorfo, claro ejemplo es el personaje del Chato en México, la versión de Juan Oso español y la de los indígenas Saraguro en Ecuador. De esta manera, recalcaremos las diferencias, las cuales se deben a la adaptación local del relato.

La primera versión sobre el cuento de Juan del Oso parece tener sus raíces en territorio americano. El relato inscrito en la “Descripción de las indias” del padre Reginaldo de Lizárraga, nos indica que en las cercanías del valle de Clisa (Bolivia) existen osos que se roban a las mujeres: “El río que sale de Cochabamba divide estos dos valles, y no es provechoso para sacar acequias por correr casi al fin de él. Crían allí osos muy grandes, que trastornan a las mujeres; y ellas, viéndoles, ninguna resistencia hacen” (Morote Best, 1988, p. 234). De la anterior cita se desprende que el sacerdote se vale del relato de osos raptores con el objetivo de justificar su labor en el valle de Clisa, ya que el eclesiástico sería la autoridad que se encargaría de evitar la lujuria contenida de las mujeres, quienes no oponen resistencia frente a sus secuestradores.

Otra versión que avala el nacimiento de los cuentos de osos raptores en el continente americano es la “Descripción geográfica del partido de Piura”. En este documento —perteneciente inicialmente al *Mercurio Peruano*— se plasma el testimonio del bachiller José Ignacio Lecuanda<sup>1</sup>. El intelectual, nos narra el proceder de unos osos que se llevan a las mujeres del pueblo de Salas hacia sus cuevas. Además, el bachiller menciona que generalmente las presas de estos osos son pastoras indígenas. Así, tanto Lecuanda como De Lizárraga concuerdan que las

féminas exhiben una lascivia reprimida, cualidad que se manifiesta sobre todo en las mujeres nativas y da pie a una desestimación de las pobladoras locales; por consiguiente, se posiciona a las pastoras como individuos que no pueden controlar sus impulsos, o sea, son menos “racionales” que otras damas como las españolas.

Una postura que contradice el nacimiento de los relatos de osos raptores en América es el artículo “Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica”. Este texto publicado por la revista *Anales de antropología*, nos cuenta la versión hispánica de Juan Oso; relato que guarda muchas similitudes con las narraciones sudamericanas, puesto que se describen sucesos como el rapto de la muchacha por un oso, el alumbramiento de la madre, el nacimiento de Juan Oso, la matanza de sus compañeros y el enfrentamiento contra un demonio.

Respecto a las versiones sudamericanas, los investigadores Lugo Silva y Martínez González, aseveran que es probable que estas hayan surgido por medio de una yuxtaposición de historias, las cuales fueron traídas durante la conquista. Para demostrar tal afirmación traen a colación “El cuento del Chato”, relato perteneciente al sur de Veracruz (México), que comparte una estructura similar con la versión española como la concepción del Chatito, quien es producto de la unión de una mujer con el Chato (bestia peluda de las montañas parecida al oso); el desplazamiento de la roca que mantiene prisionera a la madre del Chatito; el padrinzago del cura; la llegada del Chatito a la escuela y su falta de adaptación a esta que es representada por la matanza de sus compañeros de colegio y su retirada hacia las montañas:

Ahí se fue ese Chatito en esa montaña. Pues porque él ya no era cristiano o gente como nosotros, sino que él ya era animal, por eso él ganó la montaña. Y no se supo por dónde salió, porque no salió en ninguna ciudad, él se quedó en la montaña. Allí quizás se fue a criar. (Lugo Silva y Martínez González, 2005, p. 239)

Con referencia a las historias sobre osos raptores en el Perú, David Weber en *Juan del Oso* (1987) nos ofrece una gran recopilación de estos relatos. De este modo, tenemos catorce versiones en quechua y dos en lengua asháninca. Asimismo, de las catorce versiones en quechua, una pertenece a los indígenas de Saraguro en Ecuador. La cual difiere del resto, porque el oso no habita en una cueva ni caverna, sino que vive en un árbol. Agreguemos que la versión asháninca titulada “Maini Iryaani” resulta particular, ya que el oso —similar a la versión española— se enfrenta al mismo diablo y consigue vencerlo.

En el mismo año de la publicación de David Weber, el escritor Óscar Colchado Lucio publica *Cholito en los andes mágicos* (1987). Esta selección de cuentos andinos contiene una versión de Juan del Oso titulada “Juan Osito”. La historia —muy similar a los relatos comprendidos en las versiones cuzqueñas transcritas por Weber— exhibe como característica peculiar la semiinmortalidad del padre oso, quien finalmente es asesinado por su hijo. Así, “Juan Osito” reactualiza los cuentos sobre osos raptores e inserta al osezno como héroe del pueblo.

Un año después de la publicación de Weber, Efraín Morote Best publica *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedades en los Andes* (1988). En este trabajo, el autor de *Elementos de folklore* (1950) ejecuta un balance de las distintas versiones cuzqueñas de Juan del Oso como las pertenecientes a las localidades de Anta, Calca, Canas, Quispicanchi, Urubamba y Paucartambo. Con este proceder, Morote Best concluye que la pertenencia de los cuentos sobre osos raptores a una misma localidad (Cuzco) no garantiza un final similar, esto es, que los relatos presentan una variación regional que se fundamenta sobre todo en el éxito o fracaso del osezno en la comunidad.

Finalmente, el libro *El hijo del Oso* (2007) de César Itier destaca la relación del oso con el personaje del condenado, hecho evidenciado —según Itier— en la fiesta del *Taytacha Quyllurit'i*, celebración donde los úrsidos tratan de llegar al santuario del Sinaqara. Por consiguiente, una interpretación de las aventu-

ras de Juan del Oso es la concepción de esta como un viaje hacia la purificación del personaje, quien puede salir airoso o no.

Realizado este balance se concluye que no existe un acuerdo sobre el origen del relato sobre Juan del Oso, puesto que hay historias que confirman la génesis del cuento en América (“Descripción de las indias”, “Descripción geográfica del partido de Piura”), otras versiones determinan su fuente en Europa (“Juan Oso”), y una tercera postura señala la yuxtaposición de las tradiciones hispánica y americana (“El cuento del Chato”). Pese a la divergencia sobre el origen del cuento es posible mencionar que Juan del Oso es una historia que funge como medio para debatir la civilidad de los mestizos o hijos de distintas etnias y su posible integración en ciertas sociedades; su concepción producto de una madre humana y un oso (símbolo del hombre salvaje) respalda esta aseveración.

## 2. Los ritos de paso de Arnold Van Gennep

En este apartado nos proponemos esbozar la categoría de los ritos de paso, concepto acuñado por el etnógrafo francés Arnold Van Gennep. Dicha categoría, nos permitirá identificar los motivos que ocasionaron el éxito o fracaso de la inserción de Juan del Oso en la sociedad, pero antes de esclarecer tal interrogante, conviene brindar una definición de los ritos de paso. Para lograr este fin recurrimos al *Diccionario de sociología* (1963) de Henry Pratt, quien dice que *les rites de passage* son: “Ceremonias que se agrupan en torno a las grandes crisis de la vida o períodos de transición de un estado a otro, especialmente el nacimiento, el matrimonio y la muerte” (1963, p. 261).

Por tanto, podemos decir que los ritos de paso son una acción o conjuntos de acciones que permiten el tránsito de una situación a otra, es decir, un individuo que en un primer momento se encuentra en una fase liminar debe ejecutar una serie de procedimientos para poder insertarse en una nueva comunidad o modelo de vida. Un ejemplo de rito de paso lo constituye el

acto de recitar vedas en la India cuando un niño nace, además del atamamiento del *pūtudru* (talismán hecho a base de madera resinosa) al infante, hecho que señala su integración al mundo de los vivos. Otro rito más occidental y contemporáneo son los quinceañeros, celebración donde se presenta el tránsito de niña a mujer ante la sociedad.

Por otro lado, consideramos pertinente diferenciar *les rites de passage* de los ritos de intensificación, ya que los primeros aluden a un cambio de estado personal referido por lo general a las diversas etapas del ciclo vital (nacimiento, pubertad, muerte), aunque no necesariamente tienden a coincidir. Mientras que los segundos están dirigidos hacia la significación de la vida social, por ende, tiene carácter colectivo, claro ejemplo son los ritos de cosecha.

Respecto a la clasificación de los ritos de paso propuesta por Arnold Van Gennep, el etnógrafo francés los divide en tres grupos: ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. El primero de ellos es definido por Van Gennep: “Los ritos de separación comprenden en general todos aquellos en los que se corta algo; especialmente el primer corte de pelo, el afeitado de la cabeza; luego, el rito de vestir al niño por vez primera” (2008, p. 84).

Asimismo, los ritos de separación se encuentran íntimamente ligados a los ritos de agregación, ya que el proceso de separación implica desligarse de un anterior orden, de una institución, comunidad o modelo de vida, al cual el sujeto pertenecía, es decir, estaba agregado. Un ejemplo de esta vinculación entre separación y agregación, lo encontramos en el rito del bautismo cristiano, porque la acción de verter agua sobre la persona simboliza la agregación al espacio sagrado de la vida cristiana y la inserción como fiel en las instituciones eclesióásticas. Así, el sujeto se desliga del mundo profano para ingresar en el sacro recinto cristiano.

Otro ejemplo de esta relación entre separación-agregación son los esponsales o ritos del matrimonio, el cual implica un cambio en la vida social de los contrayentes; ya que pasarán de una convivencia centrada en sus antiguas familias a una vida conyugal que pone en importancia la relación con la pareja. Es decir, el matrimonio implica una especie de abandono de la antigua familia para dar mayor relieve a la convivencia con el cónyuge, claro está que no existe un desligamiento total de la primera familia, esto es, del grupo perteneciente antes de casarse. Tal como lo reconoce Arnold Van Gennep:

Este cambio de categoría social es el más importante, porque acarrea para uno de los dos cónyuges al menos un cambio de familia, de clan, de pueblo, de tribu; a veces, incluso, los nuevos esposos van a vivir a una casa nueva. Este cambio de domicilio queda indicado en las ceremonias, de tal forma que los ritos de separación se relacionan siempre esencialmente con este paso material. (2008, p. 165)

Respecto a los ritos de agregación, estos tienen como finalidad incluir al niño en un modelo de vida o comunidad. Estos ritos comprenden a las ceremonias de lactancia ritual, del primer diente, del bautismo; además los ritos de agregación abarcan también los rituales de denominación, esto es, el otorgamiento de un nombre a una persona<sup>2</sup>.

También es importante mencionar que muchos ritos de agregación incluyen a los denominados ritos de iniciación, mas algunos estudios usan los términos agregación e iniciación como equivalentes<sup>3</sup>. Estos últimos tienen como objetivo insertar al individuo en un nuevo orden, institución o comunidad. Un claro ejemplo de un rito de agregación de tipo iniciático es la lustración del niño en Gabón, rito que tiene un efecto catártico, o sea, de purificación.

Una última especie de *rites de passage* lo conforman los ritos de margen. A pesar de que Arnold Van Gennep no nos brinda una definición, nosotros argüimos que los ritos de margen

son aquellos propiamente liminares, este concepto entendido en términos del antropólogo escocés Víctor Turner:

La liminaridad, el estar en medio o entre, es lo esencial de los ritos de paso, refleja el momento en que el individuo ha perdido su estatus anterior y aún no ha adquirido el siguiente: es ambigua e indeterminada, se compara con la muerte, con encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses tanto solares como lunares. (1988, p. 102)

Por tanto, los ritos de margen son aquellas ceremonias que permiten la vinculación entre separación y agregación, razón por la cual una subcategoría de los ritos de margen sean los ritos de reintegración tales como los cultos mortuorios. Por ejemplo, los habbé de la meseta nigeriana entienden el duelo como un proceso marginal:

Durante el luto, los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, situada entre el mundo de los vivos, por una parte, y el mundo de los muertos, por otra, y de la que los parientes salen antes o después según sea el grado de cercanía de su parentesco con el muerto [...] Como es natural, son el viudo o la viuda los que pertenecen durante más tiempo a este mundo especial, del que solo salen mediante ritos apropiados y en un momento tal que ni siquiera pueda ya sospecharse su pertenencia física. (Van Gennep, 2008, p. 206)

Habiéndose explicado los ritos de pasos y la clasificación de estos (separación, margen y agregación) propuesta por Van Gennep. Utilizaremos, el andamiaje teórico con la finalidad de explicar la importancia de *les rites de passage* como mecanismo que posibilita la integración social en una comunidad; por consiguiente, la ausencia de un rito de paso se constituye como el fundamento de la expulsión de Juan del Oso respecto de la población.

### **3. Entre el éxito y el fracaso social**

En este último apartado, nos proponemos analizar el relato “Hwan Usu” y lo compararemos con “Juan Usu”. Dicha equiparación se encuentra motivada, ya que nos permite observar que pese a que los relatos pertenecen a una misma región (Huánuco), el final de las historias discrepan con referencia a la adaptación social de Juan del Oso; es decir, en un cuento nuestro protagonista logra insertarse en la comunidad andina, mientras que en el otro es desterrado de esta. La hipótesis que planteamos para explicar tal divergencia —cimentada en la integración social— en los cuentos es la configuración del bautismo como rito que determina el éxito de la inserción comunal de Juan del Oso. Para demostrar nuestra hipótesis utilizaremos la categoría denominada ritos de paso propuesta por Van Gennep.

#### **3.1 Análisis de “Hwan Usu”**

El primer acontecimiento que capta nuestra atención en este relato es el rapto de la joven por parte del oso; suceso que parece aludir a un rito de paso vinculado a los esponsales. En consecuencia, la muchacha se separa de su familia y constituye una nueva con el animal. Así, evidenciamos aparentemente una secuencia ritual ligada a la separación y la agregación, sin embargo, este rapto que asemeja ser un rito de paso no lo es, porque para que se constituya tal ceremonia es preciso un acuerdo entre las familias de los futuros cónyuges. Tal como lo afirma Arnold Van Gennep:

Lo que se expresa con los ritos llamados de rapto o robo es la resistencia que oponen los medios afectados; según el valor que se conceda al miembro que se va, la resistencia será más o menos viva, así como también según la riqueza comparada de las partes. Las compensaciones adquirirán la forma de dote, de regalos, de festines, de festejos públicos, de moneda entregada como rescate por este o aquel

obstáculo interpuesto inicialmente por los interesados.  
(2008, p. 176)

Por otra parte, este rapto se asemeja al cortejo que se realiza en los Andes peruanos donde los amantes deciden buscar un lugar alejado de las personas para dar rienda a sus afectos amorosos, tal como lo afirma Alejandro Ortiz Rescaniere (1993): “Este primer periodo de tanteos y de encuentros se caracteriza por la íntima soledad, casi secreta, de la relación, por la distancia mutua que mantienen ante terceros” (p. 164).

Asimismo, el autor de *La pareja y el mito* (1993) menciona que estos primeros amores no poseen un reconocimiento social, de allí que se evidencie un carácter marginal —que bordea lo asocial— en estas relaciones<sup>4</sup>. Debido a este carácter marginal, los cuentos que tratan sobre estas parejas: “...sus protagonistas son evocados en la literatura andina como fieras y sus sentimientos como pasiones propias de animales silvestres” (Ortiz, 1993, p. 165).

Agreguemos que la simbología popular relaciona al oso en la sierra peruana con la fuerza, la paciencia, un aspecto mortuorio, la burla a lo sagrado y la lujuria incontenible. Es esta última característica lo que prima en nuestro cuento, puesto que es por medio de la lascivia que se concibe a Juan del Oso, además dicha concepción se realiza en un estado de margen. Tal como lo evidencia Ortiz Rescaniere cuando se refiere al cortejo en los primeros amores. En consecuencia, dicho carácter marginal de la relación será transmitido a Juan del Oso, hecho que se evidencia en su ambivalencia entre salvaje, por parte de su padre y civilizado, herencia de su madre.

Un segundo suceso que llama la atención del lector es que en “Hwan Usu” no ocurre el asesinato del padre, sino que solo huyen hijo y madre hacia la ciudad. Asimismo, el aspecto físico de Juan es descrito como un oseño; es decir, físicamente es completamente animal. A diferencia de otras versiones como “Juan Usu” donde se describe que el hijo es de la mitad hacia

arriba lanudo y de la cintura para abajo tiene piel humana. Sin embargo, la carencia de esta ambivalencia física no afecta su carácter marginal, afirmación que se argumenta durante su estadía en la escuela como lo veremos posteriormente.

Por otro lado, cuando la madre e hijo llegan a la ciudad ocurre el segundo rito de paso —si afirmamos que el cortejo andino, de manera similar al noviazgo, representa un rito de margen— este es, el bautismo. Tal como se narra en el cuento: “Entonces su madre llevó al oso tierno a la ciudad. Le hace llegar al cura, diciendo: ‘Bautízame a mi hijo’. Entonces el cura dice: ‘Yo lo bautizaré’. Yo seré su padrino. Dame tu hijo” (Weber, 1987, p. 104).

De esta manera, observamos que es por medio del bautismo (rito de agregación) que se inserta al osezno en la sociedad. Además, la ceremonia eclesiástica construye un lazo familiar entre la madre y el cura. Este vínculo se explica por el carácter bilateral de la sociedad andina, así es por medio del compadrazgo —entre madre y cura— que el sacerdote está obligado a velar por la protección de su ahijado.

Agreguemos que la ceremonia del bautismo no se encuentra presente en la versión de “Juan Usu”, hecho que acarrea el fracaso de la inserción social de nuestro protagonista. Así, la falta de una purificación antes de ingresar a la comunidad es el motivo por el cual Juan Usu no se puede instalar en el poblado andino; su carácter animalesco representa un peligro para los habitantes, quienes rechazan al protagonista y lo destierran con el objetivo de que muera solo:

Este mi hijo, ahora matará a todo el pueblo. Después de pensar, la mujer lo envió a un mar inmenso. Lo envió así, con una barreta grande al hombro. Entonces le dijo: Ahora vas a pasar este mar al otro lado con tu barreta al hombro. Entonces estaba pasando. Cuando ya estaba en el centro del mar se hundió. Como estaba con la barreta al hombro, se hundió. Se murió ahogado. (Weber, 1987, pp. 100-101).

Por otra parte, el tema de la escuela es común en ambas versiones y el comportamiento de nuestro protagonista no difiere demasiado, ya que en los dos cuentos (“Hwan Usu” y “Juan Usu”) nuestro personaje asesina a sus compañeros que se burlan de él. Pero la gran diferencia entre ambas versiones radica en que Hwan Usu decide ser sacristán, actividad que supone un rol social, aunque fracasa en dicha labor. Sin embargo, es por medio de este oficio que el osito se volverá más civilizado. Así, Hwan Usu comienza paulatinamente a incluirse en la comunidad, pese a los intentos de asesinato perpetrados contra él, Hwan reaccionará con suma inocencia; además que cumplirá a cabalidad las labores encomendadas por su padrino. Por ejemplo, cuando Hwan trae leña del bosque, a pesar de estar plagado de tigres.

Otro aspecto interesante que debemos advertir lo constituyen las pruebas por las que atraviesa Hwan y Juan. Así, en el primero las pruebas conforman un total de tres, mientras que en el segundo son cinco<sup>5</sup>. De la misma manera, en “Juan Usu” se exagera el carácter salvaje del protagonista. Podemos ilustrar esta aseveración cuando Juan Usu va a la guerra y mata a todos los soldados o cuando asesina a un grupo de hombres que simulan estar muertos en los ataúdes. Mas la gran diferencia entre los cuentos “Juan Usu” y “Hwan Usu” se cimienta en el episodio de la lucha contra el condenado en la hacienda, acontecimiento que en “Juan Usu” es narrado con más violencia, debido a los improperios que exclama el protagonista y a la cantidad de almas que enfrenta:

Detrás (del condenado) apareció el esqueleto. Así después otras almas. Estaban para devorar a Juan Oso. Entonces Juan dijo: ¡Cállate! ¡Carajo! Huaq huaq las golpeó a todas las almas. Una noche entera amaneció golpeando a las almas. Con su garrote las golpeó. (Weber, 1987, p. 98)

Por el contrario, Hwan Usu solo se enfrenta a un condenado, además esta escena adquiere mayor relevancia en esta versión,

ya que el oseño experimenta un (re)conocimiento, cuyo antecedente nos remonta al episodio donde Hwan conoce a su padre y con ello percibe su lado salvaje. Este primer reconocimiento es la explicación del motivo que lleva a asesinar a sus compañeros de escuela: Hwan Usu no se identifica al mirarse en ellos, ya que físicamente es un oseño<sup>6</sup>.

El segundo momento de su reconocimiento ocurre en su intensa lucha con el condenado. Hwan se identifica con él, puesto que ambos tienen un carácter liminal. Así, el condenado —ser que no está totalmente muerto, ni tampoco vivo— se encuentra en un estado de margen, al igual que Hwan, quien no es completamente oso —pese a su apariencia física— ni humano en su totalidad, aunque conserva el respeto hacia su padrino, cumple una función (sacristán de la iglesia) y tiene conocimiento de la justicia al obligar a los tigres que carguen la leña; por ende, ha interiorizado una escala de valores y deberes humanos. A causa de este enfrentamiento, mejor dicho, reconocimiento de marginalidades y la purificación por medio del bautismo (rito de agregación) es que Hwan Usu logrará insertarse en la sociedad.

Por otra parte, se puede establecer una comparación entre la historia de “Hwan Usu” con la peregrinación al Señor de Quyllurit'i, festividad donde una gran cantidad de campesinos disfrazados de osos tratan de obtener un bloque de hielo del glaciar Sinaqara y con esta carga intentan ingresar al santuario del *Taytacha Quyllurit'i*. La equiparación que planteamos entre el relato y la fiesta, nos conduce a interpretar que los osos representan a los condenados, quienes procuran obtener la redención. Así, los úrsidos para poder integrarse a la comunidad necesitan una previa catarsis, la cual se logra por medio del rito cristiano del bautizo o mediante la peregrinación al Señor de Quyllurit'i.

De todo lo expuesto podemos concluir que Juan del Oso necesita reconocer su marginalidad, suceso que ocurre en “Hwan Usu” cuando lucha contra el condenado, y ser purificado mediante las ceremonias religiosas. Asimismo, afirmamos que la

peregrinación al Señor de Quyllurit'i revela la íntima relación entre la figura del condenado y del joven oso, por consiguiente, se puede establecer el binomio pecado/expiación en el cuento "Hwan Usu". Finalmente, aseveramos que en ambas versiones huanuqueñas, la escuela como agente socializador fracasa, debido a que el oso no se identifica con sus compañeros; es decir, no proyecta su carácter marginal en ellos.

## Notas

- 1 La "Descripción geográfica del partido de Piura", al igual que la "Descripción de las indias", se encuentra contenido en el libro de Efraín Morote Best titulado *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedades en los Andes*.
- 2 En algunas sociedades del África subsahariana es a partir del nombre (proceso de individuación) que el individuo está vivo.
- 3 Arnold Van Gennep en *Los ritos de paso* (2008) reconoce a las ceremonias de iniciación como una subcategoría que se encuentra incluida dentro de los ritos de agregación.
- 4 Según Van Gennep, el noviazgo es un rito de margen, puesto que se encuentra entre la adolescencia y el matrimonio.
- 5 En "Hwan Usu", el protagonista vence a unos hombres que intentaban espantarlo durante su guardia en la iglesia, derrota a los tigres en el bosque y sale victorioso de su contienda contra un condenado. A diferencia de "Juan Usu" donde los retos que enfrenta el osezno son: Sobrevivir a una campana que casi lo aplasta, cortar leña en un monte plagado de tigres y leones, pelear contra varias almas en una casa abandonada, enrolarse en una guerra y atravesar el mar llevando una barreta al hombro.
- 6 César Itier en *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco* dice que las dos primeras pruebas (el campanario y el bosque) por las que atraviesa Juan del Oso simbolizan la dicotomía humano/animal. Además, Itier expresa que la "incapacidad temporal para humanizarse" es la razón por la cual, Juan mata a su reflejo humano.

## Referencias bibliográficas

- Colchado Lucio, O. (1987). *Cholito en los andes mágicos*. Lima: Editorial Prisma.
- Galdo Gutiérrez, V. & González Carre, E. (1976). *Introducción al proceso de sociabilización andina*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Itier, C. (2007). *El hijo del oso: La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Martínez González, R. & Lugo Silva, F. (2005). Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica. *Anales de Antropología*, 39 (2), 231-253. [http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/9973/pdf\\_463](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/9973/pdf_463)
- . (2009). Juan Oso y la redención del salvaje. *Desacatos*, (29), 141-150. <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n29/n29a9.pdf>
- Morote Best, E. (1988). *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedades en los Andes*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas.
- Ortiz Rescaniere, A. (1993). *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la pareja en los Andes*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pratt Fairchild, H. (1963). *Diccionario de sociología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Van Gennepe, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, D. (1987). *Juan del Oso*. Pucallpa: Serie Lingüística Peruana.