



Boletín de Antropología Universidad de Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Lorente Fernández, David

Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los ahuaques o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México)

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 20, núm. 37, 2006, pp. 152-168

Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703708>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los *ahuaques* o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México)

David Lorente Fernández

Posgrado en Antropología Social, Departamento de Ciencias Sociales y Políticas
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Dirección electrónica: david_lorente_fernandez@hotmail.com

Lorente Fernández, David. 2006. "Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los *ahuaques* o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco, México". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 20 N.º 37, pp. 152-168.
Texto recibido: 09/02/2006; aprobación final: 03/05/2006.

Resumen. Para los nahuas de la Sierra de Texcoco, cercana a México D. F., los *ahuaques* o deidades pluviales constituyen espíritus hostiles que habitan los manantiales. Los niños de 11 y 12 años asimilan este aspecto específico de la cosmovisión mediante episodios concretos que los parientes les narran en el interior del grupo doméstico. A partir de la información reunida en encuestas y entrevistas realizadas en trabajo de campo, el artículo enfatiza las diferentes clases de historias así como el parentesco de los sujetos transmisores, y muestra el papel crucial que desempeñan los niños en el proceso de reproducción de un sistema de creencias de tradición mesoamericana.

Palabras clave: transmisión, cosmovisión, tradición oral, infancia, grupo doméstico.

Abstract. For the Nahuas of Sierra de Texcoco, near Mexico City, the Ahuaques or pluvial deities are hostile spirits who dwell in springwaters. Eleven or twelve years old children assimilate this particular aspect of the local cosmovision through stories that are told by older relatives inside their domestic group. Based on information from questionnaires and interviews realized in anthropological fieldwork, the paper emphasizes on the different types of those stories and the relatives who tell them, and shows the crucial role played by those children in the reproduction process of a Mesoamerican tradition belief system.

Keywords: transmission, cosmovision (worldview), oral tradition, childhood, domestic group.

Introducción

El presente artículo aborda el papel que desempeñan el sistema de parentesco y los textos orales en la transmisión intergeneracional de la cosmovisión. Estudia un caso concreto:¹ los relatos sobre seres sobrenaturales (*ahuaques* o espíritus pluviales) que

¹ El trabajo de campo en que se basa este artículo fue realizado en diversas temporadas entre junio de 2003 y julio de 2005 dentro de la línea de investigación "Cambio y continuidad en el México

los parientes refieren a los niños en el interior de los grupos domésticos de dos comunidades nahuas de la Sierra de Texcoco, región ubicada en el Altiplano Central a 40 km de la ciudad de México. En la concepción local, los *ahuaques* constituyen los espíritus² deificados de cuatro clases distintas de muertos: los fulminados por rayos, los niños que mueren sin bautismo, los *tesifteros* o especialistas rituales fallecidos y los individuos que perecen debido a que los *ahuaques* capturan sus espíritus. Se cree que estas entidades residen en el agua —la Sierra posee un sistema hidráulico de origen prehispánico— y cumplen una función clave en la cosmovisión: producen los fenómenos meteorológicos —las nubes, la lluvia, los rayos, el granizo— y castigan a los individuos que se introducen en sus dominios (manantiales y cuerpos de agua). Los *tesifteros*, especialistas locales que actúan como “graniceros-curanderos”, constituyen ritualistas que obtienen el *don* para interceder entre el nivel de los *ahuaques* y el de los seres humanos: realizan peticiones de lluvia cuando ésta falta, conjuran el granizo que destruye las cosechas y retornan el espíritu del enfermo capturado por los *ahuaques*.³

La *cosmovisión* —el complejo de representaciones, ideas y creencias que orienta el comportamiento social del hombre— ha sido definida en Mesoamérica como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven [es decir, la percepción cultural de la naturaleza], y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001: 16; 1991: 462). Esta formulación incluye, a su vez, nociones sobre la composición espiritual de la persona y el cuerpo humano como imágenes del cosmos (López Austin, 1996: 197-262). En este sentido, a la hora de analizar los mecanismos de reproducción cultural, los estudios antropológicos en México han enfatizado el valor del ritual como medio enculturador privilegiado, es decir, como el instrumento que “establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos”, según Broda (1991; 2001: 17), o como “el punto de cristalización y de activación de la visión indígena del mundo”, en palabras de

rural” que dirigen los Drs. David Robichaux y Roger Magazine del Posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Quiero agradecer a James M. Taggart sus valiosos comentarios sobre distintos aspectos de este artículo.

- 2 Según los nahuas, el cuerpo posee un conjunto indeterminado de espíritus identificados con “los pulsos” y ubicados en las coyunturas (no parece existir una denominación en náhuatl), vinculados a su vez con el *alma-vida* que habita en el corazón (*volotl*). Cuando uno o varios espíritus se ausentan del organismo, éste sobrevive cierto tiempo gracias a la entidad anímica mayor del corazón. El concepto de *espíritu* parece constituir un vestigio contemporáneo del *tonalli* prehispánico (López Austin, 1996: 223-252).
- 3 Para un análisis específico del complejo *ahuaques-tesiftero*, véase Lorente Fernández (2006 y en prensa). Un estudio colectivo ya clásico sobre los especialistas rituales denominados “graniceros” es el de Albores y Broda (1997).

Galinier (2001: 456). Esto revela la escasa atención concedida al papel que, como medio de transmisión cultural, desempeña la tradición oral.⁴

No obstante lo anterior, en el caso de las deidades de la lluvia a las que me he referido más arriba, hay aspectos de la cosmovisión que resultan difíciles de asimilar en el contexto ritual, ya que éste se limita a las ceremonias de curación y a la manipulación ritual de la meteorología, operaciones dirigidas por especialistas que poseen un carácter fuertemente privado y se encuentran restringidas socialmente. Exceptuando los escasos individuos que participan en uno de estos rituales, la mayoría de los pobladores de la Sierra de Texcoco aprenden acerca de los *ahuaques* escuchando los relatos que otras personas les refieren sobre esta clase de episodios. Debido precisamente a que, según he podido comprobar, ésta es la manera más común por la que los habitantes de la zona son instruidos en un proceso irregular que se prolonga a lo largo de toda su vida, en este trabajo me centraré exclusivamente en las experiencias familiares de los niños y niñas con edades comprendidas entre 10 y 13 años, etapa en la que comienza a desarrollarse dicho aprendizaje.⁵ Mi propósito es doble: presentar algunas regularidades que rigen la transmisión de las creencias y describir la particular naturaleza de dicho conocimiento.

El contexto social: infancia, educación y grupo doméstico entre los nahuas de la Sierra

De acuerdo con Palerm y Wolf (1972: 130), la Sierra de Texcoco comprende cinco pueblos: San Juan Totolapan, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc, ubicados sobre los 2.700 m, 40 km al oriente de la ciudad de México. Según criterios etnográficos generales, los cinco conforman una “región cultural”; los propios habitantes expresan este aspecto enfatizando los elementos por ellos compartidos: la vida ceremonial —un mismo ciclo ritual y la interrelación religiosa del área en las fiestas patronales—, el sistema de cargos civiles y religiosos (mayordomos, fiscales, etc.), los patrones de parentesco y residencia (patrilineal/viri-neolocal), las actividades económicas (venta ambulante de flores compradas en la ciudad de México y la música profesional) y la filiación etnolingüística (se trata de un área indígena nahua con bilingüismo náhuatl-español para los mayores de 40 años).⁶ A su vez, un criterio definitorio enfatizado entre los

4 Tres excepciones son los trabajos de James Taggart *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales* (1997) y *Nahuat Myth and Social Structure* (1983), así como el de William Merrill *Almas Rarámuris* (1992), al que me referiré más adelante.

5 Una interesante veta de análisis al respecto podría ser la que sugiere George DeVos (1981: 32) al plantear una síntesis antropológica de la teoría piagetiana sobre las etapas del desarrollo cognitivo.

6 Lastra de Suárez (1980) presenta un estudio monográfico sobre el náhuatl de San Jerónimo Amanalco. Acerca del acelerado proceso de transformación cultural operado en el área desde la década de 1960, véase Pérez Lizaaur (1975: 15-16).

serranos es el sistema hidráulico prehispánico —vigente en la actualidad— que, abastecido por diversos manantiales, distribuye el agua entre los pueblos siguiendo una intrincada red de acequias (Palerm y Wolf, 1972: 121-146; Pérez Lizaur, 1975: 39).

Los datos de este trabajo forman parte de una investigación más amplia que comencé a desarrollar en junio de 2003 y continúa en el presente. Proviene de dos comunidades —Santa Catarina del Monte y Santa María Tecuanulco— en las que he recopilado diversa información a través de observación participante y entrevistas efectuadas con informantes clave. En julio de 2004 completé dicho material con más de 105 cuestionarios realizados a los alumnos de 5.º y 6.º de primaria (10 y 13 años) de dos escuelas locales. Las encuestas arrojan información sobre un total aproximado de 619 personas y muestran patrones —generalizados en toda el área— sobre la constitución interna de los grupos domésticos, las ocupaciones económicas de los progenitores y las relaciones que el niño establece con sus diversos parientes corresidenciales.

Al igual que en otras regiones nahuas de México (véase Robichaux, 2002 y 2005), en la Sierra de Texcoco es habitual que, tras el matrimonio, el hombre lleve a su esposa a vivir a casa de sus padres durante un periodo que comprende entre uno y dos años. Tras este periodo recibe un lote de tierra o solar, ubicado con frecuencia en el “rumbo” de la casa paterna, donde construirá su propia vivienda independiente. Si el hijo varón es el menor de los hermanos —denominado *xocoyote* (del náhuatl *xocoyotl*)—, se quedará a cuidar a los padres en su vejez y, a cambio, heredará el solar y la casa. Es posible llamar *fase nuclear* y *fase extensa* a cada una de estas dos modalidades residenciales, etapas complementarias del ciclo de desarrollo del grupo doméstico. En este sentido, la totalidad de los niños que estudié vivía únicamente con sus hermanos y padres; sólo un reducido número —muy probablemente los hijos de los *xocoyotes*— compartía la casa también con sus abuelos. Es decir, todos los niños residían según la *fase nuclear* (aspecto relevante, como se verá después), momento inicial de desarrollo del denominado “sistema familiar mesoamericano” (véase Robichaux, 2005).

En lo que respecta a los valores morales, en la Sierra se observa un énfasis sostenido en la noción de “respeto”, entendido localmente como la contribución o retribución de objetos, ayuda o alimentos en una relación. Los vínculos de parentesco y compadrazgo parecen construirse sobre la idea de que es preciso establecer sistemas de intercambios recíprocos de larga duración, y que es a través de ellos como se manifiesta el “respeto”. En el caso de la infancia, se consideran “respetuosos” a los hijos que responden correctamente a sus padres (*devuelven* las palabras recibidas), consumen el alimento cocinado por éstos y ayudan en la vida doméstica ocupándose de actividades tales como llevar a pastar a los animales (los niños) u obtener agua o lavar la ropa en los manantiales (las niñas).

En este sentido, los estudios referidos a la infancia entre los nahuas de Tlaxcala, estado contiguo a la Sierra, revelan que la niñez es concebida como “una etapa de la vida donde los hijos e hijas solteros *ayudan* a sus padres” (Magazine y Ramírez, en

prensa). “Los niños —sostienen estos autores— empiezan a contribuir a la economía familiar desde la edad de dos años y continúan haciéndolo hasta el matrimonio, evento que marca de manera completa su estatus de adultos”. Desde esta perspectiva, “la lógica del trabajo infantil no responde de manera principal a la necesidad económica o a lo que las sociedades modernas entienden como socialización. Se basa, más que en otra cosa, en el hecho de que las relaciones familiares y el proceso de reproducción social se conciben en términos de interdependencia” (Magazine y Ramírez, en prensa). Catherine Good, quien ha trabajado entre los nahuas del estado de Guerrero, alude a este proceso de crianza explicando el significado del concepto *huapahua*:

[...] el trabajo físico que recibe el niño es una transmisión de *fuera* que, a su vez, lo ubica y lo compromete dentro de una red recíproca social. Pero el concepto de *huapahua* se extiende, además, a lo que yo llamaría la transmisión de la cultura: enseñar a un niño a hablar y a trabajar en las tareas apropiadas, instruirlo en la vida ritual y el comportamiento correcto en situaciones sociales. En el sentido amplio, *huapahua* significa transformar al niño en una persona social de acuerdo con los valores culturales propios (Good, 2005: 288).

Del conjunto de estos valores, el más importante es el respeto, que expresa el ideal cultural nahua de establecer redes o sistemas de relaciones y de intercambios recíprocos (Mulhare, 2003: 269-270; Taggart, 2003).

Para James Taggart, que ha estudiado el concepto entre los nahuas del estado de Puebla,

[...] inculcar *icnoliz* [respeto] tiene el fin sobre todo de mantener buenas relaciones entre los hermanos [...] La unidad fraternal es muy importante en el grupo doméstico donde los hermanos deben de trabajar juntos —*ce cosa tequitih*— con sus padres para llenar el granero y la bolsa familiar. A pesar de que los hermanos a veces se pelean y se dividen durante el ciclo de desarrollo del grupo doméstico, el *icnoliz* sirve como guía para el comportamiento preferido en la familia nahuatl (Taggart, 2003: 8).

Según Taggart, al inculcar el respeto a sus hijos los padres nahuas dotan a éstos de *humanidad* —pues el respeto establece la distinción radical entre seres humanos y animales—, al tiempo que los educan para participar y colaborar en actividades compartidas. Así pues, teniendo en cuenta que, para los nahuas —como ha señalado Good—, “lo que constituye y delimita el grupo [doméstico] es el hecho de que todos los miembros ‘trabajan juntos’” y que, a una escala mayor, “el hecho de trabajar juntos [esos grupos] crea y define la comunidad” (2005: 377, 378), el respeto constituye el principio axiomático que rige la vida social y fundamenta la construcción de la persona.

Pero el respeto —y esto es relevante para el presente artículo— no se restringe a las relaciones sociales entre personas. Según Taggart, inculcar respeto a los niños significa, en el sentido más amplio, “reproducir en el grupo doméstico la cosmovisión interconectada de los nahuatl, que tiene muchos aspectos” (2003: 10). Esa interconexión a la que alude radica precisamente en la lógica de reciprocidad que, para los nahuas, rige el funcionamiento global del cosmos. Un buen ejemplo de ello lo brinda

Good, quien documenta entre los nahuas de Guerrero “una cosmología compleja en la que actúan en concierto no solamente los vivos, sino también los muertos, la tierra, la naturaleza, los santos, los cuerpos astrales y lo demás. En las fiestas y otras expresiones de la vida ceremonial todos trabajan juntos [...] demostrándose amor y respeto. En este contexto [...] todos son interdependientes” (2004: 140). Algo similar apunta Lupo en la Sierra Norte de Puebla, otra región nahua de México, donde se considera que el hombre establece “con las fuerzas mayores que él una constante relación de intercambio, basado en un verdadero principio de *do ut des* [dar para recibir]” (2001: 368). Así pues, cabe afirmar que el respeto es el eje central sobre el que gravita el “sistema de lógica cultural” nahua (Good, 2005: 275). Más adelante aludiré a esta lógica al describir el contenido mítico de los relatos.

El papel de los parientes en la transmisión del conocimiento

Con objeto de conocer la dinámica que rige la transmisión del conocimiento al interior de los grupos domésticos, realicé una encuesta a los alumnos de 5.º y 6.º de primaria de una de las tres escuelas de Santa Catarina del Monte. Ésta recoge información general (lugar de nacimiento, profesión y vínculos sociales con el infante) sobre 76 grupos domésticos—451 personas—, lo que representa aproximadamente el 10% de la población total del pueblo. Completé los resultados con la información obtenida en los cuestionarios aplicados a 30 familias de Santa María Tecuanulco.

Los resultados apuntan a que casi la totalidad de los niños encuestados (el 97,3%) posee conocimiento de carácter general acerca de los *ahuaques*. A la pregunta sobre su morfología, comportamiento y el tipo de lugares donde habitan, la mayoría de los niños ofreció respuestas similares. Las preguntas que abordaban el tema de los especialistas rituales demostraron igualmente que, al menos un tercio de ellos (el 30,6%), conocía la denominación de *graniceros* que designa a los curanderos que tratan las enfermedades que generan estos seres. Después se volverá ampliamente sobre esto. En cuanto a la procedencia de las historias, por otro lado, las encuestas arrojan datos que permiten afirmar la existencia de gran diversidad de fuentes transmisoras, desde quienes las reciben de boca de un único individuo hasta los que apuntan un número de siete narradores. Los contextos en que éstas se transmiten son también muy diversos.

Por orden de importancia, el sujeto que ocupa el primer lugar en la transmisión de los relatos es comúnmente el *padre* (33,3%). En estos casos, la narración tiene lugar antes de que el niño se acueste por la noche, durante el desayuno y, en menor medida, durante la comida o cuando ambos realizan algún trabajo juntos. Al padre le sigue el *abuelo paterno* (en el 29,3% de los casos; recuérdese que, cuando no residen conjuntamente, sus viviendas se ubican en el mismo “rumbo”), quien refiere las historias al niño por la noche, antes de que éste se vaya a dormir y durante el desayuno. Después se encuentran el *tío* y la *tía* (en el 28%), que narran los episodios principalmente en el desayuno o, en menor medida, durante un espectro amplio de

contextos diarios que incluyen la comida, la noche, las visitas al manantial y los paseos. Los *amigos* y los *hermanos* (en el 22,6%) representan los cuartos narradores. Los amigos, por un lado, refieren las historias cuando acuden al manantial, tras el desayuno y durante la comida. Los hermanos, por otro, lo hacen principalmente por la noche y durante el desayuno; en menor medida también cuando pasean o trabajan juntos. Después se encuentra la *madre* (en el 20%), que transmite las historias por la noche y en el desayuno. La *abuela paterna* ocupa el sexto lugar (el 16%) y las refiere en el manantial y durante la comida. Le siguen el *abuelo* y la *abuela materna* (en el 12%); la abuela transmite los relatos durante el desayuno y cuando pasea con el niño o acude al manantial, mientras que el abuelo lo hace en el desayuno, durante la comida, cuando van de paseo o trabajan juntos. Los individuos que registran menores porcentajes en la transmisión son los *primos* (en el 10,6%), que refieren los relatos durante diversas actividades; los *vecinos* (en el 8%), que lo hacen por la noche y durante el desayuno; *otra persona* (en el 5,3% de los casos) y, por último, el *cuñado* y la *sobrina* (en el 1,3%) (véase tabla 1).

Tabla 1. Transmisión de relatos sobre *ahuaques* a los niños de 11 y 12 años

Narrador	Proporción	Situación
1. Padre	33,3%	Noche, desayuno, comida, trabajo
2. Abuelo paterno	29,3%	Noche, desayuno
3. Tío y tía paternos	28%	Desayuno, comida, noche, manantial, paseos
4. Amigos y hermanos	22,6%	Manantial, desayuno, comida Noche, desayuno, paseo, trabajan juntos
5. Madre	20%	Noche, desayuno
6. Abuela paterna	16%	Manantial, comida
7. Abuelo materno y abuela materna	12%	Desayuno, comida, paseo, trabajan juntos Desayuno, paseo, manantial
8. Primo	10,6%	Noche, manantial, trabajan juntos, desayuno, comida
9. Vecino	8%	Noche, desayuno
10. Otra persona	5,3%	- - - -
11. Cuñado y sobrina	1,3%	Trabajan juntos Paseo, manantial

Fuente: David Lorente Fernández, información de campo.

De este panorama cuantitativo se desprenden tres conclusiones relevantes:

1. En primer lugar, que *no parece existir una correlación entre el sexo del niño y el del pariente que le transmite la historia*. El niño o la niña puede escucharla indistintamente, por ejemplo, del padre, la madre, el abuelo o la abuela.

2. En segundo lugar, se destaca el hecho de que dos de las categorías de parientes que proporcionalmente más historias narran a los niños —los abuelos paternos

y los tíos—, salvo raras excepciones, no comparten la residencia con aquéllos. Esto atestigua que, *en lo que respecta a la transmisión de las creencias en el contexto del grupo doméstico, los lazos de filiación patrilineal son importantes y se encuentran vinculados a la residencia en viviendas ubicadas en el rumbo paterno*. Es interesante comprobar, en este sentido, que gran número de etnografías sobre comunidades nahuas de México coinciden en señalar que el compartir las actividades productivas, y el consumo o el vínculo social de “trabajar juntos” (Good, 2005; Ramírez Sánchez, 2003; Regehr, 2003; Taggart, 1975: 78-79), resulta más significativo y relevante para sus miembros que el hecho de residir conjuntamente. Esto se vincula estrechamente con el continuo movimiento de parientes entre unidades residenciales que se observa en la Sierra, y que aclara el motivo de que los niños reciban las historias por la noche o durante el desayuno en una vivienda distinta a la suya. A este desplazamiento contribuye el hecho de que la mayoría de los solares de la línea masculina de parientes se hallen agrupados territorialmente en el “rumbo” del abuelo paterno —es decir, que conforman “patrilineas”, según el concepto acuñado por Robichaux (2005) para el área cultural mesoamericana.

3. Por último, es significativo que, *con un porcentaje igual al de los hermanos, los amigos ocupen el cuarto lugar en la transmisión*. Esto revela que, habitualmente, los niños intercambian las diversas historias que les transmiten sus parientes. De esta forma, participan activamente en un proceso de enseñanza-aprendizaje en el que, al tiempo que confrontan los relatos, negocian y alcanzan acuerdos sobre el contenido y el significado de los mismos. Este tipo de transmisión contribuye a su vez a la homogeneización interfamiliar del conocimiento y a la generación de regularidad en el corpus teórico de los individuos.

El contenido de las historias y la naturaleza del conocimiento

Difíciles de clasificar, las historias que los parientes narran a los niños no constituyen mitos ni cuentos populares.⁷ Representan episodios terapéuticos en los que el sujeto narrador —o un individuo cercano— vivencia un “encuentro” con los *ahuaques*. Su estructura —tal y como la plasman los niños al recrearlos (véase anexo)— es fija: *a*) la persona acude a un manantial o a cualquier otro cuerpo de agua (canal, pozo, charco, etc.); *b*) pisa inadvertidamente las propiedades “en miniatura” de los *ahuaques* (“trastes” de barro); *c*) regresa a su casa y acusa los síntomas del “robo del alma”⁸ y *d*) restituye los objetos rotos y recobra ésta y la salud, o *e*) no los repone y muere.

7 Véase al respecto el trabajo de Carlos Montemayor (1999) sobre el cuento indígena.

8 En el área mesoamericana, el “robo del alma” se sustenta en la creencia de una entidad anímica separable y fraccionable, en ocasiones identificada con la sombra, que puede “caer” por efecto de una fuerte impresión emocional (un “susto” o “espanto”) a menudo provocada por seres sobrenaturales (véase Signorini y Lupo, 1989). Se encuentra un ascendente prehispánico de este principio en el *tonalli* de los antiguos nahuas (véase López Austin, 1996: 223-252).

Estos relatos incluyen principios variables —el contexto del episodio, los individuos involucrados o la representación de los *ahuaques*— y una serie de principios constantes: 1) el enclave acuático; 2) la corporeidad del inframundo de los *ahuaques* (puede ser “pisado”); 3) su naturaleza hostil (robo del alma); 4) el procedimiento terapéutico (restitución de objetos rotos y, en ocasiones, la intervención del *tesiftero*) y 5) la curación o el fallecimiento de la víctima como posibles desenlaces⁹ (véase tabla 2). La lógica global del episodio —expresada en las vajillas de barro que la víctima quiebra y debe reponer— es clara y enuncia que *los equilibrios alterados deben ser restituidos*. La restitución tiene que ver con el respeto: según Taggart (1983), el destino de los hombres que proceden sin respeto no puede ser otro que la aniquilación por las fuerzas de la naturaleza.¹⁰

Tabla 2. Características estructurales del contenido de los relatos

Constante	Variable
Naturaleza (agresión, maldad)	Descripción de los <i>ahuaques</i> (tamaño, aspecto, etc.)
Acciones (castigo)	
Hábitat (agua)	Situaciones
Procedimientos terapéuticos (reemplazar objetos rotos por nuevos, intervención del <i>granicero</i>)	
Transgresión vs. restitución	Protagonistas (parientes, vecinos, etc.)
Desenlaces posibles (curación o muerte de la víctima)	

Fuente: David Lorente Fernández, información de campo.

Sin embargo, los relatos operan en el aspecto metonímico y transmiten más información de la que enuncian. Merrill, que estudió la reproducción cultural entre los rarámuris, etnia del norte de México, afirma que “el conocimiento tácito y el

9 Al comparar los relatos de los niños con la descripción de los adultos se advierte que el desarrollo de los episodios se encuentra condensado; se omiten algunas acciones relevantes —la intervención de *granicero* o *tesiftero*; la búsqueda, recuperación y restitución del *espíritu*, etc.— y se abstraen el contenido a su mínima expresión.

10 Münch Galindo escribe acerca de la región multiétnica del Istmo veracruzano, en México: “Durante la niñez se verifica el proceso de endoculturación o transmisión de los valores y normas de comportamiento del grupo familiar o de parientes y vecinos. La tradición es comunicada a los niños por medio del ‘cuento’, o todo aquello que puede transmitirse mediante la palabra. Es decir, narraciones míticas, leyendas, historias de sucesos regionales, cuentos, adivinanzas, proverbios [...] el cuento tiene una importancia relevante, ya que es el mecanismo de condicionamiento de las normas de conducta de los individuos [...] Existen numerosas narraciones en *nahua*, *popoloca* y *español* sobre los castigos que dan los *chaneques* [equivalentes locales de los *ahuaques*] y otros seres sobrenaturales a los que infringen las normas” (énfasis añadido) (Münch Galindo, 1983: 128).

conocimiento inconsciente incluyen ideas fundamentales que son presupuestas lógicamente por muchas otras ideas. La expresión explícita de cualquiera de estas ideas conlleva la transmisión indirecta del conocimiento tácito e inconsciente” (Merrill, 1992: 97). En otras palabras: la información transmitida oralmente comunica conocimientos implícitos que no se manifiestan.¹¹ De esta forma, los relatos emplean la metonimia y la sinécdoque aplicada a “una imagen para representar un universo mucho más amplio de conceptos y relaciones” (Merrill, 1992: 130). De acuerdo con este procedimiento, nombrar, por ejemplo, las vajillas en miniatura de los *ahuaques*, sugiere el complejo transgresión-restitución que rige el contacto con lo sobrenatural y remite a una conceptualización de las ofrendas; los cursos de agua evocan accesos al inframundo y aluden a complejas concepciones míticas sobre la conformación de la estructura del cosmos; el “robo del alma” posee implicaciones ontológicas vinculadas a la constitución espiritual del ser humano, etc. Toda una cosmovisión puede ser así transmitida a partir de un número discreto de imágenes que condensen —a la manera de los símbolos rituales analizados por Turner (1999)— una multiplicidad de referentes. Para Taggart, estas “imágenes colectivas” coinciden con las que los nahuas emplean en otros ámbitos distintos de la cultura, como el discurso ordinario y el ritual (1983: 1).

No obstante, además de concebir las historias como complejos de elementos míticos o imágenes, debe considerarse —siguiendo a Merrill— que son “las relaciones lógicas entre las ideas [...] las que permiten la creación del conocimiento” (Merrill, 1992: 137). Contemplados desde aquí, los relatos constituyen una suerte de *modelos de relaciones lógicas* culturalmente establecidos. Dichos modelos sirven para explicar al individuo el motivo de que ciertos elementos culturales (por ejemplo, quebrar las vasijas de los *ahuaques* y perder el alma) “van juntos” —utilizando la expresión de Lévi-Strauss— y aluden a formas específicas de agrupar las cosas y los seres para “introducir un comienzo de orden en el universo” (Lévi-Strauss, 2001: 24). Al escucharlos y asumir su contenido, los sujetos aprenden a articular asociaciones abstractas y a establecer correspondencias, asimilando la cosmovisión no sólo como cuerpo de conocimientos teóricos sino, lo que es más relevante, como un *operador cognitivo*. En este mismo sentido, sostiene López Austin:

[...] ni la cosmovisión ni su núcleo duro [conjunto de elementos más resistentes al cambio] existen como entidades centralizadas. Su existencia es dispersa, pulverizada, distribuida entre todos y presente en todas las acciones [...] Se encuentra sobre todo en las conscientes o inconscientes aplicaciones de la analogía. Forman modos de ser y de pensar, prejuicios en la percepción del mundo exterior, pautas de solución que se aplican a los

11 Otro tanto concluye Gary H. Gossen al referirse al lenguaje ritual de los tzotziles, una etnia maya de Chiapas: “Unas pocas palabras clave, acomodadas formalmente, [...] transmiten más información que una simple exposición en prosa de un concepto. Cuanto mayor es el significado simbólico de un intercambio social, más condensado y redundante es el lenguaje empleado” (Gossen, 1979: 242).

más disímbolos problemas [...]. El macrosistema no se explicita en su globalidad, pero lo hace como sabiduría aplicada en todo terreno de lo particular y lo concreto [...]. Todos los vehículos de expresión hacen referencia a la cosmovisión [...] pero hay algunos que tienen alcances tan abstractos y generales que pudiéramos llamar *vehículos de expresión privilegiados*. Entre éstos destacan el mito y el rito (2001: 63-64).

De esta forma —puede concluirse aplicando las reflexiones a nuestro caso—, más allá de transmitir información sobre los *ahuaques* es la *lógica que subyace* a los relatos la que contribuye a generar el conocimiento, pues confiere a los niños una matriz de significados a través de la que pueden conceptualizar y representarse el mundo, percibirlo y orientar su acción en él. Este modelo interpretativo opera, a su vez, como sustrato para futuros aprendizajes, pues “ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso [...] reinterpretándolo para su ajuste” (López Austin, 2001: 61).

Ahora bien, profundizar en la naturaleza de este conocimiento exige analizar el contexto en que, en la Sierra, se comunican los relatos. Al examinar el contenido de los cuestionarios se advierte que los contextos principales de transmisión son dos: *por la noche antes de dormir y durante el desayuno*. Llama la atención en este sentido que Merrill, en su obra sobre los rarámuris, registre una situación semejante: “los temas más teóricos [...] a menudo se discuten mientras descansan los miembros de la familia, en las noches antes de irse a dormir o muy temprano por las mañanas” (1992: 98). Según pude comprobar en mi trabajo de campo, este aspecto temporal remite a tres rasgos específicos del proceso en que se reproducen de las creencias:

1. En primer lugar, que *las historias que los parientes cuentan a los niños no se las cuentan a ellos exclusivamente*. Más del 90% de los cuestionarios revelan la *presencia activa de otros sujetos* cuando el niño escuchó el relato. Las narrativas, puede afirmarse, surgen en contextos domésticos en los que resulta explícita la participación de varios parientes en el intercambio simultáneo de conocimientos. Los periodos temporales más propicios para esto son el momento antes de acostarse a dormir, o de salir a trabajar o a la escuela por la mañana. Se trata de situaciones de convivencia familiar caracterizadas por el consumo compartido del alimento, expresión de la unidad y dependencia mutua de los parientes. También las constituyen, en menor medida, los tiempos en los que varios miembros del grupo doméstico colaboran en actividades conjuntas (véase Chamoux, 1992: 75). De esta forma, *las coyunturas domésticas constituyen un espacio de socialización compartido intergeneracionalmente que propicia una amplia difusión de los conocimientos verbalizados*. Esta situación se relaciona directamente con el hecho de que, entre los nahuas, como señaló Meyer Fortes entre los *tallensi*,

[...] el proceso de educación [...] resulta inteligible cuando se reconoce que la esfera social de los adultos y los niños es unitaria e indivisible [...]. Nada del universo del comportamiento adulto se esconde a los niños o les está prohibido. Son parte activa y

responsable de la estructura social, del sistema económico, del sistema ritual e ideológico [...] el niño es orientado desde el principio hacia la misma realidad de sus padres y tiene los mismos materiales físicos y sociales para su desarrollo instintivo y cognitivo (Fortes, 1970: 205).

En el caso de los indígenas de México, señala Noëlle Chamoux:

Nada, o casi nada, de la actividad de los adultos se oculta voluntariamente a un grupo de edad o a un grupo de género. Por lo que respecta a los niños, este rasgo ha sido frecuentemente señalado [...] el acceso a los saberes no está protegido especialmente; se encuentra al alcance de todos bajo una sola condición: la participación en la vida familiar y comunitaria (1992: 76).

2. En segundo lugar, que *se trata de un conocimiento fragmentado, disperso e irregular que no opera a través de formas institucionalizadas de transmisión*. Así, frente al conocimiento teórico que los niños reciben diariamente en la escuela en un contexto de educación formal, las creencias y otros saberes míticos van surgiendo cotidianamente de manera asistemática, sin orden predecible ni regulación. Esta imprevisibilidad es la que —unida al continuo proceso de abstracción destinado a inducir de las narrativas específicas un sistema general— explica que la transmisión de este conocimiento se encuentre disociada de su aplicación práctica inmediata. De esta forma, no sorprende por ejemplo el hecho de que, considerando que el 76% de los niños frecuenta el manantial al menos un día a la semana para jugar, y que alrededor de una quinta parte (el 16%) acude allí para realizar actividades domésticas (lavar la ropa, los trastes, recoger agua para beber o abreviar los animales), ninguno señale haber oído las historias —podría decirse que a modo de “advertencia”— al salir de casa para acudir a este lugar.

Esta transmisión fragmentada e informal del conocimiento también ha sido reportada por Good entre los nahuas del estado de Guerrero, donde, según afirma la autora,

[...] muchas de las ideas y los conceptos clave acerca de los lugares sagrados, los rituales y la percepción de la naturaleza se transmiten de manera casual. No hay ninguna instrucción formal; los conocimientos importantes pueden salir en cualquier plática [charla], inclusive en las borracheras. No sólo el investigador sino los nahuas mismos se enteran casi por accidente de ciertos aspectos de la cosmovisión si están presentes cuando se aborda un tema (Good, 2001: 287).

Por su parte, Merrill señala: “los rarámuris no mantienen instituciones educativas formales para instruir a sus hijos en ese conocimiento. La enseñanza [...] es en extremo informal, por lo general se realiza dentro del contexto familiar, utilizando ejemplos o en breves aseveraciones más que explicaciones detalladas” (Merrill, 1992: 98). Por último, Chamoux indica:

el tiempo y el espacio del aprendizaje no están predefinidos: cualquier momento y cualquier lugar son propicios de antemano, y son las circunstancias concretas los que los transfor-

man momentáneamente en tiempos y espacios para la transmisión [...] la duración de lo que podríamos denominar los actos elementales de enseñanza [...] puede abarcar desde algunos segundos hasta varias horas consecutivas (1992: 75).

3. En tercer lugar, que *es el componente emotivo de las historias el que actúa como fijador del conocimiento*. Los relatos sobre episodios terapéuticos, narrados durante la noche o muy temprano por la mañana, emergen en el contexto de la emoción porque abordan temas fundamentales como son la enfermedad y la muerte. Esta emotividad es la que, compartida por el pariente narrador y otros oyentes, contribuye a que las historias sean objeto de una asimilación intensa por parte de los niños.

Conclusiones

1. En la Sierra de Texcoco, el conocimiento acerca de los *ahuaques* —aspecto relevante de la cosmovisión nahua— se hace accesible al aprendizaje a través de historias. Éstas no constituyen un cuerpo de información teóricamente elaborado sino un sencillo ejercicio de transmisión de la experiencia (descripciones de episodios terapéuticos).

2. Las historias se transmiten en el interior del grupo doméstico concebido en términos de filiación patrilineal (padre, abuelo paterno, tío y tía, etc.) vinculada a la residencia localizada en el “rumbo” paterno. En el momento y espacio específico de la narración, varias generaciones comparten simultáneamente el mismo conocimiento.

3. La información recibida verticalmente al interior del grupo doméstico se reproduce horizontalmente entre los niños (hermanos y amigos) de la misma generación.

4. Las historias refieren situaciones concretas, particulares, y el niño construye progresivamente su conocimiento a través de un proceso fragmentado y discontinuo de instrucción. Por medio de la acumulación de elementos y de la inducción, se le posibilita abstraer inconscientemente un modelo articulado.

5. Las historias contienen formulaciones sobre los principios sociales axiomáticos, como el valor nahua del “respeto” que subyace al concepto de persona y fundamenta el orden cósmico.

6. Dado que las historias expresan nociones espacio-temporales de orden cosmológico así como diversas representaciones simbólicas socialmente compartidas, éstas pueden comunicar simultáneamente información referida a los *ahuaques* y una cosmovisión más amplia.

7. Los principios argumentales presentes en los relatos propician que la cosmovisión sea asimilada por el niño como un *operador cognitivo*, es decir, como una forma de pensamiento específica que se manifiesta en el empleo de la analogía (relaciones lógicas arbitrarias entre los elementos culturales).

8. En este sentido, como vehículos de la cosmovisión los relatos actúan a manera de *modelos culturales estructurantes* que configuran o “educan” el pensamiento del niño; a su vez, le proporcionan un sistema explicativo (*cognitivo*) desde el que puede

percibir una parte importante del mundo, concebirlo y orientar coherentemente su comportamiento en él.

Bibliografía

- Albores, Beatriz y Broda, Johanna (coords.) (1997). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Broda, Johanna (2001). "Introducción". En: Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, F. C. E., México, pp. 15-45.
- _____. (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros". En: Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Maupomé, Lucrecia (eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 461-500.
- Chamoux, Marie-Noëlle (1992). *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- DeVos, George (1981). *Antropología Psicológica*. Anagrama, Barcelona.
- Fortes, Meyer (1970). "Social and Psychological Aspects of Education in Taland". En: Fortes, Meyer. *Time and Social Structure*. University of London, The Athlone Press, New York, pp. 201-259.
- Galinier, Jacques (2001). "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales". En: Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, F. C. E., México, pp. 453-484.
- Good Eshelman, Catherine (2005). "'Trabajando juntos como uno': conceptos nahuas sobre el grupo doméstico y la persona". En: Robichaux, David (coord.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. Universidad Iberoamericana, México, pp. 275-294.
- _____. (2004). "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero". En: Broda, Johanna y Good Eshelman, Catharine (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 127-149.
- _____. (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En: Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, F. C. E., México, pp. 239-297.
- Gossen, Gary H. (1979 [1974]). *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Guiteras Holmes, Calixta (1996 [1961]). *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. F. C. E., México.
- Lastra de Suárez, Yolanda (1980). *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Lévi-Strauss, Claude (2001). *El pensamiento salvaje*. F. C. E., Madrid.
- López Austin, Alfredo (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En: Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, F. C. E., México, pp. 47-65.

- López Austin, Alfredo (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM, México, 2 Vols.
- Lorente Fernández, David (en prensa). “*Ahuasques y tesifteros en la Sierra de Texcoco, estado de México. Nociones para una teoría nahua sobre el clima*”. En: Lammel, Annamaria; Goloubinoff, Marina y Katz, Esther (eds.). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Iberoamericana, México.
- _____. (2006). *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- _____. (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 Vols.
- Lupo, Alessandro (2001). “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”. En: Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, F. C. E., México, pp. 335-389.
- Magazine, Roger y Ramírez Sánchez, Martha Areli (en prensa). “Continuity and Change in San Pedro Tlalcuapan, Mexico: Childhood, Social Reproduction, and Transnational Migration”. En: Cole, Jennifer y Durham, Deborah (eds.). *Generations and Globalization: Family, Youth and Age in the New World Economy*. Indiana University Press, Bloomington.
- Merrill, William (1992). *Almas rarámuris*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Montemayor, Carlos (1999). *Arte y trama en el cuento indígena*. F. C. E., México.
- Mulhare, Eileen (2003). “Respetar y confiar: ideología de género versus comportamiento en una sociedad post nahua”. En: Robichaux, David (comp.). *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana, México, pp. 267-290.
- Münch Galindo, Guido (1983). *Etnología del istmo veracruzano*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Palerm, Ángel y Wolf, Eric (1972). *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. SEP Setentas, México.
- Pérez Lizaur, Marisol (1975). *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*. Sep-Setentas, México.
- Ramírez Sánchez, Martha Areli (2003). “*Ayudando en la casa: ser niño en San Pedro Tlalcuapan. La construcción local de la infancia a través del trabajo en el ciclo doméstico*”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- Regehr, Vera (2003). “‘Estamos juntos, estamos aparte’: relaciones familiares en San José Aztatla, Tlaxcala (México)”. Ponencia presentada en la *III Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Valdivia, Chile, 29 de septiembre-1.º de octubre de 2003.
- Robichaux, David (2005). “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”. En: Robichaux, David (coord.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana, México, pp. 167-272.
- _____. (2002). “Cultura, economía y grupo doméstico en México: una crítica y una propuesta desde la antropología”. En: Ribeiro, M.; Gondeau, G. y Hernández, S. (coords.). *La familia en América del Norte: evolución, problemática y política*. Editorial Trillas, México, pp. 265-319.
- Signorini, Italo y Lupo, Alessandro (1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, México.

Taggart, James M. (2003). "Cómo los niños nahuas aprenden a ser adultos: inculcando el respeto hoy en día en una comunidad mexicana". Ponencia presentada en la *III Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Valdivia, Chile, 29 de septiembre-1.º de octubre de 2003.

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

_____ (1983). *Nahuat Myth and Social Structure*. University of Texas Press, Austin.

_____ (1975). *Estructura de los grupos domésticos en una comunidad de habla nahuat de Puebla*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Turner, Víctor W. (1999). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

Anexo

Historias sobre ahuaques narradas a los niños y reproducidas en los cuestionarios

Esta información fue recabada en Santa Catarina del Monte, Estado de México, México. La transcripción es literal: mantiene los errores ortográficos del material original. Considere el lector que "duende" y *ahuaque* son sinónimos, y "brujo" y granicero o *tesiftero*, equivalentes.

Bueno [,] mi papá me dijo que una vez un señor le conto a mi papá lo que le avia sucedido. Una vez el señor venia por el manantial y que vio como los duendes estaban jugando [;] el no pudo ver los juguetes y piso un juguete [,] no le importo y se fue a su casa, en la noche se sentia mal y tenia mucha calentura el nadie lo podia curar, hasta que lo llevaron con un brujo y el lo curo y le dijo que vaya a dejar juguetes para que le perdonaran y jamas se volvió a enfermar (Norma Hernández Cornejo, 12 años, 6.º curso de primaria).

Una vez un señor yba pasado por la barranca y rompio los objetos de ellos [,] los duendes se enojaron y le mandaron una maldición, el señor a un tiempo después enfermo y por poco moria y una señora que curaba le dijo que era una maldición [,] el señor recordo, la señora le dijo que compusiera lo que abia echo el señor lo hizo y después se curo (Paola Elicalde Amador, 12 años, 6.º curso de primaria).

Una señora que queria sacar su borego del pozo escucho que rompía algo[,] no le tomo importancia y se fue a su casa [;] entonces en la noche sueño q' un duende le decia q' tenia q' pagar la puerta q' les habia roto sino no se iba a curar [,] entonces la señora lo hizo y ya no se sintio mal (Iván Clavijo Martínez, 12 años, 6.º curso de primaria).

Un día fuimos con toda mi familia al monte [,] era tiempo de chambusquinas [,] vimos un ardilla y la correaonos y abia un oyo [,] mi hermana se metio al oyo y disen el que la curo que los duendes es[taban] comiendo y les rompio su platitos [;] tenia que ir a dejar otros nuevos [,] eso es todo (Agustín Torres Reyes Linares, 11 años, 6.º curso de primaria).

Un día una señora andaba lavando la ropa en un de posito y los duendes de jaron sus trastes [,] la señora rompio un plato y la señora escucho unas voces diciendo que le isiera dos platos por que sino a la ivan a matar [;] la señora mando hacer 2 platitos de porcelana y la señora llevo los platitos con los duendes (Sandra Dulce Espejel Clavijo, 11 años, 5.º curso de primaria).

Un día un muchacho fue a un rio y escucho unas boses [,] fue a ver y vio a unos hombrechitos que estaban jugando en un lago [;] el muchacho se aserco y les rompio sus traste, los duendes se enojaron y le empezaron a decir groserias, el muchacho llevo a su casa y se empezo a sentir mal, lo llevarón con un curandero y le dijo que los duendes le estaban haciendo mal, al día siguiente le fue a dejar unos trastes a los duendes [,] se contentaron y le quitaron el mal (Karen Joseline Zepeda Reyes, 11 años, 5.º curso de primaria).

Había un señor llamado Juan [que] y ba al monte [,] un día fue' al monte y le agarro el agua [,] se atajo en un arbol [,] cuando paso ya se hiba y piso un charco [,] hay eestaban los duendes [;] el señor piso sus trastes y los duendes se enojaron mucho [;] el señor llevo a su casa y se puso muy enfermo y murio [,] dicen que los duendes hicieron eso (Samantha Isabel Soto Velázquez, 10 años, 5.º curso de primaria).