CONSTRUYENDO LA VIDA

Pautas de crianza en la cultura aymara urbana

Lucila Criales

La Paz, 1995

Ediciones: *"Gregoria Apaza"*

Depósito Legal: 4 - 1 - 89 - 96

Coordinación de la Edición: Carmen Beatriz Ruiz y Diana Urioste

Diseño de la Tapa: David Coronel

Corrección de Estilo: Rubén Vargas

Diagramación e Impresión: Huellas Srl.

La Paz - Bolivia

Indice

Presentación

Cuando nos planteamos este estudio, habían transcurrido casi siete años en los que el Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza venía trabajando con guarderías infantiles.

Desde un inicio se coordinó esta actividad con el ex Ministerio de Salud durante el gobierno de la Unidad Democrática Popular, momento en el que se planteó el Programa Nacional de Centros Infantiles Populares (C.I.P.).

Muchas fueron las interrogantes que nos levantamos alrededor de este trabajo. La más importante, sin embargo, se presentaba en relación a la concepción con que el programa de los C.I.P. había sido formulado para Bolivia y que consistía en una réplica casi fiel de otras experiencias similares consideradas exitosas, especialmente en Colombia, en el marco de las políticas vigentes de la cooperación intrnacional del momento y que no había tomado en cuenta una realidad tan compleja como la nuestra.

Ante esta reflexión, nos planteamos en el Centro Gregoria Apaza llevar adelante un estudio que nos permitiera conocer mejor las pautas de crianza en la cultura aymara urbana en la ciudad de El Alto con el propósito de entender mejor la realidad y cualificar nuestro trabajo tomando en cuenta condicionantes socioculturales.

Este trabajo fue encargado a Lucila Criales con quien, a lo largo de su investigación, sostuvimos largas conversaciones y discusiones alrededor del tema en cuestión.

Luego de casi tres años de realizado el estudio, hemos decidido su publicación considerando que puede er de utilidad como un aporte más en la reflexión sobre el tema.

Agradecemos a Lucila Criales y a todo el equipo del Centro que en ese momento contribuyó con sus aportes en la elaboración del estudio.

Diana Urioste
Directora
Centro Gregoria Apaza

La Paz, 1995.

Introducción

El presente trabajo es el resultado de una investigación sobre "Pautas de crianza y redes de cuidado de los niños entre las mujeres aymaras urbanas" en el área Norte y, sobre todo, en la Zona 16 de Julio de El Alto. La investigación, encargada por el Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, fue realizada entre los meses de diciembre de 1991 y mayo de 1992.

El propósito y objeto de esta investigación es detectar dichas pautas y redes desde la perspectiva de las propias mujeres aymaras urbanas, partiendo de la valoración de los datos empíricos y descriptivos extractados de la vida cotidiana.

Dentro de tal propósito nos ocupamos sobre todo de las formas, tendencias, conocimientos y creencias que las mujeres de la zona ponen en práctica en la crianza y socialización de su prole, dentro de una lógica de sobrevivencia y aguijoneadas, al mismo tiempo, por las presiones de género y cultura; ésta última, proveniente de dos vertientes.

Nos movemos para tal fin al interior del triángulo mujer-pobreza-cultura, definido por la institución, cuyo eje es el género, en tanto construcción social que hace referencia a la desigualdad entre el hombre y la mujer como producto de los diferentes papeles sociales atribuidos a cada uno de ellos. Este hecho tiene sus raíces en aspectos patriarcales de la sociedad, originados en y a partir de las necesidades de reproducción humana, las cuales han otorgado al varón mayor poder que a la mujer. Creímos también fundamental para nuestro estudio tomar este "sesgo mujer", en tanto una vena de análisis de la realidad social y cultural, porque en este corte hemos encontrado elementos de juicio nuevos que orientaron nuestro estudio, develando zonas oscuras del ámbito cotidiano, y también porque nos sentimos involucradas en tanto mujeres en esta problemática.

La investigación nos ha permitido escudriñar en la cotidianidad de las mujeres y sus familias y comprender las motivaciones que las llevan a practicar una u otra forma de crianza y cuidado, al mismo tiempo reforzar y valorizar prácticas que creemos son operativas en su entorno geográfico y cultural.

Abordamos temas que corresponden al ámbito de lo ideológico como las valoraciones, creación de nuevos símbolos, manejo de códigos y sus percepciones según sexo. En el afán de rescatar su propio discurso, encontramos el manejo de categorías propias, como la "combinación", lo que nos permitió estructurar un acápite sobre la combinación entre la tradición y la modernidad.

Paralelamente al abordaje de temas abstractos, describimos aspectos prácticos de la crianza tales como: lactancia, cargado, castigos, juegos y ritos de paso.

Al mismo tiempo y, en la última parte, de común acuerdo con las inquietudes de las madres entrevistadas, vimos la socialización en el hogar y las redes de cuidado, planteando la cues-

tión de la continuidad de los ambientes educativos del hogar y la escuela con el fin de evitar rupturas.

Creemos que todo este cúmulo de datos, servirá para la aplicación de criterios más acordes con las necesidades y expectativas de las mujeres en programas de guarderías.

Como siempre la realidad de los hechos resultó apabullante y sobrepasa, con mucho, todo lo que se podría decir en un informe, que es apenas un esfuerzo de sistematización que busca inquietar a las personas dedicadas a elaborar programas de promoción y desarrollo.

Con el objeto de entender que el grupo observado no corresponde a un sector totalmente diferenciado en sus pautas del resto de la sociedad y que esa observación podía ser ampliada y validada en otros estratos sociales, partimos de un supuesto basado en información etnográfica e histórica, en sentido de que la población paceña es de raíz aymara, y que a lo largo del tiempo se han ido cristalizando formas propias y aportes foráneos. No sólo los aymaras de El Alto despliegan pautas de este tipo sino también la población paceña, lo que hace suponer estilos de vida semejantes, con pautas y prácticas culturales definidas por la tradición y redefinidas por el necesario cambio social, dentro de un proceso dialéctico de cambio y permanencia.

Sin embargo, todos nuestros esfuerzos de investigación se concentraron en la Zona 16 de Julio y, esporádicamente, en otros sectores alteños de condiciones de vida precarias, por ser las áreas de acción del Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza. Las mujeres de la zona se insertan en diversas ocupaciones, solas o con su prole, y lo hacen al estilo campesino con el aporte traído de sus pueblos, formando en algunos casos pequeñas empresas familiares (Sandóval, et.al., 1987:71).

La manera como se realizó la investigación responde, en cierta medida, a una inquietud que tuvimos hace muchos años: utilizar el método cualitativo de la entrevista en profundidad como una forma de hacer investigación al calor de las relaciones humanas, recogiendo datos descriptivos y desplazando el foco de atención hacia las actoras y sus subjetividades, en una secuencia de conversación normal. Felizmente esta inquietud coincidía con lo que se había propuesto el Centro Gregoria Apaza en materia de investigación, en vista de los óptimos resultados anteriores.

De este modo, emprendimos nuestra caminata por la zona, ubicando a mujeres madres en diversas situaciones de vida. Las tenderas (dueñas de pequeños comercios) fueron los personajes claves que nos condujeron hacia nuestro objetivo, por ser las conocedoras por excelencia, una especie de banco de datos para el conocimiento de la vecindad, sobre todo de sus caseras (asiduas compradoras).

Consecuentemente y tratando de privilegiar las voces que, por su historia anterior, estuvieron excluídas de hablar o marginadas del ámbito de lo "oficial", llegamos hasta las puertas de estas mujeres.

No hubo mayor criterio de selección que el de balancear entre madres jóvenes, adultas y abuelas; y entre migrantes antiguas y recientes. Sin embargo, fueron los criterios de accesibilidad y confianza los que definieron nuestro grupo de entrevistadas.

Si bien por medio de la encuesta y el censo algunos procesos sociales aparecen con relieves nítidos, otros, como los relativos a valoraciones y percepciones más relacionados al campo ideológico, apenas sí se mencionan tenuemente. El método cua-

litativo y la entrevista en profundidad, menos preocupados por la confiabilidad o la reproductibilidad de los datos, que por una conjetura perspicaz de algo esencial, nos permitieron recoger e interpretar datos que suelen ser ocultados, o un mundo de códigos y símbolos que las estadísticas no hacen visibles. A propósito viene esta cita: "Es muy frecuente el sesgo cultural y genérico en las estadísticas" (Wainerman, 1987: 32). Con el método cualitativo pretendimos aprehender precisamente estos sesgos y probar otro modo viable de captación de datos, valorizando su validez y coherencia (Taylor, et. al.: 1987:32).

Así, en base a una guía de entrevistas flexible que diera cuenta de estos pormenores, en el terreno de trabajo grabamos entrevistas a 20 personas. De éstas seleccionamos a 10, por ser las más accesibles, a quienes volvimos a entrevistar con otra guía mucho más específica.

No pretendimos hallar procesos sociales generalizantes, si bien cada persona puede darnos pautas de tipo general. Estas 10 mujeres madres, algunas en sus hogares y otras en su puesto de trabajo o en su taller de capacitación, la mayoría acompañadas de sus niños, fueron las que con sus discursos y sus respuestas antagónicas nos orientaron en el análisis cultural y genérico.

En el espacio geográfico de la zona, de por sí desfavorable por la precariedad de las condiciones ambientales y sociales, hicimos abstracción por un momento de la pobreza, con el fin de rescatar elementos culturales y otros que hacían al objeto de la investigación.

Sin proponérnoslo, nuestras entrevistadas resultaron ser mujeres que en las estadísticas están ubicadas en la categoría de Jefas de Hogar. Un 80% eran mujeres solas, responsables de la crianza y el cuidado de sus wawas y, además, del mantenimien-

to del hogar, con eventuales apoyos de sus madres, hermanas y tías. Sólo dos de ellas resultaron con hogares estables, y una de ellas en condiciones de notable ascenso social y económico, como producto del manejo de una pequeña empresa familiar pero, a la vez, fuertemente influenciada por patrones culturales aymaras. Una de estas mujeres aymaras, recién llegada del campo, inquilina de una vivienda precaria, reflejaba en su conducta y sus respuestas gran desconfianza y temor hacia la ciudad y las personas extrañas, con ella fue muy difícil el abordaje. A las restantes entrevistadas circunstanciales las encontramos en su hogar, en la calle, en su puesto de venta y en el taller de capacitación.

Como ya se dijo, tratamos de ubicar, sin mayores criterios de selección, a madres jóvenes, maduras y abuelas. Encontramos una mayoría de madres jóvenes, dos abuelas y dos madres adultas. Vimos que las más jóvenes estaban más predispuestas al cambio; las adultas asimiladas al medio y tratando de combinar lo nuevo y lo viejo; y las abuelas que han resistido a la aculturación mantienen sus costumbres. Observamos también que el uso de vestido o pollera definía estilos de vida diferenciados; esto tiene mucho que ver con la búsqueda de prestigio y el afán de lucro, dentro o fuera de su propia cultura de origen, al mismo tiempo que define el modo de criar y socializar a la prole.

Las grabaciones magnetofónicas se hicieron previa consulta y una vez que se había establecido un vínculo de amistad. Esto sucedió luego de dos o tres visitas y de explicar el motivo de la grabación. Estos pasos sirvieron para entablar una conversación en medio de la confianza y el respeto mutuo.

Una de esas conversaciones nos ayudó a construir la categoría "combinación", muy manejada por las mujeres y vinculada a sus pautas de crianza. Se "combina" lo aymara y lo occidental,

con el fin de optimizar la crianza y socializar mejor a las wawas en términos de sus propias expectativas de ascenso social.

En este entramado de condicionantes de diversa índole cultural, expresadas abiertamente por las entrevistadas, vimos que era determinante la utilización de "metáforas de la cultura" y estereotipos forjados: toda una filosofía de la vida, de la naturaleza, del hijo y de lo que espera de éste en su camino evolutivo.

Una vez transcritas las entrevistas y seleccionados los temas se procedió al armado en forma de collage. Las transcripciones fueron textuales, tal y como las mujeres se expresaban, respetando su vocabulario y sus modismos.

Vaciados los temas y armadas las transcripciones según el criterio de nuestro esquema elaboramos el informe final.

El material magnetofónico y las transcripciones, cuyo destino final debería ser un archivo oral, se hallan a disposición de cualquier investigador social que quiera trabajar otros aspectos de la problemática de la mujer.

Creemos necesario precisar algunas referencias conceptuales que nos sirvieron para delimitar el espacio de referencia.

Cultura:
Estilo de vida de un grupo social, incluidos quehaceres estéticos (simbólicos), éticos y religiosos. Definimos a la cultura aymara urbana como una variante de la aymara rural (Albó, 1983: 7).

Papeles o roles:
Representan el orden institucional por el cual los individuos participan en un mundo social desempeñando acciones. Las mujeres aymaras urbanas desempeñan una serie de papeles económicos, sociales y reproductivos; pero tienen un

status desvalorizado o inferiorizado en la estructura de poder familiar y público.

Aculturación, enculturación:

Entendemos aculturación como el proceso de socialización secundaria (Schraml, 1977: 143) institucional, por el cual se produce un fenómeno de apropiación pragmática de "otras" formas culturales, redefiniéndolas bajo formas propias.

Socialización primaria:

Desarrollo de las relaciones interhumanas por medio de la regulación recíproca. Corresponde a la infancia temprana (idem.: 141).

Socialización secundaria:

Período de institucionalización y asunción de papeles del niño, en el que se interanalizan los submundos basados en instituciones (Berger, et.al., 1976:174). En este período aludimos a la educación en guarderías y a la escuela en cuanto agentes aculturadores.

Combinación cultural:

Articulación intercalada de formas culturales que nos remiten a lo ancestral, y otras nuevas, producto de la asimilación con criterio de selectividad, para optimizar la crianza y socialización de niños.

Status:

Posición que ocupa la persona dentro de una estructura de poder. La movilidad social vertical determina que la persona pueda bajar o subir de status (Fichter, 1970: 331).

Género:

Construcción social producto de la cultura, puede ser masculino o femenino. Mediante esta construcción social se

asigna al sexo biológico un determinado estereotipo cultural considerado natural por razón del sexo (Arriagada, et. al., s/f.: 39).

Modernidad:

Actualidad. Este término alude al proceso de desarrollo de formas culturales a partir de la tradición andina-aymara sin desechar aportes foráneos enriquecedores, reelaborándolos en términos actuales que impliquen, a su vez, un refuerzo de la identidad cultural. En la apropiación combinada de valores (elementos valiosos de ambas culturas), las mujeres aymaras urbanas construyen paulatinamente la modernidad periférica de la que habla Adolfo Colombres (1992:9).

"Civilizatorio":

Que da ingreso a la modernidad y la tecnología universales. Lo entrecomillamos por la ambivalencia del término que para muchos significa salir de la condición de "indios" para entrar en el progreso occidental. Un pequeño grupo de indianistas lo considera un producto imaginario de una mitificación equivocada y efecto de nuestro complejo de inferioridad que reconoce como absoluta la cosmovisión europea de civilización (comunicación personal del Sr. Vitaliano Huanca, 1989).

Socialización:

Proceso al que toda cultura somete a sus niños, adolescentes y adultos para insertarlos en su seno. Este proceso incluye el desempeño de papeles, o la inclusión de los mismos en la sociedad.

Pautas de crianza:

Son criterios de socialización de los niños(as) para ser insertados a los patrones de su cultura. Incluye técnicas reali-

zadas por las madres casi mecánicamente (Reátegui, 1990:13).

Migración :
Movimiento poblacional de traslado intencional de un lugar a otro. (Ogburn. et.al. 1971:401). Las mujeres aymaras urbanas y sus familias en su mayoría son migrantes del altiplano paceño.

Patriarcal:
Relación de dominación entre los sexos, fundada en el poder del varón, quien ejerce representación dentro de la familia, en las esferas ciudadanas y a nivel jurídico.

1 Socialización primaria y crianza de wawas entre las mujeres aymaras urbanas

"Desde que nací fui madre para mis hermanos"

> *"Mi mamá pensaba que la mujer era diferente del varón, porque la mujer es más sensible. No sé, mi mamá dice: hombre es hombre y mujer, mujer nomás" (4).*

En los sectores periféricos aymaras (5) la mujer se hace madre desde que nace, por el aprendizaje y la socialización diferente que se le imprime desde temprana edad. Esto es así, tanto en la realidad como en el juego, cuando se la pone al servicio de los hermanos varones, cuando se le hace ver como única opción el juego de la muñeca. Más aún si es la mayor, desde ese momento su destino está marcado, será madre desde sus cinco años. Tanto en la costumbre ancestral enraizada en la cultura como en el Estado, mujer-madre forman una unidad indisoluble para todas las mentes.

Lo anteriormente dicho puede sostenerse gracias a un documento de la *Crónica de Buen Gobierno* que a la letra dice:

"PUCLLACOC WAMRA-JUGUETON.- En esta calle es-

taban niñas de cinco a nueve años, servían a sus madres y sus obligaciones eran jugar, servían de pajes de la reina. A estas niñas se les enseñaba rudimentos de la limpieza, a hilar y empezaban a lavar, llevar agua y ayudaban en la crianza con los niños menores" (Poma de Ayala, 1979: s/n).

La otra afirmación en sentido de que se piensa siempre a la mujer como madre, puede ser aclarada cuando nos ponemos a pensar en las políticas tan publicitadas, en nuestro país, para el binomio madre-niño. Al respecto Magdalena León sostiene que la idea mujer-madre es una constante histórica, así como la asociación mujer-familia desde el Estado es una figura jurídica a nivel latinoamericano (León Tirado, 1990:20 y 47).

La sacralización de la figura femenino-materna dentro de nuestra sociedad patriarcal ha quitado toda responsabilidad al padre, pero también el disfrute de la presencia del niño. Al mismo tiempo esta sacralización ha impelido a la mujer a que asuma resignadamente la unión umbilical madre-niño como algo natural.

Las mujeres y las familias de la Zona 16 de Julio de El Alto, con quienes tuvimos conversaciones al respecto, manifiestan estar convencidas de esta diferenciación genérica enraizada en la costumbre y reforzada por el modelo estatal:

> *"Una mujercita tiene pues que saber cuidar a sus menores, tiene que ayudar a la mamá, para eso es mujer. Más es de la casa. Yo soy hermana mayor y he sido como madre para mis hermanos. Ese es nuestro destino"(6) .*

Con esta idea puesta en mente hombres y mujeres de nuestra sociedad internalizan sus funciones sociales. Las mujeres aymaras urbanas (7) con quienes conversamos no están exentas de este estereotipo, que libera al varón de toda obligación en cuanto a la crianza de sus hijos se refiere.

El estereotipo parece arrancar del ámbito de las cosas simbólicas y sagradas. El varón perdería todo su don y representatividad pública si tuviera que ocuparse de cosas domésticas, como los quehaceres de la casa y la crianza de su prole, que es "tarea de mujeres", lo privado. De ahí que las mujeres alteñas de la Zona 16 de Julio, en su condición genérica subordinada, cuidan siempre el papel de representatividad hacia afuera del varón e internalizan valoraciones diferentes según el sexo. Lo afirmado queda respaldado cuando una mujer, al ser interpelada, nos dice:

> *"Sí, es verdad, un varón vale más que una mujer; por eso cuando nace un varón los hombres se están tomando, festejando con cerveza. Es que el hombre tiene que trabajar más con la tierra, en la ciudad tiene que traer dinero. Es que tiene que ayudar más" (8).*

Dentro de esta perspectiva hay un deber ser para ellos y otro para ellas, entendiéndose que se refuercen estas normas dictadas por el "destino", la "naturaleza" o la costumbre, ya que las consideran inexorables, además de estar sujetas a un fuerte control social.

Así pues, estas valoraciones dan las pautas para que las madres alteñas asuman actitudes diferentes en cuanto al nacimiento de un varón o una mujer, así como a su correspondiente educación y socialización.

Todos sabemos, por ejemplo, la forma diferente en que es recibida una mujer cuando nace, no sólo en un hogar aymara-alteño, sino en sectores más mestizados de la ciudad.

Es común calificar de "chancletero" (9) al hombre que engendra solamente hijas. Asimismo, observamos el regocijo causado en el círculo de amigos por el nacimiento de un varón. Por otro lado, en algunas familias aymara-quechuas existe la creen-

cia que el nacimiento de una mujer significa que nunca faltará nada en ese hogar: "si es mujer, es casa llena" (10) .

Revelaciones como las anteriores, en sentido de que el nacimiento de un varón se festeja y no así el de una mujer, o aquella curiosidad mencionada en la anterior nota en sentido de que un varón al nacer tiene más precio que una mujer, nos mueven a la reflexión. Incluso, a través de nuestras entrevistas hemos comprobado que en cuestiones legales la hija mujer está en desventaja:

> *"No, no le he hecho bautizar, en mes de marzo yo quería hacer bautizar, sin su papá nomás. Una mi prima, qué cosa será ella pues, aquí a la Gregoria Apaza sabe venir, ella me ha hablado pues. Hay un éste, un conocido con ella, 'vas hacer bautizar' -me decía- entonces eso ya he esperado también. Dos en uno quiero hacer bautizar en uno solo nomás, su papá no se preocupa de eso, claro que ya está inscrito con mi apellido nomás, todavía no está llevando el apellido de su papá. Tampoco el certificado está aquí, ahora quiero ir ande su tía a que me lo pregunte si ha firmado o no al libro, porque faltaba su firma de él, en blanco habían sabido hacer quedar, entonces está en blanco por falta de plata. Plata no tengo dice. Y le he dicho: 'de esta chica no piensas sacrificarte ¿qué piensas vos? Eres tan sonso siempre o te crees tan vivo'. Y él dice: 'mujercita nomás es, cuando tenga plata voy a ir a firmar'. Yo quiero los certificados para hacerla bautizar, los padres me van a pedir a mí. 'Vamos auritita, andá firma ya está inscrita en el libro, falta solamente tu firma', le he dicho. 'No aurita no, me va sacar pues para el reconocimiento, plata me va sacar y no tengo, mujercita nomás es pues, esperá pues'. Me ha contestado. 'Con eso qué quieres decir pues ¿o quieres negarte de esta wawa?' -le he dicho-" (11) .*

El hecho de haber nacido "mujercita nomás" coloca a esta niña en desigualdad de condiciones frente a sus hermanos va-

rones; su condición civil "legal", en este caso, está en peligro, más aún en una sociedad en la que se marcan las diferencias -sobre todo en las escuelas y colegios- entre la que es hija legítima y la que no lo es.

A la luz de estas constataciones que discurrren a nivel ideológico en nuestro universo de entrevistadas, con los ingredientes que la cultura rural y urbana aportan, haremos referencia a las pautas de crianza y socialización primaria que las madres aymaras urbanas utilizan para insertar favorablemente a sus wawas en la sociedad.

¿Por qué la lactancia prolongada?

> *"Tengo harta leche, no sé qué hacer, hasta estoy sacando en un jarro para botar. Mirá, le está rebalsando de su boquita de mi wawa. Quinua como, caldito de quinua nomás es. Con pecho nomás criamos aquí" (12).*

El testimonio que acabamos de leer nos remite a un hecho muy generalizado: la práctica de la lactancia natural e intensiva. Las personas que vivimos largo tiempo en contacto con mujeres de estos barrios, estamos habituadas a verlas en los omnibuses, mercados, fiestas, o en cualquier lugar de la calle, con sus wawas prendidas del pecho. La lactancia es totalmente desinhibida. En medio de esta práctica tan intensiva, donde al parecer no existe la necesidad de estimular la lactancia materna, nos preguntamos si se podrían concebir diferenciaciones o discriminaciones según el sexo de las wawas.

No hemos indagado lo suficiente, tampoco se han realizado estudios sobre este tema. Sin embargo, nuestras entrevistadas parecen reflejar en sus actitudes y en el manejo de ciertas metáforas, discriminaciones que atañen a una valorización según sexos:

> *"Los varoncitos son más hambrientos. Hay que hacerle mamar más tiempo que a las mujercitas. ¿No ve que tiene que ser más fuerte? Además, siempre el varón te saca más leche de por sí, hace doler cuando lacta" (13).*

De ahí que, en muchos casos observados, el hijo varón sea más atendido, mejor alimentado, incluso cuando es joven. Esta constatación camina acorde con el estereotipo de que el hombre tiene que ser el más fuerte, porque "en la vida trabaja más" y hace cosas "más importantes" que la mujer. Así, en el imaginario de las madres con quienes conversamos, se ratifica todo lo dicho y algo más: más tiempo en la lactancia promete niños más fornidos. Esto es muy parecido a lo que se piensa en el campo, donde existe la creencia generalizada de que la fuerza que tendrá un niño cuando sea adulto está en proporción directa con la duración del período de lactancia -máximo hasta los siete años- (Carter, et.al., 1982:147).

A pesar de una desigualdad muy tenue entre los sexos, referida al amamantamiento, ésta incidirá a largo plazo en una menor eficiencia y fortaleza física de la mujer respecto al varón.

En otro sentido y retomando aspectos culturales, vemos que las mujeres aymaras urbanas prefieren tener lactando a sus wawas durante un tiempo prolongado. Comprobamos que una vecina de la zona, con cinco hijos, jefa de hogar por abandono del marido, había amamantado a su último hijo hasta sus tres años, probablemente por no tener otro alimento que darle en vista de sus precarias condiciones de vida, y quizás también porque le resultaba más cómodo, haya "sentido" el desprenderse de su niño.

Basándonos en las anteriores observaciones podemos decir que una de las razones por las que algunas madres de la Zona 16 de Julio no llevan a sus wawas a la guardería es porque prefie-

ren tenerlas cerca de sí lactando, incluso hasta los tres años. Además les resulta más económico (algunas guarderías piden a las madres leche para todo el mes).

Las madres, tratando de darse una explicación a sí mismas, apelan a ciertas racionalizaciones cristalizadas en metáforas, que son reforzadas por el discurso estatal, y pertenecen a su mundo de valoraciones, como "la leche de la madre protege contra todas las enfermedades", o aquella citada anteriormente: "cuanto más tiempo lacta, más fuerte será de adulto", o la consigna: "Madre, cuida a tu niño, dale tu leche", como parte de las políticas sociales del binomio madre-niño (14).

Pero, sobre todo, es frente a la necesidad de enfrentar la crisis -que además ha sido feminizada- que las mujeres de la zona justifican una larga lactancia y una dependencia hacia la wawa.

Es común ver en las ferias, calles, mercados de El Alto a las madres con niños de dos años y más lactando, aún cuando ya no haya leche. En este caso, las wawas manipulan el seno materno hasta el punto de convertirlo en un juguete. Habiendo satisfecho su necesidad alimenticia y sabiendo que se trata de un objeto reconocible y familiar, el niño desencadena su necesidad de jugar (Piaget, 1975:15).

En este período muchas madres acuden a diversas formas alimenticias para aumentar su leche, ante el miedo de que se corte (15). Sobre todo acuden a los recursos de la farmacopea andina que están más a mano, aunque en determinados casos éstos no resulten, o hayan sido distorsionados, como en este caso:

> *"Me da rabia, todo habla la gente, cualquier cosa dicen nomás para aconsejarle a uno. Me han dicho que me ponga hinojo en los pulmones para tener más leche. Mi wawa tiene ocho meses y yo ya no tengo leche. De eso reniega la wawa, ya no saca nada" (16).*

En esta etapa de crisis económica, los productos lácteos resultan un artículo de lujo, más aún para las madres alteñas que viven en precariedad. Si bien algunas mujeres de sectores más pudientes, pueden desprenderse por algunas horas de sus niños, dejándolos con biberón, o destetarlos cuando crean conveniente, ninguna de nuestras entrevistadas pudo hacerlo en su momento, por no tener el dinero para comprar un sustituto a su leche. Las racionalizaciones -ya lo vimos- son apelaciones a metáforas de la cultura: comodidad, tenerlo cerca o el "sentir" del niño.

Las madres de la zona a quienes entrevistamos compatibilizan lactancia y trabajo. No es común dejar a las wawas solas durante los dos primeros años de vida. Ellas dicen:

> *"No se lo debe dejar solo porque aparecen los duendes y se vuelve loco" (17).*

Estas metáforas de la cultura tienen influencia, ya que también predisponen a un alargamiento de la lactancia y el cargado.

La madre aymara urbana posee estructuras afectivas muy parecidas a las de cualquier otra madre. Sin embargo, su afectividad se halla influida por dos vertientes culturales, las cuales implantan "valores" o "disvalores". Un valor dominante parece ser el no desprenderse de la wawa hasta el año cumplido (18). Lo contrario es considerado "desnaturalizado" y quien lo practica es "malnatural"(19). El sistema de la lactancia y el cargado largos nos parecen, de acuerdo a estas condicionantes afectivas y culturales, muy funcionales, por cuanto liberan a la madre de cualquier sentimiento de culpa por daños que pueda sufrir la wawa. Entre las madres y sus lactantes encontramos una unión umbilical muy fuerte, es por eso que los llevan en la espalda, compatibilizando su desempeño maternal con el laboral (Ventiades, et.al.:75. Sostres, 1991:180), ventaja que no se da en otros tipos de empleo.

No vamos a asumir una posición de descalificación ni estamos en condiciones de juzgar esta actitud como buena o mala. Quizás sea mejor retomar la tradición andina con una cita de Guamán Poma de Ayala:

"QUIRAUPI CAC-DE CUNA.- De un mes a un año, llamados también wawa quiraupi, niños de teta, donde dice una ley, que conviene que le sirva la madre y no otra persona, y es la que le da leche a dichos niños" (Op. cit., 1979: s/n).

Sin duda hay cierta degradación de las costumbres a causa de la extrema pobreza a la que fueron sometidos estos grupos culturales. Por ejemplo, un olvido de prácticas ancestrales referidas al tiempo de lactancia y al modo de conservar y mantener la leche en el pecho ante separaciones obligadas por un día. Por la cita entendemos que el tiempo de lactancia era de un año, no más.

De todas maneras, entre las madres de la Zona 16 de Julio no encontramos el problema de la separación durante el período de la lactancia; más bien, las necesidades de sobrevivencia y la poca disponibilidad de dinero obligan a prolongarla más allá de lo recomendado por organismos internacionales (20). Observamos, y también nos relataron, que habían casos en que las wawas mamaban hasta los cuatro años.

"Siempre tenemos que cargar a la wawa"

Todo el tiempo que dura la lactancia y, más aún, hasta muy entrados los cuatro años, se tienen a las wawas envueltas y cargadas, dejándolas libres solamente en los momentos de descanso o de venta.

Al decir de las madres, no se podría concebir otra práctica más cómoda que ésta, tanto para ellas como para el niño, quien

está abrigado, seguro, y disfrutando del panorama; salvo pequeños inconvenientes, como el cargado por años que llega a resentir los pulmones o a deformar el hombro. En opinión de algunas madres, compartir con la wawa en el puesto de trabajo le sirve a ésta de aprendizaje. Una joven de la zona nos relató que desde la espalda de su madre, estando en el tambo, aprendió a gustar de los números, ya que veía a su madre hacer cuentas; una madre llevando a su wawa en la espalda al Desaguadero, la familiarizó con la venta y ahora le ayuda.

Sin embargo, en algunas situaciones, cuando la madre tiene que trabajar con carga pesada en la espalda, no queda lugar para la wawa, en este caso se ve obligada a cargarla en los brazos, al estilo de las madres de vestido:

> *"Molesta la wawa cargada, por eso la dejan. ¿No vé que algunas madres de familia son zapateras, cargan zapatos en su espalda, van a vender? Ya no pueden cargarse. Son señoras de pollera, pero tienen que llevar otros bultos en la espalda y adelante, para venderse pues. Depende pues de cómo se trabaja la mujer. Más bien yo he visto que varias señoras descargándose le dejaban aquí (en la Guardería).*
>
> *Había otra señora que tenía que llevar sus lechugas en su qhepi (lit. ay.: bulto amarrado). Aura, dónde puede llevar a la wawa" (21).*

Añade otra señora de vestido:

> *"La wawa sufre cuando uno se lo lleva a trabajar cargado, así que desde sus seis meses la he dejado en la guardería. Ha crecido así nomás. Su alimentación es buena, es mejor que estar en la casa o cargado conmigo. En la guardería todo lo que quiere le dan. Nosotros no entendemos. Mejor es que le den comida en la guardería. Le hacen dormir, le hacen jugar. Esto quiero, el otro quiero, le dan. Conmigo ya se aburre" (22).*

Cargar una wawa es una técnica que las madres van aprendiendo desde el nacimiento de su primera wawa. Un pañal tras otro, una manta, su almohada, el rebozo bordado y por último el awayu multicolor. El cargar y descargar para darle de lactar, o si es más grande, para hacerlo descansar, responde a una práctica aprendida de sus madres. En los omnibuses lo hacen con bastante soltura y sin impedir que se mantenga despierto y jugando con algún objeto. El descargarlos sin causarle ningún daño y sin sacarse el sombrero bombín es un verdadero arte.

Aparte de todo esto, el cargado de la wawa es lo que distingue a una soltera de una madre, ésta última a partir de su maternidad y de manera funcional a su estilo de vida, asume el cargado como algo natural:

> *"Como ps le voy a dejar si es chiquitito: se siente la wawa. No le dejo, me lo cargo siempre. Cuando tiene hambre le doy su alimento. No es siempre igual como estando su madre. Qué me lo pueden estar haciendo a la wawa. Siempre me lo he cargado cuando iba a lavar abajo. Le llevaba, no molestaba, le ponía en un rinconcito y ahí se estaba" (23).*

Suponemos que esta madre siente la maternidad como inhererente a su naturaleza de mujer y asimismo siente la unión umbilical con su niño. Bien sabemos que una de las instituciones de mayor reconocimiento moral en la cultura aymara rural es la maternidad, a través de la cual la mujer alcanza legitimidad y status. Cumpliendo su papel de madre es que la mujer aymara urbana alcanza reconocimiento social. De ahí que asuma pasivamente, en medio de la crisis, su doble papel: como madre y como trabajadora. La sanción moral y los controles sociales son muy fuertes para las madres, pues rige en todas las mentes la idea subyacente mujer-madre, la cual libera al varón de coparticipación en la crianza:

> *"Me puede estar diciendo: Así, así me has dejado, no has tenido pena. Qué nomás estás haciendo, debías aunque sea coserme a tu pollera, comiendo tierra aunque sea. He escuchado decir así a una señora. Eso me puede estar echando en cara, por eso es que no le dejo por nada" (24).*

Las personas con quienes conversamos nos expresaron su temor ante la posibilidad de que el niño perdiera su ajayu (espíritu) al verse solo y sufrir un susto. En estas madres pesa relativamente la religiosidad andina, que considera el ajayu como algo real que rodea a las personas. De ahí que sólo tomando las previsiones del caso se podría dejar a la wawa sola:

> *"Cuando una wawa se queda sola en la casa, el demonio se lleva su ánima y para impedirlo hay que dejarle cuchillo, vidrio o chicote" (25).*

Creemos que esta forma afectiva de interpretar el contacto físico con el niño ayuda a darle seguridad y excluye todo posterior daño psicológico que provoca ansiedades. Nos lo ratifican Carter y Mamani cuando dicen: "el constante contacto físico es uno de los factores que le ayudarán a desarrollar el sentido de seguridad" (1982:148).

De estas evidencias partimos para concluir que nuestras entrevistadas prefieren seguir la costumbre ancestral de cargar a sus wawas en un awayu. Es llamativo que, incluso aquellas que adoptaron el vestido como forma de "modernizarse" o abaratar el costo de su vestimenta, continúan, como sus madres, cargando en el awayu tradicional. Resulta a todas luces mucho más cómodo y acorde con las condiciones objetivas en las que tienen que desempeñar su trabajo.

Cambios en los ritos de pasaje

En toda cultura y sociedad el universo biográfico de las personas está sujeto a un ordenamiento. Cada una de las fases biográficas del ser humano -la niñez, la infancia, la adolescencia, etc.- se legitiman en el universo simbólico y ritual. Así, cada etapa de la vida marca un hito. En la cultura aymara se reconocen varios ritos de pasaje, como la rutucha, el p'atu wawa o erupción de los dientes, la kachua o ceremonia de iniciación sexual; todos estos ritos de pasaje implican acontecimientos sociales y festivos.

Los ritos de pasaje de la edad temprana, entre 0 y 3 años, se realizan en el lugar de origen de las madres. Los más importantes son el bautizo y la rutucha que se llevan a cabo articuladamente, ambos con el mismo valor simbólico y social. Hasta entonces podía ser previsible que la niña(o) se muera, al ser "wawa sin provecho", al decir de Huamán Poma, propenso a cualquier enfermedad en medio de la pobreza y dentro de una cultura donde la vida no aparece como un valor dominante (Reátegui, 1990:104), aunque la llegada de un nuevo ser trae alegría. En la ciudad, las mujeres aymaras urbanas, con influencia de diferentes iglesias y sectas, parecen asumir este rito de pasaje de manera diferente. Relatan dos señoras vinculadas a la iglesia evangélica, con diferentes tiempos de migración, la una antigua y la otra nueva, ambas provenientes del altiplano aymara:

> *"Desde ocho meses tiene fotos. Esas veces hemos rutuchado. Esos dos hermanos he hecho, a la hija he hecho junto, rutucha y bautizo. Su padrino está agarrando sus fotos. Si no se hace bautizo y se muere la wawa, dicen que se va al Limbo y ya no es cristiano dice" (26).*

> *"Yo no he hecho bautizo, simplemente le he hecho así. En la Iglesia de Testigos me han explicado que ése (el bautizo) ya es de gente pagana. Ya es*

-dice pues- el cura, es pues cabeceadora del diablo. Que el Jesucristo ha venido no se ha bautizado desde chiquito ¿no ve? Cuando ya ha sabido la verdad ya se ha bautizado. Cuando nace yo lo llevo a una notaría, ahí mismo la madrina tiene que hacerle anotar, le dan con agua y con sal, ese es el bautizo, ese ratito es.

La rutucha ya lo hacen cuando es un poco grandecito, puede ser de dos años, tres o cuatro, depende que la gente tenga plata ¿no ve? Le hacen como una fiestita, después de cocinar invitan a la gente y la gente va con regalos. No le he hecho todavía, pienso hacerle rutuchar, a mis dos hijos hacerles un solo gasto" (27).

Entre las madres aymaras urbanas propensas al cambio la costumbre ancestral de la rutucha o corte de pelo se está perdiendo. Diversas razones impiden su realización, como el problema económico que les impide hacer mayores erogaciones que las destinadas a alimentación, ropa y educación. La mayoría de nuestras entrevistadas atraviesa actualmente momentos difíciles por la crisis. Otras, bajo la influencia de las iglesias, consideran la fiesta como pagana, y como tal, es un gasto inútil. Por último, las(os) más "modernos" piensan que la rutucha y otras costumbres son resabios arcaicos de la cultura de nuestros antepasados y, en vista de que el jabón y el champú se han hecho de uso generalizado, las madres no permiten que en el cabello se le formen k'oltis (mechones enredados). Si a pesar de todas estas razones optan por celebrar la rutucha lo hacen "a la moderna", obviando un detalle importante, cada k'olti significa plata:

"Este no está bautizado, tampoco está rutuchado. Mi mamá me ha insistido: Que tiene que hacer rutuchar. Pero no, su papá de mi wawa lo ha llevado a la peluquería y le ha hecho cortar. De bautizarle, voy a bautizarle, como es la costumbre, pero rutuchar, eso que dicen que cortan el cabello, no.

Esto de tu tiempo -me decía su papá-. El lo ha hecho cortar así y le ha dejado una colita atrás" (28).

De todas maneras, en vista que la institución del compadrazgo es una necesidad social asociada a los ritos de pasaje, los padres optan por el bautizo y rutucha juntos, de tal modo que el niño no quede sin padrinos, de quienes recibe protección toda la vida, sobre todo en casos de orfandad (29).

Es de hacer notar que con el ritual de la rutucha la wawa se hace acreedora a un "pequeño" capital que las madres depositan en el banco y que sirve como un respaldo. También se entiende que después de la rutucha la wawa ya no corre peligro de morir, pasa al mundo de la responsabilidad y ya no es criatura: es un rito que marca el pasaje entre la infancia y la niñez (Carter, et.al., 1982:149).

Otros momentos festivos que no constituyen precisamente ritos de pasaje, pero forman parte del ordenamiento biográfico, son los cumpleaños, más comúnmente llamados "santo" por estar validados por el calendario del santoral católico. Siguiendo las pautas traídas del campo, en general no se presta mucha atención al santo de las wawas, su festejo depende de los recursos monetarios. Con la influencia de la ciudad y la aparición de un mercado de consumo festivo para estas ocasiones, adoptan las velitas, la torta y el Happy Bhirtday. Pero, en general, nuestras entrevistadas, tanto de antigua como reciente migración, nos indicaron que no habían festejado el cumpleaños de sus wawas o que lo habían hecho según sus propias maneras, a partir de los dos años y coincidiendo casi siempre con el bautizo o la rutucha:

"En sus cumpleaños se los cocino nomás, hago comida y ropita se lo compro.

Cuando tiene un año no sabe comer pues. Cuando tiene dos años le festejo, porque al añito wawa todavía es. A los dos años sé hacerle su chocolate y

le compro esos biscochos redonditos que venden en la calle, galletas, frutita, gelatina. Hago lo que puedo" (30).

Otra madre con más influencia citadina expresa:

"He hecho torta y comida y he invitado a sus padrinos. El Roly ha soplado las velitas, tengo una foto de su cumpleaños" (31).

De cualquier manera, las wawas a esta edad no tienen un status muy reconocido ni un papel definido. Su sociedad es la de su familia y la de sus padrinos. A diferencia de las familias propiamente citadinas, las mujeres aymaras urbanas entrevistadas no prestan mayor atención a la vida social de sus wawas, ni a su mundo de niños (amigos). De ahí que hasta sus 15 años los hijos son festejados en familia. Podría ser que esto se deba en gran medida a la crisis que se vive actualmente, que impide una mayor atención y obliga a menores gastos festivos. Si entramos en el terreno de la ideología vemos que las pautas y valoraciones occidentales se han difundido estos últimos años y muchos hijos exigen, por ejemplo, el festejo de los 15 años.

El que no se preste atención a las wawas de uno o dos años más allá de sus necesidades básicas tal vez se deba a pautas ancestrales. Se requerirían mayores indagaciones al respecto. Quizás una apreciación de Guamán Poma nos dé una pauta:

"LLULLAC WAMRA-NIÑA QUE GATEA.- De edad de un año, sin provecho porque su madre tenía que cargarla... No tienen ayuda sino que les sirva su madre" (1979).

Esta apreciación de los "niños sin provecho" refleja en cierta medida el espíritu práctico de la mujer y el hombre andinos, en vista de que sólo servían o eran útiles y valoradas las personas que trabajan cuando estaban en plenitud de sus capacidades.

En este sentido, es el trabajo el que define la importancia de la persona. Si las wawas no sirven aún para la actividad produc-

tiva, es lógico que, tal vez con un pragmatismo secante, no se valoren sus vidas, menos aún las funciones psicomotrices, cognoscitivas o sociógenas que tanto dan que hablar a los psicólogos.

El paso hacia la modernidad ha posibilitado otras pautas redefinidas, en lo simbólico y ritual, otro tipo de ceremonias y algunos cambios en los ritos de pasaje, de acuerdo a un ordenamiento biográfico diferente (fiesta de un año, confirmación y comunión católicas, promoción al concluir el nivel básico, día del niño) (32).

"Era la edad de recibir muchas palizas"

> *"Era obligación de los padres castigarlas y adoctrinarlas para la buena crianza de los hijos, bajo la pena de muerte en caso de contravenir las leyes" (Huamán Poma, 1979).*

En la cultura aymara el castigo estaba asociado con la implantación de hábitos morales muy estrictos, así como para fijar en la memoria ciertos hechos (33). También se asocia el castigo con el aprendizaje de conductas motoras necesarias en la primera socialización, así como el control de esfínteres, cuidado de la ropa, etc. Nos cuenta nuestra entrevistada cómo le quitó las "mañas" a su pequeña:

> *"Bien caprichosa era, eso tenía. Después esta maña hemos quitado con trapo mojado. Su papá le ha pegado. De ahí nunca más se ha puesto caprichosa.*
>
> *Otro tiempo ya también, le perseguía llorando pues a su papá, y de ahí me seguía hasta el mercado, me seguía llorando. Ahí también, le he dado uno. Una vez ha seguido corriendo a su hermano hasta el surtidor, entonces hemos llevado nomás, en ahí le he pegado. Desde esa vez ya se queda" (34).*

Tal como mencionan algunos autores, entre ellos Mercedes Uribe, es común usar el agua como castigo, de tal manera que, a largo plazo y por asociación, el niño teme al baño. Así, a pesar de su efectividad inmediata como medio punitivo, el agua se convierte en un elemento terrorífico. Todas nuestras entrevistadas indican que alguna vez les han "sonado" con trapo mojado o les han metido al agua fría, habiendo resultado el castigo muy efectivo, pues el niño no volvió a ser malcriado ni a contradecir o desobecer a su madre. Consultada una señora acerca de la forma en que castigaba a sus niños en caso de reincidir, ella respondió:

> *" Cuando me hace renegar mucho yo le meto en la lavandería, le desvisto pelado y le meto entero. No agarro palo" (35).*

Este último es un caso extremo, muy pocas veces practicado. La mayor parte de las veces el castigo se queda en simples amenazas que son muy tomadas en cuenta por el niño, pues nadie quiere ser sumergido en agua helada.

Todo esto es justificado en aras de que el niño en el futuro sea un hombre fuerte, lo dice una educadora de la guardería experimentada en niños:

> *"Algún día cuando va a ser grande, como arbolcito está creciendo, nos va agradecer él, nos va a decir: Nos sabe prohibir. Para ellos mismos es, no es para mí. Tampoco yo no soy loca ni sonsa pues. De la oreja nunca les jalo. La mano pega ¿no ve? De ahí nomás hay que hacerle, con eso no lastimamos. Y con agüita también. Algunos niños tienen miedo al agua ¿no ve? Con un poquito de agua le echo. No, no, no, al niño no hay que pegarle. Cuando se porta mal yo lo amenazo. Te voy a castigar, le digo. Amenaza nomás. Yo no le castigo de verdad. Cuando hace mal, le castigo también, por su razón, no sin motivo. Nosotros nos vamos a llamar educadoras, de qué sirve pues, los niños van a*

salir mal educados, nosotros vamos a ser culpables" (36).

Si el uso del agua como castigo es frecuente en la Zona 16 de Julio, el quimsacharani (37) ha ido cayendo en desuso. Las madres con quienes conversamos lo tienen más como símbolo de disciplina o prevención. De sólo verlo los niños se horrorizan y utilizan mil artimañas con tal de hacerlo desaparecer, lo arrojan al techo, lo ocultan, lo queman. Una señora nos dice:

> *"No, no, una vez siempre me ha hecho renegar, pero qimsacharani no, nunca. Bien caprichosa es a veces, entonces con trapo mojado. Una vez con chicote también hey alzado, esa vez nomás, después ya no" (38).*

Existen también ciertas metáforas de la cultura respecto al quimsacharani:

> *"Dicen que al niño no hay que hacerle agarrar el quimsacharani, porque una vez que lo tienen en su mano, ellos ya no tienen miedo" (39).*

Pudimos ver en las últimas Alasitas de la zona (40) que se vendían qimsacharanis a un boliviano cada uno. Las más jóvenes informan que, como madres más "instruidas" y siguiendo las recomendaciones de la psicología, no se atrevían a comprarlo, lo recibían como obsequio de sus madres o sus hermanos para imponer la disciplina en el niño:

> *"Mi hermano me lo ha traído un quimsacharani. Y me ha dicho: es el colmo tu hijo, tienes que pegarlo, tienes que sonarlo. Yo no quiero pegarlo, en cambio ellos lo pegan. Sí mi sobrino, es pues, dice mi hermano. Y le dice a mi hijo: Eres demasiado, voy a alzar el quimsacharani" (41).*

Existen diversas y contradictorias maneras de ver el castigo. Hay madres pesimistas, autoritarias, contradictorias y afectivas (Reátegui, 1990:122). Según estos tipos y según la cultura se percibe el castigo. En nuestras entrevistadas encontramos

opiniones dispares. Para unas, no se debe pegar a las wawas, más bien hay que usar mucho cariño para educarlas. Otras indican que en caso de reincidencia se debe usar el chicote. Otras madres indican que la única forma de educar es por medio del castigo.

En resumen, entre lo que viene del origen y lo nuevo que se ve y se escucha se produce una combinación de valores con respecto al castigo. Se da una especie de tira y afloja; las madres dicen: "con una mano la hiel y con otra la miel", significando que en la socialización de las wawas se deben utilizar el premio y el castigo.

"Jugando siempre crecen pues"

"PUCLLACOC-JUGUETON.- De edad de cinco años hasta los nueve, llamados también niños de la doctrina, estos niños de la doctrina servían a sus padres, pero su principal tarea era jugar, y jugar con los niños que gateaban o con los huérfanos, niños que a esta edad no podían ser castigados" (Guamán Poma, 1979).

Si a través del castigo las madres aymaras urbanas implantan hábitos y valores tan importantes como el respeto y la obediencia, las tareas y oficios de la casa, las creencias, el cuidado de sus menores y el juego, el juego desarrolla la iniciativa individual y la imaginación, eso lo saben las madres. Aunque muchas de las madres entrevistadas supeditan el juego a la realización de pequeños deberes, no se oponen a que los niños(as) jueguen.

Fuimos a las entrevistas con una idea preconcebida: en ambientes de precariedad y limitada instrucción el juego se consideraba como perturbador y sin provecho. Pero no es así. Encon-

tramos que las madres de la zona lo valoran en alto grado asociándolo con el desarrollo del pensamiento:

> *"No le voy a poner todavía a mi hijo al kinder, wawa es todavía, después ya. A los cinco años, cuando ya sea bien éste, recién le voy a poner. Se perjudican las wawas, de chiquitos todavía pueden jugarse. A los dos años, edad de jugar todavía es. El juego es importante para que se desarrollen. Yo dejo jugar a mis hijos porque así también desarrollan, piensan, una cosa hacen otra cosa hacen. Digamos que yo le hago quedar en un solo lugar, entonces no pues, otra clase, medios rebeldes se van a crecer. Este juega con todo, juega con muñecas, juega con cocina" (42).*

El que las madres valoren el juego no significa que sus wawas jueguen donde sea y con quien sea. En todo caso, y para evitar reyertas con los vecinos, ellas prefieren que jueguen entre hermanos, evitando que lo hagan en la calle y con "extraños". El temor a que aprendan cosas indebidas despliega en la madre controles; éstos se aplican también a los objetos de juego. Si las wawas han sido recién cambiadas de ropa, es posible que la madre evite que jueguen con tierra o con agua; por dos razones: una, porque el contacto con la tierra, el agua y el sol, especialmente en invierno, suele abrirles grietas en la piel (phaspa, lit. ay.: agrietado, rajado); y dos, porque ensucian la ropa, siendo para las madres muy difícil lavarlas por las condiciones climáticas de El Alto y porque algunas no tienen agua en su casa.

Cuando la madre sale a trabajar, si no las deja bajo llave, las wawas salen a la calle a jugar. Es común ver en algunas calles de la zona wawas jugando en la acera, muy cerca de las aguas servidas y en contacto con la tierra. No vamos a satanizar a la calle, más aún cuando las características de la Zona 16 de Julio distan mucho de las grandes urbes donde circunda el peli-

gro. Las aceras pavimentadas son ideales para que las niñas rayen con tiza y jueguen a la t'unkuña (lit. ay.: saltar) que ejercita el equilibrio y la precisión. Los varones juegan fútbol en la calle desde sus tres años, y en vista de que no transitan muchos autos la convierten en su cancha.

El peligro para los niños no es tanto el aspecto moral sino el de la salud. Las madres que entrevistamos se quejan de que sus hijos enferman con diarrea. Atribuimos esto a que manipulan en la calle los desechos de basura, las aguas sucias y mucha tierra (43).

Aún en estas condiciones las wawas no pueden prescindir de jugar, ya sea dentro de su casa o fuera de ella; es su trabajo y lo realizan con inmensa seriedad.

Como en cualquier otra cultura el juego constituye una imitación del modelo adulto. Mucho depende del tipo de trabajo y conducta que adopta el adulto, sobre todo los padres, para que las wawas asuman sus futuros papeles sociales productivos y reproductivos. Es un significante primordial de la cultura de donde provienen y a la cual ingresan redefiniendo sus pautas. La división sexual del trabajo opera asignando roles a cada sexo según sus condiciones "innatas y naturales".

El tipo de trabajo que la mujer desempeñaba en el campo, cuando habían excedentes de producción, era el de intercambio en la feria. Esta era una de sus ocupaciones fuera de casa. De una u otra manera, esta ocupación la familiarizó con el comercio y la venta al menudeo, actividad que continuó realizando a su llegada a la ciudad.

Nuestras entrevistadas de la Zona 16 de Julio declaran ser comerciantes de venta al menudeo y, generalmente, tienen su

puesto en la feria: son qhateras (lit. ay.: que tiene su puesto de venta).

El tipo de trabajo de las madres (44) cumple una función socializadora para las hijas, quienes muy tempranamente, y con elementos de su propio espacio físico, como piedras, hierba, desechos y tierra, juegan a la compra y venta. Aspiran, sobre todo, a ser carniceras porque se dan cuenta que este oficio es lucrativo; juegan también a ser verduleras o fruteras. Nos percatamos, sin embargo, que estas wawas no jugaban a ser profesoras (45) u oficinistas o algún otro oficio burocrático.

Por el tipo de juegos a los que las wawas se inclinan, deducimos que hay cierta valoración de los oficios prácticos y lucrativos, aunque no podemos descartar otros (de nivel profesional). Hay una "burguesía chola" que aguijonea y sirve de modelo de referencia: las carniceras y otros residentes (46) muy bien acomodados en la ciudad de El Alto. En nuestras caminatas por la zona y conversando con una madre le escuchamos decir:

> *"Hay que ser práctica. Puedes ser una doctora, tener tu buffete, pero no tienes plata ¿de qué sirve? Porque en la vida, la que carga la plata, ésa es bien vista. Por eso yo le digo a mi hija: si quieres darte algún gustito, dedicate al comercio" (47).*

Esta es una valoración que no podemos generalizar. Las wawas desarrollan sus juegos simplemente por la necesidad de jugar y soltar energías y utilizar lo que el medio les proporciona. No podemos afirmar si sus pequeñas mentes están sometidas a estas valoraciones, o si dependen de otros componentes. En las guarderías pudimos observar juegos sofisticados y propios:

> *"Peinados les gusta jugar, por turnos unas se hacen peinar, las otras peinan, como les damos frascos vacíos y latitas de crema vacías. Profesora les gusta también. También juegan a las guarderías,*

> *nos imitan a nosotros. Juegan vendiendo comida. Sobre todo nos imitan cobrando pensiones. Y los chicos varones el fútbol y armando bloques de madera. Ambos juegan mamá y papá y por igual agarran las muñecas y los carritos" (48).*

En el imaginario de las wawas de la zona caben también juegos de otras latitudes y espacios geográficos desconocidos. La televisión no deja de ayudar a su desarrollo visual e imaginativo, coadyuvando a su inventiva lúdica y permitiendo el acceso a un alto nivel de instrucción (Ramlot, 1984:103). Encontramos al borde de un morro a un niño de cinco años, quien, a la vez que cuidaba una oveja jugaba a ser pescador de mar y manejaba una caña de pescar fabricada por él mismo. Autitos, robots, personajes como Flashman y Gibán les sirven de modelo, lo mismo que las tortugas Ninja (49). Todo este arsenal de la industria y la tecnología moderna es incorporada en sus juegos:

> *"Tortuga Ninja he hecho comprar en Navidad con su papá. Las dos wawas ha traído. A la fuerza le he hecho comprar. Ya no me des aún cuando sea para el mercado, pero compráselo, diciendo" (50).*

En muchas casas de la zona se crían animales domésticos reviviendo situaciones campesinas, tanto para complementar la dieta como para venderlas en el mercado. Así, los niños están familiarizados con conejos, gallinas, cerdos y ovejas, haciéndolos objeto de juego a la vez que los alimentan y cuidan. Hasta en la casa más pobre encontramos gato y perro como animales útiles en el hogar.

En resumen, entre las madres de la Zona 16 de Julio se tiene por muy estimado el que los niños dediquen un tiempo al juego, sin que esto implique que las wawas no ayuden en los quehaceres cotidianos. Las valoraciones del juego estan afincadas en modelos adultos, no sólo sacados de la cultura occidental y del mundo urbano criollo, sino de aquellos producidos por la

propia cultura aymara urbana de estratos altos y pudientes. Por otro lado, al impacto de series televisivas para niños, del mercado de consumo infantil y de la modernización se adoptan otro tipo de juegos aceptados por la madre.

"Le baño dos veces al mes"

Es preciso remitirnos a las pautas de aseo usadas en el campo, de donde proceden nuestras entrevistadas, para poder entender las razones que las mueven a una u otra actitud al respecto.

"¿Por qué los hábitos de higiene y orden que durante más de cinco años se ha tratado de implementar han sido resistidos por las mujeres?", preguntaba una investigadora del Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza. Quizás porque no son hábitos traídos del campo. Contrariamente al imaginario que nos hemos creado con respecto a los aymaras del campo, éstos cultivan hábitos de aseo con bastante regularidad.

La madre en el campo baña a sus wawas de pecho en la cocina cuando hace frío, y al sol con agua fría o calentada cuando hace buen tiempo. Atribuye esta costumbre a que luego de un baño con agua fría la wawa duerme óptimamente ya que el baño es muy bueno para no enfermar de los nervios. A esta edad temprana la madre baña a la wawa dos o tres veces por semana. Al cumplir los cuatro o cinco años, las wawas son completamente responsables de su higiene personal. Tienen sus riachuelos preferidos donde lavarse las manos, los pies, los brazos, las piernas y la cara. Desde los siete años son aún más independientes, y rara vez se bañan de cuerpo entero (Carter, et.al., 1982:152).

En la ciudad las condiciones son más limitantes y, por tanto, los hábitos de aseo se descuidan, sobre todo entre las madres

que salen a trabajar todo el día y no disponen de infraestructura sanitaria en el hogar, como ser ducha, jabón y combustible:

> *"Yo le baño dos veces al mes. Junto agua del pozo y lo caliento en el anafe. Eso hago para bañarle" (51).*

Según Uribe (1986: 49) los niños podrán estar limpios o sucios en la medida en que existan mejores condiciones físicas en el hogar.

Pero muchas veces son situaciones culturales las que refuerzan determinados hábitos. No queremos decir buenos o malos, ya que se requeriría de mayor análisis.

Observamos por ejemplo en la guardería de Villa Tunari que una wawa tenía el cabello lleno de nudos y suciedad. Según nos informaban pronto iba a celebrarse su rutuchada y no le podían cortar esos nudos, puesto que sus padres se enfadarían. Vimos que las mismas educadoras de la guardería se molestaban viendo a la niña con el cabello enmarañado, pero nada podían hacer.

Imponderables económicos, climáticos y condicionantes ideológicas enraizadas en las metáforas de la cultura hacen del aseo del cuerpo y los cabellos un hábito poco frecuente, especialmente entre las migrantes recientes, que son las que sufren mayores limitaciones y carencias. Las más acomodadas, al disponer de ducha y agua caliente, hacen un uso más frecuente del baño. Es de hacer notar que entre nuestras entrevistadas, una sola tenía ducha en su casa; las demás tenían que calentar agua en un anafe, o al sol y casi no disponían de tiempo para bañar a sus wawas, por razones de trabajo:

> *"Hace una semana no les he bañado a éstos (tres wawas). Uno por uno les estoy haciendo chillar pues. Como chancho cuando les baño chillan pues. No les gusta, éste a lo menos, a él solito le baño.*

Ya estoy, ya estoy, diciendo, no quiere hacerse bañar. A la fuerza tengo que agarrarle. Cuando se hace el k'elli (lit.ay.: se enoja), ya dónde está el agua le digo. Le voy a bañar, le digo. Ya no mami, ya no mami, ya estoy calladito, dice. El Juan Carlitos se hace bañar a la fuerza.

Por ejemplo mi mamá, es a la antigua, dice: No hay que bañar mucho que el frío le agarra, la enfermedad, dice pues. Cuando hace solcito, ese rato se le lava. Yo k'alanchitos (lit. ay.: pelados, desnudos) les baño, a los grandes ya no" (52).

Las madres, para ahorrar combustible, prefieren bañarlos al sol. Están supeditadas al clima y esto incide en la higiene personal, puesto que hay épocas frías y nubladas en las que no se puede calentar el agua al sol. Podría ser también que el castigo está asociado al baño y por eso esto resulta poco apreciado por las wawas. De todas maneras, las mujeres migrantes antiguas gozan de cierta comodidad y acorde con el discurso de los agentes de salud, temerosas de que sus wawas contraigan enfermedades infecciosas, hacen uso del baño por lo menos dos veces por semana, según nos afirmaban.

Las madres que llevan a sus wawas a las guarderías, en algunos casos aceptan y en otros no, las exigencias de las educadoras:

"En la otra guardería nos exigían papel higiénico, un rollo por mes, su cepillo dental y su toallita en una bolsa. En la guardería de Villa Victoria nos decían: Lo único que les pedimos es la limpieza. Pero aquí veo que no vienen limpios. Hay varios chicos que sin bañarse vienen. Había inclusive una chiquita con sarna, a quien yo le llamé la atención y las educadoras indicaron que hicieron llamar a su mamá, pero que ésta no se presentaba. La sarna es contagiosa y a cualquiera puede contagiar" (53).

Otra madre indica:

> *"Una sola vez he llevado a la guardería, querían que le bañe todos los días y le cambie ropa. Hay veces uno no puede, no tiene tiempo, así que mejor la he sacado" (54).*

La educadora de la guardería Primavera expresa:

> *"Aquí no les bañamos por que no tenemos agua caliente. A las mamás les recomendamos que los traigan limpiecitos" (55).*

Así pues, condicionantes muy fuertes, tanto económicos como culturales (56) inciden en las prácticas de aseo. El bañar a los niños se torna en una tarea problemática pues hay que estar pendientes del clima, si hay que traer agua del pozo o el combustible que resulta caro. Hay que añadir a esto la poca ayuda que dispone una madre, quien debe ocuparse sóla de varias wawas, sin esperar que su pareja le colabore.

En síntesis y para concluir con estos temas referidos a prácticas y pautas de crianza de las madres aymaras urbanas de la Zona 16 de Julio, diremos que ellas responden a las expectativas de su grupo de referencia (la cultura aymara urbana) estando articuladamente imbricadas en ambas vertientes, la de procedencia y la de llegada.

En todo momento hemos visto que las mujeres entrevistadas viven la maternidad como responsabilidad propia, de abuelas, hermanas o de tías, pero siempre de mujeres, según los papeles tradicionales asignados por la sociedad. Encontramos una gran ausencia paterna, son las madres las que han fajado, cargado y cuidado la higiene de sus wawas, aún en medio de situaciones adversas, ratificando la ausencia eventual o definitiva del padre.

2 Pautas educativas de las madres aymaras urbanas y rupturas con el ambiente educativo institucionalizado

Luego de haber indagado algunas de las pautas de crianza utilizadas por las madres de la Zona 16 de Julio de El Alto, en el período de la socialización temprana, trataremos ahora de abarcar una segunda etapa formativa: la asunción de funciones sociales en el ambiente hogareño, la escuela y otras instituciones que tienen que ver directamente con la socialización del niño (a).

Detectamos en las mujeres formas de asumir la crianza de sus hijos (as) en las que se combinan pautas con el fin de optimizar prácticas, que llevarán a feliz término su papel de madre, en vista de ser éste, en la actualidad, uno de los papeles que la define. En este sentido, nuestras entrevistadas, ya con un conocimiento seguro y habiendo internalizado ambas idiosincracias, exentas del conflicto de recién llegadas (como en los años 70 u 80), readecúan su situación, sabedoras que no pueden sustraerse al progreso y la tecnología, pero que, asimismo, tienen que afirmar una identidad naciente, como mujeres y como aymaras.

En este tren de hegemonía con resistencia, en el que cada vez es más notorio el protagonismo de la mujer, detectamos for-

mas de educación, así como criterios de lo que podríamos llamar una socialización exterior institucionalizada.

Socializándose en el hogar

A partir de estos dos ejes centrales de socialización, sus zonas grises y la ambigüedad o la apropiación por parte de una madre que busca la excelencia, donde a decir de Sandóval se dan actitudes que provocan una heterogeneidad de conductas al interior de la cultura aymara urbana, expresándose en la heterogeneidad de identidades y sentidos, en la acción que desarrollan los componentes de esa variante cultural, es que analizaremos estos supuestos.

En ausencia de una madre jefa de hogar, agentes cercanos imparten una educación informal. Abuelos o hermanas, dentro de una concepción que nos remite a la comunidad, coadyuvan al proceso educativo de los (as) niños (as) de la familia. Por otro lado, la toma de conciencia de un modelo de madre que es vista como el sumum del sacrificio y la abnegación que trabaja y además sufre discriminación, reproduce en los niños estereotipos de vida forjados en el amor y en la dureza. La imitación es fundamental en esta segunda etapa de la infancia. Ciertas motivaciones negativas en el hogar no permiten un desarrollo educativo. El desencuentro entre parejas suele ser fatal para los niños, incidiendo negativamente en su vida posterior:

> *"Cuando sea grande le voy a pegar a mi papá por lo que le pega a mi mamá" (57).*

Desde muy pequeño el niño capta y siente el conflicto de su hogar ya sea porque lo vive o porque la madre lo transmite como un desplazamiento y compensación a sus conflictos de pareja:

> *"Le he dicho: cuando sea grande mi hijo le voy a contar todo lo que me has hecho. Y le voy a contar todo lo que tus tíos y tus hermanos me han dicho, juro que le voy a contar. A mi hijo le voy a contar a partir de los 8 años. Así le he dicho" (58).*

En el proceso de socialización en el hogar, el padre muchas veces es una figura ausente. El niño varón por esta razón no encuentra un modelo masculino para socializarse y asumir su papel sexual correspondiente, o lo encuentra pero no responde al "ideal". No queremos afirmar con esto que el padre es "totalmente irresponsable" ante la educación de sus hijos. Es una realidad que el varón, al ser disociado de la familia por la sociedad urbana, es asimilado a los ámbitos cotidianos de la producción social a través de los "puestos de trabajo". Así, siguiendo las pautas sociales urbanas, los varones son "externalizados" (Boggio, s/f. 6) y las madres, en este caso, se adjudican papeles relacionados con la reproducción de la vida cotidiana y la socialización de los hijos, dentro de un proyecto de inserción urbana con intención de fórjar una familia de nuevas características en las que ingresan componentes aymaras.

Las condiciones de la reproducción en términos culturales y socializantes suelen ser duras, ya que este padre "externalizado" y "al filo de la aculturación" por su mayor contacto con el eje urbano maneja códigos distintos en su visión del mundo y en el proyecto educativo para sus hijos. Por ejemplo, el migrante aymara suele ser más machista (59) y respeta menos a la mujer que el campesino, de esto se quejan sus mujeres, añorando la relación de pareja en el campo:

> *"Su padre quiere que mis hijos se olviden de todas las cosas del campo, pero yo no dejo eso. Una vez yo también a mi mayorcito lo llevé a mi pueblo y él me dijo: ¡Ay! cómo vas a llevarlo, aymara nomás va a aprender, esas cosas va a aprender. Es que*

como sus hermanas son de vestido ya quieren creerse, pero yo no pues, yo siempre he sido gente popular, yo mantengo, no quiero cambiar. Lo mismo dice de su hija en su primera concubina: No quiero que estudie aquí en El Alto, quiero que estudie en la ciudad, abajo nomás" (60).

En la zona estudiada evidenciamos diferencias de parecer entre varones y mujeres, entre padre y madre. Pero, si bien constatamos un mayor "refinamiento" entre los varones, éste tiene poca incidencia en los niños, dadas sus prolongadas ausencias del hogar. El niño y la niña reciben una influencia más directa de su madre, por tenerla más cerca. De ahí que en este contexto la mujer tenga un papel preponderante en la educación no formal, asistemática. El ejemplo, los oficios domésticos como los mandados, el cuidado de los menores y todas las tareas de socialización encargadas por la madre, desarrollan en el niño el sentido de cooperación y solidaridad, hecho de gran significado educativo. Las metáforas de la cultura y el grado de identificación con éstas en la vida cotidiana doméstica compartida con la madre van definiendo el mundo infantil, operando como significantes con altos ingredientes afectivos:

"A mi hija la vestiré de pollera para que no se crea más que yo".

"Si va a ser mujercita, yo me ocuparé de su educación, ya no va a depender tanto de su papá, ya va a depender de mí. Su padre tiene que ocuparse de educar de sus hijos varones. Yo siempre le digo: tienes que encargarte de tus hijos, porque yo soy mujer y no puedo educar. Porque una mujer diferente pensamiento tiene. Todo tiene que conversar entre ellas. El papá ya no puede saber lo que una mujer necesita" (61).

La imagen que una madre tenga de sí misma, en función al género pero también respecto a su identidad cultural, permitirá

establecer una serie de alianzas y solidaridades horizontales con la hija más que con el hijo, operando sobre su socialización en el ambiente educativo de la casa. Aquí la madre tiene más opción que otros agentes educativos. Entonces tienen también más oportunidades de destilar sus propias valoraciones éticas, estéticas y simbólicas dentro de una concepción genérico cultural de reivindicación y en el marco de un proyecto de vida en el que, en este caso, la mujer "chola" gane un espacio:

> *"Como las hermanas de mi esposo, que se creen, por lo que se han criado aquí en La Paz, porque son de vestido, por que son señoritas. Yo no quisiera que se crean, quisiera que sean como yo, popular, que sepan respetar a sus mayores, que se eduquen ellos mismos, no que se cierren. Digamos, veo a mis hermanos, más apegados a mi mamá son, yo quisiera que mis hijos sean como mis hermanos, tampoco andan mal, no se trasnochan, no caminan mal, son, digamos, más responsables. Si pueden tener sus hijos, así pueden ser, más responsabilidad son" (62).*

Las percepciones de la madre incidirán para que ella, en tanto educadora y transmisora de la cultura y de las visiones de género, elabore contenidos y prácticas reforzadoras de lo propio, pero en dirección de un ajuste favorable al ambiente elegido para la socialización de sus hijos y toda la familia. Lo simbólico tiene un lugar en este proceso, más aún cuando este rasgo marca una diferenciación en el estilo de vida y en la pertenencia a un grupo social.

La mujer, por ser más sensible al simbolismo de la vestimenta (THOA, 1986:30), capta con mayor agudeza las exclusiones de que es objeto a causa de vestir pollera. De ahí que, a pesar de reafirmarse en ese símbolo de su identidad, prefiera para su hija mujer el paso al vestido. Pese a que la presión social es muy fuerte dentro de la sociedad dominante, no renuncia

a su cultura en ningún momento; al contrario, en cuanta ocasión tiene (prestes y fiestas de pueblo) viste a sus hijas con el atuendo nativo.

En los últimos tiempos sucede, como efecto de la revalorización de la imagen de la chola a partir del status y poder logrados por Remedios Loza, que madres y mujeres jóvenes en general han tomado la decisión de "pasarse" del vestido a la pollera en una actitud enaltecedora del símbolo más visible de su identidad aymara urbana. Esta decisión, a la vez, las hace "pertenecientes" a un universo cultural significativo:

> *"A mi hija la vestiré de pollera, es más bonito, no me afectan los miramientos. Yo misma estaba de vestido y cuántas veces de más jovencita me he puesto la pollera, me gustaba para bailar hasta que un día ya no me he querido sacar más.*
>
> *Si va a ser de vestido entonces va a querer estar con sus amigas, puede creerse más, en cambio siendo de pollera ya va a estar conmigo" (63).*

Las cosas no salen siempre como una madre quisiera, ni todo depende del nivel de conciencia que haya alcanzado para comprender el simbolismo de la vestimenta dentro de una búsqueda de identidad cultural. Hay imponderables que acaban con cualquier condicionamiento psicógeno o sociógeno (búsqueda de prestigio, status, temor al ridículo), y es el aspecto económico que pone tope a cualquier tipo de esperanza reivindicativa. Cuando observamos que estos grupos están luchando por la sobrevivencia, pasa a segundo plano preservar el simbolismo de la vestimenta:

> *"Francamente, hablando la verdad, la pollera es muy cara. Ahora como no tengo mucha plata he pensado que debo vestirle nomás de vestido. No tengo los recursos para una pollera. Con cien pesos bien vestida puede estar de vestido, pero con esos mismos cien no podría comprar ni una polle-*

ra. Si con el tiempo voy a tener más recursos, entonces le vestiré de pollera, igual que yo, para que no se crea más que yo y sea más apegada a mí" (64).

En la situación actual de crisis económica hay una reducida élite de la sociedad chola con mercado de consumo propio que puede darse el lujo de ostentar los símbolos de su cultura de origen a cabalidad (65) dado que son muy caros. Este lujo es menos frecuente en los niños, pues la confección artesanal de ropa pequeña es mucho más difícil y más cara. A las madres alteñas les es más cómodo y económico ponerles un vestido o un pantalón. Por todos estos motivos la mayoría de las niñas de la zona en edad preescolar y escolar son de vestido. Algunas migrantes, antiguas y recientes, optaron por el vestido, tanto por el factor de discriminación cultural como por el gasto. Declaran ellas que a sus hijas podría sucederles lo que a ellas les sucedió en el campo, que sus profesores no querían que ingresaran al curso si estaban de pollera (66).

Otras madres indican que a sus niñas no las recibieron en la escuela cuando las llevaron vestidas de pollera (67), porque "ya había que dejar a un lado esas costumbres, y había que avanzar en la civilización". Sin embargo, una madre nos declaró abiertamente que si bien ahora no podía comprarle una pollera a su hija, cuando fuera grande lo haría, comprándole dos juegos de chola, para que se dé el gusto de vestir.

A pesar de todas estas restricciones, observamos que en la actualidad El Alto resulta ser un espacio ideal para la mujer de pollera. Es más, en la Zona 16 de Julio, donde las cholas son dueñas del espacio urbano, la identidad aymara ha ido tomando cuerpo y consolidándose paulatinamente.

En las condiciones actuales en las que el alimento es lo primordial, las madres entrevistadas hicieron muy poca alusión a la

ropa de sus wawas: bastaba una falda para las niñas y un buzo para los niños. Ellos, y ellas sobre todo, llegando a la juventud y a la adultez adoptarían la vestimenta conveniente. Además, en la guardería simplemente exigían buzo y en la escuela mandil blanco. A esa edad las wawas, bien sabemos, tampoco exigen ropa, sino alimento.

"Ama sua, ama llulla, ama qhella,
eso es un ejemplo para nosotras"

La madre ejerce una suerte de control y regulación externa sobre el comportamiento de sus hijos. Este aspecto nuclear en la educación y socialización, constituye un vehiculizador de actitudes, tendencias y valoraciones respecto a los patrones culturales originales y "readecuados" con los ingredientes de la cultura occidental. Muchas veces a la luz de las valoraciones ancestrales se filtran los progresos materiales:

> *"Ahora que nos han puesto agua en nuestras casas nos vamos a volver flojos, eso nos preocupa. Directo de la manguera a la olla vamos a llenar. Estábamos acostumbrados a caminar hasta la pila, como aquí cerquita nomás es" (68).*

Esta aseveración proviene de un anciano en cuya mente aún rigen valoraciones definidas por la cultura; en éstas, la flojera es fuertemente castigada, condiciona la aceptación de un progreso material tan deseable como es el agua a domicilio.

Existen condicionamientos étnico-culturales como también económicos y genéricos. El valor del confort proveniente de la cultura occidental contrasta, por ejemplo, con el valor andino de mayor esfuerzo, de ejercicio de la voluntad y de castigo a la flojera; el ocio no entra en este mundo de valoraciones. De ahí que, entre las madres pobres de la zona, lavar ropa resulta una distracción de los domingos, cuando lo hacen a pleno sol. Una

madre decía: "no sé qué será vacación". Sin embargo, contrastando con lo anterior, esto también significa una salida a la crisis económica. Estas mujeres, sometidas a una doble y triple jornada y a un agotador trabajo invisible, quizás racionalizan su trabajo, desplazando en su mente el verdadero carácter explotador del mismo.

Sin embargo, las madres venidas del campo dicen cuidar mucho que sus wawas no se den a la flojera: "siempre hay algo que hacer en la casa", repiten:

> *"Yo les baño, porque quizás por la suciedad es así, digo. Les hago lavar la cabeza, les peino. Si es por eso la flojera, por lo que está uno sucio. Les empiezo a lavar y de eso tienen más ganas de hacer las cosas" (69).*

La comodidad y el confort no son valores dominantes para las mujeres aymaras urbanas. Al contrario, ellas enseñan a sus wawas a aguantar la incomodidad sin quejas (cuántas veces hemos escuchado decir: "estas tienen plata y no saben vivir en comodidad"). El "no seas flojo", jaira (lit. ay.: flojo), cae con mucho más peso sobre su conciencia, reproduciendo así un valor ancestral de la cultura: el trabajo. Una madre de la zona al ser preguntada si pone en práctica las normas del "Ama sua, ama llulla, ama qhella", responde:

> *"Eso es para un ejemplo para nosotros. Porque siempre hay hijos que se van por el mal camino y hay hijos que se van a la calle y se encuentran con malos amigos y son ya un poco malos.*
>
> *Cuando mienten yo sé sonarles, porque de buenas no entienden, así se les suena, entonces se olvidan y así ya no mienten. Tampoco molestan a la gente pero si no les sonamos no se hacen caso" (70).*

El ambiente de El Alto en general, y de la Zona 16 de Julio en particular, no siempre resulta benéfico para los niños y jóvenes. Estos últimos años, con el agravamiento de la crisis y

el crecimiento poblacional acelerado, ha aumentado la delincuencia y la drogadicción, aunque no se han llegado a los niveles delincuenciales de otros países. Aún así, muchas madres no permiten que sus hijos salgan a la calle:

> *"Su papá mismo me ha dicho: no lo dejes salir a la calle, que haga su tarea. Porque hay chiquitos que son de la calle, y se aprenden y así se vuelven malcriaditos, hasta rateros. Yo mayormente no quiero que salga a la calle" (71).*

En la concepción de las madres migrantes aymaras urbanas se debe ejercer control sobre los niños, regulando su conducta con permisividad y a la vez con rigor: "no hay que darle todo su gusto", ya que se malcrían. En este sentido, las madres tratan de mantener equilibrio en su trato con las wawas, combinando la atención cuidadosa y la concesión. Pero, en algunas circunstancias, el rigor acompañado del castigo, como condicionamiento operativo negativo, parece ser inevitable:

> *"Entercado, caprichoso es, no se hace caso por nada. Una vez había hecho llorar a mi mamá, no le había hecho caso, le había contestado. Así es ese tu hijo, me ha dicho mi mamá, debía morirse este tu hijo, para qué le has hecho vivir, qué cosa te hará, me ha dicho. Te va a hacer llorar. El más difícil de todos es, no entiende nunca. A la mala nomás hay que hacer entender, a la buenita, no. Tenemos que reñir, tenemos que pegar, recién pues un poquito cambia" (72).*

Una madre cuyo esposo casi siempre está ausente expresa:

> *"Sí pues, yo les pego, porque a veces molestan mucho, alzan cosas ajenas. Dicen que una madre no puede educar, que el padre es el responsable de la educación (se refiere a la educación de hábitos morales), que él tiene que educar esas cosas. A veces mi marido no está aquí, y sale, y viaja, y yo sola nomás estoy con mis cinco hijos, y a veces tengo que castigarles. Cuando alguna vez han alzado cosas ajenas tengo que cortar con chicote" (73).*

Al parecer el influjo de los medios de comunicación es tan fuerte que logra dar el brazo a torcer a algunas madres criadas bajo pautas aymaras. Si analizamos ciertas creencias aymaras notamos que prima el castigo sobre la recompensa o el cariño en la implantación de hábitos motrices y morales. Retomando a Uribe (1986:3) encontramos una enumeración de creencias aymaras, entre las que mencionamos éstas, útiles para explicar este acápite:

"21. No hay que dar cariño a los niños, porque se malcrían.

22. No se debe jugar con los niños, porque toman confianza y desobedecen.

23. Si se quiere mucho a los niños se mueren.

24. Si no se los castiga desde pequeños, después ya no se los puede controlar.

25. El castigo es parte de la educación moral".

Algunas madres entrevistadas ratifican estas creencias. Mientras conversábamos con una madre, ella permanentemente amezaba a su niño de seis años:

> *"Erick: algo te metes a la boca, la señora te va a chicotear. Erick no me hagas renegar sacá lo que te has metido a la boca. Que se vaya nomás la señora te voy a chicotear. Tengo que pegarle a este chico, sino, no aprende" (74).*

Cuando nos despedimos y ya fuera de su casa, escuchamos que el niño lloraba; deduje que lo había pegado.

Dentro estas pautas de crianza y socialización, el castigo es, al parecer, preventivo. Responde a determinado estereotipo de persona: duro, de aguante ante el dolor, estoico, fuerte y valiente, sea varón o mujer.

La madre no siempre está al cuidado de los niños, como veremos en el capítulo referido a redes de ayuda. Apremiada por

la crisis, el abandono del marido o el desempleo de éste, la madre tiene que salir a trabajar. En este caso la abuela queda como responsable. A tiempo de cuidar y dar alimento a las wawas, ejerce influencia socializadora en un lenguaje tradicional y normativo, pero al mismo tiempo tolerante y permisivo, por cuanto se halla en una etapa de involución que la asemeja a sus nietos. En algunos casos, el niño en contacto con su abuela recibe experiencias vivenciales y cosmovisiones valiosas, enriquecidas por el bagaje de los años y la tradición relacionada íntimamente con la cultura de la comunidad. Las abuelas de la zona son aymara-rurales que no han logrado asimilar el español por su edad y el poco trato con la gente. Esto hace que sean las transmisoras por excelencia de la lengua materna, las metáforas de la cultura y otros códigos educativos de su lugar de origen. Un niño muy perspicaz nos decía que su abuela sólo sabe enseñar en aymara, pero que les "encomendaba" cosas muy buenas que en la escuela no saben:

> *"Siendo abuela tengo que educar a mis nietos. A veces no hacen caso, con agua, con chicote les pego. Pero con agua sé echar cuando están peleando, kaj diciendo. Mucho pelean entre ellos, por qué será. Entre ellos se insultan. Y dónde aprenden esas cosas, digo. Yo que con tanto cariño les he criado. Pero la otra vez cuando estaba mal, muy mal, los chicos han llorado. Así también, cuando alguien sabe darles platita, a mí me hacen agarrar, tienen confianza.*
>
> *En vez de pegar tienes que cuidar y ver a tus menores, siempre le digo al mayor, con otras gentes puedes estarte pegando pero no a tu hermano menor" (75).*

Las pautas de socialización de las abuelas muchas veces son diferentes y opuestas a las de las hijas, quienes influenciadas por los medios de comunicación, las revistas y algunos ecos del

discurso feminista que en estos últimos años se ha acentuado, obran con cierta "racionalidad" y "cientificismo". Pero no pueden prescindir de sus madres y en estas circunstancias tienen que aceptar sus pautas educativas.

Por otro lado, hay un sentido de reciprocidad, entre madres, abuelas e hijas que permite engarzar una cadena invisible de "ayudas" y "lealtades" genéricas. Hay un decir muy elocuente: "la hija de mi hija, dos veces mi hija; el hijo de mi hijo no sé de quién será", sobreentendiendo el sentido de unidad y reciprocidad que obliga moralmente a la abuela a ayudar a la hija:

> *"Tengo que ayudarle a mi hija mayor, porque ella me ha ayudado con todas las menores. Sería una desagradecida si me estoy así, qué me puede decir la gente. No me cuesta ver a mi nieta hasta que ella vuelva del trabajo. Mi hija pues ha tenido una hija para el Tarqui, pero él no ve pues y ella se va a su trabajo. Así que yo tengo que cuidar a esta wawita. A mi manera le educo, conversamos del campo. Me escucha también. Además si no estaría ella yo no podría comer sola, así que obligado tengo que cocinar" (76).*

Las contradicciones entre la madre y abuela, surgen al influjo de quienes manejan un discurso más elaborado en torno a lo que debe ser una madre y cómo debe criar a su hijo. Estas madres "modernas" hablan de los traumas psicológicos que podrían tener sus niñas(os) si los crían con mucho rigor o a la usanza de los abuelos:

> *"Lo que más hay que tener es cariño por las wawas, tener un carácter fuerte no resulta, más caprichosos se vuelven. Yo lo dejo nomás que haga lo que quiera, porque a esa edad tienen que aprender también pues" (77).*

> *"No sé por qué, pero no le he hecho caso a mi mamá. Ella me dice: Haz esto, esto otro. Ya, le digo, pero yo no he hecho. Pienso que ella no sabe*

la psicología y a lo de antes, con chicote quiere educar".

"Yo escucho pues, hay una oficina de la mujer. No yo no me dejo. Mi mamá me dice: qué haces, para qué vas a trabajar, y quién va a ver a la wawa, tú vas a estar matándote y la wawa botada. Tú a la guardería vas a mandar y como sea te lo van a ver, y después tu wawa, un malcriado, y tú, toda la vida en la calle. Para qué eres madre, dice pues, el hombre tiene que darte dinero, esa es su responsabilidad, dice" (78).

De todas maneras y en una situación de emergencia como la presente, en la que el hambre degrada a las personas, aparece la violencia, ya sea en los adultos (abuela) o en los niños, como un elemento más en el proceso de socialización y de aprendizaje de hábitos motores, verbales y pensantes:

"El menor de seis años me ordena, hay veces me patea, cuando no le doy rápido su té. Ya, ya, ya té dame rápido, me dice. Yo le digo: wawita, wawita, papito, papito. Este malcriado me muestra mala cara, se hace k'elli, se escapa. Tanto que lo quiero, a su papito, lulu, le digo yo" (79).

Sorpresivamente el niño, escuchando preguntar si es bueno dar cariño a los niños, responde:

"Yo recojo, hago lo que me dice. Mi abuela me da cariño y yo le obedezco también. Bien estudiantes somos nosotros, por eso mi señorita me quiere, bien buenita es, yo puedo leer, sé leer. Recojo la casa rápido cuando me da harto cariño recojo solo nomás, mi mamá va con el Rolo vuelve a salir" (80).

Amor y rigor son dos componentes que operan paralelamente en la socialización de los niños aymara-urbanos, actuando además como ingredientes básicos de la ideología materna y de su "proyecto" educativo. Este hecho produce futuros adultos autoritarios y dominantes y a la vez sensibles y tiernos, como lo expresa algún autor.

En resumen, nos movemos en una realidad donde la pobreza, la exclusión y una imperativa necesidad de sobrevivir trabajando fuera de casa, pero al mismo tiempo una búsqueda de poder y status, obligan en algunos casos a impartir una educación de emergencia y en otros a delegar esta función en la abuela:

> *"Ella lavaba la ropa, en la noche lavaba hasta las tres de la mañana. Llegaba a las ferias de Palcoco, Pokota. Nosotros en la escuela nomás nos hemos educado, mi mami no tenía tiempo porque tenía que traer la comida. Traía de aquel lado tunta, de este lado llevaba otras cosas. A todo lado viajaba. Lunes viajaba a Viloco, martes a Palcoco, miércoles viajaba a Pokota, jueves a Desaguadero, sábado a Batallas, domingo no más estaba aquí.*
>
> *No tenía tiempo pues, no tenía tiempo. Viajaba, aquí por allá viajaba, por nosotros, para no hacernos faltar nada, no nos hacía faltar nada, teníamos ropa, comida, todo. Ella viajaba solita, sola, tampoco ha buscado padrastros.*
>
> *Ella trabajaba solita, ella solita se ha esforzado por nosotros" (81).*

Los oficios domésticos, como los mandados y el cuidado de menores, son tareas que tienen mucho que ver con la incorporación de papeles y aprestamiento al mundo del trabajo. Se ha criticado sobremanera y con mirada compasiva la asignación de responsabilidades a wawas en el mundo andino, tal vez sin entender su lógica valorativa y funcional. Llevadas por una lógica de sobrevivencia y racionalidad que permita una cierta movilidad social en un ambiente de exclusión, las madres asignan tareas de mucha responsabilidad a sus wawas, en el entendido de que éstas deben aprender e ir preparándose para una vida dura y difícil.

Es preciso explorar un poco más en el ambiente educativo del hogar del niño(a) aymara urbano, para rescatar elementos

positivos y potencialidades. Las experiencias vivenciales del hogar también son educativas. En el hogar las wawas aprenden la cooperación, la solidaridad y el comunitarismo mediante los oficios domésticos, los mandados y el cuidado de sus menores.

¿Es posible que responsabilidades demasiado fuertes hacen que las wawas maduren prematuramente quemando etapas, que de ser realizadas darían adultos menos agresivos y autoritarios? No lo sabemos. Lo que sí sabemos, usando las propias metáforas de la cultura, es que "si no les hacemos hacer las cosas desde wawas después es más difícil ordenar, porque ya no quieren", o que "si no se les castiga desde pequeños después ya no se les puede controlar" (creencia citada por Mercedes Uribe).

La madre agobiada por su cotidianidad al desplegar el condicionamiento operativo negativo de emergencia, más que la recompensa, en el hecho simple de ordenar, pautar o requerir la ayuda de sus hijos en los mandados, está educando. Un estudio realizado en barrios pobres de Colombia concluye que los niños pobres al llegar al ciclo preescolar, además de estar familiarizados con los conceptos de lo grande, mediano y pequeño, han desarrollado también las estructuras de clasificación y seriación. Algo más importante dentro de su formación moral y autoestima: al realizar tareas domésticas el niño adquiere un sentido de valoración y logro personal, y al ayudar en el cuidado de sus hermanos menores desarrolla un sentimiento de solidaridad y responsabilidad (Uribe H., 1984:79).

Probablemente de aquí a unos años, esas wawas cargadas a la espalda de sus madres, familiarizándose con los quehaceres de compra-venta, con el ejemplo y la observación, desarrollen el sentido del cálculo e incursionen exitosamente en el comercio y la industria. De lo que sí estamos seguras es que la niña(o) en el ambiente de la casa recibe lecciones socializadoras convenientes

a las exigencias del medio, las cuales en su generalidad están vinculadas con la cultura primigenia de su familia. Algo parecido a lo que biológicamente realizan los seres vivos cuando despliegan conductas de adaptación al medio para poder sobrevivir.

La madres aymaras urbanas con el bagaje cultural de sus pueblos de origen y de la ciudad se hallan en posesión de un número importante de actitudes y recursos convenientes para el medio hostil y conflictivo en el que tienen que socializar a sus wawas. Quizás sean pautas educativas extremas que conduzcan a frustraciones y tensiones, pero son producto de las condiciones y de una situación de subcultura enfrentada a las normas del grupo dominante (Ogburn, et. al., 1971: 318).

En ese sentido, las tareas que asigna la madre a sus wawas no deben ser estigmatizadas ni magnificadas. Se puede extraer lo positivo de ellas, valorizando de esta manera las adaptaciones y cambios que han ido introduciendo en su cotidianidad para alcanzar legitimidad y una mejor incorporación de su prole en la sociedad:

> *"Yo siempre le mando a comprar, él nomás siempre va a comprar (niño de 5 años). Yo le mando a la carnicería, y lo mejor le dan a él. Mi hijo le debe decir: Lo más rico me vas a dar.*
>
> *(No, no le digo, mi caserito es, contesta el niño). Y ahora tiene su gato, sebo más se hace dar, se hace aumentar pal gato. El nomás compra pan, refresco también. Igual cuando lavo le digo: Esta chompa mugre está, vos tienes que lavar, lava antes que mí. Tienes que aprender a tender la cama, le digo, para tu tío tienes que tender. Porque mi hermano todo se lo trae, cajas de chocolate, galleta por kilos. Yo cuido este garaje, no vivo aquí, entonces a mi casa también le mando. Yo manejo cosas de abarrote, esas cosas tengo por demás. Andá trae arroz, azúcar falta, fideo. Entonces le mando. Porque yo sola me quedo a cuidar estos autos y si*

no me echo de menos, se van, reniegan. Vas a tener cuidado de la avenida, le digo, trae tantito. Ahora igual para viajar: Jesús, le digo, andá a la parada, cuál carro está. El me dice: Tal carro está para cargar. Les recomienda a los choferes: A mi mamá me lo vas a esperar un rato, dice. Con todos se hace querer pues éste. Con los choferes que me traen esos fideos de la fábrica, se entra a su auto, se hace enseñar a manejar. Jesuco, le dicen, y le hacen dar una vuelta.

Dentro la casa cosas de cocina no hace: yo no hago hacer; mi hermano sabe hacer tecito, había sabido hacer lavar los platos también, pero yo no. Más bien hago lavar ropa.

(El niño responde: Yo un día de ocultitas, un día he lavado todos los platos, y cuando han venido bien harto se han reído, estaba cantando como una chinita un día. A veces también le cambio cuando está sucio, vestido, chompa, buzo, dice el niño. También le hago jugar a mi hermanita)" (82).

Es importante explorar la continuidad de los ambientes educativos de las wawas aymara-urbanas, ya que actualmente se da mayor importancia a las experiencias educativas y socializadoras de fuera: televisión, escuela, guardería o iglesias, a pesar de toda la ideología negadora de la cultura nativa y preservadora del status que se destila en los programas, imágenes y discursos. Son pautas y valores ajenos al carácter e idiosincracia propios; lo único que hacen es quebrar la incipiente identidad cultural.

Al parecer estos dos ambientes educativos están en oposición. En el hogar alteño, en su generalidad, hay una madre de pollera, en el interior de las viviendas no se goza de mucho confort; en el exterior no hay paseos ni jardines, o los pocos que se ven, están mal cuidados y llenos de basura. En las imágenes de la televisión y en los textos escolares se ven otras realidades.

En los hogares de la Zona 16 de Julio se imparten y se practican saberes andinos y conocimientos ancestrales como las

ch'allas, waxt'as (ofrecimiento a los dioses por medio de diversas mesas rituales), k'oachadas (sahumerio a los espíritus) y curaciones con medicina tradicional. Pero éstos son estigmatizados o reprobados en las iglesias, y no se los menciona siquiéra en los textos escolares; el idioma nativo es inferiorizado por el castellano, impidiendo un reforzamiento de la identidad cultural aymara urbana en proceso.

"Cuando entren mis hijos a la escuela, cómo será su comportamiento, digo yo"

Sería de gran utilidad y beneficiaría enormemente a la población infantil de la zona estudiada que se dé continuidad a los ambientes educativos del hogar y la escuela. Así se evitaría el desconcierto y la ruptura cultural en niñas(os), quienes al ingresar a la escuela generalmente ven desintegrada su primera socialización y desmerecidos a sus padres.

Los agentes socializadores secundarios, en este sentido, no tienen por qué constituirse en significantes (Berger, et.al., 1976:179) y sustituir a la educación de los padres, ya que son funcionarios institucionales. Pero, en ciertos casos de abandono, precariedad o situaciones de biculturalidad, como las que se presentan entre los migrantes aymara-urbanos, se dan crisis de socialización en el ingreso a la escuela y grupos esenciales de referencia, como la escuela y la "señorita", se vuelven significantes. Entonces surge el desarraigo cultural. En el caso de estudio podríamos atribuir esta situación a que las niñas(os) a menudo aprenden más rápido que los padres la lengua, los usos y las costumbres del nuevo contexto, y así comienzan un proceso de negación de su origen campesino, cuando no de sus propios padres (Sirito de Gallardo, 1987: 216):

> *"Muchas veces éste me quiere discutir, ya no me respeta. Como es vivito me quiere engañar. Por*

eso yo voy a la escuela, le pregunto a su señorita si no le ha dado tarea, si no le va a dar hasta que todos tengan su material, recién estoy tranquila. Porque este chico me quiere vencer: Mi señorita dice, que mi señorita me ha dicho. Vos no sabes, acaso has ido a la escuela. Ya nomás me quiere quitar autoridad desde que está yendo a la escuela, y como no está su papá..." (83).

En algunas madres entrevistadas se nota un marcado temor y celo hacia la escuela, ya que las wawas podrían cambiar de carácter, actuar de otra manera, más aún si se trata de un niño cuyo padre no vive en el hogar. Cuando el niño es más despierto y más inteligente, hay más temor:

"La madre y el padre pues educan; el hombre es como una visita. Yo tengo miedo de mi hijo. Muchas veces en la misma escuela aprende, los mayores enseñan mal y con otro carácter ya vuelven los hijos, salen medio mañuditos.

Hay ratos que lo que educamos puede ser bien o mal, nos ponemos a pensar, ¿cómo será? Yo tengo miedo que sea muy hablador, pone apodos a los choferes, así los chicos están en problemas, se meten hasta en la escuela.

Este chico es bien inteligente, así dice su profesora, entrador es. Tal vez en la escuela desde hoy en adelante puedo escuchar sus problemas, puede que pelee, aquí un día había peleado con el hijo de un chofer, rápido habían peleado, alteradito es.

Por eso le he dicho a su padre: Ahora cómo va a ser, tú vas a formar otro hogar, tú nomás quieres ser feliz, él quiere el cariño de vos, quiere la educación" (84).

La escuela se mueve todavía para "colonizar almas" (Rivera, 1992:13); en lo cultural, trata de imponer ideológicamente los modos de vida occidentales y en lo genérico muestra a la mujer en el papel tradicional de servidora incondicional del marido. Que la niña(o) encuentre en el profesor o la profesora un

modelo, no resultaría perjudicial si no fuera que éstos, por su formación profesional, están embarcados en un proceso "civilizatorio" que empapa sus expectativas culturales y de clase.

La escuela juega un papel en la socialización de niños y niñas, reforzando estereotipos de lo que se supone es la "normalidad" en cuanto a pautas culturales y genéricas.

En tanto aparato ideológico del Estado (Althusser) la escuela reproduce las estructuras de poder social y cultural vigentes, provocando en niños y padres un estado de desconcierto que, en algunos casos, dificulta la formación de una identidad genérica, ética y social plena.

Por sus objetivos universalistas y civilizatorios, la escuela, las iglesias y las guarderías establecen normas diferentes a las aprendidas o internalizadas en la socialización primaria, contradiciendo las pautas de crianza de la familia:

> *"Mi hija me dice: No tienes que decir así, no tienes que hacer así; dice que nosotros feo nos emborrachamos, que todo lo que ganamos en la preste lo botamos. En la iglesia (testigos de Jehová) también nos dicen que esas cosas (waxt'ar, ch'allar) son adorar al demonio, pero para qué me voy a mentir, hemos hecho waxt'ar todo para la buena suerte" (85).*

Existen posiciones contradictorias entre lo que se imparte en la casa y lo que se aprende afuera:

1ro. Inferiorización y rechazo de la cultura de origen so pretexto de ingreso en la modernidad y la vida "civilizada".

2do. Subrepticia imposición sobre lo aceptable y lo no aceptable en cuanto a elementos simbólicos de la cultura, sobre todo en cuanto a la vestimenta de la mujer (eliminación de la pollera y generalización del uso de la falda en la escuela).

3ro. Reforzamiento, a través de imágenes de textos de lectura, de las valorizaciones diferentes según sexo, hecho que coloca a la niña en un eterno papel de servicio al varón (sea padre, hermano o futuro esposo), perpetuando la subordinación de la mujer.

Aún así, la educación de los hijos en las guarderías y la escuela tiene entre las madres aymaras urbanas una importancia vital. Así es para la mayoría de nuestras entrevistadas; ellas dicen que por no haber estudiado no saben cómo educar a sus hijos, y que las guarderías o la escuela son especializadas, y que lo harán mejor que ellas. Entre sus grandes prioridades está la educación de sus niños, como instrumento de ascenso social y de prestigio a los ojos de su grupo:

> *"Yo, si mis hijos van a ser bien obedientes, todo posible puedo hacer para hacerlos estudiar. Me puedo sacrificar por la educación de mis hijos. Ahora, no quiero hacerle faltar nada de sus útiles. Hay veces yo veo que a algunos chiquitos les hacen faltar útiles. Ahora su recreo, los chicos siempre se antojan algo, entonces si yo no le doy puede aprender a robar. Así que recreo siempre le doy para que no aprenda a robar" (86).*

A pesar de que la educación formal parece no llenar las expectativas de los padres en cuanto a la obtención de un oficio que incorpore al niño(a) a la producción y al mundo laboral, éstos realizan cualquier esfuerzo para que sus niños reciban atención educativa. Algunas madres parecen valorar la escuela y otros entes socializadores porque posibilitan el contacto con la tecnología y la asimilación a la cultura castellana. Por la exclusión que sufren en su contacto con la ciudad por el uso inadecuado del idioma, las madres parecen valorar en extremo el buen manejo de la lectura y la escritura:

"Yo les mando a la escuela, no como antes. Yo no he podido estudiar. Por eso en la ciudad tanto nos ultrajan las señoras, porque no manejamos bien el castellano. Pero yo quiero que ellos estudien, aún cuando yo no he podido. La otra está estudiandò nomás. Al chiquito que ya tiene cinco años al nocturno ya le he puesto para que practique la A, la I, y está haciendo, está en la nocturna hasta las ocho y media, no se duerme. Su mayorcita le lleva. Así está estudiando, pal año también voy a poner en el kinder" (87).

Si de educación en un ambiente bi-cultural hablamos, podríamos decir que los padres aymara urbanos en el ambiente hogareño tienen que luchar por implantar las pautas de su cultura de origen en medio de un bombardeo modernizante y "civilizador" que despliegan los agentes estatales, como la TV y la educación formal e institucionalizada.

Se produce un desfase -lo repetimos- y no hay una continuidad entre los ambientes educativos del hogar y los agentes socializadores externos. Entonces, como consecuencia, se produce una especie de anomia en la matriz del proceso socializador, justamente cuando las(os) niñas(os) están predispuestas(os) a asumir papeles y reforzar una identidad.

De ahí el temor de algunas madres cuando sus hijos tienen que entrar a la escuela o estar frente al televisor (muchas usan como castigo el no dejarles ver televisión):

"Cuando entre a la escuela mi hija ya no conocerá, cómo será su comportamiento, digo yo.

Yo creo que va a cambiar. Entonces yo creo que voy a tener que corregir, qué cosa está bien, qué cosa está mal, ¿no ve?" (88).

"¿Qué puedo hacer? Yo no sé conjuntos, ni lenguaje. Ahora ya es moderno, antes no era así, yo he estado hasta segundo básico nomás. Además mi hija cuando le digo esto es así, me dice: Vos qué

sabes, mi señorita dice que es así. No me hace caso, su señorita vale más" (89).

Esta madre aymara va perdiendo poder frente a la institución educativa, produciéndose así una ruptura cultural y generacional.

De ahí que, a modo de propuesta, sería necesario redefinir el papel de las instituciones educativas, haciendo que valoricen el papel de la cultura y el papel de la mujer, dando continuidad a los ambientes educativos (hogar-escuela); de esta manera se evitarían rupturas y situaciones de discriminación y subordinación.

Combinando la tradición y la modernidad

La situación de biculturalidad en la que se desenvuelven las mujeres aymaras y sus familias las obliga a combinar elementos culturales distintos, con el fin de optimizar las pautas de crianza y así entrar en el progreso y la modernidad. Es un juego de reactualización permanente en el que, por un lado, se rechaza lo propio por considerarlo arcaico y producto de los "antepasados ignorantes" y, por otro, se ostenta la diferencia en una suerte de resistencia a la hegemonía (Abercrombie, 1986:6). En este sentido, la reproducción de la cultura de las mujeres aymaras urbanas es relativamente autónoma de la cultura hegemónica. Se toman selectivamente elementos de la cultura ajena, los mismos que, combinados con los propios, permiten reforzar la estructuración de un modelo cultural propio.

Si la cultura aymara fue capaz de resistir durante siglos, desarrollándose con cierta independencia y nutriéndose al mismo tiempo con lo que le era dado por el colonizador, es porque, como dice Colombres (1992: 8), la cultura lleva dentro de sí potencialidades endógenas de cambio.

El reciclaje de lo propio se actualiza permanentemente en los viajes continuos al campo:

> *"Eso me gusta siempre, eso del campo, en el campo vivía pues yo, esas costumbres tengo. Por ejemplo, cuando mi hijo frío sabe estar, mi mamá sabe poner pañal de oveja (pañal de cuero de oveja), sabe calentar esos pañales. Para que no tenga moco, que no se resfríe mi mamá cuida hasta sus cuatro meses, sabe poner lanita de oveja en su puquito (fontanela) que decimos. Cuando la wawa babea, la palma nomás sabe poner mi mamá. En ayunas nomás hay que poner. Otra cosa, cuando alzamos mal a la wawa, de un derrepente nomás no ve dobla su espalda, parchicito con carne de cordero, espalda, sacando eso y calentando como pomada sabe poner mi mamá. Para que duerma bien sé sahumar con guía. Hay que prender primero como mora, delgadito. Es de pólvora, los que trabajan mina nos traen. Eso es para que el diablo no ataque a la wawa. Eso nomás también hace quitar. Eso tienen esas mamalisas que vende. Eso prendiendo a la casa todo el día hay que hacer. Se enferma la wawa, el demonio quiere llevar, dice pues. Por eso mis wawas de su ajayitu nomás sabe enfermarse, nada más. Su papá sabe recoger su ajayu" (90).*

Entre las mujeres aymaras urbanas hay la tendencia a seguir las costumbres de las madres y las suegras, especialmente en aquellas mujeres que al concubinarse o casarse se acogen al hogar de los padres del varón o de los propios. También podríamos pensar que la mujer, conservadora de la tradición por excelencia, es menos vulnerable a los cambios. Lo cierto es que el peso de la costumbre obra fuertemente en algunas madres, operando como contrapeso frente al cambio:

> *"No, tampoco podemos contradecir a nuestras madres. Lo que me ha educado mi mamá siempre puede ser bueno. Porque una madre siempre desea lo mejor para sus hijos, porque nos quiere.*

> *Yo igualito nomás sigo practicando las costumbres del campo. Por ejemplo, siempre he usado pañales de bayeta de la tierra. Aquí en la ciudad la gente cría a sus hijos sueltos nomás. No, nunca yo, ni a mis nietos. Hay que envolver su piecito bien. Si le ponemos buzo se vuelve rosco. Bien apegaditas sus piernitas, no separados.*
>
> *Mis hijos dicen pues: Hasta cuándo no vas a dejar a la wawa ni respirar" (91).*

Pero tendríamos que añadir que las pautas de crianza traídas del campo operan subjetivamente en las madres, internalizándose emocionalmente; es decir, en tanto afectivas son más efectivas. En todo caso, las pautas andinas poseen procedimientos técnicos ancestrales que permiten a las madres resolver problemas específicos con relativa independencia de la cultura occidental (Reátegui, 1990:14), como la técnica del fajado y del cargado y la cura de algunas enfermedades.

En ciertas situaciones la costumbre ancestral obliga a retomar, con relativa comodidad, las metáforas de la cultura o los saberes tradicionales:

> *"A mis wawas yo les daba uva para que aprendan a hablar. Mi mamá me decía: Vas hacer cocer la uva y eso le das. Así ha aprendido a hablar. Ahora que está apareciendo uva a este otro le voy a dar porque ya tiene dos años y no habla. También sé hacérselos el kari-kari y se darles en las mañanas. Como fresco hacía hervir"(92).*

Los elementos culturales traídos del lugar de origen sirven para optimizar la crianza. Pero en el espacio citadino existe la necesidad de adoptar otro tipo de actitudes y prácticas, surgiendo en consecuencia nuevas metáforas culturales que ayudan a convivir con la otra sociedad, desplegando estrategias facilitadoras de ingreso favorable, sino en condiciones de igualdad plena, al menos atenuadoras de la fricción cultural. Registramos dos

elementos culturales de introducción relativamente reciente en el mundo aymara urbano:

> *"Ahora dice que las mujercitas se le enfaja para que se les haga cintura cuando sean señoritas. Al hombre no, al hombrecito no hay que ponerle pañales entre las piernitas porque cuando sean grandes no podrán jugar bien el fútbol. Ahora, yo le he envuelto la cabecita hasta los tres meses y de ahí, dice que tienen que desarrollar el cuello. Para que no sea así, entonces le he soltado. Antes yo ponía faja, dice mi mamá. Pero ahora ya no pongas, feo sabe ser, dice" (93).*

La combinación de pautas nuevas y antiguas genera una doble articulación de cambio y resistencia (Abercrombie: 1986:6). Cuando nuestras entrevistadas dicen que combinan lo mejor de aquí y allá, muestran su sentido práctico y el anhelo de tomar en sus manos las herramientas que posibiliten la movilidad social sin perder su identidad:

> *"Costumbres nuevas y antiguas, los dos agarro. No todo en la ciudad es bueno, pero también siempre hay algo. En la ciudad por ejemplo, crecen más harto sin amarrar" (94).*

Otra señora indica:

> *"Las costumbres de la ciudad se aprende también pues" (95).*

La educadora de la guardería expresa:

> *"Si me traen una wawa con sus k'oltis (nudos de cabello reservados para la rutucha) le regalamos un boliviano y se lo cortamos. Nosotras ya estamos civilizadas. Igualmente nos traen fajados pero nosotros les ponemos buzito, es más cómodo" (96).*

> *"Ahora ya tenemos que recapacitar, tenemos que alfabetizarnos, no podemos darle el mismo ejemplo de lo que nos ha dado nuestra madre, digamos, lo de nuestra crianza. Del ejemplo que nos ha dado nuestra madre tenemos que tomar las cosas buenas" (97).*

Hay una aparente contradicción y ambigüedad en la combinación de pautas y sentidos en la acción socializadora de los niños que apuntan a un manejo de dos culturas en términos de excelencia. Insertarlos en condiciones cada vez mejores, ése es el objetivo. Al respecto apunta Sandoval (s/f.:14) que hay una especie de interacción/diferenciación. Añadiríamos que en el conflicto bi-cultural de rechazo y aceptación de la tradición, se expresa un manejo práctico-funcional.

El proceso de reacomodo cultural no está excento, como vemos, de contradicciones y ambigüedades, pero en ese trajín se va delineando la identidad aymara.

Por otro lado, bien sabemos que entre algunas mujeres ex campesinas todo lo que se relaciona con lo campesino o aluda al campo es desvalorizado; es un pasado que es mejor borrar si se quiere empezar una nueva vida en la ciudad. De ahí que, excluyéndose a sí misma a pesar de su origen, una mujer de vestido se exprese así de las del campo:

> *"Esas mujeres pues manejan bien apretado. Las que se dedican a esas costumbres antiguas, esas del campo, ellas crían con fajita, a los varoncitos más que todo; cuando grandes no pueden jugar el partido; a mí no me parece, el niño tiene que estar al aire libre, así sueltitos, con buzito para que aprenda a gatear más rápido. Así es ahora. Me parece que la mayoría de las señoras sueltito manejan, las señoras de vestido al menos desde pequeñito ya manejan con vestido. Las de pollera sí manejan bien fajadito" (98).*

Existen diferencias entre las pautas de crianza practicadas por las madres de vestido y las de pollera, lo que no permite un relacionamiento horizontal pleno. Esto nos hace ver que existen límites y discriminaciones al interior del mismo grupo cultural. No se los manifiesta abiertamente, pero se los ejerce en el trato (99).

> *"Las señoras de la ciudad saben. Han estudiado en los libros. De esta manera no acuden a formas de los antepasados que manejan a sus wawas como a momias" (100).*

Entre el discurso elaborado y los hechos hay oposición, hay ambigüedad. También hay una utilización nacida al contacto con elementos externos y su paso traumático por ellos (cuartel, iglesias, el asistencialismo, los centros de salud materno-infantil); esta utilización articulada sirve a sus propios fines y a los de los otros (101).

Lo económico juega un papel muy importante en las pautas de redifinición que conducen a las madres aymaras urbanas hacia la modernidad. En el forcejeo entre conservar la tradición y apropiarse de lo nuevo, juega significativamente el dinero, que echa por tierra muchos sueños de afirmación de la identidad cultural. Por ejemplo, en cuanto se refiere a la ropa y a los alimentos, el mercado de consumo se encarga de abaratar productos básicos haciendo competencia a la producción nativa. Una muestra: comprar fideo resulta más económico que comprar quinua; igualmente la harina y el arroz son baratos en relación al chuño y la tunta. En cuanto a la ropa, las franelas para pañales han desplazado a la bayeta de la tierra; las fibras sintéticas a las lanas de llama y alpaca. El lluch'u (lit. ay.: gorro de lana con orejeras) es sustituido por gorros de poliéster, que si bien protegen del sol (detalle muy importante para las madres que se enorgullecen cuando sus wawas son blancas) resta trabajo a las artesanas nativas y publicita a las grandes empresas capitalistas:

> *"Gorro le pongo hasta un año, no uso el lluch'u. Igual, los pañales de aquí nomás le compro. No tengo bayeta de la tierra, caro es pues. Más barato es la ropa de aquí ¿no? Por eso puro de aquí, de la feria le he comprado a mis wawas" (102).*

En síntesis, concluimos que no hay un solo discurso. Las pautas de crianza de las mujeres aymaras urbanas están condicionadas por una diversidad de factores, entre los que se destacan: tiempo de contacto con la cultura urbana, posición económica y social, religión, postura respecto a la tradición y al cambio. En cuanto a la mujer, es importante tomar en cuenta si ésta es de pollera o de vestido; pues la mujer es muy sensible al simbolismo de la vestimenta y sus implicaciones de pertenencia a un determinado nivel de estratificación. Estar en la "sociedad chola" o en la de las "mistis" incide en la socialización de sus wawas.

3 Redes de ayuda y cooperación para el cuidado de las wawas

A lo largo de nuestro estudio hemos ido detectando redes de ayuda que utilizan las mujeres de la Zona 16 de Julio cuando tienen que ausentarse de sus hogares por motivos de trabajo. Estas incluyen diversas formas o arreglos, que van desde el dejarlos con parientes y allegados hasta frente a un televisor.

Es preciso mencionar que tales arreglos generalmente se hacen cuando el niño ya ha cumplido el año de edad y como respuesta a una emergencia.

La guardería se presenta como una opción institucionalizada, y como tal satisface necesidades materiales mas no afectivas y psíquicas. La guardería puede resolver el problema de una madre desesperada; pero no cubre las necesidades de una socialización personalizada, más rica en afectos y vivencias de la familia (Perotto, cita a Trejos, 1987:194).

De todas maneras, hay muchas madres que necesitan de ayuda institucional y es a ellas a quienes está dirigida la

guardería. Más aún dentro de la situación de crisis y cambio de valores y expectativas que vivimos, en la que es importante que la mujer se incorpore al mundo del trabajo.

Dejando a un lado la solución de la guardería, encontramos que las mujeres de la Zona 16 de Julio acuden, como decíamos líneas arriba, a una variedad de posibilidades para dejar a sus wawas. Estas incluyen a la familia y a personas amigas en una forma de solidaridad.

En una etapa de crisis económica, la madre diseña diversas estrategias de sobrevivencia que deben ser comprendidas por los demás y responder un concenso.

En este marco de referencia encontramos innumerables formas de cooperación familiar, las que describiremos apoyadas en testimonios de nuestras entrevistadas.

La madre-abuela

La ayuda más frecuente es aquella que proviene de la propia madre-abuela, que es una forma "natural" de utilizar a la persona más cercana y que supuestamente está en el deber de hacerlo "por ser madre":

> *"Cuando está mi mamá estoy tranquila. Ella se está cainando (103) en la casa y puede ver a las wawas. Cualquiera cosita me lo da, pancito, tecito, porque les dejo preparado. Nada más quiero que me lo vea. Eso es más confianza que dejar con gente ajena, ¿no ve? El problema es que ella vive en Villa Dolores" (104).*

En muchos casos, se cuenta con una familia extensa asentada en la zona o lugares aledaños que funciona como una pequeña comunidad familiar. Las relaciones de parentesco entre la suegra y la nuera son estrechas, posibilitando que en ausencia de la madre, la wawa se quede con la abuela. Nos referi-

mos a las parejas recién concubinadas o casadas que viven en la casa de la familia del varón.

En otros casos, cuando la madre-abuela vive en el campo, es frecuente enviar al niño allí en época de vacación escolar:

> *"De cuatro años le ha hecho llevar mi mamá. Me lo llevaré, aquí estás sufriendo, decía. Porque yo lo dejaba así nomás, no tenía con quien quedarse. Como yo me vendía abajo, no se podía. Al taller también mi esposo le llevaba. Hay veces tomaba, se enborrachaba y le dejaba pues y la wawa sufría. Pensaba: a la escuela tampoco puedo llevar, qué cosa puede hacer, molestar. Así que no podía. Mandale nomás con la abuelita, me decía. Aquí está sufriendo. Venía en vacación, yo siempre iba. Cada vez para la cosecha también iba. Sé tener pena pues" (105).*

Esta forma de arreglo, al decir de algunas madres, es más satisfactoria que dejarlos solos o que salgan a la calle. La calle, en la práctica, se constituye en uno de los agentes socializadores, ya que muchas wawas permanecen en ella durante varias horas al día, puesto que ese es su medio de sobrevivencia. Ahí aprenden también, a ingerir bebidas alcohólicas o tienen sus primeras incursiones en el robo, pierden su tiempo en el taco (juego de billar) y en los juegos electrónicos (tilines).

Ayuda de las hermanas

Existe cooperación y reciprocidad en la familia; este hecho nos remite a un modelo de socialización donde la ayuda mutua (ayni) es uno de los pilares que funciona institucionalizadamente desde hace siglos en la familia aymara. Cuando se requiere ayuda para el cuidado de las wawas, las madres acuden a los parientes directos y los colaterales (suegra, cuñadas, hermanas).

En el caso de la suegra y las hermanas, el pedido asume el carácter de una conminatoria. En caso de ser eludida acarrea el resentimiento y la sanción social. Pero generalmente esto no sucede, pues la reprobación familiar sería tan fuerte que, en su momento, generaría un sentimiento de exclusión o resentimiento dentro la propia familia.

En las condiciones actuales, esos lazos de reciprocidad-dependencia entre hermanas cumplen un papel social importante (106):

> *"Mi hermana es como su madre para mis hijos, le obedecen y ella tiene obligación de chicotearles si es que se portan mal. Más bien que vivimos cerca.*
>
> *Mi hermana es pues persona mayor. Con ella les dejo. Entre wawas pueden pegarse. Otras dejarán entre wawas y cosas hacen, hasta con fósforos quieren jugar" (107).*

No sucede lo mismo cuando la madre tiene que dejarlos con los tíos. La imagen del varón no corresponde a la crianza o al cuidado de niños; aunque se han dado casos en que los tíos eran responsables del cuidado momentáneo de sus sobrinos(as). En dos casos vimos que la madre tenía mucho recelo de dejar a sus niños a cargo de sus hermanos mayores. Pensaban que los pegaría. En cambio, la tía es una opción viable que puede suplir a la madre, porque entre las hermanas existen relaciones genéricas horizontalmente legitimadas por el parentesco consanguíneo, y como tal perteneciente al universo simbólico de lo sagrado. Dice una tía:

> *"No podía negarme, es mi hermana de padre y madre. Tenía que cuidar a la chiquita. Solamente mi sobrinita sabía cuidar. Ahora ya es jovencita. Ella también estaba a gusto conmigo, yo le daba todo de la tienda. La chiquita era pues bien santita, no era molestosa. Hay otras wawas bien molestosas, todo hurgan, todo miran, pero ella no era así. Esas*

veces sola sabe venir a diario. En la mañana, tomando desayuno, quiero estar donde mi tía, diciendo" (108).

"Niños-waweros"

Una alternativa frecuente para el cuidado de los niños más pequeños, es dejarlos a cargo de sus hermanos mayores (niños también, ya que los más jóvenes se han incorporado al trabajo). En visitas informales vimos a "niñas(os) waweros" que cargaban a sus hermanitos de pocos años o de meses. Muchos de ellos controlaban la tarea escolar de sus menores, les cambiaban los pañales, hacían la mamadera y hasta dejaban de comer para alimentar a los pequeños. Relata con orgullo cierta señora:

> *"Yo tengo una hermana mayor, siete hijitos tiene. Ella deja a toditos con la hija mayor, ella cuida como madre a sus hermanitos.*
>
> *Yo por ejemplo a mi hijito de 8 años, ahora que hay huelga del magisterio, a él lo dejo con el pequeñito de 11 meses" (109).*

Es común ver en la calle a niñas de 6 y 7 años cargando en awayu a sus hermanitos. En este sentido, la niña mayor desempeña una labor socializadora para sus menores y desarrolla ciertas destrezas. Dice una niña de 12 años, dueña de un puesto de dulces:

> *"Mi mamá va a lavar abajo. Todo el día se pierde. Yo me quedo con mis hermanitos. Este mi hermano no hace sus tareas, mira su cuaderno. Pero mi menorcita bien me ayuda, con ella estoy jugando. Nuestra comida envuelto nos ha dejado mi mamá, eso nos vamos a calentar. Aquicito nomás es mi casa (110).*

En nuestro recorrido por la zona, encontramos innumerables situaciones similares de "niños waweros". Entre las vecinas la solidaridad se hace patente: quienes prestan mirada aten-

ta, desde sus puertas y tiendas y acuden o dan gritos cuando ven que algo extraño pasa o hay peleas entre niños.

Esta investigación se afinca en un proyecto que asumen las mujeres aymaras urbanas de la Zona 16 de Julio, poseen actitudes, recursos y valores propios. Los programas destinados a mejorar sus condiciones de vida deben necesariamente asentarse en esas potencialidades, que generalmente se relacionan con la cultura de origen de la familia, pueblo o comunidad.

Partimos pues de sus propias valorizaciones, investigando aquello que en otros proyectos ha sido considerado "inadecuado". Aspiramos más bien a reforzar acciones y pautas de estas familias.

Sólo mediante el reconocimiento y la revalorización de estas pontencialidades culturales y sociales la ayuda es efectiva; aunque esta ayuda se limita a reforzar la identidad cultural aymara a través de la observación de las pautas de crianza.

Revalorizamos un elemento de suma importancia para una adecuada socialización: la solidaridad de los "niños waweros". Es una potencialidad que posibilita el desarrollo de una serie de aspectos socio-emocionales. Estos "niños waweros" tienen que contar con una serie de habilidades para cuidar sus hermanos. La labor de cuidado de infantes exige mucha atención, así como cierta experiencia que permite preveer dificultades, necesidades e imprevistos. El "niño wawero" tiene que conocer muy bien al hermanito para actuar sobre él.

Con la vecina

> *"Nos colaboramos siempre. Inclusive ellos los veían a mis hijos. Cuando muchas veces la guardería han cerrado no sé por qué razón, no sabía dónde dejarlo. Entonces a él le rogué, unas*

tres veces. O sea que hasta las doce me lo veían, inclusive le daban almuerzo. Son buenos" (111).

"Una vez pues tres horas he dejado. La cocina abierta se lo he dejado. Las primeras veces bien nomás he encontrado y el último, llorando he encontrado. Mi vecino se había asustado y le había sacado, fácil nomás había sacado" (112).

"Yo soy su vecina. La señora vende en la feria. Estoy viendo nomás. No me ha encargado. Cuando era wawita más bien quería que se lo vea, ahora ya no. Tranquila camina, antes me dejaba" (113).

Algunas madres prefieren dejar a los niños al cuidado de personas mayores y no de los hermanos mayores. Sin duda, el alejamiento por algunas horas incide en el psiquismo de una madre, sobre la que pesan mil temores y es presa del sentimiento de culpa:

"Dos veces nomás viajo, martes y viernes. Esos días dejo al chico, pero igual nomás me preocupo como si estuviera haciendo mal. No siempre como una madre se puede cuidar" (114).

Con la empleada

Un reducido número de madres que tienen el respaldo de sus esposos y cuentan con cierto excedente económico, pueden tomar a una empleada doméstica. Generalmente, para mayor confianza, es la hija pequeña de sus compadres de campo, la "imilla" (lit. ay.: pequeña, chica). Esta, además de encargarse de otros menesteres, se queda con las wawas. Es un arreglo poco frecuente, ya que la mayoría de las familias no cuenta con recursos para pagar sueldo. El arreglo se da, en todo caso, entre parientes, vecinos o los propios hijos mayores:

"Ya que sales a vender, aunque sea agarrá una chica para que le cuide a las wawas, me ha dicho mi marido. Ninguno estamos en la casa, él traba-

ja, yo también, así que hemos tenido que agarrar una ahijada" (115).

"Después una cuidadora he tenido, pero le hacía sufrir, le hacía llorar. También me lo llevaba a la wawa al trabajo. Después me he retirado. Tres años he dejado de vender. Con cuidadora un rato están bien, pero le hacen llorar. Ahora que está grande recién se está avisando la chiquita: sabe pegarme, con agua sabe echarme, dice. Con las chicas no hay confianza, se lo sacan, cualquier cosa se lo llevan" (116).

Solos, bajo llave o "con el televisor"

La opción más traumática para las wawas consiste en dejarlos solos frente al televisor o bajo llave en el hogar:

"Yo así le dejo, así nomás abandonado a mis hijos dejo. Todo el día me salgo, voy a hilar. Porque si llevo se pelean con otras wawitas que hay en otras casas. Y hay problemas. Les dejo encerrados en el cuarto y dicen que las wawas crecen atontadas así encerradas. Tengo tres wawas y quisiera dejarlos en esa guardería que usted me dice. Mi esposo me ha dicho que averigüe para dejarlos, uno de diez meses, la otrita tres añitos y la otra de cinco años y medio. Yo voy a venderme todo el día así en la feria 16 de Julio o en la Buenos Aires. A veces viajo. Y ahora que voy a ir a trabajar al aeropuerto de cocinera. En las chicas no hay confianza, se lo sacan cualquier cosa, se lo llevan, ni con familiar no hay confianza. Mi marido trabaja en la policía y lo destinan. Así seis meses se pierde. Ya tengo seis hijos. El mayor es varón y trabaja" (117).

Por razones de trabajo, la madre muchas veces tiene que dejar solos a sus hijos, bajo llave o libres para que puedan salir a la calle. En este caso extremo, la madre observa el entorno de la vecindad (si hay o no buenos vecinos que puedan ayudar en caso de emergencia). Si la vecindad es negativa prefiere ence-

rrarlos bajo llave, con las precauciones debidas. Deducimos que es una situación riesgosa tanto física como psicológicamente, por cuanto dejarlos solos y encerrados provoca en los niños ansiedad y desesperación. Asimismo, dejarlos con libertad para salir a la calle provoca sentimientos de inseguridad ante lo desconocido. En este último caso se produce una desorganización en la personalidad de los niños, quienes cambian de carácter hacia una madurez precoz y sin dirección:

> *"Yo conozco a una señora que su esposo es borrachoso y se va pues desde la seis de la mañana a tomar. La madre nomás mantiene a sus cuatro hijos, una mujer y tres varones. El más mayor ya tiene diez años, la chiquita tiene ocho años, va al colegio. Al mayor su mamá le decía que cocine porque ella se sale desde en la mañana también. Desde temprano lava ropa y llega a su casa en la noche. Sus hermanos de la chiquita abusivos son, le esperan a ella para que cocine. Su mamá le dice al mayor: vas a cocinar para tus hermanos, pero éste no hace caso. Le espera a su hermana de ocho años que salga del colegio y pegándole como si fuera su papá le hace cocinar, y a los más menorcitos les hace trastear agua y él mirando la tele sabe estar" (118).*
>
> *"No hay que dejarlos solos porque pelean. Yo he visto donde vivo. El mayor le abusa pues al menor. Por ejemplo, su mamá le dice que él acarree agua y él a sus menores pegándoles les obliga a acarrear, abusivo es pues. Así que es mejor no confiarse" (119).*

En estas situaciones se expresan el desamparo y la subordinación de la mujer, quien es considerada como la única responsable de los niños en edad temprana. El prestigio del varón y el status del que está investido y la ideología machista hacen que éste se desligue fácilmente de toda responsabilidad por el cuidado de las wawas.

Conclusiones

- La crianza de wawas entre las mujeres aymaras urbanas de la Zona 16 de Julio y otras aledañas a la ciudad de El Alto es un proceso histórico social en el que se despliegan comportamientos psicosociales y culturales provenientes de dos vertientes: la occidental (hispano-criolla) y la aymara (andina). Esto, en ciertas situaciones, implica ambigüedad de comportamiento y conflicto; en otras, combinación en términos de optimización y excelencia. En términos ideológicos consideramos este hecho como una reconstitución positiva de la situación de bi-culturalidad.
- Esto significa que las mujeres aymaras urbanas toman en sus manos estrategias de socialización no previstas por la ideología hegemónica y las combinan en una articulación doble (Abercrombie. 1986:5), entre lo propio y lo ajeno, haciendo una resistencia práctica. Tal pragmatismo es funcional a sus objetivos.
- En algunos casos ambas vertientes culturales coinciden en aspectos centrales de la ideología que determina la si-

tuación de los individuos, ubicándolos y asignándoles papeles y un status en la estructura de poder. Es así que las mujeres-madres quedan ubicadas en un status inferior a pesar de desempeñar papeles de responsabilidad en la estructura.

En ambas culturas la figura materna es subliminada y, como contraparte negativa, subordinada; engrandecida en el discurso, disminuida en la realidad. Así, la maternidad es vivida como una cosa de mujeres tanto en la cultura aymara como en la hispano-criolla. Esto les quita representatividad y status.

El padre es el gran ausente y esto es aceptado por la sociedad. En esta situación desventajosa, cuando la crisis hace estragos en los hogares populares, la mujer carga sobre sus espaldas todo el peso de la responsabilidad. Es ella, y las mujeres de su familia, quienes asumen la crianza y socialización de las wawas, asumiendo implícitamente que el padre nada tiene que hacer en este campo.

En lo referente a la lactancia, la mayoría de nuestras entrevistadas se aferra a una lactancia prolongada, tanto por las metáforas de la cultura, validadas por sí mismas, cuanto por razones económicas. Esta modalidad les evita gastar en leches artificiales y alimentos adicionales. La forma en que llevan a la wawa (cargada) está en función a la práctica de la lactancia, resultando una costumbre cómoda.

Otras pautas combinadas, son las referidas a los ritos de paso, como hitos necesarios en el desarrollo de las wawas. Es así que se celebran juntas la ceremonia católica del bautizo y la andina de la rutucha. En la articulación de ambos ritos manifiesta una práctica que sirviendo a sus fines propios, reproduce también la hegemonía.

- Lo que produce anomia en cuanto a estas prácticas es el hecho de que las iglesias evangélicas estigmatizan este tipo de rituales, haciendo que las madres transfieran sus creencias, desechándolas, clandestinizándolas o cambiándolas por otras más seculares.
- La madre asume la responsabilidad total: control, alimentación, baño, educación, salud de sus hijos, además de sus tareas productivas de mantenimiento del hogar. En sus pautas de crianza utiliza sobre todo el castigo; aunque las madres más jóvenes prefieren utilizar la represión cariñosa por temor a daños psicológicos.
- Aunque la madre aymara urbana sólo prodiga atención a las necesidades de subsistencia de las wawas, hay numerosas metáforas que la obligan a no dejarlas solas. De igual manera, no observamos mayor atención al mundo social infantil o a la celebración de fechas especiales.
- Sin embargo, esto va cambiando conforme las wawas crecen, pues se constituyen en ayuda para las labores de la casa. En esta etapa, la madre considera importante el juego, porque piensa que ayuda al desarrollo del pensamiento del niño.

  Los oficios domésticos que realizan las wawas para ayudar a sus madres son importantes. Viabilizan conocimientos y desarrollan potencialidades: la cooperación y la solidaridad.
- El que las wawas estén cerca del puesto de trabajo de las madres es también una pauta socializadora. Nuestras entrevistadas valoran esta cercanía porque hace que las wawas tomen conciencia del sacrificio de la madre en la lucha cotidiana por la vida.

- En el juego hay una valoración hacia los oficios prácticos y lucrativos. El status logrado por muchas familias aymaras en su propio medio social sirve de modelo e influye para que en los juegos las wawas incorporen elementos de ese medio. En este sentido, la imitación a los adultos exitosos subraya la competencia agresiva en el juego.
- La percepción que tiene la madre acerca del aseo de sus wawas está supeditada a las limitaciones ambientales y económicas, si bien en el imaginario ingresan también metáforas que asocian el agua con el castigo. En general, los niños tienen temor al baño porque se ha utilizado y se sigue utilizando como amenaza. Por sobre estas consideraciones culturales, evidenciamos que no existen condiciones materiales ni económicas que faciliten la higiene adecuada.
- En el aspecto de la educación, para las madres aymaras urbanas es importante que sus wawas adquieran diversos conocimientos para defenderse en la vida; sobre todo el buen manejo del idioma castellano para no sufrir discriminación. En este sentido, la escuela está valorada aunque en la realidad ésta provoque rupturas culturales con la familia. Aunque las madres parecen percatarse de la ruptura cultural entre el hogar y la escuela, jamás dejarían de enviarlos a ésta, puesto que constituye un poderoso canal de movilidad social.
- En su cotidiano trajinar para conseguir el sustento diario, las madres aymaras urbanas se ven obligadas a utilizar redes de ayuda para el cuidado de sus wawas; éstas van desde la utilización de la guardería hasta dejarlos "con el televisor".
- Para las madres dejar a las wawas en la guardería es una salida desesperada. Sin embargo, ellas dicen que se las

puede dejar en la guardería a partir de los tres años. Antes no, porque sufren.

Otras ayudas a las que se echan mano son las, madres-hermanas, vecinas, e hijas mayores. La socialización dentro de un modelo comunitario proveniente de la cultura de origen y, en algunos casos, el desarraigo ante la situación de migrante, refuerza los vínculos de solidaridad y cooperación familiares.

Dejar a los niños solos bajo llave, libres o con el televisor, es la situación más desesperada que pudimos encontrar en nuestras entrevistadas. En tales casos, se puede hablar de una forma de abandono, que las madres reconocen, pero ante la cual son impotentes. La situación de la madre que deja a sus wawas en estas condiciones es angustiante, porque es víctima de críticas y sanciones sociales. Esto la hace vivir con un constante sentimiento de culpa.

Notas

(1) Según Thierry Saignes, La Paz es un espacio aymara, lo fue desde tiempos preincaicos, aunque con diferentes nombres (Colla, Pacaje, Lupaca). Los Señoríos aymaras, incluido Pacajes, se extendían hasta lo que hoy es La Paz (Saignes, 1985). Se dice que "Chuquiabo (primer nombre de La Paz) en los años 1533 estaba conformado por mitimaes pertenecientes a distintos señoríos como los Lupaca y los Pacajes (Barragán, cit. a Saignes, 1990:18). Añaden algunos autores que éstos eran reinos aymaras (Saignes cit. a Torero, 1987:8).

(2) Metáforas de la cultura: retomamos el término utilizado por Norma Reátegui (1990). Nosotras lo utilizamos para designar las ideas preconcebidas de las madres en cuanto al comportamiento de sus wawas, salud, enfermedad. Estas metáforas pueden ser ancestrales o nuevas.

(3) Vamos a utilizar la categoría genérica wawa, ya que creemos es la más adecuada para referirnos a los niños. La

mayoría de autores utilizan el término niño, para referirse al varón o a la mujer. En aymara wawa es niño o niña pequeña. ¿Nos remitiría esto a una categoría agenérica?, algo así como género neutral. Teresita de Barbieri dice al respecto: "Siempre me ha llamado la atención que en las regiones de cultura andina o con influencia de ésta, a las(os) bebas(es) hasta los dos años se les llama la guagua"(1990:16). Podríamos pensar en un sistema agenérico o con más de dos géneros. Cuando Poma de Ayala dice: "niños sin provecho", con deberes similares frente a sus padres: respetar y amar, no hace distinción de géneros. ¿En qué momento del ciclo vital de las mujeres y varones surge la jerarquización y la subordinación de un sexo sobre el otro?

(4) Coronel, Lucy. Entrevista. Zona 16 de Julio. 23-XII-91.

(5) Sectores periféricos aymaras: grupos sociales que viven en los alrededores más alejados del centro administrativo urbano y que se caraterizan por su ancestro cultural aymara.

(6) Calero, Rosenda. Entrevista. Zona 16 de Julio. 5-XII-91.

(7) Mujeres aymaras urbanas: con este término nos referimos a aquellas mujeres que, viviendo en la ciudad, reproducen el legado cultural de sus pueblos y comunidades, combinado articuladamente con prácticas occidentales, en un proceso que es de apropiación y resistencia a la vez.

(8) Quispe, Felisa. Entrevista. FABOCA. 2/II/92.

(9) Chancleta: mujer, niña recién nacida, persona inepta, marido que engendra solamente mujeres, ser inútil o tener poca habilidad para alguna cosa (Spiens. 1969:14). Como

curiosidad registramos en la comunidad Ch'uxña de la Prov. Gualberto Villarroel, que la partera cobraba 100 Bs. por el nacimiento de un varón y 50 Bs. por el de una mujer.

(10) Al respecto se piensa que estando una mujer dentro del hogar, las cosas y los alimentos se conservan y se quedan ahí (creencia escuchada en la Comunidad C'apuraya-Cochabamba). Similar al significado de la Pachamama, la mujer es considerada preservadora y fructificadora de los bienes de la familia; debe cuidar de que los alimentos y los bienes materiales perduren.

Hay contradicciones en las opiniones ya que, por otro lado, nos encontramos con testimonios que parecen más bien mostrar a la mujer como inferior en todo sentido y predestinada desde su nacimiento a servir al varón.

(11) Velasco, Ernestina. Entrevista. Zona 16 de Julio. 10-III-92.

(12) Anónimo. Testimoni No. 34. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. El Tejar. 4-IX-90.

(13) Anónimo. Testimonio No. 32. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Ceja de El Alto. 10-VI-91.

(14) Las políticas neoliberales refuerzan desde el Estado la visión de madre, ya que en la presencia de un sinnúmero de contradicciones y relaciones de poder se cuentan las relaciones de dominación de género. Justamente el Estado Neoliberal privilegia la imagen del binomio madre-niño, cuando insiste y se dirige sólo a las madres con este exhorto: "Madre, vacuna a tu niño".

(15) Según la creencia popular, los alimentos que aumentan la leche materna son: caldo de k'arachi, caldo de nariz de vaca, refresco de hinojo (hierba de los valles), quinua con leche, té con leche, etc).

(16) Anónimo. Testimonio No. 33. Elaborado en conversación callejera y mediante notas escritas. Zona 16 de julio. 5-II-92.

(17) Creencia citada por Mercedes Uribe, 1986:3.

(18) Sin embargo, conocemos datos de abandono de recién nacidos por sus propias madres en zonas alteñas; igualmente hay muertes por descuido (madres que bajo efectos del alcohol aplastaron a la wawa en una caída o en la cama).

(19) Natural y malnatural son dos conceptos que las madres aymaras manejan con mucha frecuencia, asociando el primero al sentido común, lo que mantiene en la wawa el equilibrio psíquico, que radica en el ajayu o alma. Ellas temen la pérdida del ajayu, ya que esto conlleva un sinnúmero de enfermedades, sobre todo psicosomáticas.

(20) La Organización Mundial de la Salud, recomienda alimentar a los niños con leche materna durante los primeros cuatro o seis meses de vida, período en el que se debería facilitar la cohabitación de las madres y los niños durante las 24 horas del día (UNICEF, 1992:44).

(21) Apaza, Justina. Entrevista, Villa Tunari. 10-XII-91.

(22) Anónimo, Testimonio No. 35. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Zona 16 de Julio 23-I-92.

(23) Choque, Marcela (idem).

(24) Colque, Liboria. Entrevista. Zona 16 de julio. 10-XII-91.

(25) Creencia citada por Mercedes Uribe.

(26) Felípez, Ambrosia.

(27) Lizarazu, Isabel.

(28) Coronel, Lucy.

(29) En el campo, el día que el niño cumple un año, su padrino debe mandarle un obsequio (Carter, et.al: 148). Quizás, por inversión, ante la pérdida de estas formas en la ciudad y para recordarle al padrino su obligación, algunas madres llevan a sus niños el día de su santo a la casa de sus padrinos, para que éstos le den su obsequio y ahí termina todo. No registramos festejos para niños pequeños.

(30) Lizarazu, Isabel.

(31) Tarqui, Teodora. Entrevista. Zona 16 de julio. 23-I-92.

(32) Pudimos conversar con algunas educadoras de la guardería "Primavera", quienes nos dijeron con respecto a los cumpleaños de los niños que ellas estilaban festejar con la colaboración de las madres, quienes traían la torta, las velitas y otras golosinas y hasta la piñata, y les hacían un "té infantil" cantando el Happy Bhirtday.

(33) Un documento periodístico de los años 20 registra entre sus páginas un hecho singular: a fin de que se fijasen en la memoria EL DIA en que se delimitaron linderos, todos los niños de la comunidad fueron chicoteados en el lugar y en el preciso momento.

(34) Felípez, Ambrosia.

(35) Tarqui, Teodora.

(36) Apaza, Justina.

(37) Quimsacharani. Chicote de cuero torcido con tres ramificaciones y con borlas en cada punta. Sirve para castigar a los niños.

(38) Felípez, Ambrosia (idem).

(39) Coronel, Lucy (idem).

(40) Alasitas: Proviene de Alasita (lit. ay.: comprame). Fiesta aymara en honor al Dios de la abundancia, el Ekeko. Se celebra en La Paz el 24 de enero.

(41) Coronel, Lucy, (idem).

(42) Lizarazu, Isabel (idem).

(43) Muchas casas de la Zona 16 de Julio aún no disponen de sistema de alcantarillado y las aguas servidas corren por las calles; lo mismo podemos decir de la basura que no siempre es recogida.

(44) Con una mirada a los mercados y ferias de la ciudad vemos que éstos se hallan cubiertos por mujeres de pollera. "A pesar de que no existen ... ciudad de La Paz, la mayor parte de la mujer trabaja por cuenta propia y en actividades de intermediación" (Sostres, 1991:178).

(45) Preguntando a una madre de pollera por qué creía que las wawas no jugaban a ser profesoras u oficinistas respondió: "las de pollera no podemos ser oficinistas o profesoras".

(46) Residentes: Este nombre es utilizado corrientemente para indicar a gente de origen rural o provinciano que se ha establecido en la ciudad (Albó, 1979:32).

(47) Felípez Ambrosia (idem).

(48) Flores, Maxima. Entrevista Zona 16 de Julio 15-II-92.

(49) Es notoria la incorporación de lo que llega del exterior en el juego de los niños. El mercado de consumo se encarga de abaratar los juguetes sometiendo a los niños a un fuerte proceso de aculturación. Estos juguetes son tan baratos, que los mismos niños los compran.

(50) Lizarazu, Isabel (idem).

(51) Lizarazu, Isabel (idem).

(52) Tarqui, Teodora (idem).

(53) Ramos, Felisa. Entrevista. Villa Tunari. 15-XII-91.

(54) Anónimo. Testimonio No. 46. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Zona 16 de Julio 30-IV-92.

(55) Flores, Máxima (idem).

(56) Según conversamos con gente del campo, el desnudo es malo. En el campo las personas nunca se desnudan para bañarse. Incluso el desnudo es utilizado como forma de castigo en caso de robo u otras faltas. Pensamos que de acuerdo a estas pautas el desnudo sería una forma de violencia.

(57) Anónimo. Testimonio No. 29. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Ceja de El Alto. 1989.

(58) Coronel, Lucy (idem).

(59) Machista: El varón que hace alarde de masculinidad inferiorizando a la mujer. El machismo se puede dar en varias formas, ejerciendo violencia física o moral, desvalo-

rizando las opiniones femeninas con paternalismo y en la serie de galanteos considerados símbolos de su poder sobre las mujeres. Se dice que las mujeres también reproducen el machismo cuando ejercitan prácticas de socialización subordinantes de su propio sexo.

(60) Lizarazu, Isabel (idem).

(61) (Idem).

(62) (Idem).

(63) (Idem).

(64) (Idem).

(65) Algunos sectores aymaras pudientes que han logrado cierta acumulación de capital, lo destinan además de la construcción de sus casa, movilidad (transporte) y educación de sus hijos, a cumplir pasantes, padrinazgos que implican gran derroche de disfraces y ropa nueva. Muchas empleadas domésticas hacen gastos festivos que redundan en prestigio social como expresión de la entidad aymara.

(66) Este fenómeno podríamos atribuirlo a la mentalidad colonizadora de la cual nos habla Franz Fanon. La necesidad que tiene el colonizado de asemejarse o imitar las normas del colonizador en sus elementos simbólicos, ya que su mundo no es propio ni ajeno totalmente, tiene muchos elementos de remedo de segunda clase. En su desesperación por querer alcanzar el mundo del colonizador se contenta apropiándose de su mundo simbólico (ropa, música, make up); de ahí el éxito del mercado de consumo juvenil.

(67) Sin embargo, conforme las mujeres se van haciendo jóvenes optan por usar tanto el vestido como la pollera,

de acuerdo a las conveniencias. Encontramos en los cursos de capacitación dos madres jóvenes que declararon usar ambos atuendos indistintamente. Por ejemplo, en la adquisición del carnet de identidad una de ellas tuvo que colocarse un vestido para hacer lo trámites; pero el momento de la conversación lucía pollera.

(68) Anónimo. Testimonio No. 40. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Villa Ballivián. 13-II-92.

(69) Cachaca, Catalina. Entrevista. Zona 16 de Julio 10-2-92.

(70) (Idem).

(71) (Idem).

(72) Felípez, Ambrosia (idem).

(73) Cachaca, Catalina (idem).

(74) Coronel, Lucy (idem).

(75) Flores, María. Entrevista. Zona 16 de Julio. 22-XII-91.

(76) Alvarez, Cristina. Entrevista. Zona 16 de Julio.

(77) Chino, Alicia. Entrevista Zona 16 de Julio. 13-II-92.

(78) Anónimo. Testimonio No. 41. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas, Zona 16 de Julio 1992.

(79) Quisbert, Justina (idem).

(80) Nieto de la persona anterior (seis años de edad).

(81) Coronel, Lucy (idem).

(82) Velasco, Ernestina (idem).

(83) Velasco, Ernestina (idem).

(84) Velasco, Ernestina (idem).

(85) Felípez, Ambrocia (idem).

(86) Velasco, Ernestina (idem).

(87) Cachaca, Catalina (idem).

(88) Lizarazu, Isabel (idem).

(89) Anómino. Testimonio No. 47. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Zona 16 de Julio. 28-II-92.

(90) Felípez, Ambrosia. Entrevista. Zona 16 de julio. 3-XII-91.

(91) Felípez, Ambrosia (idem).

(92) Lizarazu, Isabel. Entrevista. Zona 16 de Julio. El Alto 2-I-92.

(93) Surco, Nelly. Entrevista. Zona 16 de Julio 5-III-92.

(94) Lizarazu, Isabel. (idem).

(95) Anónimo. Testimonio No. 45. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. 19-II-92.

(96) Educadora de la guardería Primavera. Entrevista, Zona 16 de Julio. 27-II-92.

(97) Lizarazu, Isabel (idem).

(98) Anónimo. Testimonio No. 39. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas 14-II-92.

(99) La profesora de Corte y Confección de los Talleres notaba que las mujeres se excluían mutuamente, es decir, las de pollera viendo mayoría de vestido en el curso, se salían, haciendo lo propio las de vestido, aunque en realidad vimos que pasaban clases juntas.

(100) Choque, Marcela. Entrevista. Zona 16 de Julio. 4-II-92.

(101) Cierta madre de familia, muy acomodada por ser dueña de una pequeña empresa de maderas, utilizó el Plan de Padrinos durante tres años, aunque no lo necesitaba, según vimos. Niños del campo son enviados en sus vacaciones a trabajar como lustrabotas, porque los padres saben del apoyo institucional de ENDA (seguro médico, ahorro, alimentos, etc).

(102) Lizarazu, Isabel (idem).

(103) Cainar: estar sin hacer nada, descansando.

(104) Choque, Yola (idem).

(105) Felípez, Ambrosia (idem).

(106) La ayuda, protección y reprobación de parte de tías/os es muy corriente en la cultura aymara. De ahí que cuando uno de ellos pega a su sobrino, generalmente la madre se aleja de la escena con toda discresión para no interponerse en el derecho que tienen los tíos de ejercer autoridad.

(107) Anónimo. Testimonio No. 43. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Zona 16 de Julio. 26-II-92.

(108) Pacheco, Margarita. Entrevista. Zona 16 de Julio. 26-II-92.

(109) Chino, Alicia (idem).

(110) Anónimo. Testimonio No. 55. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Zona 16 de Julio 20-III-92.

(111) Ramos, Felisa (idem).

(112) Felípez, Ambrosia (idem).

(113) Anónimo. Testimonio No. 56. Elaborado en conversación callejera mediante notas escritas. Zona 16 de Julio 14-IV-92.

(114) Velasco, Ernestina (idem).

(115) Velasco, Seferina. Entrevista. Zona 16 de Julio. 30-IV-92.

(116) Felípez, Ambrosia (Idem).

(117) Inquilina de Catalina Cachaca. Entrevista. Zona 16 de Julio.

(118) Lizarazu, Isabel (Idem).

(119) En este caso la que le asigna un status superior al varón es la misma sociedad. Existe la creencia de que el varón pierde su condición si se ocupa de la crianza de las wawas y de cosas domésticas.

Bibliografía

ABERCROMBIE
1986 "Articulación doble y etnogénesis", Paper prepared for SSRC. Simposium on reproduction y transformation in de Andean, (mimeo).

ALBÓ, Xavier; SANDOVAL, Godofredo; GREAVES, Thomas.
1983 Chuquiawu, *la Cara Aymara de La Paz*. Vol. III. *Cabalgando Entre Dos Mundos*. CIPCA No. 24 La Paz.

ALTHUSSER, Luis
s/f *Aparatos Ideológicos del Estado*, (mimeo).

ARRIAGADA, Irma; NOORDAM, Johanna
s/f *Las Mujeres Rurales LatinoAmericanas y la División del Trabajo*. (mimeo).

BANT A., Astrid; BASURTO, Rosario.
1991 "Complementariedad o dominación masculina?: La mujer amazónica en la producción". En: *Chacarera. Boletín de la Red Rural*. No. 8 pp. 19-21, Lima.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas.
1976 *La Construcción Social de la Realidad.* Amorrortu, Buenos Aires.

BOGGIO, Soila.
Organización de Mujeres en Comedores Populares y Movimientos Sociales. Lima, (mimeo).

CARTER, William; MAMANI, Mauricio.
1982 *Irpa Chico: Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara.* Ed. Juventud, La Paz.

COLOMBRES, Adolfo
1992 *La emergencia civilizatoria de América Latina y el desarrollo cultural Indio.* Presencia. La Paz. edición Mundo Nuevo 12-I-92. pp 8 y 9.

DE BARBIERI, Teresita.
Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, (mimeo).
Enciclopedia Ilustrada de la Lengua Castellana Sapiens. Ed. Sopena Argentina.

FICHTERH, Joseph
1970 *Sociología.* Ed. Herder. Barcelona.

LEÓN TIRADO, Magdalena.
1990 *Políticas Neoliberales Frente al Trabajo Femenino en el Ecuador. Análisis del Período 1984-1988*, Quito, (mimeo).

OGBURN, F. Wiliam; NIMKOFF, F. Meyer
1971 *Sociología.* Ed. Aguilar. Madrid.

POMA DE AYALA, Huamán.
1979 *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno.* Edición crítica de Jhon V. Murra y Rolena Adorno. México, Siglo XXI, (fotocopia).

PEROTTO, Pier Carlo.
1987 "Comentario al trabajo presentado por la Junta". En: *La Niñez Abandonada en Bolivia.* UNICEF, Sociedad Católica San José Bolivia.

PIAGET Jean.
1975 *Seis Estudios de Psicología.* Barral, Barcelona.

RAMLOT, Michel. O.P.
1984 "El Desarrollo de la Información y la Comunicación y su Impacto Actual y Futuro en los procesos Educativos". En: La Educación. *Revista Interamericana de Desarrollo Educativo.* No. 94 - 95, Washington.

SANDOVAL, Godofredo.
"Consideraciones Teóricas sobre el Estudio de la Inserción de los Migrantes de Origen Rural en el Sistema Urbano." En: *Revista Estado y Sociedad* (mimeo).

SANDOVAL, G.; ALBÓ, Xavier; GREAVES, Thomas.
1987 *Chukiyawu, la Cara Aymara de La Paz. IV. Nuevos Lazos con el campo.* CIPCA, La Paz.

SCHARML, Wiliam J.
1977 *Introducción a la Psicología Moderna del Desarrollo.* Herder, Barcelona.

SIRITO DE GALLARDO, María C.
1987 "Atención Privada al Menor Abandonado". En: *La niñez Abandonada en Bolivia.* UNICEF, Bolivia.

SOSTRES, Ma. Fernanda.
1991 *El Rostro Femenino de la Sobrevivencia. La necesidad tiene Cara de Mujer. Recorridos en una Experiencia de Generación de Ingresos.* Ed. Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza", La Paz.

REÁTEGUI, Norma.
1990 *Estructuras Cognitivas y Afectivas de Madres y Niños Andinos.* Serie Estudios y Políticas para el Desarrollo de la Población Andina. No. 2, UNICEF, La Paz, Bolivia.

RIVERA Silvia.
1992 "El Ciclo Rebelde de 1780-82 y su Legado". En: *Mundo Nuevo* (Presencia) Marzo No. 5 p. 12 y 13 La Paz.

TAYLOR S.J.; BOGDAN R.
1987 *Introducción a los Métodos cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados.* Paidos. Bs. As. Barcelona. México. (Fotocopia).

THOA (Taller de Historia Oral Andina)
1986 *Mujer y Resistencia Comunitaria: Historia y Memoria*, Hisbol, La Paz.

UNICEF
1992 "Hospitales pro lactancia materna: Un millón de Vidas por Salvar". En: *Informe sobre el Estado Mundial de la Infancia.* UNICEF, Barcelona.

URIBE H. Marisa; GONZÁLES Z., Hipólito.
1984 "Conflictos entre Planificación Educativa Global, la Realidad y la Cultura". En: *La Educación. Revista Interamericana de Desarrollo Educativo.* No. 94-95. Washington.

URIBE ADAMCYCK, Mercedes.
1986 *Formas de Crianza de Niños de 0 - 3 años en los Grupos Sociales Empobrecidos en La Ciudad de La Paz.* Tesis de Grado, Universidad Católica Boliviana, mimeo.

VENTIADES RIVERO, Nancy; MARCONI OJEDA, Etelvina.; CABRERIZO BARRIENTOS, Luis Antonio.

¿60 años para qué? Situación de las Mujeres Pobladoras de El Alto de La Paz - Bolivia. Esc. Profesional Don Bosco, La Paz.

WAINERMAN H., Catalina
1987 *Sensibilizando a los Censistas, a los sesgos sexuales: Un ejercicio de entrenamiento.* CENEP. Bs. As. Argentina. (mimeo).

La presente edición se terminó de
imprimir en diciembre de 1995, en los talleres de
Huellas s.r.l.
Imprenta
Edif. Suipacha Local 5
Av. Argentina No. 2075 (Miraflores)
Teléfono 354987 casilla 4168
La Paz - Bolivia