

Las infancias diversas

Estudio fenomenológico
de la niñez de cero a tres años
en cuatro pueblos indígenas
de la Amazonía peruana



Canada 

unicef  
70 años por todos los niños y niñas

Ashaninka

AwaJum

Las infancias diversas

Estudio fenomenológico
de la **niñez** de cero a tres años
en cuatro **pueblos indígenas**
de la Amazonía peruana



Agradecimientos

Es justo comenzar por agradecer **a los niños y las niñas** cuyos retratos, gestos y palabras aparecen en este libro. Sin su tolerancia y muchas veces su entusiasmo por mostrar lo que hacían y pensaban, no habría sido posible un estudio de esta naturaleza. **A las familias y comunidades** que posibilitaron el seguimiento personal y cotidiano en la vida diaria de los niños cuyas vidas han quedado reflejadas aquí.

A las autoridades comunitarias y locales, al personal de salud y de educación que se involucró y apoyó todo el proceso de recolección de información en las mismas localidades.

Al equipo de investigación liderado por Jeaninne Anderson; los antropólogos y antropólogas Carlos Chirinos, José de La Rosa, Rodrigo Lazo, Grace Lujan, Sandra Torrejón y Marianella Zúñiga. A Oscar Espinoza



y Mariamalia Pesantes por sus sugerencias y comentarios. Y junto a ellos a todas las personas que facilitaron y asistieron como promotores, traductores y acompañantes de en el diario trajín. Como asistentes de las antropólogas mujeres en los cuatro lugares estuvieron Reina, Nilda, Matilde, Isabel, Magnolia, Rosmery y Seferina. Como asistentes de los antropólogos varones estuvieron César, Raúl, Denis, Oscar y Elio.

Al equipo de Supervivencia y Desarrollo Infantil de UNICEF Perú, María Elena Ugaz, Lena Arias y María Teresa Moreno, quienes participaron en la preparación y la revisión crítica del estudio y el apoyo de Yhanessy Rojas y Patricio Chumpi en las regiones de Ucayali y Amazonas.

Al Gobierno de Canadá por su enorme contribución y apoyo para hacer posible, tanto el estudio, como su publicación.

Jeanine Anderson

Prólogo

La diversidad de la Amazonía está plenamente reflejada en el contenido de este libro. “Infancias Diversas” es un texto que nos invita a descubrir, comprender y reconocer la etapa inicial de la vida humana en la cotidianidad de cuatro comunidades amazónicas de los pueblos Shipibo, Ashaninka, Awajún y Wampis.

El texto es una contribución a la mejor comprensión de los niños y niñas menores de tres años y su capacidad para actuar con iniciativa y autonomía, demandando lo que necesitan. Este enfoque contrasta con las perspectivas que los conciben como seres indefensos, pasivos y dependientes que de manera sumisa reciben el conocimiento que el adulto les transmite, en un vínculo “natural” con las mujeres, también rezagadas.

La publicación se da en un contexto de importantes avances en términos económicos y sociales del país, los que sin embargo no se reflejan en el estado de salud y nutrición de la infancia indígena amazónica. En el año 2014 el 20% de los niños menores de cinco años de la selva, presentaban desnutrición crónica infantil en comparación al 14% del promedio nacional. Esta situación nos invita a repensar el significado de la infancia temprana en un contexto de profundas transformaciones socio-culturales y políticas para estos pueblos y comunidades. Es esta la intención del libro y la razón de la metodología empleada para el desarrollo del estudio.

El estudio es de carácter fenomenológico lo que permitió al equipo de campo insertarse en la vida comunitaria intentando trascender el discurso del adulto para dar centralidad a los niños y niñas. La observación, la conversación y la participación en la dinámica diaria de las familias y su entorno, se focalizó en las actividades y rutinas de los niños pequeños.

Esta metodología nos propone a los niños y niñas como sujetos de derecho y de acción, no como objetos de cuidado, aporte que creemos valioso para el desarrollo futuro de la investigación interesada en la infancia. Tanto los resultados obtenidos, como las conclusiones, deben pues, interpretarse en el marco de la metodología aplicada.

El contenido habla de las experiencias que viven los niños y las niñas en múltiples ejes: su contexto comunitario, grupos parentales y la variedad de cuidadores cuyas vidas se entrelazan con la de los niños y niñas en sus propios escenarios y rutinas. Las rutas e interconexiones entre los escenarios, la movilidad de los pequeños y los cambios de escenarios por voluntad



propia y por voluntad ajena. Los procesos y cronologías. La materialidad de la infancia: objetos, plantas y animales con los cuales interactúan y, finalmente, los planos del futuro: imaginarios acerca de estados deseables para los niños y niñas, sus grupos familiares y comunidades y los recorridos que permitirían llegar a esos estados.

Los aportes del estudio incrementan nuestro conocimiento sobre las infancias tempranas en el contexto rural de la selva, y ofrece valiosa información para repensar nuestros vínculos con las sociedades amazónicas, asunto fundamental para el desarrollo de una cultura democrática y especialmente importante para la niñez indígena. También reconoce los grandes vacíos de atención y las barreras que dificultan a todos los niños y niñas a alcanzar su máximo potencial de desarrollo.

Queremos remarcar que la necesidad de la diversidad es un requisito indispensable para asegurar el derecho de todos los niños y niñas a tener una identidad cultural e histórica específica que les permita ser, crecer, vivir y convivir dentro del conjunto de valores de la humanidad y de su propia cultura.

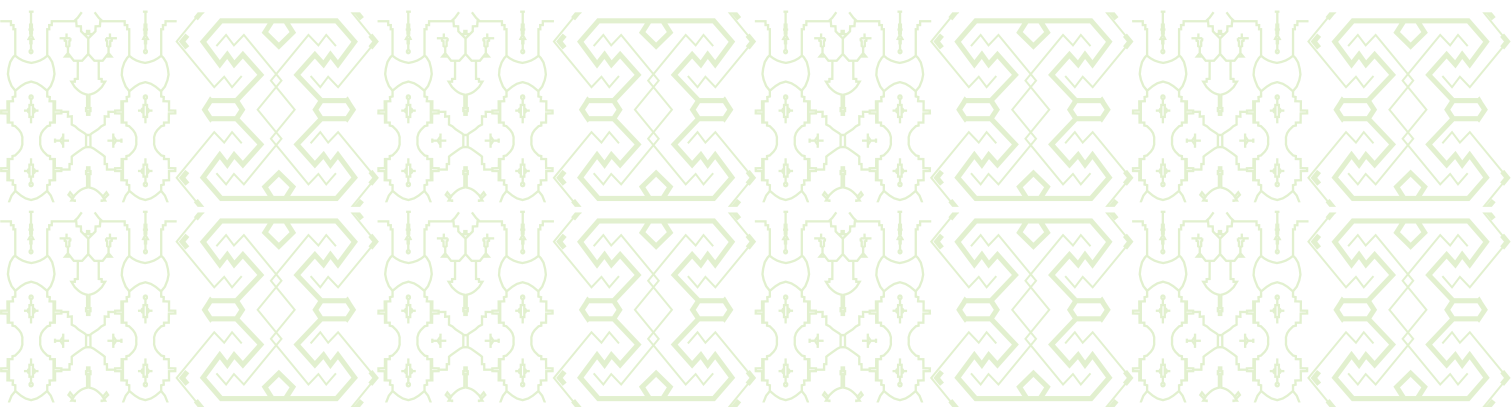
La necesidad de fortalecer el enfoque intercultural a nivel de políticas, programas y servicios pertinentes y de calidad para la infancia más excluida, es un tema pendiente en la agenda nacional. Esperamos desde aquí, contribuir al conocimiento de los tomadores de decisiones, operadores sociales y responsables de implementar programas en zonas indígenas amazónicas.

En este año, que el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia conmemora su Septuagésimo Aniversario, ratificamos nuestro compromiso por alcanzar un mundo más equitativo y con plena vigencia de derechos para la infancia. Cumplir con esta agenda es un imperativo ético. Esperemos que los niños y las niñas de la Amazonía puedan ejercer su derecho a crecer saludables, a desarrollarse plenamente, a contribuir y disfrutar del desarrollo de un país que se distingue por su diversidad, por sus riquezas naturales y culturales.

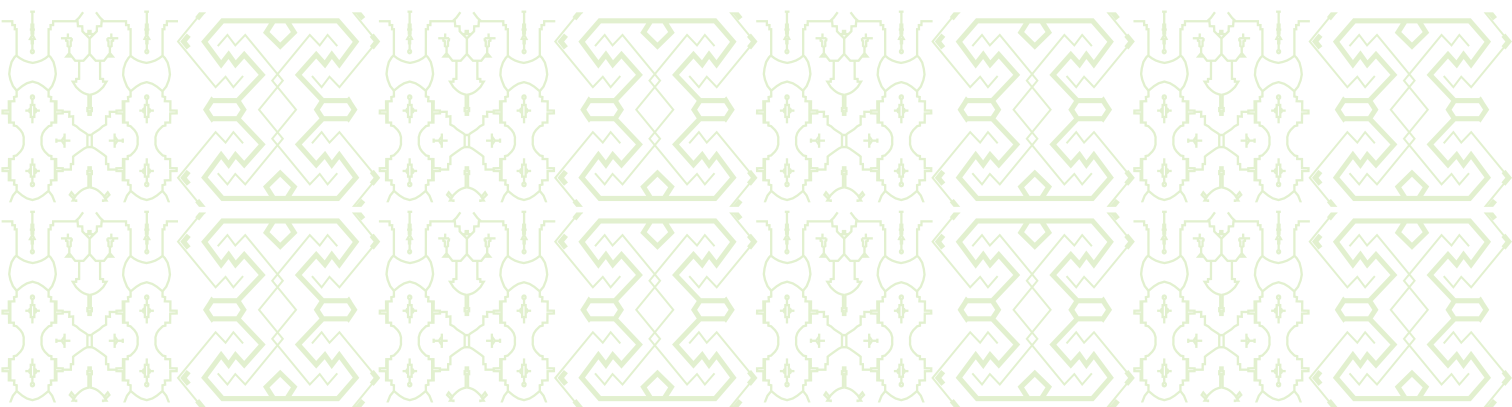
Maria Luisa Fornara
Representante de UNICEF en el Perú

Índice

Agradecimientos.....	6
Prólogo	8
1. Introducción.....	13
1.1 Las infancias diversas	14
1.2 Este libro	16
2. La niñez temprana indígena amazónica: ¿qué sabemos?.....	17
2.1 Un referente inicial: la niñez en sociedades de caza y recolección	18
2.2 Sociedades amazónicas: lo que los abuelos y las abuelas nos podrían contar.....	24
3. El presente estudio	68
3.1 Preguntas y conceptos	68
3.2 La metodología	70
3.3 Las comunidades del estudio	82
4. Múltiples cuidadores en escenarios sociales complejos	100
4.1 Un día en la vida de un niño.....	100
4.2 Quién cuida a quién: los patrones	112
4.3 Aprendizaje temprano al estilo indígena amazónico.....	133
5. Los cuidados físicos y el mundo material.....	146
5.1 La cultura material de la infancia	146
5.2 Administrar las necesidades físicas	156



6. Maduración, autonomía y la sociabilidad amazónica	186
6.1 El proceso de maduración y el “manual de crianza” local	187
6.2 La autonomía de los niños	208
6.3 Aprender a colaborar	213
6.4 Aprender la sociabilidad amazónica	221
7. Las nuevas propuestas para la infancia indígena: servicios, programas y tentativas de enfoques interculturales.....	228
7.1 La presencia de enfermedades, discapacidad y accidentes	230
7.2 Buscando la salud intercultural.....	242
7.3 Otros servicios y programas	253
7.4 Propuestas de cambio desde afuera	267
8. Conclusiones	270
8.1 Las fortalezas de la infancia indígena amazónica.....	274
8.2 La diversidad también abarca los valores.....	279
8.3 Los problemas principales desde la perspectiva de los niños.....	280
8.4 Mirando al pasado y al futuro	284
Bibliografía	292
Glosario	300
Siglas, instituciones y programas	305





1. Introducción

La niña se despierta oyendo pájaros, insectos y el ocasional grito de un mono a lo lejos. Los rayos del sol bañan el ambiente ya que no hay paredes que los detengan, solo unos postes y tablones que forman parte de la estructura de la casa. Siente movimiento a su alrededor. Varias personas de diferentes tamaños se mueven y se levantan de sus tarimas, quitando con cuidado los mosquiteros que las han protegido de las picaduras durante la noche. De pronto se escucha el ruido ensordecedor de la radio de la casa vecina; emite las cumbias de moda en estos momentos en la Amazonía. Minutos después le hace la competencia el altoparlante del poblado que inicia la transmisión de las noticias del día y la llamada a la población a limpiar una de las calles que se ha llenado de maleza. Hasta que se lo haga, la niña y sus hermanos mayores tienen registrada esa vía como una zona prohibida donde pueden esconderse serpientes.

La niña toma conciencia de que ya no está a su lado el cuerpo caliente de su mamá, con quien compartió la cama. Su deseo de lactar, satisfecho cada vez que quería durante la noche, se ve frustrado y duda entre llorar o esperar pacientemente. Alguien la levanta y la lleva a una hamaca en una zona aún más soleada. Ingresan los sonidos y los olores del medio selvático con mayor claridad: la densa vegetación todavía mojada por la última lluvia, cierto olor a putrefacción, el humo que sube desde la cocina donde la abuela ha prendido leña para hervir unos plátanos. Los ruidos de voces y el movimiento de las personas se hacen más intensos. La hamaca tiembla con los pasos en el piso y la niña hace esfuerzos por acomodarse cada vez que alguien, pasando por ahí, la mueve en aras de mantenerla tranquila y semidormida. Está claro que el grupo humano reunido en la casa, comenzando un nuevo día, tiene asuntos que coordinar y resolver que dejan a la niña en segundo plano por ahora.

Un sonido que aumenta en volumen es el que emiten los pollos que corretean por el piso y que, de vez en cuando, despegan en breve vuelo cuando las personas los

echan con la escoba o los espantan con las manos. Se escucha un par de perros que buscan restos de comida y que tratan de evitar los golpes y pisadas de la gente. La niña, con algunos meses de edad a cuestas, reconoce las voces, los olores, los sonidos y las sensaciones de movimiento que se asocian a cada mañana, pero también sabe que no siempre son los mismos ni aparecen en la misma secuencia.

Afuera, en la calle, se acomoda el escenario para las niñas y los niños un poco más grandes. Nos encontramos en la vía principal de la comunidad de Candungos (Amazonas) a las 7:00 a.m., en la puerta de una casa familiar:

Hacia arriba y hacia abajo veo movimiento. Hay varios niños. Algunas casas están a cinco metros de distancia de otras, otras están a quince, veinte y hasta treinta metros a ambos lados de la calle. Es irregular. Veo, por ejemplo, que la pequeña Erica se ha puesto las sandalias hoy, parece que por indicación del papá, y ha salido a caminar por el patio, por la parte que está pelada, y ha entrado a una zona de arbustos de diez o quince centímetros de altura. Por ahí, con las sandalias hace el esfuerzo, levantando bien las piernas, de caminar por ese pasto y no caerse. Ha vuelto: fue un ratito a juntarse con los amigos y de vuelta cogió ya la parte donde hay tierra y no hay hierbas. Se ha quitado las sandalias y ha salido corriendo y justo ha coincidido con que la mamá estaba bajando hacia el puerto, cargando a Saúl y las ollas. Mientras tanto, hay algunos niños afuera con machetes, dos niños por ejemplo de dos o tres años. Uno de ellos en realidad tiene un cuchillo. Están ahí reunidos. Más allá hay señoras y jóvenes que van de un lado a otro de las casas. La gente ya está despierta, pues. Veo en una casa una escena doméstica. Está una niña de más o menos siete años sentada en la mesa, una hamaca que va y viene detrás de ella. Más allá un grupo de hombres, de jóvenes tal vez de veinte años, reunidos, que parece que son de la familia que vende gasolina. Están ahí en la puerta, conversando, no se mueven. Una señora que está embarazada que va y viene cruzando la calle con su machete. Más allá niños desnudos parados, dos o tres niños. Y más abajo todavía ya se ve gente caminando, no se puede distinguir bien quiénes son. Hay también algunas gallinas que caminan por la calle central. Al otro lado una señora que lava ropa en una de las piletas. Para lavarla, la golpea contra la estructura de cemento. Y así, el día no está soleadazo, hay nubes, no parece que vaya a llover, pero las nubes son ligeramente grises. Se siente un día fresco. (Notas de campo, Rodrigo, 25/7)

1.1 Las infancias diversas

Este libro trata sobre la manera de vivir la infancia de los indígenas peruanos de la Amazonía. No es la infancia que Piaget estudió en su chalet en la ciudad de Ginebra, Suiza, registrando observaciones diarias a sus propios hijos. Pese a lo específico del

lugar y la época, las observaciones de Piaget y de sus numerosos seguidores en el mundo desarrollado del Noratlántico han querido generalizarse a entornos como los que intentamos traer a estas páginas a través de las viñetas que introducen este capítulo y de las muchas observaciones que aparecen en los capítulos sucesivos.

Los niños utilizan su entorno y los recursos que ofrece para aprender (enseñarse, descubrir) a pensar, sentir, organizar y evaluar sus experiencias. Este será uno de los principales argumentos que plantaremos a lo largo de nuestra exposición. Para muchas teorías del desarrollo infantil, lo principal son los elementos estructurantes de la percepción, la cognición, las operaciones lógicas y la evaluación moral. Estos constituirían una suerte de aparato universal provisto para todo niño humano, basado finalmente en una programación biológica también universal. Acá tomaremos una posición diferente: lo principal es el contenido con el cual se alimentan y se moldean esas percepciones, procesos mentales y emocionales. En ese lugar se ubica la cultura. Nuestro enfoque, por lo tanto, nos obliga a dar cuenta de los recursos culturales dispuestos alrededor de los niños, las niñas y sus cuidadores. Seguidamente, nos fuerza a examinar la manera en que los infantes y niños pequeños hacen uso de esos recursos como herramientas para gestionar su propio desarrollo.

Partimos de una posición radicalmente opuesta a la noción de un proceso universal de desarrollo humano; asimismo, rechazamos la hegemonía que frecuentemente se reclama para el modelo europeo y norteamericano de socialización y desarrollo infantiles. La evidencia que presentamos en los capítulos que siguen apunta fuertemente en el sentido contrario. La literatura antropológica sobre la niñez, basada en observaciones a grupos humanos con modos de vida muy diversos, no ofrece dudas al respecto. Los bebés y niños pequeños viven infancias de distinta naturaleza, del mismo modo que los adultos habitan mundos diversos de prácticas y creencias. Más aún, en el mundo contemporáneo, marcado por la desigualdad en múltiples dimensiones, se viven infancias desiguales.

A la evidencia que emerge de la realidad se agregan otros argumentos más antiguos. Nuestra especie —*Homo sapiens sapiens*— es una de las más exitosas que ha existido sobre la faz de la tierra. Una característica que ha facilitado su éxito es su plasticidad. A diferencia de especies especializadas en lo que se refiere a su dieta, hábitat, forma de organización, sistema de reproducción u articulación con otras especies, la humana demuestra una enorme adaptabilidad, variabilidad y capacidad de innovación. Las prácticas que rodean la tenencia y los cuidados de recién nacidos y niños pequeños no son la excepción. Por ello, se han constituido en un tema de interés para los estudiosos de la evolución humana en sus esfuerzos por ubicar el potencial y los límites de la nuestra plasticidad (Chisholm 1983).

Una herencia de Piaget son los “manuales de crianza” que son implícitos en el planteamiento que hacen demasiados especialistas cuando se acercan a las infancias diversas con una carga escondida de valores. Así, ocultan ciertas pautas que se

les presentan como ideales y frente a las cuales las “otras” infancias quedan cortas, merecen condena y deben cambiarse en aras del progreso de los países. Una es la idea de infancias vividas entre cuatro paredes (figurativamente, aunque cada vez más literalmente), con un cuidadoso control sobre los contactos y las influencias que vienen de afuera (gérmenes, ruidos, personas discordantes, actividades “no apropiadas para la edad”). Otra es la concentración de la responsabilidad del cuidado en una misma persona que se encarga de imponerle consistencia. Otra más es la planificación de las experiencias que el infante tendrá, dejando muy poco al libre albedrío o a las iniciativas del bebé. Los lectores seguramente podrán identificar otras de las pautas que intentamos trasladar a contextos diferentes, generalmente sin tener conciencia de lo que hacemos ni de los prejuicios que expresan.

Para poder conversar sobre qué es lo bueno y qué es lo malo en cada sistema de cuidado y educación infantil, necesitamos previamente conocer las infancias diversas. Esto implica un reto a la imaginación, ya que la vivencia de los mismos niños y niñas no está directamente a nuestro alcance. Aceptemos nuestras limitaciones, entonces, aun cuando nos motiva el afán de garantizar, a toda la niñez peruana, las mejores condiciones posibles en las que crecer. El desafío es respetar las diferencias y, al mismo tiempo, canalizar los derechos, beneficios y oportunidades de la ciudadanía peruana a toda la población infantil.

1.2 Este libro

El presente libro contiene los resultados de un estudio empírico, etnográfico y cualitativo realizado en cuatro pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Se enfoca en la infancia de cero a tres años. Para muchos lectores, la selva rural no es muy conocida, los asentamientos indígenas menos, y mucho menos todavía el lugar de los bebés y niños dentro de ellos. Iniciamos la discusión, por lo tanto, con una revisión de la literatura existente (capítulo 2) que ayuda a ubicar estas infancias en su contexto. El capítulo 3 describe la investigación, sus preguntas centrales, los lugares donde se realizó y la metodología que se empleó. Los capítulos 4, 5 y 6 presentan la información que se construyó acerca de la experiencia diaria de los niños, las niñas y sus cuidadores. Proceden de un contrapunteo entre enunciados acerca de los patrones que emergen de los datos y las anécdotas que ilustran el principio en cuestión. Pedimos paciencia a los lectores que encuentran tedioso leer descripciones etnográficas. Las situaciones que traen a la discusión resultan novedosas, incluso extrañas. Preferimos errar por el lado de la densidad y detalle de las viñetas que dejar dudas sobre lo que pasó y cómo lo hizo. El capítulo 7 trata sobre una de las mayores fuentes de cambio en las zonas indígenas en la actualidad: los servicios y programas que vienen de afuera y que, muchas veces, ofrecen alternativas (o pretenden hacerlo) a los modos acostumbrados de hacer las cosas. Finalmente, en el capítulo 8, exponemos las conclusiones del estudio, cotejándolas con la bibliografía a fin de descifrar tendencias generales y duraderas.

2. La niñez temprana indígena amazónica: ¿qué sabemos?

En épocas que en algunas zonas se extendieron hasta más allá de la mitad del siglo XX, los grupos que habitaban la cuenca amazónica vivían de la caza, la pesca, la recolección y el cultivo de yuca, algodón, maíz y otros productos en pequeñas chacras, utilizando tecnologías de horticultura.¹ Muchos eran nómades. Las aldeas se trasladaban de un lugar a otro, dentro de un territorio grande, cuando los recursos se agotaban, cuando la aldea se fisionaba por razones políticas, por expulsiones debido a guerras o por motivos mágico-religiosos. Esta escueta descripción calza con lo que en antropología se conoce como el “tipo” o “modelo” de sociedad de caza y recolección. Algunos de los grupos amazónicos hoy (los “no contactados” o “en aislamiento voluntario”) siguen practicando esta forma de vida históricamente asociada a la Amazonía. Otros, en cambio, fueron reducidos y reorganizados en asentamientos permanentes hace décadas. Los integrantes de los grupos actuales, descendientes y herederos de un modo de vida especial, adoptan posiciones diversas con respecto a su valor y continuidad. Para algunos es motivo de orgullo; para otros, de incomodidad.

Aun para los que rechazan la lengua, las costumbres y todo recuerdo del pasado, sería difícil sostener que nada queda de esto. La vida de dependencia total del bosque y los ríos, la organización en pequeñas bandas, y la posibilidad de mudar la aldea cada tantos años, bien puede ser un recuerdo conservado en los mitos de los antepasados o en las anécdotas de los padres, abuelos y bisabuelos. De hecho, hasta hoy, se siguen abandonando lugares de residencia y las aldeas siguen dividiéndose a raíz de conflictos entre rivales políticos o grupos étnicos. Se continúan formando nuevos asentamientos en zonas de la selva que ofrecen mejores condiciones para establecer chacras y explotar los recursos: ya no se trata solamente de los animales del monte y

¹ Hay una discusión creciente acerca de la existencia de ciudades permanentes, incluso de algunas que concentraban a miles de habitantes en la Amazonía en tiempos anteriores a la conquista.

los peces, sino también de las oportunidades para trabajar en la tala de árboles o en la búsqueda de oro en los ríos.

El cambio cultural puede ser rápido cuando es superficial (reemplazar, por ejemplo, una tinaja de cerámica por un balde de plástico); en cambio, cuando es profundo (cuando toca formas de sentir la vida y su reproducción) suele ser lento. Hay motivos para pensar que las prácticas culturales relacionadas con la crianza de los niños, el sistema familiar, la organización social y las relaciones entre las generaciones son particularmente lentas para cambiar.

Con estas consideraciones previas, iniciamos la revisión de fuentes sobre la infancia en los pueblos indígenas amazónicos actuales, haciendo un pequeño desvío. Se trata de establecer un punto de referencia en los aportes de una serie de estudios sobre la niñez en sociedades contemporáneas de caza y recolección. El estudio de estas sociedades se ve impulsado por la sensación que tenemos de que el planeta entero será pronto regido por sistemas industriales y posindustriales de producción, formas urbanas de vida, imaginarios construidos en Hollywood y Bollywood, y las redes sociales electrónicas como paradigma de la conexión entre los seres humanos. Un corolario feliz del afán de documentar las últimas sociedades “cara a cara”, de pequeña escala, de economías preagrícolas, es el registro de la niñez en ellas. ¿Qué nos enseña esto?

2.1 Un referente inicial: la niñez en sociedades de caza y recolección

Hace diez mil años, el tipo de organización social, política y económica que se asocia a las sociedades de caza y recolección abarcaba a casi toda la humanidad y todos los continentes. Hoy, esos grupos ocupan zonas de rezago. Muchos son remanentes de grupos mayores, que fueron diezmados por guerras, enfermedades, la pérdida de recursos esenciales y el desplazamiento ocasionados por la colonización. De los que sobrevivieron, la mayoría ha adoptado la agricultura como medio de vida o se ha asimilado a estilos de vida nuevos. Los grupos que quedan, y que siguen el patrón tradicional, nos proporcionan un modelo algo distorsionado de lo que puede haber sido una experiencia universal humana. Ninguno de estos grupos existe hoy en las condiciones de la “Edad de Piedra”. Todos viven en los márgenes de sociedades nacionales que les proveen de ciertos bienes y servicios.

En el mundo contemporáneo, el grupo más grande que ilustra la vida de caza y recolección es el de los bakas, pigmeos que residen en los bosques que crecen en la intersección de Camerún, la República Central Africana y la República Democrática del Congo en África. Se trata de una población de unos 30 mil individuos. Otros grupos constituyen enclaves mucho más pequeños que se ubican frecuentemente en zonas de guerra o de incursiones violentas en disputa por recursos naturales. Casi todos ellos

sufren presiones intensas para asentarse y adoptar la agricultura y formas de trabajo asalariado (por ejemplo, como peones agrícolas, pastores u obreros mineros). Muchas veces, la escuela, una posta de salud o una iglesia sirven como factor de atracción que conduce a la sedentarización y a la concentración de las pequeñas bandas en grupos mayores, incluso combinando lenguas y bagaje cultural. Otro factor que tiende a unir a estos grupos bajo una misma rúbrica son las prácticas de discriminación y explotación de las que son víctimas.

Un reciente compendio (Hewlett y Lamb 2009) analiza los cuidados y la educación de infantes, niños pequeños y niños mayores en sociedades actuales de caza y recolección. Los autores, trabajando en diferentes partes del mundo, hallan muchos elementos en común que responden a las condiciones físicas, biológicas y sociales que caracterizan a estas sociedades como “tipo” o modelo. En relación con el entorno físico, por ejemplo, la economía de caza, recolección y horticultura pone límites sobre el tamaño de los asentamientos. Estos pueden abarcar, aproximadamente, de 25 a 30 personas. Y bajo determinadas condiciones, pueden reducirse aún más; ese es el caso, por ejemplo, del grupo de inuits que Briggs (1970) estudió y que, durante el invierno, pasaba varios meses entre una veintena de individuos de una misma familia extendida, sin ir más lejos que al iglú contiguo que se conectaba a través de un túnel bajo la nieve. En grupos locales tan pequeños, es probable que todos pertenezcan a un mismo grupo de parentesco. La mitad serían niños y adolescentes solteros. Bajo esas condiciones, la separación o estratificación de los niños por edades es un sinsentido. La baja densidad demográfica se impone a fin de que cada grupo acceda al territorio que necesita recorrer en busca de alimentos y otros recursos.

En las sociedades actuales de caza y recolección, uno deja de ser niño o niña cuando se convierte en padre o madre. La categoría “niñez” se refiere a una relación social, no a una etapa en el desarrollo. Se diferencia entre infante (persona que es cargada y amamantada) y niño (el grupo de entre aproximadamente cuatro años y 18-20 años). Dependen de otros (“padres” y “madres”) para buena parte de su alimentación, pero son autónomos en otros sentidos.

En estas sociedades en general, la sobrevivencia de los bebés es un desafío permanente. La lactancia materna desempeña un rol fundamental. El amamantamiento es frecuente, a demanda, y se hace en tandas cortas que no interrumpen significativamente las actividades de la madre. El destete suele darse a los tres o cuatro años, cuando se produce un nuevo embarazo. Como los alimentos que se obtienen de la recolección (raíces, nueces, tubérculos, semillas) y la caza suelen ser difíciles de comer para los bebés y niños pequeños, en ausencia de tecnologías que permitan ablandar y triturar los productos, los cuidadores hacen mucho uso de la premasticación. Eso significa que los niños reciben anticuerpos en la leche materna y en la saliva de quienes les dan de comer. Aunado a las prácticas que los alejan del suelo y otras fuentes de contaminación, obtienen cierta protección de gérmenes e infecciones.



Los bebés son cargados casi constantemente y casi todos los miembros del grupo participan en algún grado en su cuidado. Reciben una estimulación táctil a través de caricias, besos, limpieza y juegos como saltar y columpiarse. Los papás suelen involucrarse en estas atenciones. El grupo de los akas (África Central, Congo) alcanza el punto máximo de atención paterna a niños pequeños (Konner 2009: 48-51). Durante los primeros cuatro meses de vida, los bebés akas son cargados por los padres en un 22% de ese tiempo, por las madres en un 51% y por otros adultos en un 27%. Dada la movilidad de estos grupos y la participación de las mujeres —incluso madres lactantes— en expediciones colectivas de recolección y caza, todos han elaborado diferentes implementos para cargar a los bebés: fajas, canastas, redes, etc.

Las dos actividades económicas básicas (caza y recolección) plantean altas demandas físicas y cognitivas. Exigen fuerza, destreza, resistencia y habilidades como la orientación en espacios grandes y la capacidad para recordar la presencia de raíces, miel y otros comestibles en diferentes zonas según las condiciones climáticas y la época del año. No vale saber encontrar y derribar a un animal si no se tiene la fuerza para desmembrarlo y transportar la carne al asentamiento. Lo mismo ocurre con las plantas, raíces, nueces, frutas e insectos que se obtienen en las expediciones de recolección. Los niños no pueden caminar rápidamente ni resisten las largas distancias, como sí lo hacen los adultos. Son entonces un estorbo, no una ayuda, en expediciones que pueden durar varios días.

Una consecuencia del alto grado de especialización que requieren las tareas de aprovisionamiento es la poca presión que se ejerce sobre los niños y las niñas para participar en ellas al lado o en reemplazo de los adultos. Ellos se quedan en la aldea o realizan actividades de caza y recolección en zonas cercanas de baja productividad que no son de interés para los adultos. Ahí, a modo de juego y ejercicio, en grupos de niños y adolescentes, practican las habilidades que les servirán para la vida adulta. No reciben mayor instrucción explícita por parte de los mayores, sino que aprenden por medio de la observación, la práctica y el ensayo y error. Las personas llegan a ser autónomas y capaces de abastecerse recién en la adolescencia tardía.


Las sociedades de caza y recolección suelen poseer reglas estrictas que organizan la repartición de los productos que traen los adultos en sus expediciones de abastecimiento. Las condiciones ecológicas influyen en estas prácticas, ya que muchas sociedades de este tipo habitan zonas tropicales donde la conservación de los alimentos es problemática. Las reglas pueden tener una base en la religión, en lo que se entiende como una extensión de la reciprocidad entre los seres humanos y las especies naturales que se ofrecen para su sustento, o en una filosofía que concibe la generosidad como un atributo de la persona que se considera plenamente humana. Las reglas suelen articularse con el sistema de parentesco y mandar que los primeros en beneficiarse de la buena fortuna de otro u otra sean sus parientes más cercanos. Donde solo cazan los hombres (es raro pero no del todo que las mujeres lo hagan individualmente, en grupos femeninos o como parte de expediciones colectivas), una primera regla es la que gobierna los intercambios entre

los géneros. Con las mujeres especializadas en la recolección, entre hombres y mujeres se reparten la carne y los productos vegetales, que por lo general constituyen la mayor parte de la dieta. Los hijos, incluso adolescentes, reciben alimentos de sus padres y de otros adultos sin que se espere de ellos una retribución.

Así, numerosas prácticas asociadas al cuidado y la socialización de los niños en los grupos de caza y recolección son una respuesta directa a las condiciones ecológicas y la organización de su economía. La sedentarización, la formación de aldeas más grandes y la adopción de la agricultura como modo de obtener alimento producen cambios importantes en dichas prácticas. Se puede rastrear estos efectos entre los bakas de África (Hirasawa 2009), algunos de los cuales son nómades, cazadores y recolectores, mientras que otros se han asentado al lado de agricultores, bakas y no bakas, y trabajan como mano de obra asalariada. Entre los nómades, como vimos, los padres y otras personas adultas colaboran mucho con las madres en el cuidado de los bebés. En cambio, la integración en la economía agrícola tiene el efecto de trasladar las tareas de apoyo a los niños mayores, sobre todo hermanos y hermanas. En el bosque, los bebés son transportados de brazo en brazo sin la indicación de la madre y sin mediar órdenes. En la aldea, las madres tienen que encomendar a los bebés a niñeras (u ocasionalmente a niños) con responsabilidades explícitas. Puede haber un elemento de imitación de las prácticas de los vecinos con larga tradición agrícola, pero es más probable que las causas se hallen en las limitaciones que hay en lo que respecta al tiempo y la disponibilidad de los padres, tías, abuelas y otros adultos. Anteriormente, ellos podían compartir el cuidado de los infantes con sus actividades productivas sin mayor problema. Ahora, la organización de su trabajo y su pérdida de autonomía lo impiden.

Las normas de intercambio de alimentos tienden a desaparecer con la sedentarización y la incorporación en el trabajo dependiente asalariado (Hirasawa 2009). La reciprocidad se reduce a las familias nucleares. La desaparición de la práctica de repartir los productos de la caza y la recolección entre todos los miembros del grupo va en desmedro de los niños, que antes podían recibir alimentos de cualquiera de los adultos que hubiera tenido suerte en la expedición o que tuviera un talento especial para obtener alimentos. Bajo las nuevas condiciones, los niños dependen de la capacidad de sus padres, en particular para su aprovisionamiento. Algunos lo hacen bien; otros no. Por contraste, cambian poco los patrones de amamantamiento de los bebés cuando la actividad principal de la madre, de haber sido antes la recolección, pasa a ser el cultivo de una chacra y la búsqueda de leña y agua para su choza (Hirasawa 2009).

Hewlett y Lamb (2009: 414-415), los compiladores del volumen sobre la infancia y niñez en sociedades contemporáneas de caza y recolección, hacen unas reflexiones finales que ponen énfasis en las preguntas aún sin respuesta sobre los patrones hallados. Resumimos y parafraseamos:



(1) *¿Por qué se tolera un periodo tan largo de dependencia de los niños frente a proveedores adultos? No se espera una contribución de ellos, aun en hábitats suficientemente ricos en fuentes de alimentos que les son potencialmente asequibles. Siguiendo las normas de generosidad, los adultos comparten con los niños tal cual lo hacen con el resto del grupo. Sin embargo, resulta llamativa la ausencia de creencias culturales explícitas que justifiquen este patrón sobre la base de una supuesta incompetencia, inocencia o debilidad de los niños.*

(2) *¿Por qué la falta de motivación e interés en preparar a los niños otorgándoles las habilidades que necesitarán para aprovisionarse a futuro? Se observa la ausencia de presiones tendientes a apurar el aprendizaje de destrezas físicas y de competencias sociales asociado al éxito en su entorno natural y cultural.*

(3) *Las altas tasas de mortalidad infantil y juvenil, debido a factores fuera de control, deberían disponer a los adultos a seguir estrategias de alta fecundidad, limitando su inversión en cada hijo o hija. Por el contrario, hallamos una inversión muy alta en cada uno si se mide el tiempo y esmero con que están siendo cargados, alimentados y cuidados. ¿Cómo calza eso con las teorías de maximización de la contribución de cada individuo al pool genético (inclusive fitness)?*

(4) *Considerando la indulgencia y actitud relajada de los adultos con los aprendizajes, habilidades y responsabilidades que adquieren sus hijos, ¿hasta qué punto refleja esto el poco interés que se muestra en las sociedades de caza y recolección en la comparación social y la competencia? Si hubiera un mayor énfasis en procesos explícitos de enseñanza y en acelerar la socialización infantil en esas sociedades, ¿esto pondría en duda su moral de igualitarismo no competitivo?*

Como podemos apreciar, el cuidado y la socialización de los niños, así como la relación entre las generaciones mayor y menor, corresponden a una ideología determinada. El resumen de Hewlett y Lamb nos muestra, para el caso de las sociedades de caza y recolección, cuán ajena a nosotros es esa ideología, que los autores caracterizan como “igualitarismo no competitivo”. Las observaciones a niños, niñas y a las personas mayores en esas sociedades nos presentan no solo prácticas diferentes y una determinada relación entre las generaciones, sino también un sistema de ideas acerca del propósito mismo de la infancia humana y lo que debería ocurrir durante los años antes de llegar a adulto. Los que no son padres —es decir, son niños— se escapan de la economía adulta y sus exigencias.

Otros investigadores han intentado caracterizar la ideología de la niñez y el orden generacional asociados a otros “tipos” de sociedades humanas. Figueroa (1989), para el caso de la sociedad andina campesina, percibe una ideología que trata a los

niños como un recurso del que disponen los padres en una economía agropecuaria precaria de ahorro y acumulación. Zelizer (1985) plantea que la ideología vigente en las sociedades industrializadas contemporáneas trata a los niños como seres “preciosos”: beneficiarios de la inversión de tiempo y recursos de sus padres y familiares mayores, sin una expectativa de retribución más allá de las satisfacciones emocionales que brindan. La tarea pendiente es precisar, hasta donde la evidencia lo permite, la correspondiente ideología para los indígenas amazónicos actuales. Parte importante de la diversidad cultural del Perú se conserva en estas distintas ideologías de la niñez y el orden entre las generaciones.

2.2 Sociedades amazónicas: lo que los abuelos y las abuelas nos podrían contar

Los pueblos amazónicos que forman parte del Perú son numerosos y variados. Se reparten en unas once familias lingüísticas y 48 pueblos, y conforman una población que el censo nacional del 2007 consigna como de 335 mil personas. No obstante, el censo no llegó a varias localidades rurales y este número no considera la gran cantidad de indígenas que se hallan en las ciudades, como residentes permanentes o temporales, en plan de estudio o de trabajo. Tomando en cuenta estos factores, la población indígena amazónica total puede estimarse en 450 mil (Espinosa de Rivero 2008).

La teoría ecológica del desarrollo infantil (Bronfenbrenner 1987), al sustentar la importancia del contexto en el cual transcurre este proceso, nos obliga a detenernos en el entorno histórico, político, económico y social de los pueblos indígenas amazónicos. El presente acápite selecciona algunos hechos relevantes que, como trasfondo, ayudan a explicar la situación de la niñez indígena amazónica sobre la base de ciertas condicionantes comunes y el recorrido histórico de estos pueblos. Nuestras fuentes son las investigaciones que se han realizado y la bibliografía que se ha acumulado sobre la Amazonía indígena. Indudablemente, existen diferencias étnicas, regionales y locales importantes. Son difíciles de precisar, puesto que la literatura es bastante desigual, sobre todo tratándose de temas como el funcionamiento de las familias y la vida cotidiana de los niños.

Las preguntas que ordenan la discusión son las siguientes: ¿qué podrían recordar y qué podrían haber visto durante su trayectoria de vida los abuelos, abuelas, bisabuelos y bisabuelas de los niños que hoy encontramos en las comunidades nativas?; ¿qué experiencias podrían transmitir a sus nietos y bisnietos?; ¿qué interpretación dan a sus vivencias?; ¿cómo podrían ellos y ellas explicar la evolución de sus pueblos y los cambios en la forma de vida entre la época de su infancia y la época actual: la infancia de sus descendientes? Nos toca seguir procesos dinámicos que han transcurrido a distinta velocidad en diferentes partes de la Amazonía y en diferentes pueblos. Un reto no menor es poner fechas y sugerir, cuando las fuentes lo permiten, hasta qué punto persiste hasta hoy cada práctica, idea o valor.

Conformación, organización y liderazgo en las aldeas

Para entender la forma de vida de los grupos amazónicos, hay que comenzar imaginando las aldeas locales que proveían los escenarios para las actividades cotidianas. En la selva alta, el tipo de asentamiento tradicional era o bien de casas familiares extensas (el caso de los awajún, wampis, achuar y de otros pueblos emparentados lingüísticamente con ellos), o bien de viviendas unifamiliares construidas a cierta distancia unas de otras, generalmente marcada por la posibilidad de escuchar un grito de ayuda (caso asháninka). En la selva baja, lo predominante y tradicional eran las malocas de familias extensas, características de los pueblos pano, tukano, cocama y tikuna, entre otros. Las viviendas estaban próximas al agua pero, a fin de aminorar los peligros de la subida en épocas de lluvia, no demasiado. Hoy, muchos asentamientos indígenas tienen un trazado de calles y las viviendas se distribuyen a lo largo de ellas. Esta práctica data del establecimiento de las misiones y de los pueblos mestizos en los alrededores. Una consecuencia, no muy bienvenida, ha sido acortar la distancia entre una vivienda y otra, aumentando el contacto visual y auditivo entre ellas y creando nuevos problemas de manejo de desperdicios y de contaminación del agua y el suelo.

Los asentamientos solían ser relativamente pequeños. McCallum (2001), quien vivió entre los cashinahuas del río Purús en los años ochenta, encontró aldeas de apenas 20 personas; es decir, poco más que una familia. En 1978, Brown (1986) calculó el tamaño promedio de los asentamientos awajún del Alto Mayo en 120 personas. En las últimas décadas, el promedio de habitantes por comunidad nativa es de 300, aproximadamente. Algunas comunidades sobrepasan los mil habitantes; otras son unifamiliares de 50 a 60 personas. Socialmente, los asentamientos pequeños y medianos están atravesados por lazos de parentesco que abarcan prácticamente a toda la población local. Los niños que crecen en ellos conocen personalmente y reconocen sus vínculos con los demás.

Muchos de los ancianos de hoy pueden recordar épocas en las que las aldeas cambiaban de lugar con cierta frecuencia. Entre los awajún, el cambio de residencia se daba cada 5 a 15 años (Bant 1994: 87) e implicaba construir casas y abrir chacras en un lugar nuevo. El agotamiento de las chacras cercanas sería la principal razón para ello, así como las mermas en la productividad de los ríos y bosques. También existía la práctica de abandonar lugares que llegaban a asociarse con la enfermedad y la muerte (cuando se había muerto ahí un jefe importante, por ejemplo). Así, la construcción de las casas utilizando árboles y hojas del bosque debe haber sido una experiencia frecuente, más aún cuando se trataba de una maloca que albergaba a varias decenas de personas y cuando el proceso de construcción acarrearba mingas y festejos al final de la tarea.

A veces los traslados de aldeas respondían a la violencia, sea entre un mismo grupo étnico y lingüístico o entre grupos étnicos distintos. Hubo una antigua rivalidad

entre los awajún y los chayahuitas² en la selva norte, por ejemplo, que obligó a los chayahuitas a cambiar varias veces la ubicación de lo que hoy son los pueblos de Santa María y Pueblo Chayahuita (Dradi 1987: 46).

A los motivos anteriores para la agrupación, sedentarización y ampliación del tamaño de las aldeas se agregaban nuevas razones. Una era acercarse a los servicios de salud y educación, inicialmente asociados a misiones católicas, protestantes o adventistas, posteriormente al Estado peruano. En 1970, el Instituto Lingüístico de Verano envió a dos maestros bilingües para explorar el establecimiento de escuelas en la zona del Alto Mayo. Los awajún fueron ambivalentes con respecto a la convivencia en asentamientos nucleados. Convenía estar cerca de la escuela y de otros servicios estatales, pero la cercanía a otros provocó roces.

Otra razón para agruparse era defenderse de las incursiones de foráneos, en un primer momento, y poco a poco aprovechar un acceso más fluido a los mercados en los pueblos mestizos y acceder a nuevas fuentes de empleo en economías crecientemente monetarias. Los awajún, por ejemplo, fueron obligados a concentrarse en asentamientos nucleados en su territorio ancestral del Alto Río Mayo. Ellos tienen asentamientos permanentes en esta zona desde los años cuarenta. En los años cincuenta sufrieron las incursiones de comerciantes mestizos y patronos que invadían sus tierras. Al poco tiempo llegó la Carretera Marginal, que trajo numerosos cambios, brindando una conexión terrestre con la costa y las ciudades (Brown 1986).

En esa dinámica, la pertenencia a una casa, grupo de parentesco y aldea era la principal fuente de identidad (Hugh-Jones 1995). El tejido social se basaba en los vínculos entre mujeres (abuelas, madres, hijas), entre varones (frecuentemente un hombre capaz y políticamente hábil que reunía a su alrededor a hermanos, cuñados, yernos e hijos) o una mezcla de ambos. Predominaba una lógica de endogamia local o microrregional, la cual creaba márgenes de libertad para el movimiento de los individuos, las familias y hasta aldeas enteras, sin que estos saliesen de las redes de relación conocidas.

Para los awajún, estudiados por Bant (1994), y los achuar, por Descola (2005), este patrón es claro:

Tradicionalmente los Aguaruna vivían en las zonas interfluviales entre los ríos grandes. Diez a quince grupos residenciales formaron lo que Descola (1993) llama “un nexo endogámico”: dos o más grupos de parientes cognáticos, estrechamente emparentados entre ellos por varias generaciones de intercambio de mujeres, que ocupan un territorio, construyendo sus casas y chacras dispersas dentro de sus límites. (Bant 1994: 87)



2 Hoy conocidos como shawis.

Los grupos localizados dejaban sus casas permanentes para ir en giras de caza y recolección en ciertas épocas del año. Aquí, como en otras zonas de la Amazonía, el papel del jefe, secundado por el chamán y otros líderes, era mantener las buenas relaciones en el grupo a fin de evitar la fisión y la formación de anexos o nuevos asentamientos. Para eso había que impedir los conflictos, las muertes y enfermedades repentinas y las sospechas de brujería. Más allá de la aldea misma, había que cuidar las relaciones con las aldeas vecinas que compartían un territorio grande y que, de modo similar, se desplazaban siguiendo a los animales de caza y los brotes de recursos para la recolección.

En toda la zona amazónica, las relaciones políticas con aliados y enemigos, reales y potenciales, fueron una preocupación constante. Diversas prácticas, como el “masateo”, los grandes bailes, las invitaciones a competencias deportivas y de oratoria y las visitas recíprocas, ayudaban a regular estas relaciones. Los abuelos y las abuelas de hoy pueden guardar recuerdos de los grandes líderes y grandes chamanes de sus pueblos. Los jefes tenían la capacidad de aglutinar alrededor de sí a poblaciones relativamente grandes. Convocaban y dirigían con una competencia especial las expediciones de caza y guerra y se mostraban hábiles en la oratoria y la toma de decisiones. Los líderes eran reconocidos por su generosidad. Gestionaban las invitaciones a vecinos y aliados políticos y aseguraban que sus huéspedes estuvieran ampliamente abastecidos de comida y masato.

El cuadro nos alerta sobre la posibilidad de que los ancianos, antes que llamarse “asháninkas”, “machiguengas” o apelar a otras etiquetas étnico-lingüísticas, pudieran identificarse como procedentes de tal o cual aldea; incluso, como descendientes de tal o cual antepasado. Salvo circunstancias excepcionales, el escenario descrito resultaba para los niños socialmente seguro, físicamente protegido y cognitivamente comprensible.

El Estado y otros actores externos

El Estado peruano comenzó a sentar su presencia de manera más decidida en la zona amazónica a partir de 1940. Su motivación primordial era asegurar las fronteras del país y, correspondientemente, sus principales representantes eran destacamentos militares. Recién hacia los años cincuenta este Estado se dio cuenta de la existencia de una población indígena que requería de políticas especiales y de un tratamiento diferente (Barclay y Santos 1991). Los abuelos y abuelas de los distintos grupos indígenas pueden recordar esas épocas de modos distintos. Si sus comunidades se ubicaban cerca de la frontera con Ecuador, Colombia, Brasil o Bolivia, pueden haber visto columnas militares o incluso haber sentido los efectos de la leva y la utilización de nativos como guías y cargadores.

La relación de los grupos nativos con las fuerzas armadas es antigua. Se construye sobre una tradición guerrera en muchos grupos. Conforme la expansión del Estado en

su territorio reprimió las luchas entre comunidades indígenas, el pelear por la patria se volvió un sustituto para los indígenas varones que en épocas anteriores hubieran ganado el reconocimiento de su entorno a partir de sus hazañas como guerreros. Muchos de los abuelos de hoy, como muchos de los hombres más jóvenes que han servido en los cuarteles de la Amazonía y de otras zonas del país, podrían contar innumerables anécdotas sobre sus experiencias de “servir”. Algunos traerían recuerdos de abuso, discriminación y engaño, que también han estado presentes en la relación de los indígenas con las fuerzas militares y policiales.

Existe una vieja tendencia entre los intelectuales y políticos peruanos a percibir la Amazonía como escasamente poblada y subutilizada como fuente de recursos. A lo largo del siglo XX se condonaba en la práctica la invasión de las tierras indígenas, pero a partir de los años sesenta se estableció como política nacional la reubicación de pobladores de los Andes en la Amazonía. Hubo proyectos concretos de colonización en ciertas zonas; en otras hubo incentivos tributarios que alentaban la ocupación de tierras y la formación de pueblos y empresas. No solo se quiso resolver un problema de sobrepoblación y escasez de tierras en las zonas andinas, sino que se quiso explotar la selva como lugar de producción de alimentos: arroz y aceite de palma, entre otros. Contradiendo esos planes, fue más bien el cultivo de la coca lo que se expandió dramáticamente, mientras el narcotráfico se iba instalando. La población nativa “se veía fuertemente afectada por el proceso de colonización y comenzaba a hacer llegar sus quejas directamente o a través de las misiones” (Barclay y Santos 1991: 61). El convenio entre el Estado peruano y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) data de principios de los años cincuenta. Se trasladó a esa entidad misionera, conocida por sus estudios de las lenguas indígenas y su promoción de la educación en lengua nativa, funciones que incumbían al Estado: la expansión de la educación básica, la dotación de medios de transporte y comunicaciones, algunos servicios de salud y la introducción de nuevos bienes de uso y consumo. Este hecho expresa la ambivalencia del Estado peruano frente a los pueblos amazónicos y las estrategias para su incorporación sobre bases de mayor autodeterminación.

Es indudable que esos eventos fueron vividos intensamente por los ancianos y ancianas en las comunidades indígenas actuales, aun cuando, siendo niños y niñas, no participaban en las decisiones que recaían sobre sus padres. Bien pueden recordar los intentos de organizar alianzas y movimientos de defensa de su territorio. Pueden haber sentido las tensiones que se expresaban en disputas internas entre facciones contrarias, incluso con acusaciones de traición y brujería. Pueden recordar la formación de asentamientos que reunían a distintas etnias o subgrupos de un mismo grupo etnolingüístico. Los abuelos y las abuelas pueden tener recuerdos de mudanzas que implicaban vivir al lado de personas que hablaban lenguas distintas y que tenían costumbres diferentes.

En los años setenta, mediante la Ley de Comunidades Nativas (1974; versión vigente hasta 1978), el entonces gobierno militar inició el proceso de titulación de las tierras

comunales. Con esta medida, pretendía defender los derechos de los pueblos indígenas al territorio que precisaban para practicar su forma de vida, pero al mismo tiempo, al hablar de la “promoción agraria y agropecuaria”, deslizaba un ideal de incorporación de estos pueblos en el mercado nacional. Los títulos daban cierta protección frente a las presiones de colonos, el avance de la exploración petrolera y otros apetitos y proyectos foráneos. El proceso de titulación se interrumpió en 1977 con el 30% de los asentamientos titulados. Fue retomado recién en 1981 bajo condiciones menos favorables, ya que el nuevo gobierno civil estaba fuertemente identificado con abrir la selva a todo tipo de inversiones en usos del suelo (crianza de ganado o plantaciones de palma, por ejemplo) y subsuelo (extracción de petróleo, gas natural, minerales). Los ancianos y las ancianas probablemente recuerden estos sucesos en asociación con los nombres de los presidentes: Juan Velasco Alvarado, como el general promotor de la titulación, y Fernando Belaunde como el presidente civil que clamaba por la integración de la Amazonía en un proyecto de desarrollo de libre mercado.

Para quienes fueron niños durante los años sesenta y setenta, algunos de los recuerdos más fuertes pueden vincularse a la llegada de la escuela a sus aldeas. En las décadas siguientes, la escuela primaria se ha vuelto una institución fundamental en todos los poblados, salvo en los más pequeños y alejados. Inicialmente, los maestros fueron mestizos y la enseñanza se hacía en castellano. Poco a poco, a partir de los años ochenta, ha ido ganando terreno el argumento a favor de la educación bilingüe, con instrucción en la lengua materna de los niños y enseñanza del castellano como segunda lengua. La aplicación de esta metodología ha demorado, sin embargo, por falta de maestros y maestras bilingües preparados. Entre 1983 y 1987 funcionó el Proyecto de Educación Bilingüe y Bicultural en la zona asháninka del río Tambo, una colaboración entre el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y el Ministerio de Educación. No obstante, el proyecto fue interrumpido por Sendero Luminoso en 1987. Actualmente, el gobierno peruano ha tomado esta y otras experiencias similares como insumos para una política nacional de educación intercultural bilingüe, que centra su atención en la pertinencia y la calidad de la educación indígena.

En años más recientes, como una segunda oleada de presencia estatal, se ha extendido la red de establecimientos de salud bajo el mandato del Ministerio de Salud. Se invoca a las poblaciones nativas a que hagan uso de estos servicios para vacunar a sus hijos, para los controles prenatales, para la atención de los partos y para el seguimiento de sus bebés. Se ha capacitado a indígenas como técnicos sanitarios y como promotores y promotoras de salud. En algunos lugares, los técnicos se desenvuelven sin el apoyo de profesionales y constituyen un puente esencial entre la comunidad y el sistema nacional de salud y entre el sistema médico local y la biomedicina occidental.

Incluso, la ausencia de Estado, o un Estado que no cumple su papel frente a determinados sectores de la población, puede llevar a cambios de largo alcance para los indígenas amazónicos. Belaunde (2011: 182) vincula la actual migración de

pobladores andinos (quechuas en su mayoría) hacia la selva central con la no resolución de las secuelas de la guerra interna desatada por Sendero Luminoso. Las promesas de ayuda para los campesinos desplazados por la violencia a fin de facilitar su retorno no han sido cumplidas sino muy parcialmente, y la falta de oportunidades en las zonas devastadas ha hecho que muchos de ellos, o sus hijos e hijas, hayan buscado asentarse en las ciudades de la costa o bien en la Amazonía. Van al encuentro de otra ausencia estatal: la falta de control sobre actividades ilícitas, como el narcotráfico, la tala ilegal de árboles y la minería informal. Incluso, hay la amenaza de nuevas incursiones de remanentes de Sendero Luminoso en comunidades asháninkas y machiguengas, que reavivan recuerdos de cuando los nativos fueron obligados a servir como retaguardia de Sendero.

Parentesco y residencia: crear y recrear la comunidad local

Una investigadora que estuvo en el río Pichis entre los años 1968 y 1988, describe la vida diaria en un asentamiento asháninka:

La aldea consiste en un agrupamiento (3-15) de casas de postes y techos de paja, las más de las veces de plataformas abiertas, unas cuantas con paredes, ubicadas en una margen alta a corta distancia del río. El área inmediatamente alrededor de las estructuras se mantiene despejada de toda vegetación como impedimento para la aproximación de serpientes u otros seres indeseables. Pequeños huertos de trigo, habas, plátanos y otras cosechas de estación son cultivados a lo largo de las márgenes del río durante la estación seca; parcelas más largas de mandioca y árboles frutales surtidos y otras cosechas se extienden tierra adentro. Quién y cuántas personas hay en las residencias varía grandemente; llegan visitantes, los residentes salen a visitar a otros, los hombres con o sin sus familias salen periódicamente y marchan a trabajar por jornales en las plantaciones río abajo o fuera del área. En un día típico, habrá unas cuantas personas en el recinto; la mayoría marchará a sus huertos por buena parte del día (aunque solamente parte del tiempo en realidad se consume en faenas en el huerto), retornando a finales de la tarde para bañarse, comer y socializarse. Otras actividades típicas pero no diarias incluyen tejer ropa, cestas y esteras (principalmente por las mujeres), pescar (ambos sexos) y fabricar flechas (los hombres). En las noches claras, iluminadas por la luna, hay baile, cantos, se cuentan historias y se tocan instrumentos. Subjetivamente, los Asháninka dan la impresión a los extraños de ser hospitalarios, dispendiosos, felices y calmados. (Tizón 1994: 108)

Como rasgos del sistema tradicional de organización, Tizón enumera la independencia de cada familia, la ausencia de una autoridad política centralizada, el énfasis ideológico en el igualitarismo, y la importancia del parentesco y la reciprocidad (Tizón 1994: 109).

En grupos humanos de pequeña escala, el sistema de parentesco establece el marco para la organización social. Las reglas que dicen quién debe y no debe casarse con quién, y las que determinan la residencia de las nuevas parejas conyugales (con los familiares de él o de ella o en un lugar distinto al de ambos), fijan las bases para la conformación de las aldeas e influyen fuertemente en sus relaciones con otras aldeas.

El parentesco amazónico ha merecido mucho estudio debido a su importancia como factor estructurante de estas sociedades. Tiene una serie de rasgos particulares. Algunos encuentran elementos análogos en Nueva Guinea (Gregor y Tuzin 2001) y se ha especulado bastante acerca de las condiciones subyacentes que producen similitudes. Existen reglas prescriptivas que generalmente estipulan el matrimonio de preferencia entre primos cruzados (dos de los padres de los novios son hermanos, incluso hermanos clasificatorios, de sexo opuesto). Las consecuencias son varias: este hecho vuelve probable que los potenciales esposos sean personas conocidas, desde la infancia, por todos los concernidos; la pareja conyugal está rodeada de parientes de generaciones mayores que, al acceder a la unión, aceptan la obligación de apoyarla y, a la vez, asumen el derecho de intervenir en caso de desavenencias. Dando acomodo a los distintos intereses de los involucrados, además de los afectos de los miembros de la pareja, la definición de quiénes son primos cruzados es flexible y sujeta a interpretación. En grupos locales pequeños, con largas historias de intercambio de esposos y esposas, las relaciones de parentesco entre dos individuos pueden analizarse de muchas maneras.

La institución de servicio a los padres de la novia existía en todos los pueblos amazónicos del Perú, un hecho que demuestra la importancia de los vínculos entre suegro y yerno. Creaba un periodo de prueba durante el cual el novio era cuidadosamente observado por los padres de la novia, quienes evaluaban su energía, conocimiento del trabajo, actitud de respeto y deseo de servirles. La prueba podía durar unos meses o años. Al joven que buscaba esposa podía tocarle realizar viajes por una serie de aldeas, instalándose eventualmente en la casa de una joven candidata, con el riesgo siempre de fracasar en la gestión (Varese 1973). En la mayoría de pueblos, la pareja establecía su residencia cerca de los suegros y de otros parientes de la novia. La poliginia —la posibilidad de tomar más de una esposa— se daba en un porcentaje limitado de hombres (la mayoría de fuentes habla de menos del 10%). Los candidatos a yerno tenían que demostrar una capacidad excepcional como trabajadores y proveedores, y además superar la resistencia de los suegros y posiblemente de la esposa. Por lo general, la poliginia amazónica era sororal: un hombre tomaba como segunda y tercera esposa a las hermanas menores de la primera. En esas prácticas hay la semilla de patrones como la cooperación entre madres, hermanas y coesposas en las tareas domésticas, el cuidado de los hijos y el cultivo de las chacras (Boster 1985; Dradi 1987).

Con la adquisición de una esposa, el hombre amazónico se hace adulto (Collier y Rosaldo 1981). El hecho ayuda a explicar los matrimonios arreglados con niñas prepúberes en situaciones en las que las mujeres escaseaban por motivos de guerras, epidemias o

migraciones, además de cierta monopolización de las mujeres por hombres mayores poligínicos. Dole (1974), quien vivió entre los amahuacas en 1961, describe uno de esos momentos. Narra las complicadas maniobras que se produjeron alrededor de Pacho, una niña de unos diez u once años, hasta implicarla en un matrimonio que, si bien no era el preferido por muchos de los parientes involucrados, resultaba siendo el mal menor para ella. Aunque Pacho no sabía trabajar como una esposa, ni estaba preparada sexualmente, tres diferentes pretendientes rivalizaban por ella en un complejo juego de negociaciones que se movían entre afirmar alianzas, cumplir con deudas luego de una larga serie de intercambios de novias y novios entre grupos vecinos, y satisfacer el interés de los pretendientes en adquirir la esposa que les permitiría realizar sus proyectos como hombres adultos con todos los atributos. En el mismo grupo natal de Pacho, hubo una niña de dos años que ya estaba prometida a un adolescente que, mientras ella jugaba con él como primos cruzados que eran, esperaba pacientemente que llegara a la menarquia.

Los ancianos de hoy pueden haberse percatado del incremento paulatino de matrimonios entre nativos y mestizos. La forma más frecuente involucra a una mujer nativa y a un hombre mestizo. Estos matrimonios no resultan ventajosos para los hombres nativos, ya que el varón pierde el apoyo del yerno y las alianzas que el matrimonio dentro del grupo indígena le asegura. Los novios mestizos no hacen el servicio a los padres de la novia pero, en cambio, tales matrimonios pueden traer beneficios en la forma de acceso a otros bienes de consumo y conexiones con nuevas actividades económicas.

En general, los ashaninka y shipibo-konibo han aceptado los matrimonios interétnicos con colonos andinos y mestizos sin interponer mayores obstáculos, aunque hasta hace unos años no eran muy comunes. Algunas parejas, unidas hace unos veinte o treinta años atrás, han formado familias estables con hijos e hijas pertenecientes tanto al mundo colono como al indígena amazónico. Sin embargo, hubo muchos casos de conflictos, abandono de los hijos y usurpación de tierras. (Belaunde 2011: 186)

En las comunidades shipibas-konibas de los ríos Pisqui y Aguaytía analizadas por Belaunde, así como en otras zonas amazónicas, la presencia de esposos andinos o mestizos lleva a que las autoridades y asambleas comunales otorguen tierras a la nueva pareja, como harían con cualquier otro comunero. El colono gana con ello una puerta de entrada. Esto le permite convertir tierras de cultivo para la subsistencia en tierras de cultivo para la venta y, eventualmente, mediante arreglos de alquiler o compra, adquirir más terrenos de sus parientes y otros comuneros. Desprendida de las relaciones de intercambio recíproco que se imponen sobre el resto, la pareja mixta sirve como vía de expansión de las relaciones de compra-venta y la monetización.

¿Cómo pueden recordar todo esto los abuelos y las abuelas de hoy? En la Amazonía, las genealogías suelen ser cortas y no se guardan muchas pertenencias ni recuerdos de los antepasados. No obstante, las sesiones de toma de ayahuasca pueden incorporar consultas a parientes muertos (Dole 1974: 17). Las identidades individuales se pierden en prácticas como asignar los nombres de los abuelos y abuelas a los hijos que nacen. Así, los ancianos de hoy pueden confundirse entre quienes pertenecen a una generación y otra. Los antepasados, antes que seres históricos, se vuelven seres mitológicos. El tratamiento que se le da a las generaciones desaparecidas resulta consistente con otros rasgos de la vida amazónica: la falta de permanencia de los asentamientos, la flexibilidad en las relaciones sociales, el poco hábito de almacenar objetos como recuerdos o reliquias, y la ausencia de registros escritos.

La división sexual del trabajo

Las fuentes concuerdan en que en los pueblos indígenas amazónicos, en general, el género es el factor primordial que organiza la producción, determinando el acceso a los recursos y los medios de producción; asimismo, es la base de la distribución de la fuerza de trabajo y la circulación y reparto de los productos del trabajo individual y colectivo. Sin embargo, la estrictez con que se reparten las tareas entre hombres y mujeres muestra alguna variación, y los cambios que ha producido el estrechamiento de los lazos con la sociedad mestiza y nacional también han debilitado la división tajante entre lo que corresponde a las mujeres y lo que incumbe a los varones. En general, las prácticas son menos estrictas que la simbolización de esa división tanto en la Amazonía como en otras sociedades humanas. Los awajún ejemplifican este principio.

Las reglas de residencia tienen la importancia de juntar a las personas en grupos de cooperantes, cuyas actividades son esenciales a la producción y reproducción del nexo endogámico. La división sexual del trabajo organiza el trabajo en actividades masculinas y femeninas. Aunque en las actividades genéricas, marcadas como femeninas (crianza de hijos, animales y plantas, fabricación de cerámica, etc.) o masculinas (guerra, caza, pesca, fabricación de medios de trabajo y comunicación, fabricación de canastas y tejidos, construcción de vivienda, etc.) casi siempre entran personas del sexo opuesto en alguna etapa del proceso de trabajo, el campo de actividad y su producto están considerados como “de hombres” o “de mujeres”. Esta separación conceptual de actividades está permanentemente presente en el discurso de los Aguaruna. (Bant 1994: 87)

Buena parte de la experiencia diaria de los niños y las niñas, así como la instrucción formal que reciben de los mayores, se dirige a educarlos en los roles que les tocará desempeñar de acuerdo con su género. Este proceso se inicia muy temprano en las comunidades indígenas y dura muchos años. Las fuentes concuerdan en que la

educación de niñas y niños para asumir, eventualmente, los roles que corresponde a cada uno, se realiza sin grandes presiones.

Dradi describe el proceso de asumir los roles de género tal como se daba entre los chayahuitas:

En el periodo que transcurre desde el nacimiento hasta los tres años de edad, es decir, cuando el niño/niña empieza a tener una mayor independencia de la madre, el trato que reciben las mujercitas en las distintas fases de la crianza (lactancia, destete, primeras enseñanzas) es igual al que reciben los varones.

[...] A partir de los tres años, se aprecian ya diferencias en el comportamiento de las niñas, porque la enseñanza empieza a diversificarse por el sexo. A las niñas se les provee de los primeros utensilios femeninos, como son los cántaros, canastas, etc., de dimensiones adecuadas a su edad, para que aprendan a llevar agua a la casa y a dar su aporte en las tareas domésticas. No es raro que las niñas muy pequeñas acompañen a sus madres a las chacras y volviendo al hogar lleven canastas llenas de yuca.


Un evento que marca profundamente el aprendizaje de la mujercita es el nacimiento de otro niño en la casa, cuyo cuidado es tarea de las hermanas cuando la madre está ausente. La niña pequeña, con la ayuda y supervisión de la madre y de la hermana mayor, si existe, inicia pues su práctica que mejora y se afianza durante toda la niñez.

Cabe señalar que por parte de las madres y abuelas la enseñanza de las tareas femeninas es dirigida en forma muy espontánea y tierna. En poquísimas ocasiones he sido testigo de una imposición o de un castigo consecuente al rechazo de la niña de cumplir con la tarea recibida. También el trato paterno se caracteriza por la ternura y la comprensión hacia la pequeña del hogar. Sin embargo, el aprender el papel de mujer constituye una obligación social y no se puede evadir.

También el varón está obligado a aprender las tareas que le competen como hombre, pero su aprendizaje se realiza con más flexibilidad y no está tan cargado de responsabilidad como en el caso de la niña. La responsabilidad masculina empieza seriamente en el momento del casamiento al formar un nuevo núcleo familiar. Ahí el joven adquiere el status de hombre adulto. (Dradi 1987: 57-59)

Para muchos abuelos y abuelas, el camino que recorrieron para aprender las tareas consideradas propias de su género puede convertirse en un recuerdo placentero a compartir con sus hijos y nietos. Tenemos este testimonio en la voz de una mujer shipiba:

Mi madre me enseñó a hacer las cosas propias de las mujeres. Primero me enseñó a confeccionar blusas, a tejer pulseras y tobilleras, a hilar la tela, a hacer la pampanilla, me enseñó todo. [...] Luego, mi madre me enseñó a fabricar la cerámica: "Hija, aprende a hacer cerámica. No vaya a



ser que otras mujeres se burlen de ti, que se rían de ti, cuando a pesar de ser mayor hagas mal tus cosas". Entonces mi madre me sentaba a su lado.

[...]

Mi madre me crió dándome consejos. Poseo consejos porque hice caso a lo que me decía mi madre. Como mi madre sabía hacer de todo, ella me enseñó. Nosotras las mujeres shipibas no somos como las mestizas que solamente hacen las cosas por dinero. Nosotras no hacemos las cosas por dinero. Mi madre nos enseñó a ir al monte, a cortar leña, traer plátano, sacar yuca, preparar masato, preparar chapo especial; esas cositas nos enseñó nuestra madre. Enseñándonos esas cositas nos crió para que fuéramos igual a ella. La madre muere y nosotras nos quedamos con las cosas que ella nos enseñó.

[...]

Tenemos que aprender a diseñar (la cerámica) desde muy niñas. Si no sabes diseñar, no eres nada. [...] Hay las que te retan, y si a pesar de que te retan no lo haces bien, se burlan de ti. (Valenzuela Bismarck y Valera Rojas 2005: 56-62)

Algunas mujeres ayudan a sus hijas a tener imaginación para los diseños, aplicándoles un *piripiri* (una medicina a base de diferentes plantas) al nacer. Percibimos en este testimonio uno de los temas de la cultura indígena: cuidar la reputación, no ser menos que otra persona, evitar ser objeto de comentarios negativos.

Entre los asháninkas, "la madre era la encargada de cuidar a los hijos" (Fabián Arias 1994: 296). Podían sustituirla las abuelas, hermanos mayores o tíos, y el cuidado de los niños era asumido por otros familiares en casos de orfandad o cuando la madre debía participar en trabajos colectivos. Fabián Arias (1994: 296) atribuye al padre un papel de supervisión. Señala cómo los más pequeños eran cargados en la aparina que era decorada con semillas y huesos que servían de juguete para el bebé. "Los niños no son sobreprotegidos sino más bien transitan en el núcleo poblacional con mucha libertad" (Fabián Arias 1994: 305).

Entre los asháninkas, la manufactura de *cushmas* era una tarea fundamental de las mujeres que se practicaba desde la niñez. Las niñas participaban en el recojo del algodón y en el proceso de escarmenado para iniciar el hilado. Era responsabilidad de la madre enseñar a las hijas "desde la recolección de caracoles, gusanos, frutos silvestres hasta la elaboración de artesanías", mientras el padre enseñaba a los hijos varones la caza, pesca y roza y a cargar leña (Fabián Arias 1994: 305).

Para los awajún, el desarrollo de la persona humana es flexible, sin etapas fijas, pero el reconocimiento social de la diferencia de género acompaña todo el proceso.

Esta visión del desarrollo, en un sentido amplio, se divide en las etapas conocidas como uchi (niñez), datsameu (muchachos adolescentes/jóvenes) o múnstugtameu (muchachas adolescentes/jóvenes), y muun (adulto/estatus de mayor). A su vez, cada categoría se puede subdividir en otras subcategorías, que se asocian con características sociales o naturales específicas consideradas normativas. Los niños primero avanzan por medio de una serie de pasos naturales antes de volverse distintivos como individuos socializados conforme a su género. Los recién nacidos reciben el nombre de kapantuch (de kapantu, "rojo") debido al color rojizo de su piel al nacer y, a medida que van creciendo, pasan por una serie de etapas caracterizadas por estados biológicos o comportamientos universales (se hacen más robustos /regordetes, se sientan, gatean, se ponen de pie, caminan, etcétera.). A medida que desarrollan la capacidad de comunicarse, muchachos y muchachas van adoptando el papel asignado a su género por medio del uso común de términos que establecen diferenciación sexual. Los aguarunas se dirigen sin excepción a los muchachos, y según ellos de cariño, como suki (literalmente "testículos") y a las muchachas como muntsu (literalmente "pechos") hasta bien entrada la adolescencia. Otra diferencia notoria en términos de la socialización conforme al género ocurre después de lo que podríamos llamar la etapa de comenzar a andar, cuando los niños se van a jugar a los arroyos cercanos y las niñas optan por aferrarse a sus madres en un intento por imitar sus actividades en la esfera doméstica y hortícola. (Greene 2009: 102-103)



Los roles diferenciados por género salen al frente en la adolescencia. Los varones son entrenados en los estilos de oratoria que debe dominar el hombre adulto; las mujeres adoptan una risa particularmente femenina.

El dominio de las prácticas rituales ("magia") por parte de mujeres y hombres awajún, cada género en sus respectivos ámbitos de acción, forma parte de la educación de niños y niñas. La reputación de una mujer, y el prestigio social de su marido, dependen de su habilidad como agricultora y fabricante de masato, respectivamente. Las plantas de yuca son concebidas como personas y rodeadas de tabúes. Las plantas jóvenes son peligrosamente sedientas y pueden "beber la sangre" de quienes se acercan a ellas. Por eso, se prohíbe a los niños jugar en las chacras recientemente sembradas. La mujer debe mantener las relaciones ordenadas entre las plantas de su chacra, de la cual ella es la "madre". Si lo hace con habilidad y conocimiento, utilizando la magia de piedras, canciones y encantaciones que sirven para esta tarea, su chacra será productiva y ella demostrará su éxito como mujer (Brown 1986: 123).

Varios autores resaltan el lugar especial de la caza en la vida de los pueblos amazónicos y, correspondientemente, ciertos abuelos y abuelas de hoy pueden tener recuerdos especialmente vívidos sobre ese complejo cultural. Para los asháninkas, como probablemente para muchos otros grupos, entre los primeros juguetes de los niños varones están los arcos y flechas en miniatura que sus padres o abuelos fabrican para

ellos. Los niños awajún juegan con cerbatanas y aprenden a matar a pájaros pequeños que ellos mismos pueden asar y consumir como aperitivo entre comidas.

El “prestigio del cazador” recorre la Amazonía, resaltando la fama que algunos hombres se ganan al mostrarse hábiles en la caza (Fernández 1986b). Otros alimentos proveen el sustento diario; la carne animal, producto de la caza,³ aporta no solamente nutrientes esenciales y variedad en la dieta, sino que conduce a la intensificación de la sociabilidad y la reafirmación de los vínculos entre unos y otros al proveer la materia de intercambios entre los hogares cuando los cazadores regresan con sus presas. Algunas descripciones particularmente ilustrativas de este ciclo las hallamos en el estudio de Siskind (1973) sobre una comunidad sharanahua del río Purús en los años sesenta. Esta autora lo ubica en el marco de la rivalidad entre hombres y mujeres. Las expediciones más importantes de caza, que obligan a casi todos los hombres de la aldea a participar, son instigadas por las mujeres, quienes montan una protesta fuerte y prolongada cuando no han comido carne en mucho tiempo. Cuando los hombres vuelven, es con abundante carne y se les da la bienvenida con un festejo general. Este consiste en bailes, cantos, persecuciones y peleas fingidas de hombres contra mujeres, que dan lugar a relaciones sexuales entre parejas no oficiales. Siskind interpreta las prácticas alrededor de las “cazas especiales”, junto con otras como la externalización de los intereses opuestos de los dos géneros y, al mismo tiempo, el reconocimiento de su dependencia mutua.

Reconociendo su importancia y también los riesgos asociados, la caza se rodea de tabúes y prácticas rituales que apuntan a asegurar el retorno exitoso de los cazadores. Algunos de ellos intentan construir una barrera entre los hombres adultos que cazan y los niños y las mujeres, que no lo hacen, lo hacen muy poco o solo lo hacen a modo de diversión y preparación para su rol futuro. En el caso de las mujeres, el cazador tiene (o tenía) que evitar contactos con la sangre menstrual y el *exuvia* de sus vaginas. Los niños awajún debían aprender a reprimir su deseo de comer cierta clase de carne o llorar de hambre (Brown 1986: 91-94) en los momentos de preparativos de una expedición de caza o en el reparto del producto de la misma.

Cazar es una actividad peligrosa, en la práctica y simbólicamente. Tradicionalmente, implicaba organizar un pequeño grupo de hombres, adentrarse en el bosque, posiblemente quedarse varios días hasta encontrar, matar y transportar la presa de regreso, y enfrentarse a animales peligrosos. Para los awajún, acarrea otros peligros invisibles. Un hombre que soñaba con matar a un animal de caza podía estar en realidad matando el alma de uno de sus propios hijos que dormía cerca de él. El niño sin alma necesariamente enfermaría y moriría pronto. Para evitar eso, la madre dormía entre su esposo y su hijo cuando compartían una misma plataforma o cama (Brown 1986: 95).

3 Recordemos que la crianza de animales domésticos para el consumo de su carne —gallinas, cuyes, pavos, patos, en algunos lugares chanchos— es una práctica bastante reciente.


Solo en algunos grupos etnolingüísticos, las mujeres pueden tomar parte en una expedición de caza o incluso matar animales del monte ellas mismas. En ocasiones, una pareja conyugal sale al bosque a cazar. La presencia de la mujer es deseable por su capacidad de atraer a los animales; además, es una oportunidad de intimidad sexual entre los cónyuges (Brown 1986: 77).

Tensiones, abusos, violencia e injusticias en el sistema de género

Algunos temas pueden resultar delicados y comprometedores para que los cuenten los ancianos y ancianas de hoy. Uno de ellos pueden ser ciertas costumbres que retratan claramente el dominio de los hombres sobre las mujeres, en algunos grupos étnicos más que en otros. Correlativamente, hay el tema de las numerosas estrategias que las mujeres utilizaban para evadirse u oponerse a ese dominio. Otro tema delicado puede ser el maltrato y la infidelidad entre las parejas conyugales. Siendo muchos los matrimonios arreglados, y habiendo conflictos e incluso maltrato en algunos, la práctica entre hombres y mujeres de establecer relaciones de afecto, de intercambio de regalos y sexuales fuera del matrimonio fue siempre una realidad, según todas las fuentes.


En muchos de los pueblos amazónicos se da un trato entre hombres y mujeres que afirma el dominio de los hombres y la obediencia de las mujeres. Entre los amahuacas estudiados por Dole (1974), las mujeres, si no tienen una tarea perentoria en un lugar, se retiran del escenario al aproximarse un hombre. Una mujer que ocupa un banco lo cede inmediatamente cuando un hombre se acerca; ella toma una posición físicamente inferior, en el suelo o sobre un petate. En presencia de uno o más hombres, las conversaciones entre mujeres se silencian. El marido tiene la potestad de corregir a una esposa que no sabe conducirse como tal: por ejemplo, cuando se muestra floja para las tareas domésticas, cuando se equivoca al preparar su comida, o cuando no atiende a sus órdenes con la celeridad esperada. Para faltas menores le puede administrar una medicina especial; para faltas mayores le puede pegar con un palo que se parece al que los hombres amahuacas utilizan en la guerra. Dole registra casos de mujeres incapacitadas para trabajar por varios días por motivo de semejantes “lecciones” (Dole 1974: 12-13). Aun así, las mujeres aparecen en las páginas de Dole como personalidades fuertes e independientes. Una se ganó el mayor castigo a manos de su marido —ser expulsada de su hogar— porque se negó a acompañarlo, llevando a los dos niños de la pareja río abajo para cortar madera con el fin de vendérsela a un enganchador maderero (Dole 1974: 13).

Mientras la mayoría de estudiosos encuentran una tendencia a desalentar conductas dominantes y descontroladas en los niños de ambos géneros, Descola pone la nota discordante al describir la socialización de los niños varones achuar.



La violencia marital está de tal modo anclada en las costumbres que se torna tema de juego para los niños. En casa de Washikta vi ayer a un mocoso perseguir con insultos a su hermana blandiendo un machete, mientras que ella huía con las manos sobre la cabeza para protegerse, entremezclando sus invocaciones a la clemencia conyugal con carcajadas [...]. No hay nada natural en esta propensión: desde la más tierna infancia, las crisis de rabia de los varones son acogidas con divertida indulgencia, incluso aprobadas de manera discreta como índice de su fuerza de carácter, mientras que las niñas son severamente reprimidas si llegan a perder la reserva que se reputa conveniente a su estado. (Descola 2001: 192-193)

Entre los awajún, existen piedras mágicas y canciones que son capaces de atraer a la persona deseada, incluso contra su voluntad (Brown 1986: 133-161). Un vínculo extramatrimonial puede ser fugaz. Probablemente implica el intercambio de pequeños regalos: jabón, una prenda, carne de él, mientras que por parte de ella, masato especial u otro alimento. No tiene una sanción moral, aunque se convierte en tema de chismes y risas, sobre todo entre las mujeres. Los celos tienden a ser mal vistos. Si la infidelidad no compromete recursos importantes del hogar y, como es usual, es pasajera, no produce una ruptura en el matrimonio. Este acarrea mucho más que un nexo sexual: es la unión de dos grupos familiares y el tejido de múltiples relaciones de apoyo e intercambio.



Mirando a la sociedad Aguaruna con el concepto de poder (como "espacio de maniobra") en mente, se llega a responder a una pregunta que nace de una estadía en cualquier comunidad aguaruna: ¿cómo es que en la realidad cotidiana se observa a mujeres Aguaruna que tienen todas las características de ser personas con sentido de autoestima en cuanto a su valor productivo, con un dominio impresionante de las relaciones sociales de su familia y grupo, mientras que el análisis clásico de las relaciones de poder que disocia a las mujeres de imágenes de autoridad y poder, demuestra que las mujeres son las víctimas de una opresión fuerte dentro de la sociedad? Esta imagen de las mujeres indígenas poseedoras de fuerza, convicción, poderosas, es real. Usando el concepto de poder como "poder de negociación" y considerando a las mujeres como "actrices" en los procesos de negociación dentro del sistema de parentesco y matrimonio, se resuelve la aparente paradoja existente entre las imágenes de mujeres poderosas y mujeres sin poder, dando lugar a un entendimiento del poder como el poder de actuar, hacer, construir, mejorar bajo todo tipo de condiciones, también en las condiciones desfavorables. (Bant 1994: 96-97)

El apoyo entre madres, abuelas, hijas y nietas es parte fundamental del funcionamiento de los grupos indígenas. Como en otras relaciones que implican cooperación, en eso hay mucho de voluntarismo y compatibilidades personales. Cada mujer tendrá numerosas personas entre las cuales elegir a sus compañeras preferidas. Las relaciones

entre mujeres casadas con un mismo hombre no necesariamente acarrear la solidaridad y colaboración, incluso cuando son hermanas. Entre los awajún, cada una maneja su propia chacra al casarse (Bant 1994: 88). En ese traslado de estatus, ella deja la obligación de trabajar en la chacra de su madre y se independiza en la suya propia. Si las hermanas y coesposas están en buenas relaciones, pueden compartir la cocina y los hijos de todas pueden comer y jugar juntos; si no lo están, los niños pueden seguir jugando juntos pero no recibirán comida de las tías maternas.

Un tema que ha suscitado un fuerte debate es el suicidio, o la amenaza de suicidarse, como un arma que utilizan algunas mujeres awajún para producir ajustes en su situación de vida, frenar abusos contra ellas, evitar una situación no deseada o castigar a quienes ellas consideran las han maltratado. Bant ubica estas prácticas en la dinámica política de estos grupos:

La frecuencia y número de casos de intentos de autoenvenenamiento y autoenvenenamiento efectivo por parte de las mujeres es de carácter tal, que el intento de suicidio podría ser considerado un importante mecanismo social, por medio del cual las mujeres entran en el ámbito de las decisiones políticas en una sociedad en la cual la mayoría de las decisiones políticas están dominadas por los hombres. (Bant 1994: 94)



La amenaza de suicidio se produce en circunstancias en que los familiares quieren destinar a una mujer a un matrimonio que ella no desea, quieren obligarla a mantenerse al lado de un esposo abusivo, o cuando un marido pretende tomar una esposa adicional o hace favoritismos entre sus cónyuges. Tradicionalmente, el medio usado era la ingesta de plantas venenosas; si la mujer era descubierta a tiempo, su vida podía salvarse con un lavado de estómago. Más recientemente, una mujer determinada y desesperada puede recurrir a pesticidas y a otros productos químicos frente a los cuales los métodos y antídotos anteriores no son eficaces. Los intentos fallidos de suicidio tienen un efecto disuasivo a futuro, sobre todo en contextos en que las muertes llevan a la sospecha de malas maniobras y posibles represalias. La clave para entender el lugar de esta práctica en las sociedades amazónicas hoy, estaría en rastrear su traslado a nuevas situaciones de discriminación y presión sobre las mujeres: negarles la posibilidad de estudiar, por ejemplo, frenar su acceso a roles de liderazgo en sus comunidades o, quizás, privarlas de bienes de consumo que desean.

Las oportunidades para incorporarse en la nueva economía comercial se abren en grados distintos y de maneras disímiles para ambos géneros en diferentes ámbitos de la Amazonía. Gallego (2006; 2011), en la zona del río Putumayo que se comparte entre Perú y Colombia, describe cómo entre los yaguas va en aumento la venta de artesanías, principalmente tejidos de chambira. La motivación principal es obtener dinero para los gastos escolares (cuadernos, uniformes, útiles, pagos diversos), sal para

el pescado, arroz, jabón, o algún vestido para ponerse en la ciudad cuando toca ir a una cita médica.

El riesgo es que las mujeres pierdan el control material sobre los bienes de su sociedad, sobre los procesos de producción, y sobre las bases de prestigio asociadas al buen desenvolvimiento de las tareas y obligaciones. Bajo esas condiciones, aumenta su dependencia frente a los hombres, que se convierten en principales fuentes del ingreso familiar y del acceso a los bienes necesarios para la vida. Varios autores (por ejemplo, Stocks y Stocks 1984) han señalado ciertos cambios, como la pérdida de complejidad en el engranaje de las tareas realizadas por hombres y mujeres que hacía recordar diariamente la interdependencia de los géneros y las generaciones. En algunos ámbitos se ha producido un aumento en la segregación social. Surgen nuevos espacios exclusivos para los hombres, notablemente los espacios de contacto y negociación con la sociedad mestiza y la política local.

La asistencia de los hijos y, en grado aún mayor, de las hijas a la escuela (a veces en internados fuera de la aldea), tiene un fuerte impacto sobre la carga de trabajo de las mujeres y su posibilidad de afirmarse como personas valiosas. Heckler describe las escenas en los huertos de yuca de los piaroas. Algunos son bien cuidados, pero en otros prácticamente no se hace el deshierbe. Aunque eso no afecta demasiado la productividad, tener el huerto bien cuidado es un motivo de orgullo para las mujeres. Demuestra su condición de “no flojas”, un valor importante para los piaroas, así como para otros grupos amazónicos. Sus actuales condiciones de vida van en contra de esa posibilidad, toda vez que aumenta la exigencia de que las mujeres dediquen tiempo a actividades que rindan dinero. Al mismo tiempo, no pueden contar, como lo hacían antes, con la ayuda de sus hijos, puesto que ellos están en la escuela. Las dos cosas van juntas, ya que muchas veces las madres tienen que ganar dinero en efectivo a fin de pagar los gastos escolares de sus hijos (Heckler 2004: 253-254).

Las aldeas indígenas pueden funcionar por días o semanas sin la presencia de varones; no pueden hacerlo, en cambio, sin las mujeres. Las mujeres y sus actividades diarias ordenan la vida de la aldea. Los hombres se ausentan, ya no para expediciones de caza de un día o tal vez poco más; conforme han aumentado las oportunidades de estudiar, de hacer el servicio militar, de participar en la política local o regional y de realizar trabajos asalariados, los hombres pueden quedarse fuera durante meses y aun años. Estos eventos, y el alejamiento progresivo de algunos hombres, seguramente tienen un lugar prominente —quizás doloroso— en el recuerdo de las abuelas y los abuelos actuales.

El régimen reproductivo

Algunas de las particularidades de los pueblos indígenas amazónicos que han suscitado especial interés tienen que ver con lo que se puede llamar el régimen reproductivo. Se trata de una manera de organizar la sexualidad, los cuidados de

la salud sexual y reproductiva, la procreación de hijos, el aprovisionamiento de los mismos, y los símbolos y maneras de sentir que dan fundamento al sistema. Se manifiesta en las prácticas de atención del parto, en símbolos, rituales, sentimientos y creencias que se tejen alrededor del embarazo, el alumbramiento, la maternidad y paternidad, la concepción y anticoncepción, la constitución de la prole, la fidelidad e infidelidad conyugal. Los ancianos y, con mayor razón, las ancianas de hoy pueden recordar episodios dramáticos relacionados con el nacimiento y muerte de hermanos. Pueden haber sido protagonistas de las prácticas rituales que rodean los hechos de la reproducción biológica entre los indígenas amazónicos. Varias de estas costumbres han traído conflictos con los misioneros y el personal de salud y han quedado truncas, se han vuelto clandestinas o permanecen como fuente de sentimientos de malestar.

En generaciones pasadas, al producirse la menarquia o los signos de la pubertad, como el crecimiento de los senos, las hijas pasaban de la condición de niña a la de mujer sin una etapa intermedia. Es de notar que la menarquia solía ocurrir a edades más avanzadas de lo que es el caso hoy. Dradi habla de los 14 o 15 años para las chayahuitas (Dradi 1987: 59). El cambio se debe probablemente a modificaciones en la dieta, una forma de vida más sedentaria y mejoras en los niveles de salud. Sea como sea, muchas mujeres ingresaban a uniones conyugales a edades tempranas, un hecho que ayuda a explicar la alta fecundidad de las nativas amazónicas.

Hern, médico de profesión, basándose en sus estudios realizados a fines de los años sesenta en la comunidad shipiba de Pacaocha, consigna datos sobre varias dimensiones del régimen reproductivo en ese momento. Casi el 90% de las mujeres mayores de 12 años ya se habían casado, y casi el 97% de las mayores de 15 años. La edad media del primer parto fue de 15,9 años; la edad modal, 15 años. El 96% de las mujeres de 15 años o más habían estado embarazadas al menos una vez. El 87% de los hogares se organizaban alrededor de uniones monogámicas; en un 7,1% se presentaba la poliginia, usualmente sororal. El 80% de los hogares se constituían de tres o cuatro generaciones. La mortalidad infantil era sumamente alta: 97,5 por cada mil nacidos vivos; la mortalidad neonatal se calculó como de 48,8 por cada mil (Hern 1994: 132). La fecundidad promedio completa de todas las mujeres de 45 años y más era de 7,5. Hern encontró una notable variabilidad en la duración de la lactancia: entre nueve meses y tres años. Indagando acerca de la esterilidad, este investigador halló a dos mujeres que eran estériles y cinco que él calificó de “subfecundas” al tener una prole menor que la de sus padres (Hern 1994: 131). La esterilidad en los hombres puede quedar enmascarada debido a la posibilidad de las mujeres de tener múltiples parejas sexuales. Las mujeres criaban a niños sin mayores cuestionamientos acerca de su vínculo genético.

Para los chayahuitas, Dradi constató en los años ochenta un promedio global de 10,8 embarazos por mujer. Las mujeres chayahuitas inician su vida reproductiva tempranamente y esta se prolongaba por dos décadas o más, con la consecuencia de que “por un periodo de 20 años aproximadamente, la mujer chayahuita ocupa gran parte de su tiempo en gestar y criar hijos”. También aquí es (o lo fue hace tres décadas)

alta la mortalidad infantil. Dradi apunta hacia algunas de las motivaciones detrás del régimen reproductivo: “Los hijos representan la afirmación de su fertilidad, valor esencial de la femineidad, además de constituir una riqueza para la pareja, en términos de ayuda en el trabajo y la vejez” (1987: 67).

Los estudios que datan de algunas décadas atrás registran como un hecho frecuente la muerte infantil y de niños pequeños, aun cuando las investigaciones localizadas y a pequeña escala no pueden establecer tasas de mortalidad para toda una población. McCallum (2001: 20) estimaba que el 50% de los niños cashinahuas moría en los primeros dos años de vida. Rivas (1994: 228) encontró en tres caseríos cocamas del bajo río Ucayali que en promedio el 13,7% de los niños moría. El cálculo es el resultado de entrevistas a 45 mujeres sobre su historia reproductiva. Las causas de muerte fueron descritas por las madres como dificultades en el parto, bebés prematuros, tétano, bronconeumonía, fiebre, diarrea y hechicería. Los censos y encuestas de salud no dejan dudas al respecto: la mortalidad infantil y de niños entre los pueblos indígenas amazónicos ha sido alta en tiempos recientes, aunque muestra una marcada tendencia a la baja. Es muy significativo el papel de repetidas epidemias de influenza, malaria, sarampión y otras enfermedades infecciosas en este cuadro.

Frente al temor de perder a sus hijos, estos mismos pueblos han institucionalizado diversas prácticas y prohibiciones dirigidas a proteger a las madres y los bebés. Los awajún sostienen que las mujeres embarazadas experimentan intensos deseos por determinadas comidas, apetitos que, si no son satisfechos, pueden llevar a un aborto espontáneo. El esposo hace entonces lo imposible por satisfacer sus caprichos, ya que la situación también puede causar enfermedades y daños en los varones (Brown 1986: 78). Hallamos aquí una referencia al complejo de la *cuvada*, muy extendido en la Amazonía. Se trata de un conjunto de símbolos, creencias, prescripciones y prohibiciones que involucran a los varones y los hacen partícipes en carne propia del embarazo, el parto y los cuidados especiales asociados a la etapa inicial de vida de su hijo o hija.

El alumbramiento trae sus propios riesgos. La bibliografía alude a prácticas rituales para asegurar su éxito, y al temor de muchas mujeres de un crecimiento exagerado del feto que pudiera dificultar su expulsión. Los shipibos conocen un *piripiri* cuyo efecto es volver al feto “raquítico”, sobre todo en los casos de embarazos a temprana edad (Valenzuela Bismarck y Valera Rojas 2005: 72) El parto es una prueba de valentía para las mujeres. Para las shipibas, es motivo de vergüenza y por eso algunas prefieren dar a luz solas (Bant y Motta 2001: 162). Se van a lugares aislados, como el platanal, y no avisan a otras personas. Las mujeres harakmbut demuestran su valor al atenderse solas. Pueden aceptar la ayuda de una familiar o partera en el primer alumbramiento, pero en los sucesivos procuran evitarlo, en una actitud que lleva a conflictos con el sistema oficial de salud y con su política de “parto institucional” en los establecimientos.

Dradi (1987: 55-56) describe el embarazo y el nacimiento entre los chayahuitas. Ambos padres deben observar determinados rituales. En el corte del cordón umbilical,

participa una pareja de esposos que serán los padrinos del recién nacido. A los pocos días del nacimiento, se organiza una ceremonia que consiste en adornar al bebé y darle consejos sobre su futuro rol social y de género. A las dos o tres semanas se realiza el *yacucheo*, un ritual en el cual los padres y los padrinos reconocen el vínculo que los une gracias al nuevo ser. A ese rito asiste la mayor parte de la comunidad, de modo que su principal significado es presentar al bebé en sociedad e incorporarlo al grupo.

Hern (1994: 163) argumenta que la poliginia (junto al infanticidio, en determinados grupos y circunstancias) fue un mecanismo de control de la fecundidad y de espaciamiento de los nacimientos en todos los grupos amazónicos. En grupos como el de los yanomanas, hasta el 50% de los hombres está en uniones poligínicas con reglas estrictas de abstinencia posparto. Hern, en 1969, tuvo dificultad para averiguar sobre la práctica de abstinencia posparto en la población shipiba que él estudió. Algunas personas la negaban; otras hablaron de un periodo de seis meses durante el cual el esposo no podía tener contacto sexual con la nueva madre. Un estudio reciente confirmó que se reconoce que “antiguamente” las parejas de shipibos observaban un descanso posparto de “varios” meses sin relaciones sexuales. Hoy, sin embargo, se tiende a desconocer esta norma (Bant y Motta 2001: 165).

Entre los indígenas, circulan las referencias a plantas con efectos anticonceptivos y abortivos. De hecho, los shipibos relacionan el uso de anticonceptivos vegetales con el manejo de la fecundidad en su grupo. Hern, apelando a la evidencia sobre los nacimientos y los intervalos entre un bebé y otro, sugiere que esa es una falsa atribución de causa-efecto. Los científicos buscan las plantas en cuestión a fin de analizar su composición y efectos en el laboratorio. Entretanto, el patrón de tenencia de hijos concuerda con un régimen básicamente natalista que, sin embargo, procura espaciar los nacimientos a fin de mejorar las chances de sobrevivencia de la prole. Las tácticas usadas para lograr el espaciamiento comprenden la lactancia materna prolongada y a demanda, día y noche, la abstinencia sexual posparto y la poliginia (combatida con fervor por los misioneros católicos y luego protestantes, y sancionada, sin mayores consecuencias, por las leyes nacionales).

La infidelidad y los múltiples padres

Varios estudios de distintos pueblos amazónicos pertenecientes a diferentes familias etnolingüísticas, hablan de un principio de “paternidad partible” o compartida como parte de su sistema de parentesco (Beckerman y Valentine 2002). En el fondo, hay una teoría de la procreación que sostiene que un solo acto sexual es insuficiente para inseminar a una mujer y hacer crecer el feto. El feto se formaría más bien a través de actos sexuales repetidos en los cuales el semen del hombre alimenta al bebé, e incluso resulta necesario para que el útero crezca y dé cabida al feto. Para algunos grupos, la madre es simplemente un receptáculo; para otros, ella también contribuye a través de su sangre.

Gregor (1985), por ejemplo, autor de algunos de los estudios más detallados sobre la sexualidad en la Amazonía, halló que el grupo mehinaku (de la misma familia lingüística que los asháninkas) asume que la madre tendrá relaciones con más de un hombre antes y durante el embarazo. Por lo tanto, dos o más parejas sexuales contribuirían a la formación del bebé. Los mehinakus reconocen socialmente a los hombres que comparten la paternidad con el esposo de la parturienta, al imponerles algunas de las restricciones de la cuvada y asignarles algunas de las obligaciones que corresponden a los suegros, ya cuando el niño o la niña transita hacia la vida adulta.

En línea con otros estudios, Kensinger (2002) encontró entre los cashinahuas del río Purús, una relativa frecuencia de enlaces sexuales fuera del matrimonio, tanto de parte de los hombres como de las mujeres. Las esposas suelen tolerar la infidelidad de sus maridos mientras los regalos que ellos hacen a sus amantes no afecten negativamente el abastecimiento del hogar, especialmente el de carne. Los hombres son menos tolerantes, pero procuran no hacer un escándalo público por la tacha que puede significarles el sugerir que ellos son incapaces de satisfacer sexualmente a sus esposas (Kensinger 2002: 18). Entre los amahuacas, las alianzas sexuales que una mujer establece bien pueden ser con uno o más de los hermanos de su marido, que lo pueden reemplazar como proveedor en épocas de ausencia. Bajo esas condiciones, es probable que el marido acepte la paternidad o copaternidad de sus hijos con otros hombres. Dole (1974: 13) describe el caso de un hombre cuya esposa tuvo ocho hijos y que enumeraba tranquilamente los hombres cercanos que creía eran los progenitores de varios de ellos. En ocasiones, se llega a conocer a los hombres que han tenido relaciones con la madre de un infante durante el embarazo cuando, después del parto, toca a los padres observar los tabúes que asegurarán la sobrevivencia del bebé. En una aldea shipiba, Abelove participó en una reunión informal con varones adolescentes en la que se compartió una lata de atún, alimento prohibido para los padres de recién nacidos. Uno de los presentes se negó a comer y su amigo explicó después: “Lo hacía por su hijita”, recién nacida de una mujer casada de la aldea (Abelove y Campos 1981).

De esta manera, los amantes de una mujer necesariamente contribuyen a la formación del hijo que ella alumbró. Los hombres y, sobre todo, las mujeres cashinahuas deben decidir si revelar o no su condición de amantes y, por tanto, la copaternidad de un bebé. Las mujeres se arriesgan a ser el blanco de la ira de sus esposos y posiblemente a enfrentarse a un divorcio. En cambio, si el amante es un buen proveedor, pueden ganar una porción adicional de carne para sus hogares, incluso a pesar de un corte en la relación sexual. Para los hijos e hijas, el hecho de tener más de un padre (uno principal y otro secundario) posibilita poder manipular sus vínculos de parentesco, acceder a un estatus y ciertos bienes y, eventualmente, redefinir su identidad a fin de casarse con una persona del segmento social prohibido. Para los hombres, el asumir públicamente su infidelidad puede perturbar la relación con su esposa, y más aún con la suegra, pero en cambio trae el reconocimiento de ser hombres capaces y responsables y amplía la red de parientes que resultan ventajosos como fuente de apoyo e intercambio.

La tolerancia a la infidelidad puede relacionarse con la prohibición que obra sobre madres nuevas de tener relaciones sexuales durante meses o años después del parto. Eso a su vez se vincula con el deseo de espaciar los nacimientos y asegurar que cada nuevo bebé reciba lo que necesita: leche materna, cuidados esmerados, otros alimentos. Algunas mujeres cashinahuas dijeron que habían optado por reconocer públicamente a los amantes que eran copadres de sus bebés a fin de recibir un aporte de carne de esos hombres y así incrementar su leche y garantizar que los bebés crecieran sanos y fuertes (Kensinger 2002: 21). Las adopciones —el “regalar” a los hijos que nacen en forma demasiado seguida— son otra solución al problema de asegurar los recursos necesarios para la crianza de cada uno.

La entrega en adopción de niños (a sus abuelos, a otros parientes que no tienen hijos) en circunstancias de madresolterismo, infidelidades que se quieren esconder o por hacer un regalo a una familia, es una práctica difundida entre los grupos amazónicos. Parece ser excepcionalmente común entre los ese-ejas de Madre de Dios. En una comunidad de 43 adultos, 21 fueron adoptados, 16 tenían hijos adoptivos y 9 habían entregado hijos o hijas a otras familias para que los criaran (Peluso y Boster 2002: 142). Los autores enumeran las diversas relaciones que los ese-ejas reconocen entre padres e hijos (Peluso y Boster 2002: 141):

- Mujer que ha dado a luz a un niño/a
- Hombre que está casado con la mujer que da a luz a un niño
- Hombre y el hijo de su amante que da a luz (padre secundario)
- Hombre o mujer y un hijo que adoptan
- Adultos de ambos sexos y el hijo de un hermano/a del mismo sexo (padre o madre clasificadorio/a)
- Mujer e hijo/a de una de sus coesposas en un hogar poligínico
- Adulto e hijos del actual cónyuge que son productos de un matrimonio anterior
- Adultos de ambos sexos y los hijos de otro hogar para los cuales asumen parte de la responsabilidad de su cuidado y aprovisionamiento
- Adultos de ambos sexos que han asumido el cuidado y aprovisionamiento de un niño huérfano

Peluso y Boster agregan que estas categorías de relaciones entre “padres” e “hijos” pueden sobreponerse. El resultado es implicar a una gran cantidad de hombres y mujeres como potenciales responsables de cada niño que nace. Los actores disponen de una multiplicidad de argumentos como para reclamar derechos unos frente a otros o, contrariamente, eludir obligaciones y tratar de trasladarlas a otros.

El objetivo de la fluidez y flexibilidad de las relaciones que se tejen alrededor de la sexualidad y tenencia de hijos es crear un círculo de “aprovisionadoras” y “aprovisionadores” de los niños, que ayude a garantizar su sobrevivencia y desarrollo. Se sugiere además que en algunos grupos muy afectados por la cercanía de complejos económicos, oportunidades laborales para los hombres que implican desplazarse lejos

por largo tiempo, movimientos violentistas u otros fenómenos que perturban el orden usual, el reconocimiento de múltiples padres constituye un mecanismo de seguridad: pase lo que pase con el esposo de la madre, habrá un varón (o más) que asuma el papel de proveedor, guía y protector.

Beckerman y Valentine (2002: 7) citan evidencia de los achés (tupi-guaraníes) de Paraguay que comprueba las mejores tasas de sobrevivencia (hasta los diez años de edad) entre los niños y niñas que cuentan con un padre primario (esposo de su madre biológica) y otro secundario. Este segmento privilegiado goza de las ventajas de contar con el respaldo de dos hombres y evita las desventajas de estar bajo el cuidado de una madre que puede ser acusada de promiscua o cuya responsabilidad, compromiso y buena fe pueden ser puestos en duda, poniendo en riesgo el apoyo que ella, y sus hijos, reciben de esposos y parejas sexuales.

Finalmente, los patrones que venimos explorando parecen hablarnos de dos estrategias reproductivas contrastadas. Una —familiar en todas las sociedades occidentales y patriarcales— enfatiza los intereses reproductivos de los hombres: acceso exclusivo a una mujer, certitud con respecto a la paternidad, control masculino sobre la sexualidad femenina, elevado éxito reproductivo para los hombres dominantes (“alfa”). Corolarios frecuentes de este complejo de factores son el aislamiento social de las mujeres, la negación de lazos solidarios con otras mujeres que comparten la crianza de los hijos y la carga femenina del trabajo social, y la limitación estricta de vínculos con hombres no emparentados. La segunda estrategia reproductiva —que se hace palpable en la Amazonía indígena— favorece los intereses femeninos. Elementos de este complejo incluyen la elección temporal de esposos y parejas sexuales con un alto grado de agencia femenina, la constitución de redes de mujeres que comparten el trabajo doméstico, productivo y la crianza de sus hijos, el apoyo económico de una variedad de hombres (esposos, parejas sexuales, padres, hermanos, hijos, yernos), y los mecanismos sociales e ideológicos que protegen de los celos masculinos (Beckerman y Valentine 2002: 11). La noción de paternidad partible es uno de esos mecanismos ideológicos.

Los rigores de crecer

El feto se desarrolla gradualmente y su formación puede requerir de la participación de más de dos padres. El crecimiento del niño o la niña también es un proceso que acarrea un esfuerzo sostenido y compartido de nutrición, educación y formación.

The growth of a child is not a spontaneous process but one that requires intentional action. Children do not grow the way trees grow, or hair grows, or a river grows. Trees, hair, and rivers all grow on their own without the intervention of human intent. Children grow the way that crops grow (tiiani); they need to be tended, protected, and cultivated. The term reflects the

importance to the Ese Eja of active nurturance and caregiving in raising children, an activity joined by older siblings and other household members. (Peluso y Boster 2002: 141)⁴



La concepción indígena amazónica del desarrollo y crecimiento de los niños, tal como la enuncian Peluso y Boster, nos alerta sobre la posibilidad de complicaciones y coyunturas de especial significación en un proceso que, en otras tradiciones, puede acercarse más bien a un desenvolvimiento espontáneo. La bibliografía apunta a un conjunto de prácticas que ejemplifican la intencionalidad adulta y las intervenciones que los adultos deben hacer para asegurar el crecimiento y la transformación de los niños y niñas en adultos. Se trata de ritos del tipo conocido como “ritos de pasaje”, que marcan el pase de un estatus a otro. Sin embargo, más que sellar esta transición, dichos ritos en la Amazonía sirven para producir personas nuevas, o versiones nuevas de personas, que deben emerger de las prácticas y pruebas a las que son sometidas.

Los rituales que marcaban el paso de las niñas a la condición de mujer fueron importantes en generaciones pasadas. La sangre menstrual es una sustancia de valencia positiva, ya que se asocia a la reproducción, pero también, fuera de los lugares y tiempos apropiados, es peligrosa y contaminante. Tiene la capacidad de frustrar proyectos, como una expedición de guerra o de caza, y en general de desordenar los procesos normales, por ejemplo, la sanación de heridas (Dradi 1987: 61). La menarquia se recalca con ritos de iniciación entre los shipibos (Bant y Motta 2001: 158-159). Excepcionalmente, para ese grupo hay referencias a prácticas de mutilación genital que parecen haberse abandonado alrededor de los años cuarenta. Entre los yáneshas, también de la selva central, se practica un rito llamado *ponap'nora'* en algunas familias (Bravo 2005). Consiste en una combinación de dieta especial, separación de la joven de sus compañeros y actividades normales, instrucción por parte de mujeres mayores y pruebas de los conocimientos y cualidades morales de la protagonista. Todos concuerdan en que la actual es una versión acortada y empobrecida del rito verdadero.

En los años ochenta, los chayahuitas marcaban la primera menstruación de las niñas con una ceremonia en la cual una mujer anciana, tía o abuela de la niña, le cortaba el pelo y le aconsejaba sobre su futuro papel de madre y esposa. Participaba la familia extensa y los miembros de la comunidad local (Dradi 1987). La forma en que se practicaba el rito en los años ochenta era una versión truncada del rito tradicional que acarrearía el encierro de la niña en una casa especial por un tiempo largo (hasta dos meses), donde ella recibía instrucción y tejía varias prendas que le servirían en su vida adulta.

4 “El crecimiento de un niño no es un proceso espontáneo sino uno que requiere de la acción intencional. Los niños no crecen de la manera como crecen los árboles, o el pelo crece, o un río crece. Árboles, pelo y ríos crecen sobre la base de su propia naturaleza sin la intervención de las intenciones humanas. Los niños crecen de la manera como crecen (tiiani) los cultivos; necesitan ser cuidados, protegidos y cultivados. El término refleja la importancia que tiene para los ese-ejas el nutrimiento activo y los cuidados prestados a los niños, actividades que comparten los hermanos mayores y otros integrantes del hogar”.

Para concluir la etapa de aislamiento, la niña iba a la chacra en una dramatización de su capacidad para cultivar, preparar y servir masato. Parte del rito era “dieta” (siendo el control de la ingesta de alimentos un rasgo frecuente en las ocasiones rituales en toda la Amazonía). La joven no podía comer perdiz, por ejemplo, porque su consumo aumentaría el riesgo de aborto y de muerte de los hijos que eventualmente tendría, por analogía con las crías de la perdiz que se mueren fácilmente.

McCallum (2001) describe un rito que ella traduce como un “bautizo” entre los cashinahuas. Se realiza para ambos sexos, cada tantos años cuando hay un grupo de candidatos. En general, este tipo de rito combina la enseñanza de los roles y conocimientos que deben poseer los hombres y las mujeres con los roles que les tocará cumplir como esposos, madres y padres. No todos los y las adolescentes pasan por el rito y el análisis de McCallum de este patrón pone el dedo en lo que puede ser la explicación de esta “pérdida cultural” en otros grupos indígenas. No se trata de que los padres no quieran celebrarlo, ni siquiera de que estas prácticas hayan dejado de tener significado para los hijos y las hijas. El factor limitante es la escasez de especialistas rituales. Se pierde el recuerdo de la secuencia de acciones y de las palabras que deben pronunciarse para que el rito sea genuino y eficaz.

Es evidente el rigor que se asociaba a muchas de las prácticas tradicionales. De cierta manera, encontramos la validación de la idea de Quinn (2005) cuando propone como uno de los rasgos universales de la niñez en las sociedades humanas, la asociación entre las lecciones más importantes que deben aprenderse y el sufrimiento, temor y estrés. Estas técnicas son utilizadas por los adultos para concentrar el pensamiento de los menores e infundir en ellos la importancia de lo que están haciendo. En las sociedades indígenas amazónicas, en un pasado reciente, los rituales que acompañaban los sucesivos pasos en la transición de niña o niño a persona adulta empleaban el aislamiento, el hambre, la privación del agua y de los alimentos acostumbrados, los golpes, las demostraciones ansiosas de habilidades, y pruebas del carácter de las y los candidatos. Utilizaban además distintas sustancias conocidas en toda la Amazonía por su capacidad de alterar los estados de conciencia y emocionales. Estas sustancias — ayahuasca y otras— debían ayudar a los jóvenes, mujeres pero sobre todo varones, a dilucidar sus pensamientos y ver claramente el camino del bien.

Para los awajún estudiados por Brown hace cuatro décadas, la tarea central que enfrenta toda persona es la de adquirir conocimiento: tanto de lo visible como de lo invisible. Para sobrevivir y prosperar, debe alcanzar una comprensión del papel civilizador del conocimiento y también de las divergencias entre la identidad externa y la identidad interna de las cosas. El proceso del aprendizaje consiste en la integración continua del conocimiento práctico y las revelaciones repentinas que pueden llegar por medio de los sueños, pero sobre todo a través de visiones, usualmente inducidas por el uso de alucinógenos. Es importante conocer los hechos y las cosas; más importante aún es “pensar bien” al aprender a integrar el conocimiento que viene del cuerpo, las emociones y el intelecto en el contexto de experiencias visionarias. Los mayores

decían que los niños que iban a la escuela accedían a un tipo de conocimiento, pero que eran “estúpidos” porque ya no practicaban el entrenamiento riguroso en el uso de las plantas alucinógenas (Brown 1986: 19). Tradicionalmente, ese ejercicio comenzaba en la niñez con la ingesta de agua de tabaco, ayahuasca y variedades de *Brugmansia*. Los hombres adultos atribuían su educación moral, bienestar físico y capacidad para transitar hacia la vida adulta a ese entrenamiento y a las visiones que obtenían. Para hombres y mujeres, tener visiones de estados deseables contribuye a que estos se conviertan en realidad: por ejemplo, ver, en sueños y otras experiencias, numerosos hijos y animales domésticos, chacras abundantes y buena salud entre los parientes cercanos.

El estudio de Greene (2009) entre los awajún de la misma zona, el Alto Mayo, dos décadas después, sugiere que las ideas y prácticas descritas por Brown mantienen su vigencia, aunque pierden cierta presencia pública.


Los cuidadores primarios le proporcionan asimismo a la generación más joven ciertas formas de conocimiento esotérico que se consideran esenciales para el bienestar y la formación a largo plazo de uno como un yo distinguido y autorizado. (Les enseñan canciones de seducción, etc.). Aunque no se espera que los niños sufran las privaciones rituales y las penurias personales asociadas con la búsqueda de visiones hasta bien entrada la adolescencia, los adultos de todos modos comienzan a inculcarles la importancia de tales actividades desde temprana edad. Algunos padres les dan pequeños sorbos de datem a sus hijos desde la más tierna infancia. Se cree que la ingestión de la planta a tierna edad ayuda a formar un cuerpo robusto y saludable. (Greene 2009: 102-103)

La meta es producir una persona con un corazón (*anentai*) que denote un verdadero estado humano ejemplar. El corazón es el centro de un cuerpo social y la fuente de la individualidad.

*Los ancianos se basan en esta noción de la centralidad del corazón cuando aconsejan a las generaciones más jóvenes (y más los muchachos que a las muchachas) que para “pensar correctamente” (*shig anentaimjat tusa*, que literalmente significa “tener un buen corazón”) deben “seguir el camino” (*junta weta*). En primer lugar, se trata de una referencia a la búsqueda de una experiencia visionaria vital en la que posiblemente se emplean las tres plantas más significativas que conocen los aguarunas (*tabaco, ayahuasca, Datura*). (Greene 2009: 100-101)*

Como se desliza en otros textos (McCallum 2001; Bravo 2005; Brown 1986), pueden perderse las condiciones objetivas que permiten realizar determinadas prácticas, aun cuando se mantiene la vigencia de las ideas y las emociones que las sustentan.

Un factor crítico es la presencia, en cada localidad, de especialistas —ancianos, ancianas, chamanes, curanderos, oradores, cantores— que saben conducir los ritos correctamente. Brown, en una revisita a su zona de estudio en 1981, halló que las experiencias visionarias como fuente de conocimiento y autoconocimiento no forman ya parte de la vida de los niños y niñas de la nueva generación. La causa no es una “colisión frontal” con las ideas científicas occidentales, ni conflictos con el sistema de salud, la religión católica o evangélica, ni el sistema judicial que podría intervenir de algún modo sobre la circulación y consumo de las sustancias involucradas en ellas: es tan simple como la redistribución de la cantidad de tiempo que los niños y jóvenes de ambos géneros pasan en compañía de las personas mayores y en la escuela. “Los jóvenes varones pasan sus días en los campos de arroz o en los pueblos, en lugar de en el bosque buscando presas”. La parte del conocimiento visionario que contribuía al éxito en la caza ya no resulta tan pertinente.



When parents express their bewilderment about the behavior of youngsters today, someone will occasionally suggest that they prepare ayahuasca so that a new generation of adolescents can get its thinking in order through the search for life-giving visions. So far, the signal drums used to announce ayahuasca-drinking sessions lie forgotten and silent. The air vibrates instead with the sounds of distant traffic on the highway. (Brown 1986: 184)⁵

Pese a los cambios, no podemos descartar la posibilidad de que los ritos y las prácticas se hayan modificado, incluso vuelto subterráneos, y su reaparición en formas y lugares nuevos.

Ambos géneros de awajún buscaban afanosamente las visiones que les permitían “irse por el camino”, es decir, trazar un proyecto de vida propio. Antes asociadas a prácticas rituales que implicaban el uso de plantas alucinógenas y privaciones severas, esta búsqueda y su éxito dependían de la preparación, los modelos y los consejos provistos por los padres. Una clase de visiones, *waimaku*, giraba alrededor del conflicto y la guerra, y otra clase, *niimaju*, se relacionaba con el bienestar a futuro, la paz doméstica y la abundancia (Greene 2009: 104).⁶

Con el rescate de las referencias a ritos de pasaje y pruebas de las cualidades de niños y niñas, obtenemos una idea mucho más cabal de la niñez indígena amazónica. Su

5 “Cuando los padres expresan su zozobra frente al comportamiento de los jóvenes de hoy, eventualmente alguien sugiere que preparen ayahuasca a fin de ayudar a una nueva generación de adolescentes a ordenar su pensamiento por medio de la búsqueda de visiones revitalizantes. Hasta ahora, los tambores especiales que servían para anunciar una sesión de ayahuasca permanecen olvidados y silenciosos. En su lugar, el aire vibra con el ruido lejano del tráfico en la carretera”.

6 Es notable que la búsqueda de visiones como un reto que se plantea para el desarrollo del niño, niña o joven recorre la América indígena de norte a sur. Puede tratarse de señales halladas en los fenómenos naturales, impulsos internos o ayudantes espirituales (oso, águila, jaguar) que aparecen durante expediciones solitarias al monte (Whitehead 1981). El punto es, para cada individuo, encontrar su destino absolutamente personal e incuestionable, pese a sus implicancias para los demás. En los casos que Whitehead enfoca, se trata de destinos como “géneros supernumerarios” (ni hombre ni mujer) entre los pueblos indígenas de Norte y Mesoamérica.

experiencia día a día puede caracterizarse por la indulgencia y la falta de exigencia que predominan en las descripciones de la crianza y la relación entre las generaciones en el conjunto de sociedades de caza y recolección (Hewlett y Lamb 2009). Sin embargo, el día a día alterna con momentos de gran angustia, sufrimiento, privación e incluso peligro de muerte. Los ritos de pasaje tomaban lugar en distintas coyunturas en el proceso de crecimiento de la infancia a la adultez. Podían producirse a temprana edad en algunas niñas casadas, antes o poco después de la menarquia. Dichos ritos podían comprometer a los padres, abuelos y a otros parientes en las privaciones y alteraciones de la vida normal, como instructores o como participantes-acompañantes. Queda clara la asociación entre tales prácticas y el uso de diversas sustancias alucinógenas. Hemos visto el destierro forzoso o abandono voluntario de ese uso en muchos de los pueblos indígenas, especialmente cuando involucraba a menores de edad. Con la supresión de los elementos rituales que dependían directamente del consumo de ayahuasca y sustancias similares, desaparecen algunos de los pasajes y actores fundamentales para el éxito de los ritos. Todo eso ha tenido el efecto de dejar trunco el proceso de formación de las personas, según una concepción cuya vigencia tendríamos que suponer se mantiene.

En algunos textos se desliza la idea de que la formación de la persona nunca concluye del todo ni puede eliminarse el dolor que es necesariamente parte de una formación correcta. Las lecciones que no se lograban o que no calaban en la niñez, pueden en ocasiones repararse y se puede “resetear” a la persona aun siendo adulta. Como ejemplo, entre los shipibos, usando el *piripiri* de distintas plantas, se puede curar a hombres y mujeres que se han desviado de la forma de ser valorada y que se han vuelto un factor de disensión en el grupo.

Un hombre shipibo debe ser muy bueno, no nos debe hacer faltar nada, ni leña, ni comida ni muchas otras cosas más. Hay shipibos muy amables que aunque nos vean desde lejos nos saludan y nos llaman: “¡Ven, siéntate!” y nos invitan a comer. También hay shipibos malos que aunque nos vean no nos saludan, se portan como si no nos hubiesen visto. Existen hombres malos porque no escucharon los consejos de sus padres, o porque sus padres nunca los curaron. Estos hombres son abusivos con sus mujeres, rabiosos, pleitistas, nos tratan mal. [...] Pero a estos hombres malos los podemos corregir curándolos. Podemos curar a los hombres que se emborrachan y hacen escándalo, a los que golpean a sus mujeres, a los rabiosos, a los mujeriegos, a los mezquinos, a los ociosos, a los afasis [inútiles; los que no traen comida, carne ni pescado], a todos los hombres malos. De igual manera podemos curar tanto a la mujer como al hombre malo. (Valenzuela Bismarck y Valera Rojas 2005: 149)



Salud, vida y muerte

Como todo grupo humano, los grupos amazónicos poseen especialistas en salud, una farmacopea, técnicas de diagnóstico, prácticas terapéuticas, una epistemología elaborada en torno a la salud, enfermedad y muerte, y modos de reclutamiento y formación de nuevos especialistas. Previo a la introducción de la biomedicina europea, todos se subscribían al gran patrón que se conoce como chamanismo. En ese caso, el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades se centran en la figura del chamán, un individuo excepcional (varón, en la mayoría de los grupos amazónicos, aunque ejercen mujeres en algunas etnias brasileñas), que luego de un entrenamiento riguroso, se vuelve capaz de acceder a dimensiones de la realidad fuera del alcance de los seres humanos normales (animales y personajes invisibles, niveles ocultos del cosmos, etc.). Se suele atribuir la enfermedad y la muerte a la agencia humana: no ocurren al azar ni por causas “naturales”, sino como consecuencia de la maldad o sed de venganza de un ser humano. La tarea del chamán es descubrir quién ha sido el responsable, de qué fuerzas o técnicas se ha valido para causar la desgracia, y cómo se puede contrarrestar esa acción. La curación chamánica depende de la participación del grupo social que rodea al enfermo en la vida cotidiana, la develación e incluso confesión de malas intenciones, y el reajuste en las relaciones entre las personas. Los chamanes, sus sesiones de curación, el uso de ayahuasca y tabaco entre otras sustancias psicoactivas como herramientas de diagnóstico y tratamiento, y las ideas que subyacen al chamanismo amazónico, hacen un complejo de significados densos y potentes. Existen variaciones entre etnias pero, en general, se trata de un sistema médico diseñado para hacer frente a los riesgos de salud que prevalecían bajo las condiciones de vida de los indígenas amazónicos antes de la introducción de la agricultura, los animales domesticados, y con la estrecha convivencia como consecuencia de la concentración demográfica y, sobre todo, las enfermedades infecciosas de origen europeo.

Hoy en día, nadie defiende la capacidad del chamanismo para lidiar con muchas de las nuevas amenazas a la salud: las enfermedades diarreicas y respiratorias agudas, el VIH, la hepatitis, la tuberculosis, y, tras mucha de la morbilidad y mortalidad actuales, las deficiencias nutricionales asociadas a nuevas maneras de organizar la vida social y económica. No obstante, este conjunto de creencias y prácticas mantiene su vigencia para otra serie de problemas, incluso algunos “nuevos” que se asocian a las tensiones de ocupar un lugar subordinado en una nación discriminadora e inescrutable en sus arbitrariedades. En la actualidad, el sistema médico vigente en la Amazonía peruana es complejo. Más que de un pluralismo médico —que implicaría la coexistencia de dos o más sistemas médicos como alternativas esencialmente independientes—, se trata de una variedad de ofertas cuyo origen no está claro y que se combinan sin prejuicio y a veces sin mayor precaución. No solo los pobladores, mestizos e indígenas, mezclan e integran los recursos de muchos sistemas médicos: también lo hacen los chamanes (Chaumeil, Pineda Camacho y Bouchard 2005) e incluso el personal del sistema de salud oficial.

En el imaginario de los nativos, como en el de muchos de los que los han estudiado, detrás del chamán está la figura del brujo. El poder para curar y hacer el bien puede existir junto con el poder para dañar y matar en una misma persona; nunca se puede estar seguro. La brujería o magia negra se practica en secreto. Los brujos esconden sus poderes por temor a la respuesta de brujos más poderosos. Suelen ser enfermedades y muertes que ocurren aparentemente sin explicación las que constituyen la prueba de un ataque o las que crean dudas al respecto. Eso abre un campo para un número creciente de personas, sobre todo de la generación más joven, que cuestionan la existencia de brujos (ver varios artículos en la colección de Whitehead y Wright 2004).

Las grandes epidemias que han arrasado a pueblos enteros en la Amazonía no pueden ser atribuidas a la incompetencia de los chamanes; sí, en ocasiones, ellos han sido culpados de ser los responsables de epidemias de brujería (Heckenberger 2004: 189). No cabe duda que la presencia de los “blancos”, invasores en territorio nativo amazónico, ha despertado muchos temores que no siempre son conscientes ni razonados. Su expresión toma muchas formas. Hoy como antes, las sospechas e incluso algunas acusaciones de brujería y malas artes recaen sobre personas cuya conducta no calza con las expectativas de los demás. Eso permite pensar que el complejo de ideas que rodea a la brujería provee la justificación para expulsar a individuos que en otras sociedades serían encarcelados como criminales o sociópatas, o tratados por enfermedades mentales.

Para los piaroas, una de las principales causas de enfermedades es el consumo de alimentos “no limpios” o contaminados: aquellos que no han sido producidos o extraídos mediante la caza, pesca o recolección, de la manera apropiada, por las personas indicadas, y que no han sido distribuidos ni han circulado entre los hogares siguiendo las reglas establecidas. Alimentos no limpios son, en un caso que menciona Heckler (2004: 253), los que provienen de una misión o programa gubernamental que no constituye parte del sistema tradicional de producción, distribución, preparación y consumo de alimentos.

Es evidente que el cuadro epidemiológico ha variado dramáticamente y, en la actualidad, hay nuevos riesgos que demandan otras respuestas. Los dos problemas que son recurrentes en la literatura son la desnutrición en niños y la anemia en las gestantes. Sin embargo, ambas situaciones son influidas por el ciclo anual de presencia-ausencia de determinados alimentos, por cambios en las condiciones climáticas y por diversas circunstancias locales. Además, es importante tomar en cuenta que muchas deficiencias de salud y nutrición de los pueblos indígenas son compartidas con la población mestiza de la misma zona. Evidentemente, las causas se hallan, no en las “costumbres” de unos y otros, sino en las condiciones estructurales que afectan a todos.

Podemos darnos una idea de la realidad de la salud de la población infantil indígena, revisando los estudios recientemente publicados en la revista del Instituto Nacional de Salud, *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*. Huamán-Espino y

Valladares (2006), con una gran muestra de madres y niños awajún asentados en los ríos Santiago y Cenepa y en los distritos de Nieva, Imaza y Aramango (población de referencia = 4572 mujeres de 15 a 49 años; 9160 niños menores de tres años), aportan más evidencia acerca de la desnutrición y anemia en niños y gestantes y exploran los hábitos de consumo de alimentos en busca de explicaciones. Ellos hallaron una prevalencia de desnutrición crónica en los niños de un 33,4%, pero otro tercio estuvo en la zona de riesgo, debajo de la talla esperada y de otras medidas antropométricas. Los varoncitos fueron ligeramente más afectados que las mujercitas. Las gestantes en general gozaban de un estado normal nutricional, pero se constató una tasa general de 50% de anemia, la misma que fue menor entre las jóvenes, pero que iba en aumento conforme aumentaba la edad. Sobre la base de una encuesta complementaria aplicada en una submuestra de 290 hogares, se halló un abanico limitado de alimentos que eran consumidos por lo menos una vez por semana: yuca, sachaculantro, plátano (cuatro variedades), huevo de gallina y carachama (varias especies). El arroz, la sachapapa y el suri (gusano de la chonta) también eran alimentos básicos, pero no aparecían en la mesa familiar todas las semanas. El consumo de verduras era sumamente limitado, y el de frutas se concentraba en plátano y aguaje. Los autores atribuyen esta situación a la destrucción del ambiente, el difícil acceso a los mercados de alimentos “mestizos”, la carencia de determinados micronutrientes, el pobre saneamiento y los altos índices de infección por parásitos. Es de notar que, 40 años atrás, Berlin y Markell (1977) comprobaron la casi ausencia de desnutrición y anemia en esta misma población, a pesar del alto índice de parasitosis intestinal (un 97% con uncinarias).

Entre los niños asháninkas de los ríos Tambo y Ene, la desnutrición crónica es especialmente grave: tres veces mayor que el promedio nacional en el año (2004) más cercano al año de estudio (26,7%), y mayor que en las zonas rurales de Huancavelica (53,2%), región andina que concentra ese problema (Tarqui-Mamani et ál. 2009). Se agrava la desnutrición conforme los niños crecen; así, los menores de un año no muestran déficit de peso para su edad, pero esta situación afecta al 58,8% de los mayores de 48 meses. En esta investigación, las niñas estaban en desventaja frente a los niños, aunque la diferencia no era significativa estadísticamente. La frecuencia de episodios de infecciones respiratorias agudas (IRA) y enfermedades diarreicas agudas (EDA) ayuda a explicar los hallazgos sobre los estados nutricionales: el 57% de los padres de los niños estudiados reportaron un episodio de IRA en las últimas dos semanas, y el 53,1% un episodio de EDA en el mismo lapso. Casi todos los niños estaban al día en sus vacunas y la mayoría tenía su carné de crecimiento y desarrollo, lo cual sugiere que estaban siendo atendidos en algún establecimiento oficial de salud.

La parasitosis es muy prevalente en la Amazonía, sobre todo entre los niños, que son más vulnerables. Las condiciones ambientales, con frecuentes lluvias y suelos húmedos, propician la propagación de muchos parásitos que cuentan además con anfitriones en otras especies. Ibañez et ál. (2004) encontraron una alta prevalencia de infección por protozoarios y helmintos en niños escolares awajún y wampis de cuatro localidades de la provincia de Bagua (Amazonas). En 1049 muestras fecales

examinadas, hallaron 17 especies distintas de comensales y parásitos intestinales. E. coli fue lo más frecuente y estuvo presente en el 57,8% de los escolares, sin diferencia de género. El 95% de los niños albergaban dos o más especies de protozoarios o helmintos. Esto se da tanto entre la población nativa como entre la mestiza; sin embargo, las tasas de infección son especialmente altas entre los indígenas (Hurtado et ál. 2005) cuyos asentamientos son particularmente desatendidos y desprotegidos. Los poblados selváticos suelen carecer de agua potable y de sistemas eficaces (y aceptables para la población) de letrinas.

Las experiencias de peligro, desprotección, conflicto, violencia y guerra

Hay muchos motivos para colocar el tema de la violencia en una revisión de lo que se ha escrito y estudiado de las sociedades indígenas amazónicas y de lo que los abuelos y abuelas de hoy podrían recordar de su experiencia de vida. Hay temores que se asocian al entorno natural: serpientes y jaguares, en un nivel, pero, en otro, la subida repentina de los ríos, las tormentas feroces. Las fuentes concuerdan en que el circular por la selva de noche es algo que casi nadie se atreve a hacer. Descola, quien con su pareja acompañó a un grupo de achuar en sus actividades diarias durante más de dos años, aporta una anécdota que resalta la tensión entre niños aún poco cautelosos frente a los peligros del medio y adultos que intentan frenar su entusiasmo.


Los niños [...] dejan de espiarnos para comentar nuestros menores acres y gestos con susurros ahogados en risas. A esta hora están ocupados en cazar chicharras con un pequeño tubo de bambú provisto de un pistón que dispara bolitas de arcilla seca por compresión. Se escuchan sus alaridos de alegría en los bosquecillos que bordean la ribera cuando logran alcanzar unos de sus blancos. Senur les grita: “¡Cuidado con las serpientes!”, luego masculla en la semioscuridad mientras atiza un fuego y maldice probablemente su inconciencia frente a los peligros de la selva. (Descola 2001: 51)

Luego, hay los estados de guerra que se produjeron entre grupos étnicos y a veces entre un mismo grupo lingüístico. Brown refiere cómo los awajún del río Mayo sintieron la presión de los primeros profesores bilingües en los años setenta en contra del uso de la ayahuasca. Para algunos fue un paso positivo porque en las sesiones los hombres tenían visiones que, al revelar el autor de una afrenta o el responsable de una enfermedad o muerte en el grupo que clamaba por venganza, frecuentemente llevaban a expediciones de guerra. Mejor se estaba sin ellas (Brown 1986: 184).

Habría que profundizar en la relación que existe entre las prácticas de ataques a otros asentamientos indígenas por los propios indígenas y las presiones de la colonización y proyectos económicos de la sociedad mestiza y extranjera. Entre los amahuacas,

Dole (1974: 8-9) registra la presencia de una mujer yaminawa, nacida en un grupo enemigo por haber dado muerte a muchos amahuacas, que pasó al cuidado de sus abuelos amahuacas cuando los padres murieron en su infancia. El telón de fondo son las convulsiones en la zona del Purús (Ucayali) debido a las incursiones de mestizos peruanos y brasileños y a los movimientos de muchos grupos nativos en el Alto Purús en los años cuarenta y cincuenta. Algunos ancianos de hoy pueden haber escuchado relatos sobre las correrías que practicaban los caucheros mestizos y extranjeros y sus aliados amazónicos (bajo coacción) en las épocas de explotación del caucho. Significaban caer sobre aldeas desprevenidas y raptar a mujeres y niños para obligarlos a unirse a la recolección del caucho. Muchas veces los hombres adultos, difíciles de dominar, eran simplemente asesinados.

Las acusaciones de brujería servían como motivo o como pretexto de la violencia entre los grupos. Hubo una rivalidad histórica entre los awajún y chayahuitas, por ejemplo. Alrededor del 1977, los awajún de San Ramón.



Amenazaron con atacar las comunidades de Sillay, acusándolas de dar refugio a brujos que habían, según ellos, causado la muerte de algunos niños. La acusación de brujería ha sido, en las últimas décadas, el motivo principal de los conflictos inter-étnicos, llegando en varios casos al asesinato de comuneros Chayahuita. Esto se ha dado no solo por parte de los Aguarunas sino también entre miembros de la misma nación étnica. La gravedad de este problema se confirma por el hecho de que entre los Chayahuita ya no existen chamanes, por lo menos no abiertamente, y la pérdida de la costumbre de tomar ayahuasca, muy difundida en el pasado, es casi total. El abandono de este ritual pudo deberse a la influencia de la prédica religiosa, ya sea católica o protestante. Sin embargo, pensamos que ha sido decisivo el temor a las venganzas de los vecinos belicosos. (Dradi 1987: 46-47)

Recordada por todos los peruanos, la violencia desatada por Sendero Luminoso en los años setenta, ochenta y noventa tuvo fuertes repercusiones en la selva central. Afectó gravemente a los indígenas en los valles del río Ene y Tambo (Espinosa de Rivero 1994). Las comunidades asháninkas fueron forzadas a trasladarse a campamentos de apoyo, abastecimiento y adoctrinamiento de los grupos guerrilleros. Fabián Arias (1994: 292) recuerda cómo aldeas enteras de asháninkas fueron mantenidas en cautiverio y cómo la población fue obligada a entregar alimentos y cushmas. Escribe: "Las obligaban a entregar a sus hijos mayores de 12 años sea varón o mujer para que 'sirvan a las masas' como 'combatientes'".

En la lucha entre los alzados en armas y el ejército peruano, los nativos fueron doblemente victimizados. Algunos que lograron escaparse de los campamentos no pudieron regresar a sus tierras porque la política antisubversiva era poblar esas zonas con colonos andinos como fuerza de contención. Dada la suspensión del conflicto armado, muchos indígenas que fueron liberados eran reubicados en núcleos

poblacionales nuevos que incorporaban a integrantes de varias comunidades. Recibieron raciones de alimentos y algunos insumos agrícolas, mientras los hombres abrían chacras comunales. A la vez, debían organizarse en rondas encargadas de repeler cualquier rezago o repliegue de Sendero Luminoso. Cada vez que llegaban nuevas familias o remanentes de comunidades desplazadas por la violencia, hubo suspicacia entre los asentados pues veían, probablemente, escasear las raciones, pero sobre todo temían la infiltración de terroristas. Los recién llegados tuvieron que pasar un periodo de prueba hasta ser aceptados en el núcleo poblacional (Fabián Arias y Espinosa de Rivero 1997; Rodríguez Vargas 1993; Rodríguez Vargas y Espinosa de Rivero 1997). Santos-Granero (2004) registra más de un caso de niños acusados de ser brujos en las circunstancias de tener que reubicarse en una comunidad donde eran extraños y donde traían conductas, incluso canciones y diversiones, que gatillaban recuerdos del trauma reciente de cautiverio bajo Sendero Luminoso.

- **La cutipa**

La cutipa alude a un tipo de amenaza que afecta particularmente a los niños, incluso a los no nacidos, y que puede causar enfermedades de distinto nivel de gravedad y, en algunos casos, la muerte. Se trata de una idea de la relación que se da entre bebés y niños y ciertos animales u objetos que sirven para transmitir enfermedades o deformaciones y que, por analogía, determinan qué clase de mal se producirá. En un caso, por ejemplo, una mujer embarazada ve de casualidad a un animal o este la sorprende y asusta. Su bebé, entonces, corre el riesgo de nacer con las características, incluso la apariencia, de ese animal. Entre los cocamas, Rivas (1994) consigna las asociaciones que se hacen con comidas animales peligrosas para la mujer embarazada, que pueden “cutipar” al niño por nacer e incluso causar su muerte en el parto o después de nacido.


Animal	Efecto que produce en el feto cutipado
Huapo	Lo seca, lo enflaquece
Lagarto	Lo hincha o forma rayas en su barriga
Perro	Le produce fiebre, cansancio, quejas
Víbora, boa	Le hace defecar blanco
Shiwi (mono)	Lo vuelve fuerte y gordo
Matamata	Nace con un arete en el cuello

La madre embarazada puede trasladar la cutipa al niño por nacer, y a la vez los niños, por sí mismos, pueden incurrir en ese peligro. Pueden ver, tocar o ingerir cosas

indebidas. Igualmente, las acciones de los adultos vinculados a los niños pueden afectarlos y producir síntomas como la diarrea, el decaimiento, la tos, la falta de apetito o atrasos en el desarrollo. Esto ocurre en casos en los que no se observa los tabúes de la cuvada o la prohibición de mantener relaciones sexuales durante un periodo luego del nacimiento. Puede suceder, también, por omitir los ritos de pasaje que mantienen su vigencia en algunas localidades.

A veces, los efectos de la cutipa pueden ser contrarrestados asumiendo determinada actitud frente a la fuente de peligro. Los cocamas dicen, por ejemplo, del matamata: "Te cutipa cuando se le tiene miedo. Para comer esto, hay que comerlo bailando". Pero generalmente, esta amenaza requiere la ayuda de un curandero, curandera o chamán. El especialista recomienda entonces ciertos "vegetales" (plantas medicinales), dietas y posiblemente cambios en la conducta de los adultos responsables del niño. Así como hay casos leves, los hay graves que requieren un tratamiento más complicado y prolongado.

Por otro lado, el síndrome del susto (o pérdida del alma) existe tanto en la Amazonía como en los Andes. En ambas regiones, los niños y niñas están particularmente expuestos a él. Es la creencia en la pérdida del alma como un mal que los afecta. El ataque de un animal o una caída pueden expulsar el alma del cuerpo y producir los síntomas del susto: fiebre, pérdida de apetito, convulsiones y eventualmente la muerte.



Se supone que los niños son vulnerables porque sus límites corporales aún no son muy fijos, dado que su estado de inacabamiento los hace, de alguna manera, permeables a todas las incidencias de su entorno. (Descola 2001: 230)

La elaboración de un ideario alrededor del alma es particularmente pronunciada entre los awajún. Ellos atribuyen almas a ciertos objetos y hasta conceptos abstractos. Brown (1986: 57) analiza la idea del "alma del hambre" (*nujan wakani*), que se halla en la comida que está en la olla cocinándose o esperando para servirse. Si alguien (salvo la cocinera a cargo de la olla) levanta la tapa, puede ver adentro el alma del hambre, que toma la forma de un niño extremadamente delgado. Esa persona sufrirá de allí en adelante de un hambre interminable, sin poder saciarse sea cual sea la cantidad de comida que coma.

De esta manera, los niños aprenden a moverse en un mundo lleno de fuerzas invisibles y seres que cambian de forma, pudiendo adquirir el perfil de un humano, de un animal o incluso de un objeto, como una piedra. Al oír las canciones y encantaciones que se usan en los ritos de sanación, aprenden que las palabras tienen fuerza.

- **Los seres sobrenaturales**

El folclor amazónico está asimismo poblado de seres sobrenaturales que caminan por los bosques, cambian de forma, seducen o matan a los adultos y se llevan a los niños. Algunos habitan los ríos donde, en la forma de bufeos o anacondas, atraen a las personas y las llevan al fondo para vivir en un mundo acuático. La costumbre en todos los pueblos indígenas es, de ser posible, juntarse en la aldea antes del anochecer y evitar caminar de noche en el bosque. El área de la aldea es la zona de protección; el bosque pertenece a seres no humanos, naturales y no naturales. Es una zona de peligro.

Los seres sobrenaturales que representan una amenaza para los humanos reciben distintos nombres en los diferentes pueblos nativos y poseen características disímiles. Como elemento en común, están respaldados por una frondosa literatura oral que cuenta sus hazañas y *modus operandi*. Los relatos instruyen a los niños acerca de lugares, acciones y pensamientos que deben evitarse. El otro elemento en común es la identificación de estos seres con los “no nosotros”. Son muertos intranquilos que regresan para fastidiar o para ajustar cuentas, son personas que han dejado atrás sus atributos de humanidad (por ejemplo, chamanes poderosos que han matado muchas veces), “gringos” y “extranjeros”. Son demonios que se han puesto fuera del alcance de la salvación cristiana. Descola (2001: 166) sugiere una relación entre la represión de los conflictos en el interior de los grupos y la expulsión de la agresividad hacia objetos externos.

Los espíritus de los muertos pueden querer llevarse a las mujeres y los niños. Entre los achuar, los niños no deben mirar a los muertos ni acercarse a lugares de sepultura, ya que tratan de atraerlos hacia sí, según se explica, “para distraerse de su desesperante soledad” (Descola 2001: 258). Como ya se anotó, la práctica de abandonar una vivienda —incluso una aldea entera— luego de que se haya producido una muerte en el lugar, está bastante difundida entre los pueblos amazónicos.

Una medida que protege a los niños contra los malos espíritus es aplicarles pintura de huito, sustancia vegetal que tiñe de color negro la piel y los dientes. El huito hace a los niños invisibles para los espíritus que podrían querer dañarlos o raptarlos. La literatura respectiva (y las fotografías que se incorporan en muchos textos) ofrece abundantes ilustraciones de bebés y niños con toda la cara pintada de negro, las piernas o los brazos, o con diseños pintados en diferentes partes del cuerpo. La práctica de usar pinturas de colores y diseños variados parece haber sido más común en el pasado. También hay numerosas referencias a colocar a los niños y niñas collares y brazaletes que podrían tener una función similar de protección.

- **Niñez y brujería**

Los pueblos indígenas de la familia lingüística arawak, que incluye a los asháninkas, ashéninkas, yáneshas y nomatsiguengas, comparten una historia de grandes

convulsiones, migraciones, epidemias e invasiones de su territorio en la selva central. Sus respuestas han ido desde movimientos milenarios y campañas militares de autodefensa, hasta ciertas prácticas que dirigen hacia adentro los conflictos. Comparten con el resto de los pueblos amazónicos un sustrato del chamanismo (como sistema médico y metafísico) y de su sombra, la brujería que hace uso de los poderes del chamán para matar y enfermar. Varios de estos elementos convergen en el fenómeno registrado para estos grupos, la acusación, expulsión y en ocasiones ejecución de niños y niñas por ser brujos. Santos-Granero (2004: 274) acota que las primeras referencias a este fenómeno datan de 1880; evidentemente, no se trata de una institución cultural antigua sino de una reacción frente a coyunturas de cambio forzado que implicaban un aumento de las tensiones internas, cuestionamientos a los líderes, y dudas inducidas (muchas veces por misioneros católicos y protestantes) acerca de las otrora seguridades culturales. Las referencias desaparecen alrededor de 1970 y solo recrudecen en los años posteriores a Sendero Luminoso (Fabián Arias 1994: 297).

Para nuestros propósitos, interesa comprender cuáles son los atributos de las niñas y niños susceptibles de acusaciones de brujería y qué posición ocupan en la comunidad local. Esto nos ayuda a fijar los límites de las conductas que son mal vistas y que podrían ser fuertemente sancionadas. Se cree que los niños son poseídos por espíritus demoníacos y que actúan a través de ayudantes. Pueden no saber que poseen la capacidad para hacer daño. Dejan de ser humanos y, por lo tanto, no reciben un trato como tal en las represalias que se toman contra ellos. Es notable que, en los casos documentados, las niñas acusadas de brujería son más que los niños. Tenemos el primer indicio del posicionamiento de las víctimas de acusaciones en las categorías sociales más vulnerables: mujer, marginal, huérfana, miembro de una minoría. En las primeras décadas del siglo XX, muchas mujeres y niñas acusadas de brujas eran conversas tempranas cuando las actividades de los misioneros adventistas desafiaban fuertemente a los líderes religiosos y políticos establecidos.

En general, las sospechas recaen sobre niñas y niños que se muestran malhumorados, coléricos, agresivos, solitarios, trasgresores de normas (por ejemplo, ladrones de pequeños montos de dinero u objetos), o de otro modo “raros”; es decir, aquellos que no cumplen con las expectativas de los adultos. No obstante, mostrar esas conductas no llevaría, en tiempos normales, a situaciones tan dramáticas como las que se asocian a la brujería infantil en su forma clásica. Santos-Granero (2004) vincula la reaparición de las denuncias de brujería en contra de niños y niñas con el masivo desplazamiento de comunidades nativas y la interrupción de la vida normal en la selva central cuando Sendero Luminoso controlaba grandes territorios.⁷ Siguiendo un viejo patrón de respuesta frente a sucesivas propuestas de salvación venidas de afuera (el

7 Es difícil exagerar el profundo impacto de estos eventos sobre el pueblo asháninka. Se estima que —de una población total de 55 mil— diez mil fueron desplazados forzosamente, seis mil murieron y cinco mil fueron internados en campamentos al servicio de la guerrilla en terribles condiciones de salud y alimentación, ya que no tenían acceso a sus chacras y medios acostumbrados de vida. Entre 30 y 40 comunidades enteras dejaron de existir.

cristianismo, el capitalismo, el abandono de las comunidades), un segmento de la población nativa buscó en el movimiento liderado por el “camarada Gonzalo” el fin de sus opresiones y sufrimientos. Continuando el mismo viejo patrón, sufrió la decepción, el distanciamiento y finalmente el rechazo hacia una nueva falsa esperanza (Santos-Granero 2004: 296). En la resaca se produce la caza de culpables y la aplicación de purgas, comenzando por los eslabones más débiles de la sociedad.


Vale indicar que los niños figuran en relaciones con el mundo espiritual no solo negativamente sino en calidad de “héroes culturales”. En los mitos fundacionales de los distintos grupos, hallamos a niños y niñas al lado de adultos que aportan elementos culturales como semillas, tecnologías y reglas de organización. Como Brown (1986) registra para los awajún, los niños que integran el panteón de héroes, dioses y antepasados pueden ser invocados para intervenir benéficamente en los asuntos humanos, promoviendo los proyectos de las personas vivas o enseñándoles el camino correcto.

- **Nuevas formas de violencia y explotación**

Algunos niños indígenas de la selva central fueron esclavizados o llevados como soldados durante la guerra interna de los años ochenta y noventa. En otras zonas del país, otros son actualmente llevados en condiciones de semiesclavitud para trabajar en minas, campamentos madereros y otras actividades de extracción. Se observa un debilitamiento del papel del padre como proveedor y protector, e incluso a grupos familiares que no lograron reunirse luego de la violencia. Como una tendencia creciente, las nuevas familias nucleares se mudan lejos de la familia extendida, y así, la vigilancia de la conducta de los padres se afloja y el incumplimiento o abandono paterno se hacen cada vez más fáciles.

Una forma de violencia que afecta especialmente a las niñas indígenas es la explotación sexual comercial. El servicio doméstico en un pueblo lejos de la protección de la familia puede convertirse en una puerta de entrada. También hay historias de niñas-madres que no encuentran otra manera de mantenerse. La maternidad bien puede ser resultado de una violación sexual (Fabián Arias 1994: 306). Paredes (2005: 69-77), citando casos de niñas awajún y shipibas, registra el peligro que representan los profesores de primaria que son destinados a trabajar en comunidades lejanas. Privados de una vida familiar normal al lado de los suyos, vuelcan sus atenciones hacia sus alumnas en una mezcla de seducción y violación.

El trasfondo de muchas de las nuevas formas de violencia y abuso que comprometen el futuro de la niñez es el ingreso de la monetización en las economías locales, el acceso a nuevos productos (entre ellos el alcohol industrial), las nuevas formas de esparcimiento y solidaridad masculina, y los nuevos afanes y modelos de vida.



Al poco tiempo [el forastero que se casa con una mujer nativa] abre una pequeña bodega con abarrotes y alcohol, cerveza o aguardiente puro o preparado con gaseosa de moda actualmente. Es decir que el colono suele convertirse rápidamente en comerciante. Estas bodegas son instrumentales para aumentar y circular su capital y extender su influencia sobre la población ya que con frecuencia venden fiado y generan círculos de endeudamiento. Las bodegas también operan como centros de divulgación de la cultura urbana mestiza y nacional y generan nuevas necesidades y deseos de consumo. Cuando el colono logra comprar un motor de luz propio, necesario para suministrar electricidad al refrigerador donde se guarda la cerveza y la gaseosa helada, la bodega se transforma en un lugar de emisión audiovisual de radio y televisión encendidos casi continuamente, donde los niños y adultos se agrupan por las noches para ver las películas traídas en los últimos DVD piratas de la ciudad. Los géneros preferidos son las películas de acción, los videos de música folklórica y chicha con bailarinas vedettes y la pornografía. La música de diversos orígenes, chicha, huayno, criolla, americana, se escucha a lo lejos, compitiendo con las radios y televisores de otros colonos en la vecindad. El silencio se ha vuelto un bien escaso en muchas comunidades nativas. Cuando hay presencia de madereros, mineros y otros trabajadores de fuera, lo que suele ser el caso debido al auge actual de la economía extractiva, las bodegas suelen transformarse en pequeños bares donde foráneos y hombres indígenas de la localidad van a emborracharse. A menudo, estos bares son lugares de encuentro donde las muchachas establecen relaciones amorosas y sexuales con los visitantes, de donde resultan embarazos. (Belaunde 2011: 187-188)

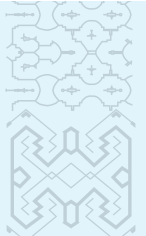
Como ocurre casi siempre, los cambios llegan con la promesa de mejoras y su corolario de destrucción. Algunos de los retos mayores para las organizaciones indígenas en la actualidad consisten en saber moverse entre esos extremos y descifrar las consecuencias a largo plazo de las modificaciones en su modo de vida.

- **Fluidez e interconexión**

Varios textos que hemos revisado insisten en la fluidez de la organización social y a la vez en la atención esmerada a actitudes y prácticas que aluden a, o influyen sobre, las relaciones entre los seres humanos y otras especies y fuerzas cósmicas. Las acciones de los seres humanos afectan el orden cósmico, que se constituye en un continuo de entidades diversas (que pueden incluir piedras y otros objetos inanimados en las concepciones occidentales), todas sujetas a las mismas reglas y a un mismo sistema ético. Dicho sistema establece determinados requerimientos metabólicos y necesidades dietéticas para todos los seres. En distintos momentos y bajo estrictas reglas, estos seres intercambian sustancias, dando lugar a lo que se manifiesta en los grupos amazónicos como tabúes que gobiernan el procesamiento y destino de los alimentos, la manipulación de la sangre y otros productos corporales (leche materna, semen). Los complejos de ideas alrededor del cutipado y la brujería aluden a esta

fluidez y la permeabilidad de las fronteras entre un ser (humano, animal, planta u objeto) y otro.

Amazonian cultures are cosmocentric rather than sociocentric. They grant less centrality to the ritual and political reproduction of the human social order—including the domination of men over women— than to the continuous efficiency of their relations with the multiple actors of the universe. (Descola 2001: 108)⁸



Existe una variedad de modos de interconexión entre los múltiples entes que están presentes como fuerzas activas en el universo. Uno de ellos es, por ejemplo, el viaje del chamán que vuela hacia aldeas distantes para averiguar la causa de una enfermedad o muerte, o que desciende hasta el fondo del río para convivir con los seres acuáticos, o incluso casarse con una esposa delfín o serpiente. En la misma lógica, existen interconexiones (“tubos”) a través de las cuales pasan sustancias como los alimentos, la sangre, el semen y los bebés. Hacen que una gran cantidad de personas, hombres y mujeres, estén involucradas en la reproducción biológica de cada ser humano.

El crecimiento y desarrollo de la persona, y el eventual arribo a la adultez y la afirmación de una personalidad propia, constituyen un proceso progresivo de absorción de las buenas cualidades de otros. Durante ese proceso, la persona permanece abierta a muchas influencias que pueden, inclusive, afectar su asunción de una identidad de género. Lo hace en mayor o menor grado, lo hace de modo más o menos correcto y cabal. Este complejo de ideas provee el sustento ideológico para la flexibilidad que se observa en la organización social (Gregor y Tuzin 2001: 10).

Es la misma línea, para alcanzar el ideal de la persona generosa, abierta y sociable, no se trata tan solo de aprender una serie de reglas de conducta o que sirvan para gobernar los estados emocionales. Al contrario, la mera posibilidad de confiar en reglas y prescripciones se contradice con el objetivo que se pretende lograr. Este es, en palabras de Pollock (2002: 211): “a shared psychological style for experiencing one’s self”.⁹ La persona es permeable, sin límites prefijados o fácilmente defendibles frente a determinadas influencias externas. Incluso, en su estudio de una comunidad kulina (río Purús de Brasil), Pollock (2002: 211) encuentra que el deseo de poner límites a la compenetración con otras personas debe ser reprimido. Como corolario, los individuos quedan expuestos a ataques de brujería que operan a través del traspase de fronteras como la piel, los objetos y la distancia que puede haber entre la víctima y el victimario.

8 “Las culturas amazónicas son cosmocéntricas más que sociocéntricas. Otorgan menos centralidad a la reproducción ritual y política del orden social humano—incluido el dominio de los hombres sobre las mujeres— de la que otorgan a la eficacia continua de sus relaciones con los múltiples seres que actúan en el universo”.

9 “un estilo psicológico compartido en lo que se refiere a experimentar subjetivamente como persona”.

Para los kulinas, la imagen por excelencia del arma maligna que sirve a los brujos es una sustancia mística que se introduce en la persona y que apela a la misma lógica de una sustancia compartida que une a los miembros de la comunidad.

- **La convivialidad**

El objetivo primordial de las mujeres y los hombres indígenas amazónicos es “dar el sustento y contribuir a la convivialidad en toda su plenitud y complejidad” (Heckler 2004: 256). En un texto frecuentemente citado como un análisis seminal del concepto y sus ramificaciones, Overing y Passes (2000) definen la convivialidad como un ideal moral hacia el cual los integrantes de numerosas sociedades amazónicas encaminan sus acciones. Como ideal y aspiración, abarca una disposición pacífica y serena, la intensidad de afectos e intensidad de las valoraciones morales, una metafísica de conexión entre los seres humanos y no humanos, el énfasis en el parentesco, el intercambio sin mezquindad de regalos, las relaciones de trabajo que aseguran la producción, y el diálogo. Enaltece lo informal y performativo sobre lo formal e institucional. Refleja la valoración suprema de la ética y estética de la sociabilidad. Los autores toman nota de que muchas de las relaciones y acciones que expresan la convivialidad trascurren en el espacio doméstico alrededor del aprovisionamiento, la preparación y el consumo de alimentos y bebidas, principalmente masato. Habiéndose ubicado la convivialidad en el centro de su sentido de la vida humana, queda negada, para los indígenas amazónicos, la distinción tajante entre lo privado y lo público, lo doméstico y lo político.

Visto así, no es poco lo que la socialización de niños y niñas indígenas amazónicos debe lograr. A pesar de los grandes retos, la niñez amazónica suele retratarse como indulgente y libre de responsabilidades pesadas, y así la hemos encontrado en la mayoría de estudios que sirvieron para esta revisión bibliográfica. Esta visión se nutre de las generalizaciones recurrentes en los textos antropológicos acerca de la niñez en sociedades tribales de cazadores, horticultores y recolectores; una visión de la “abundancia primitiva” llevada a la infancia. Las fuentes son casi unívocas en remarcar la ausencia de llantos, pataletas o castigos en la experiencia diaria de esta niñez.

Belaunde (2001) vincula este patrón con la teoría de la persona que maneja el grupo airo-pai, estudiado por ella:

Para evitar que sus hijos pequeños se dejen llevar por la rabia y hagan rabiar a los demás, sus padres hacen todo lo posible para calmar y satisfacer sus necesidades, alimentándolos, cargándolos y divirtiéndolos con bastante esmero. Sus atenciones son excelentes. Rara vez escuché a un niño llorar, al menos que estuviese enfermo o con deseos de comer algo en particular que sus padres no podían encontrar en el momento. A partir de los tres o cuatro



años de edad, se les enseña a reconocer las consecuencias negativas de su propia rabia. Sus padres les dicen que las pataletas y los gritos llaman a los huati. La sola advertencia de verse abandonado ante un huati es suficiente para calmar al niño más aburrido e impaciente. Cuando las rabietas continúan, se considera que el niño está enfermo, y se solicitan los servicios de un chamán para que lo cure. También se utilizan ortigas sutsi para frotarle la piel y “botar” el aburrimiento, dicen ellos. (Belaunde 2001: 110)



- **El mundo moral y la producción de personas**

Al hablar de la socialización infantil y del aprendizaje de los roles de género, describimos ciertas prácticas rituales que acompañan ese proceso, como señales que validan el progreso de la joven mujer o del joven varón hacia la adultez. Al alcanzar la condición de adulto, cada persona debe demostrar, en todos sus actos y actitudes, las cualidades valoradas por el pueblo al que pertenece. Una vez más, debemos esperar variaciones en una zona cultural tan vasta como lo es la Amazonía indígena y entre grupos lingüísticos y locales que emergen de procesos históricos distintos. No obstante, hay determinados temas que dan una unidad y que permiten sugerir cierto patrón general. En el acápite anterior hemos apuntado el perfil de persona que se desea ser y que se desea crear. Las cualidades abarcan la calma, la generosidad, el buen juicio, la autosuficiencia, el autodominio, y la capacidad de reconocer y respetar los fueros de los demás.

La producción de personas, que constituye la meta final del proceso de crianza en cualquier sociedad, debe terminar, en su versión amazónica, en individuos de pensamiento y corazón fuertes. La idea que Brown (1986: 19) interpreta de los awajún puede aplicarse a otros grupos: debe llevar a la integración del pensamiento con la capacidad para realizar las actividades prácticas que identifican a cada grupo como seres humanos. Más allá de las tecnologías y lo material, estas actividades abarcan la manipulación de fuerzas invisibles y sobrenaturales, las voluntades de animales y las emociones de otras personas. Presentimos la ampliación de una noción particularmente influyente en la filosofía occidental contemporánea: la razón práctica como lo más característico y elevado de la vida humana.

Nuestra revisión de la literatura ha permitido afinar las ideas acerca de la niñez amazónica y los propósitos e intervenciones de los adultos. Hemos constatado una oscilación entre la rutina indulgente y los momentos pico de miedo, rigor y exigencia que apuntan a la formación moral de la persona en los moldes apropiados. Al virar la atención hacia la educación moral de los niños pequeños, convergemos con ciertas corrientes nuevas en la antropología de la niñez, cuyo representante paradigmático es el estudio de Briggs (1998) sobre la infancia inuit. Esta y muchas otras claves que dejan los estudios anteriores nos guiarán en una nueva búsqueda de las dimensiones y significados de las diversas infancias humanas.

- Cierre: lo que viene

De los 48 pueblos indígenas que habitan la Amazonía peruana, el estudio que se presenta a continuación partió seleccionando a cuatro para un levantamiento de información primaria. Resulta que tres de estos pueblos —awajún, shipibo y asháninka, no así el wampis— han sido objeto de estudio en múltiples ocasiones y por numerosos autores en el pasado. Por ello, nuestra revisión de la bibliografía ha incorporado numerosas referencias a ellos.

Estos cuatro pueblos pertenecen a tres diferentes familias lingüísticas y étnicas. Existen marcadas diferencias entre ellos. Los shipibos, de la familia lingüística pano, los hemos visto como un pueblo que se aparta de otros con respecto a los roles de género y la importancia en su economía de productos elaborados y controlados por las mujeres. Los asháninkas, de la familia lingüística arawak, los hemos visto como un pueblo fuertemente afectado por las incursiones de colonos andinos y luego por la violencia de Sendero Luminoso. Los awajún y wampis, emparentados cultural y lingüísticamente con los shuar y achuar del Ecuador, los hemos conocido mediante estudios excepcionalmente ricos en referencias a su subjetividad y cosmovisión.

3. El presente estudio

Este estudio hace un planteamiento fenomenológico de la vida cotidiana de los niños y las niñas de cero a tres años en cuatro pueblos de la Amazonía peruana. Los pueblos — shipibo, asháninka, awajún y wampis— están entre los principales del país en términos de población y protagonismo. Cada uno está representado por una comunidad. En esos cuatro lugares se realizó un trabajo etnográfico de observación, conversación y participación en la dinámica de las familias y su entorno. Los resultados que obtuvimos, y las conclusiones a que nos llevan, deben interpretarse a la luz de la metodología que aplicamos, sus bondades y sus limitaciones. Por eso, iniciamos el informe con una breve explicación de los procedimientos empleados y su fundamentación.

3.1 Preguntas y conceptos

Nuestro conocimiento sobre la infancia indígena amazónica es limitado y disparejo. Para ampliar este conocimiento, se aconseja entonces el uso de planteamientos fenomenológicos. Esto significa priorizar la observación de situaciones espontáneas y su descripción fina y densa. Nos permite acercarnos a los fenómenos sin hipótesis previas, con la finalidad de mapear el terreno y ubicar puntos problemáticos que merecen estudios posteriores.

A modo de guía, nos planteamos las siguientes preguntas:

- ¿Cuál es la diversidad de experiencias diarias de niños y niñas pequeños en cuatro grupos indígenas amazónicos, tomando en cuenta los cambios que se producen desde el nacimiento hasta los tres años?
- ¿Cuáles son los factores que producen las variaciones observadas en dichas experiencias, considerando distintos planos: la comunidad local y sus especificidades,

los grupos familiares, los hogares donde viven los niños y niñas, y las niñas y niños individualmente considerados?

- ¿Cómo los padres y otros adultos valoran y evalúan la gama de situaciones y experiencias asociadas a la niñez de cero a tres años? ¿Cuáles son las conductas, actitudes y modos de sentir que ellos procuran fomentar en los niños y reconocen como atributos de la persona adulta que trata apropiadamente a los niños?
- Frente a diversas opciones de actividades, escenarios donde estar y acompañantes, ¿cuáles son los márgenes de libertad que tienen los niños y las niñas? ¿Cómo se expresa su iniciativa, decisión y agencia? ¿Cuánta coincidencia existe entre las agendas de los niños y las de las personas adultas?
- ¿Cuáles parecen ser las consecuencias de las diferencias observadas en todas las dimensiones nombradas en el proceso de maduración y desarrollo de los niños y niñas? ¿Qué modelos causales elaboran los adultos que vinculen la experiencia diaria de los niños con los imaginarios de futuros que ellos proyectan?

Operativamente, frente a cada escenario, la pregunta clave para la investigación fue: “¿Qué está(n) haciendo?”. Se quiso captar no solamente el “fenómeno” que sucedía, sino el modo de nombrarlo, interpretarlo y contextualizarlo entre los participantes. Las observaciones registradas y luego analizadas permitieron así ordenar algunas ideas acerca de las experiencias vividas por los niños y las niñas:

1. El significado de la variación en múltiples ejes: (a) los contextos comunitarios; (b) los grupos parentales (tomando en cuenta las densas redes de parentesco que existen en las comunidades indígenas); (c) la variedad de personas que asumen un rol en el cuidado de los niños; y (d) los niños y niñas en términos individuales (considerando los factores biológicos, la biografía personal, la personalidad, las habilidades y competencias).
2. Los actores (incluidos animales) que aparecen involucrados con los niños; en qué contextos y con qué propósito.
3. Los escenarios donde se hallan los niños. Rutinas diarias y excepciones. Las rutas e interconexiones entre los escenarios, acarreado variables como la movilidad de los niños y los cambios de escenario por voluntad propia o ajena. Los permisos, prohibiciones y modos de sanción.
4. Procesos y cronologías: efectos de las diferencias de edad en la cohorte 0 a 36 meses y entre los no nacidos. La variabilidad en los procesos, manifiesta en las observaciones a realizarse y referida en los discursos de las personas.
5. La cultura material de la infancia: con qué objetos, plantas y animales interactúan y se rodean los niños y niñas. Qué uso hacen ellos de objetos y materiales. Cómo se regula los contactos y la manipulación de objetos, plantas y animales. Tecnologías asociadas a los niños y niñas de cero a tres años y al embarazo, parto y puerperio.
6. Planos del futuro. Imaginarios acerca de estados deseables para los niños y niñas, sus grupos familiares y sus comunidades. Recorridos que permitirían llegar a esos estados.

3.2 La metodología

Con la agenda de investigación definida, el siguiente paso fue elaborar una hoja de ruta que permitiera llegar a los datos que requeríamos en una forma que facultara su análisis e interpretación. Se describe a continuación la aplicación de esa hoja de ruta —la metodología de estudio— en la práctica: cómo realizamos la construcción de los datos, dónde y quiénes la efectuaron, cuál fue la muestra de niños y familias, y qué procedimientos usamos para el análisis de los datos.

La construcción de los datos

Los datos emergen de un trabajo de campo de un mes en cuatro comunidades indígenas. Dos de ellas, una shipiba y otra asháninka, pertenecen a la región Ucayali y fueron visitadas en mayo del 2012. Las otras dos, una wampis y otra awajún, pertenecen a la región Amazonas y fueron visitadas en julio del mismo año. La estadía en la comunidad awajún se acortó algunos días debido a la enfermedad de uno de los miembros del equipo de campo.

Los encargados del trabajo de campo fueron antropólogos profesionales y experimentados. Trabajaron en parejas; es decir, en cada comunidad se insertó un varón y una mujer, con la idea de que se complementaran y apoyaran. Se sabe que, por lo general, los antropólogos varones tienen mayor acceso a los hombres y sus actividades, mientras que las antropólogas tienen mayor acceso a las mujeres y sus dominios, especialmente el hogar. En la práctica, los varones de los equipos también realizaron visitas a las casas, con el marido presente o no, con bastante éxito. Creemos que eso se debe a que, en las cuatro comunidades, se gestionó formalmente el permiso para realizar el estudio y se hizo del conocimiento de cuanta persona se podía de qué se trataba y cuál era el método que se estaba usando. Los integrantes de los equipos estaban a la vista en sus desplazamientos diarios y sobre el emponado o en el patio de las casas, ya que muchas no tienen paredes. El método también era transparente: consistía en mirar, preguntar, anotar en un cuaderno, de vez en cuando hacer una grabación en audio o video. Las visitas a las casas, al menos las iniciales, se hacían en pareja. Luego, en dos comunidades se repartió la muestra de familias entre los dos miembros del equipo y en dos comunidades más, ellos hicieron visitas individuales en días alternados. Ese último esquema pareció dar resultados especialmente ricos en la variedad de datos y cuestiones que surgieron en las interacciones con las familias.

La primera tarea en cada comunidad era ubicar la muestra de niños de entre cero y tres años de edad. Hubo que solicitar a los padres y otros cuidadores el permiso para las visitas y su colaboración en el estudio. Recibieron a cambio un pequeño aporte de víveres, algunas golosinas y útiles escolares para sus hijos, ciertas prendas de ropa y, según el caso y las necesidades, medicinas e implementos que los equipos llevaron consigo para su estadía. Cada familia recibía una visita que pretendía ser

diaria o interdiaria. No siempre se pudo llegar a la casa y, de hacerlo, no siempre estuvieron ahí los niños y niñas protagonistas. Algunas madres llevaban a sus hijos a la chacra durante todo el día; incluso familias enteras viajaban para trabajar en chacras lejanas, quedándose una o dos noches fuera del hogar. En ocasiones se las podía acompañar en esas expediciones, pero la mayoría de veces no. Hubo días en que buena parte de la población se hallaba en una asamblea comunal, faena, evento deportivo o escolar. Las observaciones podían realizarse en contextos como estos e incluso podían consistir en breves encuentros en la calle o la quebrada donde se lavaba la ropa. La gran mayoría fueron visitas a casas que duraban desde una media hora hasta dos o tres horas.

En total, logramos alrededor de 600 observaciones a los niños y niñas protagonistas, sus familiares, cuidadores, pares y compañeros ocasionales. Las observaciones que se obtuvieron para cada hogar son en promedio 17,4 (rango de 5 a 28);¹⁰ se producían a cualquier hora del día. Las noches estuvieron fuera del límite ya que las comunidades no cuentan con luz eléctrica y la mayoría de familias se recogen temprano para iniciar al alba las actividades del día siguiente. Los protagonistas, bebidos y menores de tres años, solían iniciar su sueño de la noche a las 6:00 o 7:00 p.m.

Muchas de las visitas coincidieron con las horas de preparar o tomar los alimentos. Eso es una consecuencia de la cantidad de tiempo que el procesamiento de los alimentos consume en los hogares y responde también al hecho de que buena parte de la rutina diaria de los niños pequeños se centra en actividades que tienen un mandato biológico: comer, dormir, bañarse, explorar los objetos dispuestos y responder a los estímulos sociales en su entorno. La mayoría de veces los observadores se sometieron a la agenda del grupo familiar y se acoplaron a lo que estaba en curso. En otras ocasiones “guiaban” la agenda, pidiendo una entrevista formal a la madre o el padre (o a sus sustitutos) sobre un tema en particular, o proponiendo una sesión de dibujo y coloreo con los niños. Esas actividades resultaban muy agradables para los pequeños y ayudaron a visualizar hechos de su mundo que ellos consideran relevantes.

No todos los adultos aceptaron de buen grado el estudio y, aun cuando lo hicieron, persistían dudas y temores con respecto a las verdaderas intenciones de las personas venidas de afuera. Así, algunas madres que establecieron una relación de confianza con los antropólogos no dejaron de emplear las estrategias de amenaza a los niños que pasan por inculcar miedo a las personas extrañas a la comunidad y el entorno social familiar. Una variante es la amenaza de que “te van a llevar”. Otra es convertir a la persona extraña en un monstruo temible.

10 El dato excluye los casos de mujeres gestantes, que son tratados en otro informe.

Martín ha caído de las piernas de su mamá, accidentalmente. Se ha golpeado la frente y arranca a llorar. Josefa (la mamá), Jania (la asistente) y Laura (la sobrina de nueve años) se mantienen tranquilas. La madre procede a recoger al niño con bastante paciencia, mientras el niño llora frotándose la frente, lugar que parece haber recibido el mayor impacto en la caída. Josefa le besa la cabeza mientras le soba con la mano la zona golpeada y de esta forma va mermando el llanto del niño. La mamá comienza a bromear con el niño y le dice en shipibo que deje de llorar porque si no, ella me dirá que me lo lleve a Lima lejos de ellos. La broma funciona y el niño deja de llorar, pero ahora me mira con cierto recelo y abraza a su mamá con mayor intensidad. (J7, 11/5)

En las comunidades de la región Amazonas, debido a algunas experiencias negativas con investigadores, hubo una gran sensibilidad con respecto a la propiedad de los datos y su destino final. Sin embargo, la mayoría de personas fueron sumamente amables y pacientes con los miembros del equipo. “¿Cómo yo voy a mezquinar mi vida?”, preguntó, retóricamente, un miembro de la comunidad de Candungos en el contexto de las discusiones sobre el vampirismo de los investigadores y los mestizos en general.

En tres de las cuatro comunidades el idioma que predomina, sobre todo en el ámbito doméstico, es la lengua nativa. La comunidad asháninka de Nuevo Paraíso es la excepción. En ella, el castellano está bastante difundido y algunos de los niños, e incluso adolescentes y jóvenes adultos, no hablan asháninka, aunque lo pueden entender. Nela detalla la situación de los participantes en Candungos:

Los hombres entienden, por lo general, mejor que las mujeres el castellano. Los padres de la muestra entienden y hablan bastante bien el castellano. No sucede necesariamente lo mismo con sus esposas. Hubo cinco mujeres, entre madres de niños y niñas protagonistas y mujeres gestantes, que son bilingües. Cinco mujeres hablan y entienden wampis bastante mejor que el castellano, aunque entienden y hablan más o menos el castellano. Dos madres son monolingües en wampis. Por ello, para conversar con más de la mitad de mujeres de la muestra, además de entender las escenas en el hogar, la promotora fue más que fundamental. (Notas de campo, Nela)

Muchos hombres de la comunidad shipiba trabajan en la tala de madera o en otras actividades extractivas, por lo que necesariamente manejan algo de castellano. La interacción diaria en las casas, no obstante, es en shipibo. Una situación similar se da en Napuruka, la comunidad awajún. En las cuatro comunidades viven algunos mestizos (mujeres en menor número que varones), entre personas casadas con nativos, profesores, personal de salud y dueños de bodegas.

Nuestro estudio no solo planteaba el reto de conversar sobre cuestiones bastante íntimas con personas adultas, sino también el de entender el lenguaje infantil y el lenguaje que los adultos usan con sus niños y niñas. Por eso se trabajó con asistentes locales. Esas personas aparecen bajo la etiqueta de “promotores” y “promotoras” en el informe y en general cumplen con ese perfil. Algunas de las mujeres habían sido promotoras de salud; varios varones tenían cargos en la organización comunal. Su selección comenzaba con las recomendaciones de las autoridades comunales, aunque se produjeron algunas sustituciones en el camino hasta dar con colaboradores que tuvieran las cualidades personales, el manejo suficiente de las dos lenguas, la comprensión de los objetivos del estudio y del rol que les incumbía, y la disponibilidad de tiempo.

Las antropólogas mujeres trabajaron con asistentes mujeres y los varones con asistentes varones. Ellos acompañaban a los antropólogos en su ronda diaria y además dedicaron tiempo fuera de las visitas a darles explicaciones, traducir grabaciones y compartir sus propias impresiones acerca de lo que sucedía en el día. Pese a sus grandes esfuerzos y su gran voluntad, queda claro que la manera ideal de realizar un estudio como el presente, con sus objetivos de acercamiento y comprensión de la vida de los niños y las familias, pasa por un manejo directo de la comunicación con los sujetos en su propia lengua.

Las fuentes de información

Las fuentes de datos para el estudio son los casos de niños y sus familias, los casos de mujeres embarazadas, y las entrevistas a autoridades, líderes y servidores públicos (de establecimientos de salud, centros educativos, del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil – RENIEC y del programa del Vaso de Leche). Los casos de niños fueron contruidos a través del proceso que acabamos de describir: visitas diarias o interdiarias que implicaban observaciones que se registraban en cuadernos de campo, fotos y grabaciones en audio y video. Se trata de un total de 56 niños, 28 varones y 28 mujeres. A lo largo del informe, nos referimos a ellos como “protagonistas”. Con respecto a sus edades, 17 tenían al momento de las observaciones entre 1 y 11 meses; 15 tenían entre 1 año y 1 año, 11 meses; y 24 tenían entre dos y tres años. Hay cierta imprecisión en las edades de algunos de los mayores, para los cuales fue más difícil comprobar la edad con la fecha de nacimiento, partida de nacimiento o documento nacional de identidad (DNI). El hábito de registrar las edades y documentar (incluso festejar) ciertos hitos en las biografías de los niños pequeños recién toma fuerza en las comunidades.

Los niños y niñas protagonistas*

Lugar / Edad	Hasta los 11 meses	1 año a 1.11 meses	2 años a 2.11 meses/3 años
Junín Pablo 16 niños (6 mujeres, 10 varones)	Pina, 1 mes Nina, 1 mes Atilio, 1 mes Pavel, 4 meses	Javier, 1 Josué, 1 Jeremías, 1.8 Leila y Larisa, 1,9 (mellizas) Molly, 1.9	Martín, 3 Óscar, 3 Rut, 3 Pedro, 3 Paulo, 3 Fredy, 3
Nuevo Paraíso 14 niños (8 mujeres, 6 varones)	Tuli, 2 meses Lina, 4 meses Jeferson, 4 meses Leti, 7 meses Lilia, 10 meses Flora, 10 meses	Sandi, 1.3 Ramón, 1.7 Timoteo, 1.8	Rebeca, 2 Olinda, 2.3 Benjamín, 2.4 Otoniel, 2.5 Tonio, 2.8
Candungos 14 niños (6 mujeres, 8 varones)	Lucas, 1 mes Norris, 2 meses Yola, 3 meses	Saúl, 1 Gerardo, 1.6 Carlín, 1.8	Monitor, 2.4 Paulina, 2.4 Vanesa, 2.5 William, 2.6 Viviana, 2.8 Emilio, 2.11 Leidi, 3 Erica, 3
Napuruka 12 niños (8 mujeres, 4 varones)	Yésica, 5 meses Dori, 6 meses Indira, 6 meses Delicia, 8 meses	Alex, 1.3 Julían, 1.3 Stefano, 1.4	Nani, 2 Sheri y Shana, 2.2 (mellizas o gemelas) Teo, 3 Manuela, 3
Total: 56 niños (28 mujeres, 28 varones)	Total: 17 niños (12 mujeres, 5 varones)	Total: 15 niños (4 mujeres, 11 varones)	Total: 24 niños (12 mujeres , 12 varones)

* Para este cuadro, adoptamos la convención de expresar las edades en términos de años y meses, separados por un punto. En el caso de los niños menores, generalmente se pudo constatar la fecha de nacimiento. En algunos de los mayores eso no fue posible y "tres años" es el redondeo (o estimado) que hace la familia. Todos los nombres son ficticios.

Los 56 niños y niñas de la muestra pertenecen a 35 hogares (Junín Pablo: 9; Nuevo Paraíso: 10; Candungos: 9; Napuruka: 7). Eso deja entender que un buen número de ellos son hermanos. Es el caso, obviamente, de los dos pares de mellizas: uno de la comunidad shipiba y otro de la comunidad awajún. La tabla registra los hermanos que fueron tomados en la muestra por comunidad y registra un par de datos adicionales que resultan importantes en nuestros esfuerzos por comprender la dinámica de los hogares. Se trata de saber cuántos de los niños y las niñas de la muestra son primogénitos y cuántos son hijos de madres solas.

Protagonistas: referencias sobre la composición de sus hogares

Lugar	Niños de la muestra que son hermanos	Niños de la muestra que son primogénitos	Niños de la muestra sin padre residente o incluso desconocido
Junín Pablo (sobre el total de 16)	13*	5	6
Nuevo Paraíso (sobre el total de 14)	8	1	1
Candungos (sobre el total de 14)	10	1	0
Napuruka (sobre el total de 12)	10**	7 (incluye 2 mellizas)	1
Total (sobre 56)	41***	14	8

* En un hogar de Junín Pablo se hizo seguimiento a dos pequeños hermanos que viven con un primo; es decir, fueron tres niños de la muestra en ese mismo hogar.

** Un caso de Napuruka es el de un niño (de un año y tres meses) y su primo casi contemporáneo (de un año y cuatro meses), que la familia ha acogido como si fuera su propio hijo.

*** Nacieron dos hermanos en Candungos durante el mes del trabajo de campo. No se los cuenta aquí.

La composición y organización de los hogares en las cuatro comunidades y etnias de referencia merecen varios comentarios. Tradicionalmente, algunos grupos amazónicos construían grandes residencias (malocas) en las cuales cabía toda la población de un segmento localizado. Generalmente tenían separaciones interiores, postes, cortinas, hamacas o reglas convencionales, que marcaban la zona y daban cierta privacidad a los núcleos familiares mínimos. Estos núcleos eran, en la mayoría de casos, una pareja conyugal con sus hijos; solo en algunos se trataba de un hombre polígamico con sus dos o más esposas y su respectiva prole. La maloca ha pasado a la historia y lo que predomina hoy es una mezcla de casas habitadas por núcleos familiares que consisten de padre, madre e hijos, y residencias que combinan dos, tres y aun cuatro generaciones de un mismo tronco de parentesco. En nuestro estudio hallamos rastros de la poliginia que era frecuente entre los awajún y wampis en generaciones anteriores. Sin embargo, no hallamos casos, ni escuchamos reportes de casos, de dos o más esposas de un mismo hombre viviendo, con sus hijos, bajo un mismo techo. Generalmente las esposas viven en dos diferentes asentamientos o anexos. El hombre tiene su residencia principal con una de ellas — probablemente la que tiene los hijos más pequeños— y visita a la otra. En ocasiones fue difícil evaluar si se trataba de una monogamia en serie y la relación con la anterior esposa (o esposas) había sufrido una especie de divorcio, o si el vínculo seguía vigente.

Estos hechos permiten intuir la complejidad de los hogares y la fluidez de su composición. En algunas casas, viven bajo el mando y cuidado de la esposa actual los hijos mayores de matrimonios anteriores del marido. Hay casos en los que la esposa es quien ha tenido otra unión en el pasado y trae al hogar uno o más hijos. En muchas ocasiones, los hijastros e hijastras están plenamente integrados en el nuevo hogar.

En ciertos casos, los hijos de matrimonios anteriores (o plurales) están más con sus abuelos que con sus padres; igual, los abuelos fácilmente viven al lado de los padres. Esto se dio en dos hogares en Candungos.

Protagonistas: tamaño de sus hogares

Número de integrantes del hogar	Frecuencia (número de hogares)
4	6
5	7
6	9
7	2
8	5
9	1
10	2
11	1
12	1
13	1

Observamos que la situación más frecuente, generalizando lo que ocurre en las cuatro comunidades, es vivir en un hogar de seis integrantes. Pueden ser mamá, papá, yo y tres hermanos de diferentes edades, incluso algunos bastante mayores que yo. Casi con la misma facilidad se puede combinar tres generaciones e incorporar a medios hermanos. En general, el número de miembros de un hogar en promedio es mayor en la comunidad shipiba que en las otras tres (8,11 personas en Junín Pablo; 6,5 en Candungos; 6,2 en Nuevo Paraíso, 6 en Napuruka).¹¹ Este hecho podría relacionarse con otra particularidad que se presentó en la muestra de la comunidad shipiba: un número relativamente grande de madres solas. Esas mujeres —salvo el caso de una mujer sola con hijos adolescentes, además de los pequeños— vivían en las casas de sus madres y/o madres y padres. Como regla general, bajo esas circunstancias, se producía un hogar especialmente grande y complejo.

Tales situaciones hacen ver que el hecho de ser primogénito —el primer hijo o hija de una nueva pareja— no necesariamente alude a una situación de aislamiento ni engreimiento del niño en cuestión. Puede vivir en un hogar de tres generaciones donde además hay primitos que, socialmente, no distan mucho de ser hermanos: son compañeros diarios, comparten las atenciones de abuelos y tíos, sufren las mismas privaciones y gozan de iguales privilegios.

11 Hay que enfatizar que la muestra de protagonistas en cada lugar no pretende ser representativa de la comunidad en un sentido estadístico. Para conocer mejor la situación demográfica, el tamaño y la composición de los hogares, haría falta un censo comunal. Entretanto, como reflejo de la realidad más allá de la muestra, las tendencias que encontramos son simplemente sugerentes.

En las cuatro comunidades, a lo largo del mes que duró el trabajo de campo, se sostuvieron conversaciones y se realizaron entrevistas a las autoridades y líderes locales y a los servidores públicos: el personal de los establecimientos de salud (ausente en Nuevo Paraíso) y de las escuelas. Los antropólogos asistieron a las mingas y asambleas comunales y participaron en eventos en las escuelas y canchas de fútbol. Estuvieron presentes para ver cómo niños y grandes se congregaban en las bodegas, la sala comunal y algunas casas que tienen televisión y reproductores de DVD. Se despertaron con los anuncios de los altoparlantes dando las noticias del día. Se unieron a grupos de hombres y mujeres que conversaban mientras tomaban masato. Todas estas experiencias confluyen en el registro que lograron del contexto en el cual los niños y las niñas se desenvuelven.

La estrategia del análisis

En los estudios de este tipo, el análisis de la información plantea retos acaso mayores que el trabajo de campo. Los diseños metodológicos etnográficos y fenomenológicos eliminan algunas tareas tradicionalmente asociadas a la investigación social (por ejemplo, la formulación de hipótesis), reducen otras (como el muestreo y la preparación de múltiples herramientas), pero producen un aumento notable de las exigencias en todo lo que se refiere al procesamiento y el análisis de los productos del trabajo de campo.

El material básico que se trabajó fueron las anotaciones en los cuadernos de campo, a veces reforzadas con apuntes grabados (en el escenario o posteriormente). Todo fue transcrito a base electrónica. En los registros de cada observación se insertaron claves que marcaron determinados temas: normas que forman parte del “manual de crianza” local, por ejemplo; personas que participan en el aprovisionamiento de los niños. Se procedió a elaborar una serie de instrumentos analíticos que permitieron ordenar los datos por grandes grupos y temas. Entre estos instrumentos están:

- Cuadros y matrices. Una matriz recopila la información sobre el sistema de cuidados, por ejemplo, y consigna, para cada niño y cada observación: la presencia o no de mamá y papá durante la observación; otras personas en el escenario; consejos y normas que se pronuncian o se comunican de otra manera durante o a raíz de la observación; actividades de los niños y las niñas protagonistas durante la observación.
- Diagramas de parentesco.
- Itinerarios para la resolución de problemas de salud.
- Mapas conceptuales. La agrupación de referencias a determinados temas; por ejemplo, la alimentación, la higiene, las interacciones entre hermanos, las conductas valoradas.
- Inventarios del mundo material alrededor de los niños.

Para cada comunidad se elaboró un cuadro de servicios que sistematiza los datos sobre el suministro de agua y corriente eléctrica, la presencia y el funcionamiento de los servicios de educación, salud y los programas sociales, las bodegas y otros lugares y formas de expendio de productos, el comercio itinerante, los proyectos y programas en la zona. Para cada hogar se elaboró un cuadro que consigna los datos sobre el acceso al agua (de dónde se obtiene), letrinas y facilidades similares, construcción de la casa.

La ética de la investigación

Los estándares actuales que se aplican a la investigación cualitativa con seres humanos exigen cumplir con tres condiciones: (1) guardar respeto por las personas (deben ser tratadas como agentes autónomos; incluso se impone un trato especial en caso de sujetos cuya autonomía podría ser disminuida); (2) beneficencia (asegurar todos los beneficios que sean factibles para los sujetos; asegurar que el estudio produzca beneficios para personas que no son participantes pero que podrían ser implicadas; de todas maneras, como mínimo, garantizar el principio de “no hacer daño”); y (3) justicia y equidad en la distribución de los costos de la participación (el tiempo perdido, por ejemplo) y los riesgos y molestias asociados. En la presente investigación procuramos aplicar esos principios al máximo de nuestras posibilidades. Agregamos, además, una cuarta condición: devolver la información del estudio a las comunidades y colaborar con ellas en su esfuerzo por mejorar las condiciones de vida y el futuro de los niños pequeños.

Respecto de los infantes y niños específicamente, las normas éticas que se aplican a los adultos tienen que ajustarse, teniendo en cuenta que, para ellos, las nociones de “consentimiento informado”, “garantías del anonimato” y la reciprocidad entre el investigador y los colaboradores de la investigación tienen poco sentido (Fine y Sandstrom 1988). El concepto clave es “asentimiento”: los niños y las niñas pueden dar (o no) muestras de conformidad, incluso goce, en la compañía del investigador. Adicionalmente, sobre todo para los protagonistas en cada comunidad, se consultó y obtuvo el consentimiento de los padres y de otros que fueran sus cuidadores principales. Además está decir que el principio de “no hacer daño” y el interés superior del niño mandaban en todos los intercambios con los niños, desde los más pequeños hasta los grandes.

Smith (2006), en una discusión amplia e informada acerca de la investigación que se produce en los pueblos indígenas de todo el mundo, señala cómo la regla occidental de “consentimiento informado” no es pertinente entre ellos, ni siquiera en relación con los adultos. Más bien, la comunidad como conjunto extiende un consentimiento implícito al aceptar la presencia de los investigadores en ella, darles un lugar en las actividades cotidianas y expresar su acuerdo con los objetivos de la investigación. Ese es un principio que la mayoría de nuestros colegas han seguido en sus investigaciones en la Amazonía y que es también nuestro punto de partida aquí. Esto nos exigió seguir varios pasos: comunicar nuestra intención a las comunidades

comprendidas en el estudio; consultar a sus autoridades y a ciertos actores, como los profesores y el personal de salud de su confianza, y realizar una presentación formal de los equipos.

El ingreso a las comunidades se hizo con un anuncio acerca del propósito de los equipos y en el entendimiento de que la necesidad de explicaciones personales sería recurrente. Casi hasta el último día de la estadía en cada comunidad, hubo preguntas acerca de qué se pretendía y qué beneficio traería. En reuniones realizadas después, los miembros de los equipos conversaron sobre las dificultades y confusiones que se presentaron en las relaciones con los pobladores. Quisimos estimar la influencia de posibles problemas (desconfianza, bloqueos, silencios) en los hallazgos del estudio. Concordamos en que una garantía importante de la confiabilidad de la información fueron los promotores y promotoras en cada comunidad. Ellos y ellas no solo sirvieron como intérpretes sino que fueron una fuente importante de consejos sobre las percepciones de los pobladores y en el monitoreo de las relaciones que se iban desarrollando con los niños y con la comunidad.

Sobre el informe y su organización

El estudio que presentamos recorre un amplio temario y recoge datos minuciosos sobre situaciones variadas. El elenco de actores es amplio. Figuran 10 a 15 familias principales en cada comunidad, que fueron observadas múltiples veces, además de dirigentes, servidores públicos, pastores evangélicos, bodegueros y visitantes varios. Para algunos lectores, que no conocen la Amazonía y mucho menos sus zonas indígenas, las situaciones que describimos serán extrañas y difíciles de entender; lo mismo puede ocurrir con la actitud de las personas que veremos desfilar por las páginas.

Anticipándonos a estas dificultades, al presentar la información hemos querido facilitar el acercamiento entre los lectores y los protagonistas del estudio en todo lo posible. Una forma de lograrlo es incorporando abundantes anécdotas. Las acciones de las personas resultan comprensibles cuando podemos visualizar el contexto y ciertos antecedentes frente a los cuales están respondiendo. Otra forma es darle un nombre a las personas y, de esa manera, mostrar una cara y una presencia palpable. A lo largo del texto, y con su venia, aparecen los nombres de los tres antropólogos (Rodrigo, Carlos, José) y dos antropólogas (Nela, Grace) que asumieron el trabajo de campo en las comunidades y que tuvieron sus propias apreciaciones acerca de los sucesos que registraron. Veremos también referencias a las personas que sirvieron como asistentes en cada lugar.

Para el caso de los actores principales —hombres y mujeres, niñas y niños integrantes de las comunidades—, el deseo de retratarlos de manera redonda entra en conflicto con el compromiso que asumimos de proteger su identidad y guardarla en el anonimato. Por eso, sustituimos los nombres de esas personas. Usamos el mismo nombre ficticio para las sucesivas ocasiones en que una misma persona aparece en un escenario y otro.

En las cuatro comunidades, fue de conocimiento público quiénes eran las familias que aceptaron recibir a los antropólogos en sus casas y mostrarse en su cotidianeidad. Es indudable que algunos reconocerán a sus vecinos y vecinas en el texto. Mucha de la vida cotidiana de las comunidades transcurre en espacios públicos, como las calles, los patios del colegio, los salones comunales, las salas de televisión, y las piletas y quebradas donde todos los que viven cerca se reúnen para lavar la ropa, bañar a los niños y refrescarse en las tardes. En algunos casos hemos cambiado detalles de las situaciones y personas que pueden ser comprometedores o revelar cuestiones privadas, no conocidas generalmente en el entorno local. Como antropólogos, nuestra aspiración a mediano y largo plazo tiene que ser que los individuos y grupos que acceden a colaborar en las investigaciones sociales puedan leer los informes y apropiarse de los conocimientos que emergen, incluso tomando distancia cuando corresponda de las interpretaciones que podemos hacer. Para que eso se dé, tenemos que aplicar una regla de confidencialidad cuando el hecho de revelar la identidad puede herir susceptibilidades u ocasionar conflictos. Pedimos disculpas de antemano si hemos trasgredido esa regla sin querer.

En parte para aminorar el problema de mantener el anonimato, la información que surge del estudio se presenta en forma global. Es decir, no hay cuatro informes parciales sobre cuatro comunidades y etnias separadas sino un solo informe que combina los fenómenos observados en los cuatro lugares. Más allá de la protección de las identidades, sin embargo, la fundamentación para esta estrategia de organización del informe es la similitud que se halló en la manera de criar y tratar a los niños y niñas pequeñas en los cuatro lugares. Las diferencias culturales son reales y son importantes las diferencias en recorridos históricos, así como en las situaciones políticas, económicas y demográficas actuales de los shipibos, asháninkas, wampis y awajún. Sin embargo, para efectos de analizar la infancia de cero a tres años, hasta el nivel de precisión que se puede lograr en un estudio de las dimensiones del nuestro, las convergencias son notables. Se aplica el principio frecuentemente observado en la antropología de la niñez: la limitación de posibilidades. La vulnerabilidad biológica de infantes y niños pequeños pone freno a la libre elaboración cultural que puede verse en otros ámbitos de la vida. Impone una serie de prácticas conducentes a la sobrevivencia de seres humanos inmaduros y dependientes, cualesquiera sean las tradiciones y creencias de su grupo.

Más aún, comprobamos otro principio frecuentemente referido en la antropología de la niñez: las diferencias intragrupo son mayores que las diferencias intergrupo. En cada comunidad hallamos un rango amplio de variación en la situación de las familias, las niñas y los niños. Por más que sean relativamente pequeñas, las comunidades no son homogéneas. Hay extremos de pobreza y relativa seguridad económica; familias con bienes y propiedades notables y otras carentes de ellos; madres con redes de apoyo amplias y fuertes y otras madres socialmente aisladas; grados distintos de acceso a la educación, salud y transferencias estatales. Hay católicos y evangélicos. Hay quienes han vivido meses o años fuera de la comunidad y fuera del entorno lingüístico y étnico, y hay quienes no lo han hecho. El informe prioriza esta clase

de diferencias antes que las diferencias culturales propiamente, entendidas como “costumbres y creencias”. Excepcionalmente, en algunos puntos donde nos han parecido especialmente relevantes, hemos señalado hechos que observamos en el campo que refrendan los contrastes entre etnias que suelen aparecer en la literatura. Posiblemente aluden a factores que ampliarán las distancias entre los grupos, y entre sus nuevas generaciones, a futuro. Solo investigaciones posteriores, aún más detalladas y enfocadas, nos lo dirán.

En el texto, cada referencia a un niño, niña y familia va seguida de una clave que indica la comunidad en cuestión (J = Junín Pablo, P = Nuevo Paraíso, N = Napuruka, C = Candungos) y la fecha de la observación. Los lectores pueden ubicarse en el lugar y en el momento del mes cuando se produjo el incidente. Suele ocurrir que las primeras observaciones son menos ricas que las últimas, cuando se conoce mejor a las personas y se hace posible atribuir mayor significado a lo que dicen y hacen. El trabajo de campo en Ucayali se realizó en el mes de mayo del 2012 y abarcó el Día de la Madre, además de acontecimientos locales como una campaña de DNI y una concentración evangélica en Nuevo Paraíso. El trabajo de campo en Amazonas abarcó la mayor parte del mes de julio y los primeros días de agosto del 2012. Culminó con las Fiestas Patrias y el retorno de muchos familiares a la comunidad, aprovechando las vacaciones escolares.

La organización de los capítulos que siguen comienza con la presentación de los lugares del estudio, con el objetivo de proporcionar a los lectores una información básica que facilite la comprensión de los contextos en los cuales se mueven los protagonistas del estudio. En el capítulo 4 examinamos un tema fundamental en cualquier investigación sobre la infancia: ¿quiénes están cerca de los niños y niñas y quiénes se ocupan de su atención? El capítulo 5 recorre el mundo físico y material de los protagonistas. Trata los temas inevitables como qué comen, dónde duermen y cómo se protegen del calor, el frío, la contaminación y otras amenazas. Más allá de eso, intenta recrear el mundo sensorial de niños y niñas que nacen y crecen en contacto con olores, sonidos, sabores y texturas inimaginables para los libros académicos de psicología infantil, un mundo que esos infantes tienen amplias oportunidades de manipular y modificar. Seguidamente, en el capítulo 6, con no poca audacia, ingresamos en el plano de los valores culturales y los fines que se persiguen con la crianza y socialización de los niños y niñas pequeños. ¿Qué clase de persona debe emerger? Con las acciones de cada momento y cada día, ¿a qué se quiere llegar, finalmente, en el triángulo entre los niños y niñas de hoy, sus progenitores y cuidadores, y las personas que serán en el futuro? Indudablemente, esta indagación nos lleva a toparnos con el *ethos* de las culturas indígenas y el sentido de la vida que propugnan. El capítulo siguiente (7) levanta el problema de las propuestas, los programas y servicios que vienen de afuera y la cuota de interculturalidad que se halla en ellos. ¿Ayudan o estorban? Finalmente, en el capítulo 8, enunciamos las conclusiones y exploramos las implicancias del estudio.

3.3 Las comunidades del estudio

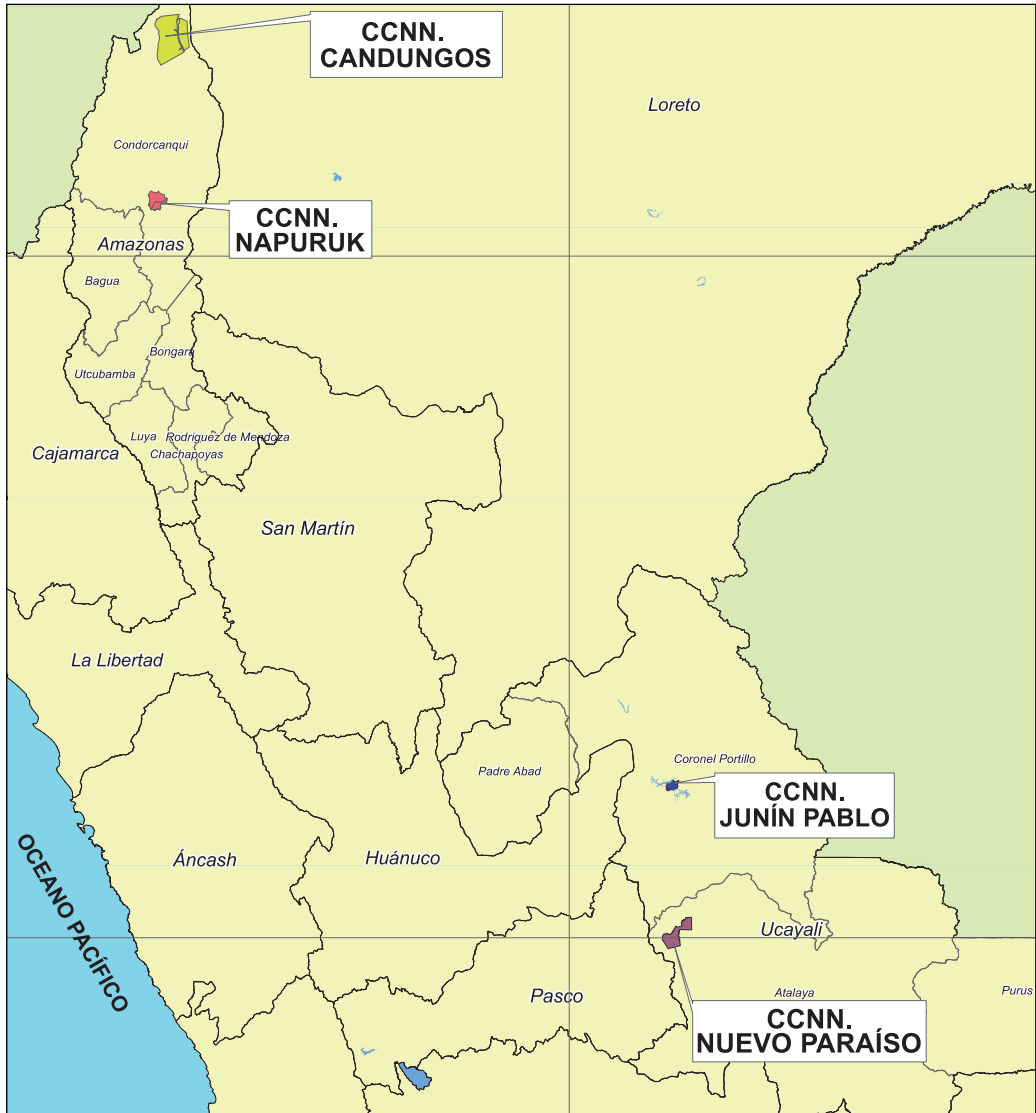
Las cuatro comunidades que figuran en este estudio fueron escogidas entre cientos de comunidades nativas que existen en la Amazonía peruana. La selección consideró varios factores, algunos de índole práctica y otros de índole teórica o conceptual. Un factor de peso fue el tamaño de los asentamientos, ya que muchas comunidades indígenas, al ser muy pequeñas, no garantizan la presencia de la cantidad requerida (no menos de diez) de niños entre cero y tres años y de mujeres embarazadas (tres a cinco casos en diferentes fases del embarazo). Otra consideración fue evitar comunidades que combinaran a distintas etnias y lenguas o que tuvieran un contingente importante de mestizos. Se tomó además en cuenta la posibilidad de llegar al lugar en un tiempo razonable, que podía ser de varias horas por río, desde Pucallpa, en el caso de la región Ucayali, y desde Santa María de Nieva, en el caso de Amazonas. Una consideración adicional fue la dotación de servicios estatales y el acceso a los mercados urbanos. Quisimos que los casos seleccionados reflejaran un rango de variación al respecto, sin que la situación encontrada saliera de cierta normalidad para sus respectivas zonas. Contamos con los consejos de los funcionarios y de los promotores locales de UNICEF en las zonas para guiar la elección y preparar la entrada de los equipos.

Cabe pensar que algunas de las conclusiones del estudio serían diferentes si la selección de lugares hubiera seguido otros lineamientos. Ese riesgo está presente en toda investigación social. En el presente caso, hubiera sido importante incorporar casos de niños pequeños que nacen y crecen en localidades aún más pequeñas y apartadas que las escogidas. Esa investigación sigue pendiente.

La población indígena amazónica del Perú se encuentra ubicada principalmente en cinco regiones o grandes divisiones políticas del país: Loreto (42%), Ucayali (16%), Amazonas (11%), Junín (11%) y Pasco (8%). Este acápite consigna una información sobre las comunidades del estudio y sobre el contexto de las dos regiones donde se hallan: la región Ucayali (selva central) y la región Amazonas.

Región Ucayali

La región Ucayali es una de las más rurales y de menor densidad poblacional de todo el Perú. La población se ubica principalmente a orillas de los grandes ríos y otras vías de comunicación. Pucallpa, la ciudad capital, con casi medio millar de habitantes, es una de las cuatro ciudades principales de la Amazonía peruana. Los distritos que contienen las capitales provinciales concentran los mayores volúmenes de población y el resto está dispersa en pequeños poblados y campamentos. Según los datos del censo del año 2007, más del 36% de la población de la región Ucayali se constituye de niños y adolescentes de 0 a 14 años de edad; el 60,1% son jóvenes y adultos entre los 15 y 64 años; y el 3,7% son personas de más de 65 años. La edad mediana de la población es de 21 años; es decir, la mitad de la población tiene menos de 21 años.



Leyenda

- Límite Departamental
- Límite Provincial
- ☞ Lagunas

Pueblos Indígenas

- Ashaninka
- Awajun
- Shipibo - Konibo
- Wampis

COMUNIDADES CONSULTADAS

MAPA DEL PERÚ

Ucayali destaca entre las regiones del país debido a su alto índice de masculinidad. Tiene 105,8 hombres por cada 100 mujeres (el primer lugar lo ocupa Madre de Dios con un índice de 118,9; el segundo San Martín con 110,5; y el tercero Tumbes con 107,3). Esta situación se explica por la presencia de actividades, como la extracción maderera y petrolera, que atraen a trabajadores masculinos. Así, el crecimiento de la población en Ucayali se debe básicamente a las migraciones internas del país. En décadas pasadas, quienes migraban eran familias provenientes de la sierra en busca de mayores y mejores tierras de cultivo. En décadas recientes, la migración se orienta hacia los cultivos de coca y las actividades extractivas mencionadas.

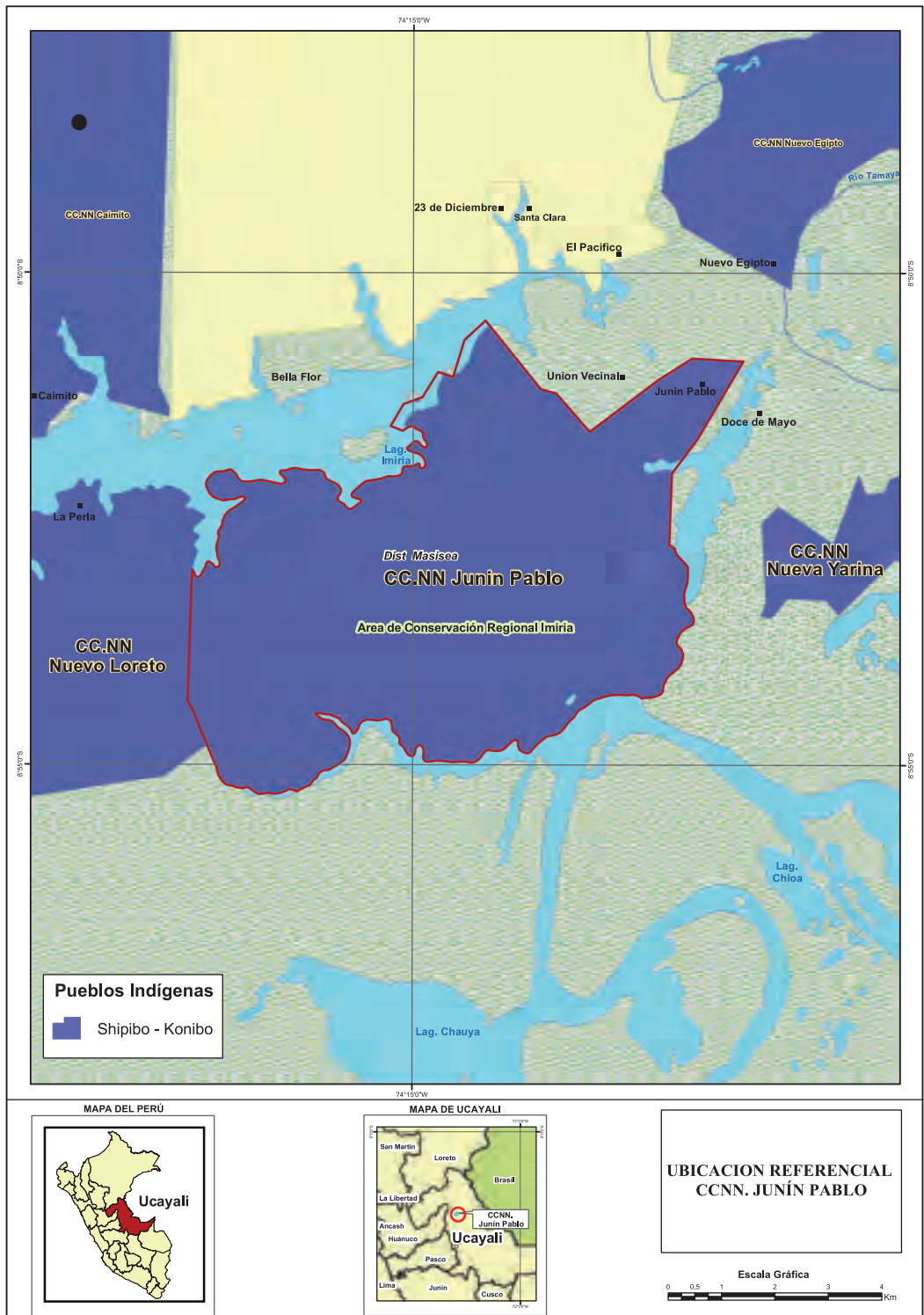
El censo del 2007 registra para la región Ucayali una población total de 432.159 habitantes. La población nativa amazónica es de 40.407 habitantes; es decir, 9,4% del total. En el periodo intercensal 1993-2007, la población nativa, que fue de 36.430 a inicios de los años noventa, creció a un ritmo anual de 0,73, similar al crecimiento de la población en su conjunto. La pirámide demográfica en las comunidades nativas amazónicas de la región refleja una población joven con una alta tasa de fecundidad. Los números se encogen ligeramente en los quinquenios de edad de 15 a 19 y de 20 a 24 años, reflejo de la emigración de jóvenes que abandonan sus comunidades para estudiar o trabajar en otras zonas. Similar al caso de los inmigrantes, los varones se mueven más que las mujeres.

Los dos distritos que contienen los poblados que enfocamos en el presente estudio, Masisea y Tahuanía, junto con otros distritos de predominio indígena, muestran tasas muy altas de desnutrición crónica, incluso para una región donde la anemia y desnutrición infantil y escolar alcanzan extremos. Según datos del gobierno regional, la anemia afecta a casi dos tercios de la población de niños menores de cinco años en su ámbito. La ruralidad y lejanía de los centros urbanos ayudan a explicar la escasez de servicios básicos, las fuentes precarias de ingreso y la poca atención del Estado u otras entidades de inversión, asistencia y cooperación. La población del distrito de Masisea es casi 78% rural; en el distrito de Tahuanía, poco más del 84% lo es.

- **Junín Pablo (shipiba)**

En el Perú, existen unas 130 comunidades shipibas, casi todas ubicadas a lo largo del río Ucayali y sus principales afluentes en las regiones Ucayali, Loreto y Huánuco. Los shipibos son un pueblo tradicionalmente ribereño. Sus principales actividades de subsistencia son la pesca, la agricultura de roza y quema y la caza. A eso se agrega la producción y comercialización de artesanías —textiles y cerámica, principalmente— como actividades primordialmente femeninas, que han creado cierta base para la autonomía de las mujeres de esa etnia y su incorporación en redes nacionales e incluso internacionales de venta de artesanías.

Como ya se adelantó, la comunidad shipiba Junín Pablo se ubica en el distrito de Masisea, provincia de Coronel Portillo. Está a orillas del lago Imiría, a seis horas de



Pucallpa por río. Sobre la base del Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana (SICNA) del Instituto del Bien Común (IBC), la comunidad, al 2003, contaba con 150 familias y 700 habitantes.¹² Según el censo nacional de población 2007, organizado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), la comunidad contaba con 134 viviendas y 689 habitantes. Fue inscrita en el registro de comunidades nativas el 10 de octubre de 1975, mediante resolución 033-75-OAE-ORAMS-V, con una población de 345 habitantes. La lengua dominante es el shipibo. Está cerca de otras comunidades shipibas y forma parte de varias asociaciones y alianzas de la zona del lago Imiría. Colectivamente, en coordinación con el gobierno regional, procuran defender los intereses de la población indígena en general, y de la etnia shipiba en particular, en relación con el territorio y los recursos de flora y fauna.

Las casas son fabricadas con productos del bosque, seleccionándose para ello algunas especies. Los techos son de hojas de palmeras, los cercos y pisos de troncos de esa misma planta o de tablas de madera, y las columnas de la vivienda de troncos más duros. El piso o suelo de las viviendas (“pano” o “empanado”) puede estar a una altura aproximada de entre medio metro y dos metros, apoyado sobre pilotes. Para la unión de las piezas de la vivienda se usa un bejuco (una liana larga y delgada de gran resistencia) conocido popularmente como *tamshi*. Existen gradas de tablas para subir y bajar del pano, y cuando existe un segundo piso, se accede a él a través de un tronco al que se le tallan escalinatas pequeñas. Por la ubicación de las casas en la comunidad, algunas de ellas tienen más insectos (zancudos, tábanos y moscos) que otras.

La vivienda familiar generalmente está formada por más de una casa. Diferentes estructuras pueden tener usos especializados (cocina, comedor) o designarse para distintos segmentos del grupo familiar. La zona alrededor de la vivienda tiene una vegetación variada. Adicionalmente, algunas familias poseen chacras que están a una distancia considerable de la comunidad y que tienen una vivienda donde pueden pernoctar cuando se trasladan para las tareas de cultivo y cosecha. La estadía puede durar de un par de días a una semana.

La mayoría de familias en Junín Pablo utilizan pozos artesanales para obtener agua del subsuelo. Hay una escasa dotación de surtidores públicos de agua (piletas), y los pocos que hay, no funcionan adecuadamente. De los hogares de la muestra, dos recolectan agua del río (“quebrada”), puesto que sus viviendas se ubican más cerca de él que de las piletas. Todas las viviendas de los protagonistas, salvo una, tienen letrinas cerca.

Desde octubre del año 2000, la comunidad cuenta con una posta médica que brinda los servicios de consulta externa y farmacia. Participa de las estrategias sanitarias nacionales de inmunizaciones, prevención y control de la tuberculosis, diagnóstico y tratamiento clásico, programas de salud sexual y reproductiva, y salud materna, como centro de referencia, es decir, con baja capacidad resolutoria de emergencias. Trabajan

12 Ver: <http://www.ibcperu.org/sicnabd/>

en la posta dos técnicos en enfermería: una mujer que lleva cuatro años en el puesto y un hombre que llegó a la comunidad en enero del 2012. Ambos se esfuerzan por cumplir diversas funciones, aunque reclaman la presencia de una obstetra.

Yo estoy de todo, de médico, de obstetrix, de todo porque me encuentro acá y no desarrollo el trabajo en niños como debe ser. Yo soy técnico en enfermería, no soy licenciada y no desarrollo como debe ser en cuanto a mi función, porque a veces uno y lo otro. Trabajo seis horas, soy contratada por CAS [contratación administrativa de servicios] y no me abastezco prácticamente. Ahora, todo este mes estoy prácticamente sola, voy a estar con esto que hay huelga. (Técnica en enfermería)

Junín Pablo cuenta con tres instituciones educativas: de nivel inicial, primario y secundario. El equipo de campo pudo conversar con la profesora encargada de Inicial. Ella trabaja con las tres secciones que contabiliza el Ministerio de Educación.¹³ Tiene 27 alumnos matriculados, aunque se observó bastante flexibilidad en la asistencia de niños y niñas, en especial en el nivel inicial.

Instituciones educativas (IE) en Junín Pablo, distrito de Masisea, provincia Coronel Portillo, región Ucayali

	Nombre de IE	Nivel / Modalidad	Alumnos (2011)	Docentes (2011)	Secciones (2011)
	331-B	Inicial - Jardín	99	5	4
	64149-B	Primaria	199	5	6
	Agropecuario Leoncio Prado-B	Secundaria	82	8	5

Fuente: ESCALE – Estadística de la Calidad Educativa. <http://escale.minedu.gob.pe/web/inicio/padron-de-iiiee;jsessionid=64650d863a2f0e8b428d92e2e558>

- **Nuevo Paraíso (asháninka)**

La comunidad asháninka de Nuevo Paraíso se halla en el distrito de Tahuanía, provincia de Atalaya. Ubicada al lado de la comunidad shipiba Fernando Stahl, es señal de la expansión asháninka en territorios tradicionalmente shipibos. Fue inscrita en el registro de comunidades nativas el 4 de diciembre de 1974 mediante resolución 068-74-OAE-

¹³ Cotejando con la tabla de las instituciones educativas en Junín Pablo, se aprecia que hay una diferencia entre el reporte oficial de secciones por establecimiento educativo y lo que hay en la realidad.

ORAMS-V. Se registró con 138 habitantes de lengua campa de Ucayali, también denominada “ashéninka”. Está sobre el río Ucayali, bastante más cerca de Atalaya que de Pucallpa. En esta zona hay tierras disponibles y lugar para crecer. En palabras de uno de sus pobladores: “Acá en Paraíso está regalado. Por aquí y por allá se puede abrir chacra. En otros lados, ya es pagando”.

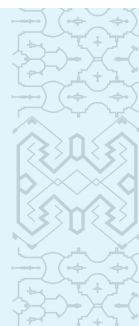
En el centro de la comunidad existe una pista de aterrizaje de avionetas, recuerdo de los tiempos en que los misioneros protestantes llegaban a la zona con cierta frecuencia. La presencia adventista caló fuertemente. Una iglesia, ubicada al borde de la plaza, atrae a gran parte de la población para los servicios religiosos y una escuela para niños. Nuevo Paraíso comparte con muchos asentamientos asháninkas la impronta adventista, que resulta muy relevante para entender su relación con la tradición y el progreso, el trabajo y la moral.

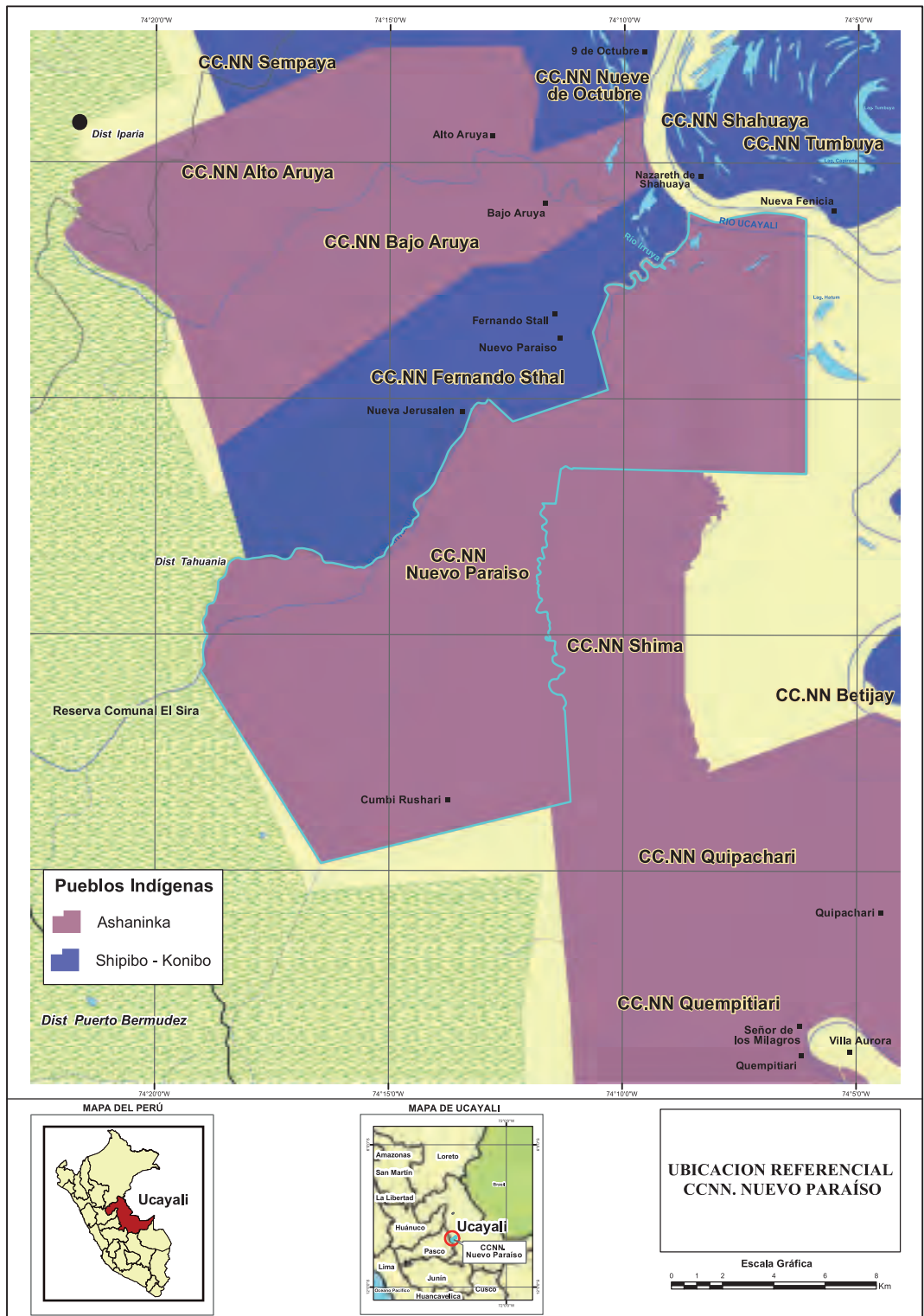
El poblado está dividido en dos zonas muy marcadas que reciben el nombre de “La Colonia” y “La Quebrada”. La Colonia cuenta con los servicios urbanos y un patrón de aglomeración de las viviendas. La zona al otro lado de la quebrada de Shahuaya queda desconectada en época de fuertes lluvias, cuando sube el río Ucayali y sus afluentes. La Quebrada solo puede cruzarse en canoa o peque; tiene un aspecto rural, con viviendas dispersas dispuestas cerca del río.

Como en el caso de Junín Pablo, la vivienda familiar generalmente se constituye de dos o más estructuras. Se eleva sobre postes y el espacio de uso cotidiano es el emponado, la plataforma elevada de tablas y troncos.

En Nuevo Paraíso se realizan asambleas comunales todos los miércoles. Se hacen anuncios y se ponen de acuerdo en actividades como limpiar la maleza de las calles. Además, las mingas son frecuentes. El hecho puede relacionarse con la precariedad de las economías de muchas familias, pero también con la facilidad ya señalada con que se abren nuevas zonas de cultivo. Las mingas juntan la mano de obra necesaria —hombres y mujeres por igual— para realizar los trabajos que las familias necesitan en sus chacras y casas, pero también se convierten en un pretexto para el consumo de masato y otras bebidas alcohólicas, tal como lo narra Gil, arrepentido participante de la prolongación de la minga hasta darle otro sentido:

Consulta a Gil más o menos cuánto puede durar una minga. Gil señala que los dueños de la minga empiezan a trabajar desde las 6:00 a.m., empiezan a preparar, a las 9:00 a.m. empiezan a cocinar, la hora de trabajo no empieza puntual, la gente llega a diferentes horas. Según va llegando la gente, cuando ya hay dos o tres personas empiezan el trabajo. Se regresa de la minga a veces a las 8:00 p.m. “Ya de borrachos, no nos gusta dejar el masato”, explica Gil, gritan “échale afrecho”, “de borrachos van a otra minga”. A veces las mujeres regresan a su casa con sus hijos y “los varones de borrachitos andamos solos, podemos amanecer tomando”. Gil





me cuenta que cuando tomaba, “antes lo hacía una semana, todo el día y noche”, explica que ahora no es así, “mis muchachos van creciendo y ven la costumbre de padres, no hay que dar mal ejemplo, ahora tomo, pero no como antes que tomaba una semana”. (Notas de campo, Rodrigo, 19/5)



Gil comenta que si uno falta a la obra de la comunidad, se le cobra una multa de diez soles. La comunidad como tal no apoya a los enfermos y necesitados, y no queda claro si existe suficiente autoridad para hacer efectivas las multas.

Los hogares que forman parte de la muestra en Nuevo Paraíso habitan en las dos zonas de la comunidad. Sobre la base de su ubicación en una y otra puede explicarse el acceso diferenciado a servicios como, por ejemplo, el agua. Ocho de las familias de la muestra recolectan agua del río (“quebrada”), mientras que cuatro se abastecen de agua mediante piletas en la zona más urbana. Estas familias pagan cinco soles mensuales por el servicio. Se recogió el testimonio de un par de familias que prefirieron construir sus casas cruzando la quebrada de Shahuaya para evitar el pago. Los datos hacen ver que en la mayoría de familias la recolección de agua supone un esfuerzo, principalmente para mujeres y niños, quienes deben emprender la caminata para bajar y subir del río cargando litros de agua en envases de plástico.

Cinco familias de la muestra cuentan con una letrina cerca de su vivienda. En las demás familias se observó la práctica de “ir al monte”. Como en el caso de las demás comunidades, las letrinas son lugares que concentran gran cantidad de mosquitos y otros insectos.

La comunidad no cuenta con alumbrado público, aunque algunas familias poseen un generador eléctrico que funciona con combustible. Es el caso de las que tienen bodegas. La comunidad hace funcionar el motor durante las noches cuando hay festividades o cuando hay algún financiamiento que puede destinar a ese fin.

La comunidad cuenta además con una infraestructura de salud implementada por la Municipalidad Distrital de Tahuaná. Según una noticia publicada en abril del 2012,¹⁴ la Red de Salud 03 Atalaya tiene planeado gestionar ante el Ministerio de Salud el reconocimiento de esa posta médica (como de otras seis en la provincia de Atalaya) para que a fin de año pueda ingresar en la lista de establecimientos con presupuesto económico.

Existen en Nuevo Paraíso tres instituciones educativas: de nivel inicial, primario y secundario. Los siguientes datos han sido obtenidos de fuentes oficiales:

14 Ver: <http://www.gacetaucayalina.com/2012/04/director-de-red-de-salud-n-3-de-atalaya-gestionaremos-reconocimiento-de-07-postas-de-salud-en-atalaya-ante-minsa.html>

Instituciones educativas (IE) en Nuevo Paraíso, distrito de Tahuania, provincia Atalaya, región Ucayali

Nombre de IE	Nivel / Modalidad	Alumnos (2011)	Docentes (2011)	Secciones (2011)
64364-B	Primaria	117	3	6
Agropecuario Nuevo Paraíso	Secundaria	57	5	5
471-B	Inicial - Jardín	27	1	3

Fuente: ESCALE – Estadística de la Calidad Educativa. <http://escale.minedu.gob.pe/web/inicio/padron-de-iiiee;jsessionid=64650d863a2f0e8b428d92e2e558>

Región Amazonas

La región Amazonas abarca 39,2 mil km² de territorio, agreste en su mayoría y accesible principalmente por río. Su relieve es muy accidentado y abarca zonas interandinas y selváticas. La población asciende a 375.993 habitantes. Como en Ucayali, la población masculina (203.158) supera a la femenina (195.424). La densidad demográfica, de aproximadamente 10 hab/km², es sumamente baja. La economía regional depende de la agricultura y la ganadería. Se produce papa, maíz, café y caña de azúcar, y en Bagua se desarrollan sembríos de arroz.

Las dos comunidades que participaron en el estudio se encuentran en la provincia de Condorcanqui. Una, la comunidad wampis de Candungos, está en el distrito del río Santiago, y la otra, la comunidad awajún de Napuruka, se halla en el distrito de Nieva. Con una densidad demográfica de 2,41 hab/km², Condorcanqui es la más rural de las siete provincias que componen la región Amazonas. La provincia comparte una larga frontera con Ecuador, que ha sido motivo de conflictos políticos y ocasionalmente bélicos en el pasado. La capital de provincia, Santa María de Nieva, está lejos de la capital regional de Chachapoyas en el extremo sur. Siendo Chachapoyas una ciudad andina, y siendo la población indígena amazónica minoritaria dentro de la región, la brecha que las separa es cultural y política, además de geográfica. La conexión de Santa María de Nieva y de su entorno con Bagua, importante centro comercial y administrativo, depende de carreteras no asfaltadas que se vuelven casi intransitables en las épocas de lluvia. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el índice de desarrollo humano del distrito de Nieva se ubica entre los últimos de los distritos del país.

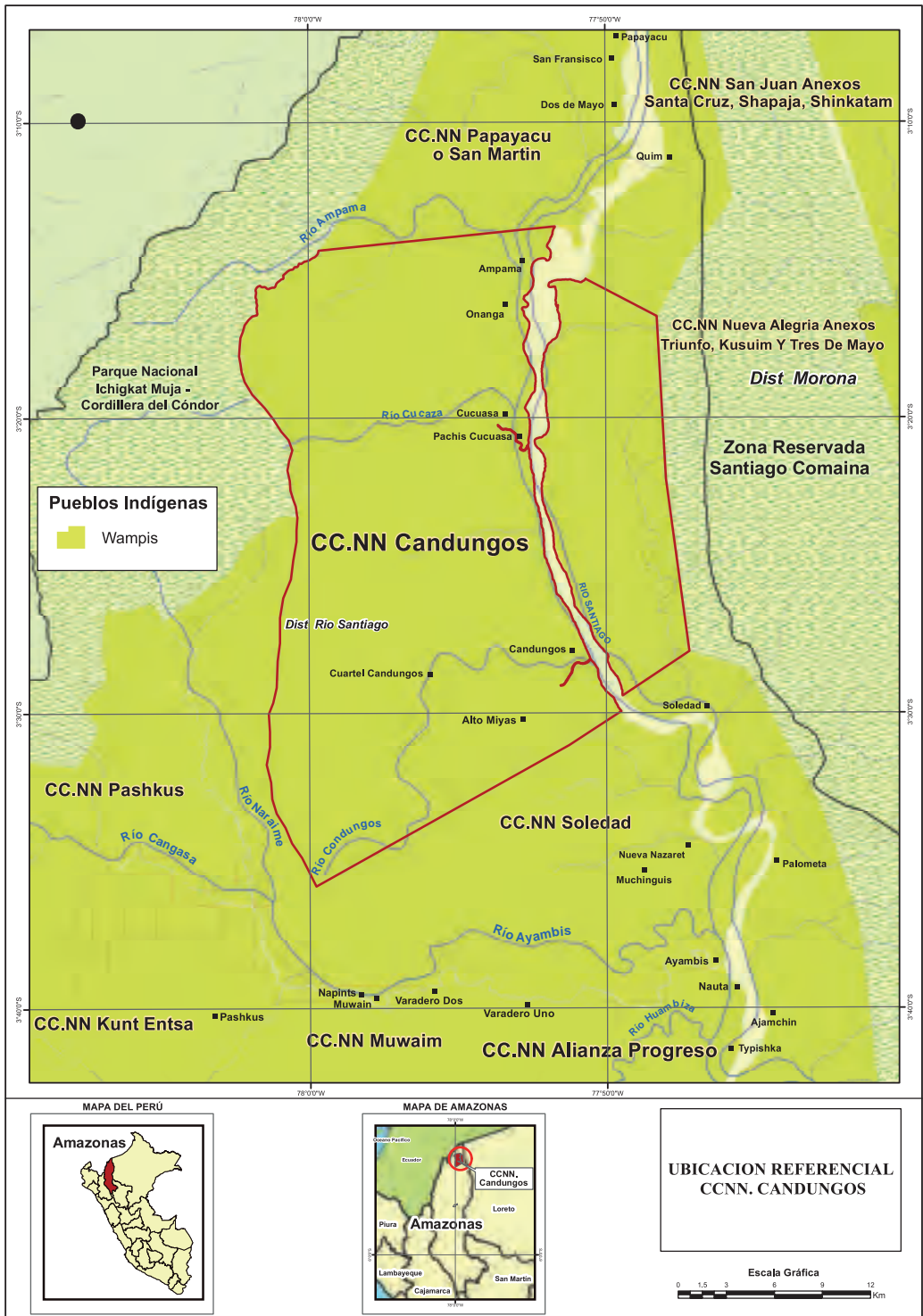
- Candungos (wampis)

Los wampis (llamados huambisas en algunos tratados) ocupan 37 comunidades y suman 5545 personas según el censo del 2007. Viven dispersos en pequeñas aldeas, siendo 150 el promedio de habitantes por comunidad. Representan un 2% o 3% del total de la población indígena peruana, pero están cercanamente afiliados y comparten su lengua con los shuar del Ecuador, uno de los grupos indígenas más numerosos de ese país. El índice de masculinidad es de 101,4 y un alto porcentaje de la población (51,7%) es menor de 15 años.

Los wampis viven de la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la cría de aves de corral. Comercializan yuca, plátano, cacao y otros productos en Santa María de Nieva. En la zona del río Santiago se extrae también oro con técnicas artesanales y con un alto riesgo de contaminación por el uso de mercurio y cianuro. Hay, asimismo, una tala ilegal de árboles. Al igual que los awajún, algunos wampis trabajan en el mantenimiento y vigilancia del Oleoducto Nor Peruano, que atraviesa su territorio. La zona está bajo exploración petrolera activa, incluso en territorios previamente designados como áreas naturales protegidas (ANP). Un motivo de disputa es la exploración minera que realiza la empresa Afroditá S. A., subsidiaria de la compañía canadiense Dorato Resources, que trabaja en una concesión de más de cinco mil hectáreas que inicialmente estuvieron destinadas a formar parte del Parque Nacional Ichigkat Muja – Cordillera del Cóndor. Para muchas organizaciones indígenas, la presencia de la minera, además de la actividad petrolera, ponen en peligro los principales ríos de la región Amazonas: Cenepa, Santiago y Marañón.

Según los últimos datos disponibles, las 37 comunidades wampis tienen solo cuatro colegios secundarios y se estima que apenas el 10% de la población ha accedido a estudios secundarios. Se calcula un 40% de analfabetismo en la población adulta, que afecta principalmente a las mujeres. El 29% de varones no sabe leer ni escribir, en comparación de 51% de mujeres. La educación superior es una alternativa deseada pero lejana. No obstante, la formación de maestros indígenas y la aplicación de la educación intercultural bilingüe muestran importantes avances. El 82% de los maestros son indígenas (92% en las escuelas primarias) y la totalidad de maestros dedicados a la educación preescolar son wampis.

Candungos, la comunidad wampis seleccionada para el estudio, está sobre el río Santiago a unas seis horas de Santa María de Nieva en bote. Tiene una población de aproximadamente 400 habitantes. Fue inscrita como comunidad nativa el 13 de setiembre de 1976 mediante resolución 239-OAE-ORAMS II-76. Su lengua se registró como “huambisa”, y el tamaño de su población en ese entonces era idéntico al de hoy: 400 habitantes. Candungos cuenta con cinco anexos. Al parecer, su origen se debe a que determinados grupos familiares se escindieron de la comunidad central, impulsados por la escasez de tierras y posiblemente también por rivalidades y conflictos políticos.



En el sector central, a ambos lados del camino principal, hay viviendas construidas con un cerco alrededor, fabricado con tablas de madera o con troncos de palmera o caña. Los cercos pueden ser completos o incompletos. Casi todas las casas tienen techos a dos aguas elaborados con hojas de palmera. El piso de la vivienda consiste en tablas de madera o troncos de palmera colocados a uno o dos metros sobre la tierra. Se levantan sobre postes que son troncos de palmera o de otros árboles. Algunas viviendas tienen cercos y pisos de madera aserrada, colocada muy uniformemente, y techos de calamina.


La comunidad no cuenta con alumbrado público. Como hemos visto en las comunidades de Ucayali, algunas familias, sobre todo las que tienen bodegas, superan el problema utilizando generadores eléctricos a petróleo. La organización comunal posee el equipo para dotar de corriente eléctrica a ciertas zonas, como la sala de TV y los lugares de reunión en ocasiones como las Fiestas Patrias. En la parte central de la comunidad hay un teléfono satelital comunal. Ahí, las personas pueden hacer y recibir llamadas y en general mantenerse al tanto de lo que ocurre en el resto del país.

Al lado de Candungos se ubica un cuartel militar que es un referente importante en la zona. El “servir” en las fuerzas armadas es una opción atractiva para muchos jóvenes varones de la comunidad; algunos han regresado con habilidades y contactos que les han servido en su desenvolvimiento posterior. Sin embargo, la cercanía de una base relativamente grande y estratégica trae molestias. El ruido de las motosierras y helicópteros espanta a los animales y el de estos últimos asusta en especial a los niños. Los soldados usan dinamita para pescar en el río Santiago, a pesar de que el comité de medioambiente y salud de Candungos les ha pedido que desistan de hacerlo. Surgen también amores entre los soldados y las mujeres de la comunidad que, o bien terminan con niños sin padre, o bien —como fue el caso de varios miembros de la muestra de hogares en nuestro estudio— acaban en parejas estables que amplían sus redes de parentesco hacia otros poblados de la zona.

Llama la atención el nivel de penetración del comercio y la presencia de bienes manufacturados en la comunidad. Los habitantes acostumbran ir a Ecuador para hacer algunas compras, puesto que cruzando la frontera los precios son más bajos. Hay comerciantes que surcan el río Santiago ofreciendo diversos productos. En la comunidad se dan relaciones de compra y venta, incluso de bienes que antes se intercambiaban, como la carne de monte. En el centro del pueblo existe una gran casa que sirve de mercado ocasional.

Una fuente de ingreso para las familias es la venta de carne que cazan. El costo de la carne de monte (la que sea) es de cinco soles el kilo. Incluso hay una casa grandecita con techo de calamina y cerco de tablas de madera ubicada junto al “parque” central de la comunidad. Los comuneros que venden su carne pueden ubicarse en esa casa y ofrecer sus productos. Asimismo, observé un par de veces a una pareja de esposos vendiendo juanes. Un hombre y






una mujer cargaban una canasta y llevaban juanes que ofrecían al precio de un sol. También observé a algunos adultos vendiendo maní con dulce que las mujeres preparan en sus casas con azúcar y maní de sus chacras. Pude observar asimismo a adultos jóvenes y niños vendiendo pan. El pan es preparado con la harina y el aceite que da el PRONAA [el Programa Nacional de Asistencia Alimentaria], la levadura es comprada o pedida prestada en el destacamento. Se vende a seis o siete por un sol. Pude ver en una ocasión a una señora y su hija vendiendo suri y chonta. Se vendía ocho suris medianitos por un sol y un trocito de chonta a un sol también. Asimismo, se vende pescado de las piscigranjas a 12 soles el kilo y el pescado de río a cinco soles el kilo, como la carne de monte. (Notas de campo, Nela, 14/7)

La desaparición de los recursos del bosque es una preocupación constante en Candungos. Hubo un proyecto de construcción de piscigranjas del Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social (FONCODES), que se inició en enero del 2011. Esta institución seleccionó a 23 familias como beneficiarias y les donó palas, carretillas, picos, caños y tubos para regular el volumen de agua drenado. Las familias se comprometieron a cerrar las quebradas y construir diques. Recibieron entre uno y dos millares de alevinos. El proyecto demostrativo fue exitoso y más personas desean ahora participar. Sin embargo, es muy trabajoso abrir los estanques y, en ausencia de tractores, esta tarea exige organizar mingas y contar con el concurso de muchos pobladores. Aparte del consumo familiar, el pescado se vende dentro de la comunidad y a los comerciantes que van por el río.

En la calle principal de Candungos y en algunas aldeañas existen surtidores públicos de agua, comúnmente llamados “piletas”, que abastecen a las casas. La mayoría de hogares que conforman la muestra en esta comunidad acceden al servicio de agua mediante estas piletas ubicadas cerca de sus viviendas. Con la pileta a unos pasos y disponible en todo momento, se reduce el problema de recolectar y almacenar agua. Hubo un solo caso de una familia que se abastece de agua descendiendo unos metros desde su casa al río (“puerto”), debido a que le toma menos tiempo que acudir a la pileta.



La gran mayoría de viviendas de la muestra tiene letrinas. Solo dos hogares carecían de ese servicio. En uno de ellos la familia tapó su letrina por ser un foco de atracción de zancudos. Los pobladores indicaron que muchas letrinas han sido clausuradas por antiguas y por el riesgo de infección. Mediante proyectos de FONCODES se instalaron letrinas en dos etapas, en 1995 y 2011.

Según fuentes oficiales, los siguientes son los datos de las instituciones educativas de la comunidad:

Instituciones educativas (IE) en Candungos, distrito de Río Santiago, provincia Condorcanqui, región Amazonas

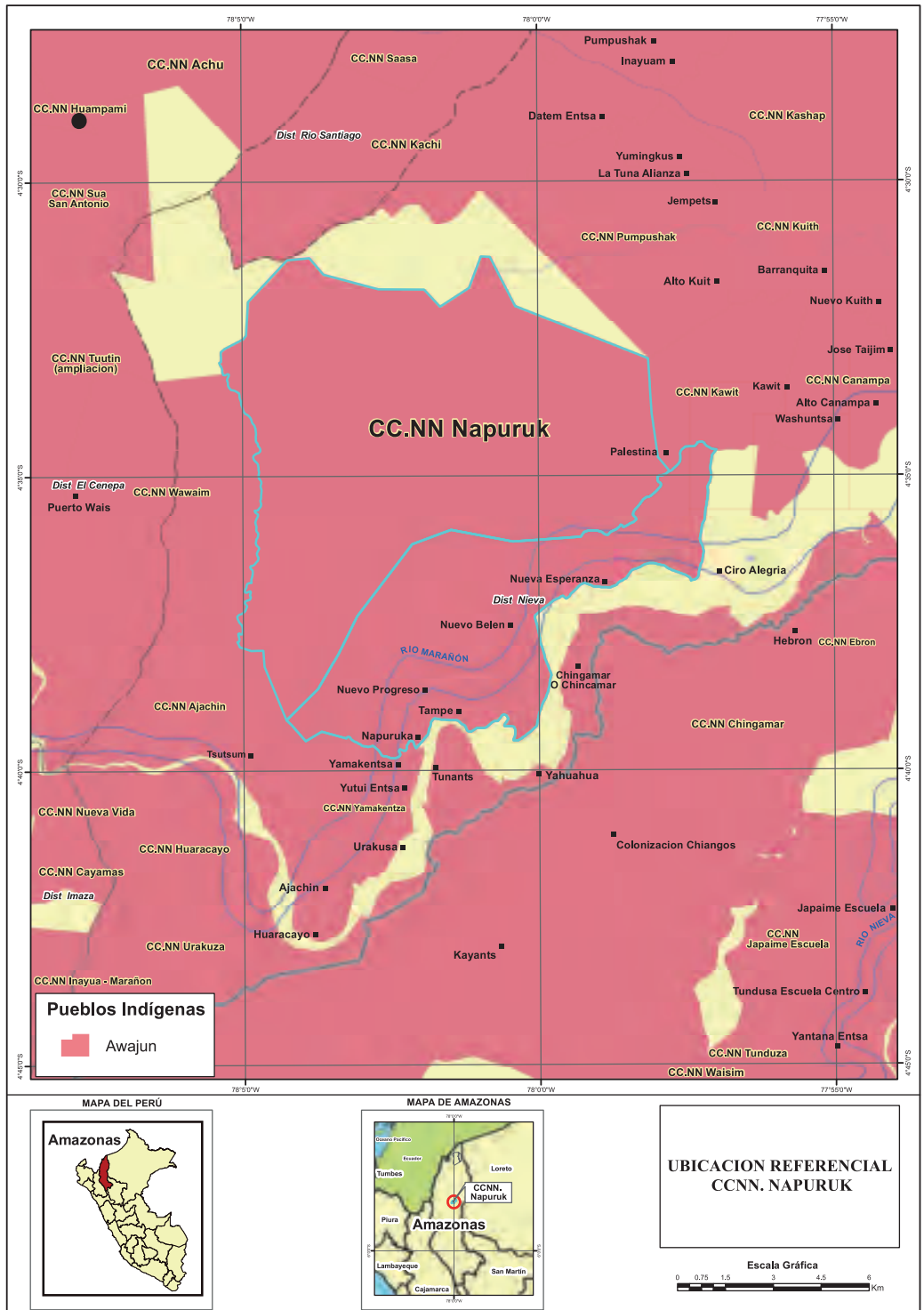
Nombre de IE	Nivel / Modalidad	Alumnos (2011)	Docentes (2011)	Secciones (2011)
290	Inicial – Jardín	0	1 al 2010	3 al 2010
16738	Primaria	163	6	6
Rvdo. Manuel García Rendueles	Secundaria	102	7	5

- Napuruka (awajún)

Los awajún (identificados como aguaruna en algunos tratados), con una población de más de 45 mil habitantes, constituyen casi el 20% de la población indígena del Perú. Son el segundo grupo en número después de los asháninkas. Los asentamientos awajún tienen en promedio 264 personas, aunque existe un amplio rango de variación entre poblados minúsculos y otros que se acercan a pequeñas ciudades. El índice de masculinidad es de 102,4; la población menor de 15 años es el 52,5% del total; y los mayores de 64 años constituyen apenas el 1,0%. Históricamente, los awajún fueron famosos cazadores y guerreros. Actualmente, gran parte de ellos practica la agricultura comercial. En la zona del Alto Mayo, cultivan arroz en terrenos irrigados por pequeños canales, habiendo abandonado las técnicas agrícolas tradicionales. Algunos producen cacao y plátano para su comercialización en la costa, utilizando la Carretera Marginal. En las áreas más retiradas, la agricultura de roza y quema, la caza y la pesca siguen siendo la base del sustento. Esta es la situación en el distrito de Nieva.

Los awajún se ven amenazados por diversos factores. Los más importantes son la exploración petrolera, la minería aurífera, la presión permanente de la colonización andina y mestiza, el narcotráfico y los conflictos fronterizos latentes. Sin embargo, como contrapeso, este grupo es famoso por la fuerza de sus organizaciones y el empuje de sus dirigentes, hombres y mujeres.

La comunidad awajún seleccionada para este estudio, Napuruka, es relativamente grande. Cuenta con una zona central y varios anexos. La población es de aproximadamente 500 personas. Sin embargo, parece haber disminuido desde su inscripción como comunidad nativa el 12 de junio de 1975, cuando tuvo una población de 980. Aparece en la resolución 241-OAE-ORAMSII-75 como “Napuruk” y se consigna el aguaruna como su lengua. Hasta hoy, el aguaruna/awajún es la lengua dominante en la comunidad para todo propósito. Los niños hablan de preferencia awajún, incluso en casos de matrimonios mixtos en los que el papá es mestizo. Uno de los casos de la muestra (N4) representa esta situación. El papá, aunque entiende awajún, solo habla castellano, y ve restringida su participación en la vida local.



La vivienda familiar se construye con productos del bosque. Los techos son de hojas de palmera, los cercos de troncos de ese mismo árbol. No existen pisos elaborados de troncos o tablas, sino que se usa la tierra directamente como suelo de la vivienda. Se trata de viviendas más bien cerradas y, a diferencia de las comunidades del río Ucayali, no tienen pisos elevados soportados por pilotes. Algunas viviendas constan de dos ambientes separados por una cortina o un cerco. Un ambiente está formado por el espacio donde se cocina y se come, y en el segundo están los catres y ahí se duerme. Casi todos tienen camas (no hamacas), aunque no necesariamente con colchón. Se coloca una sábana o una frazada de polar sobre las tablas.

Napuruka se halla sobre el río Marañón a una hora en lancha desde la ciudad de Santa María de Nieva. El tráfico de ida y vuelta es frecuente. La cercanía a la capital de provincia, centro administrativo y comercial de una vasta zona, marca la vida y mentalidad de la comunidad. Muchos de los adolescentes estudian la secundaria o trabajan en Nieva, y algunas familias aspiran a trasladarse a esa ciudad para que sus hijos cursen la mayor parte de sus estudios escolares en un entorno mestizo e hispano parlante. La relación con Santa María de Nieva, aunque abre mercados para los productos de la comunidad y facilita el acceso a determinados servicios, parece tener el efecto de sensibilizar a los awajún de Napuruka por la discriminación que enfrentan cuando son identificados como indígenas y cuando su manejo del castellano es precario. Se escuchó a varias personas, por ejemplo, referirse a la necesidad de sus hijos de aprender a “defenderse” y “superarse” teniendo contactos con la sociedad mestiza desde pequeños.

Se aprecia en Napuruka el avance de lo mercantil en actividades y relaciones que antes fueron de intercambio y reciprocidad. El balance entre lo uno y lo otro puede ser complejo. Por ejemplo, un hombre con fama de un buen cazador se fue al monte durante casi una semana y cazó varios animales. Debido a una lesión que se hizo trabajando para una empresa petrolera, no podía cargar a los animales hasta la comunidad. No estaría solo para eso bajo condiciones tradicionales. Los hombres de su familia y algunos amigos cercanos fueron entonces a ayudarlo. Entretanto, varias personas en el pueblo acudieron a la esposa del cazador, quien anotó sus pedidos de carne. Existen varias tiendas en Napuruka, y hacer pedidos con anticipación es ya una práctica extendida.

Napuruka está internamente diferenciada y cuenta con un gran número de agrupaciones e instituciones. Eso se vio claramente durante las festividades por el aniversario patrio, que comenzaron la noche del 27 de julio con un desfile de antorchas de los niños del centro de educación inicial. Los papás o, en su ausencia, mamás, tuvieron que fabricar las antorchas. La mañana del 28 hubo un desfile de los niños mayores, quienes marcharon por el patio de la escuela. Les siguieron los profesores, el personal de la posta de salud, las autoridades de la comunidad, la organización de ronderos, las mujeres dirigentes y, finalmente, un batallón de exmilitares que desfilaron con grandes rifles.

La mayoría de los hogares que conforman la muestra en Napuruka tiene acceso a agua mediante una fuente pública que consiste en una tubería que extrae el agua

subterránea hacia una pequeña laguna. Se trata de una instalación de tuberías inconclusa que se hizo hace varios años con el fin de que las familias tuvieran agua potable en sus casas. El proyecto quedó trunco debido a la falta de presupuesto. Unas pocas familias se abastecen de agua en el río o en la quebrada más cercana de su casa, teniendo que caminar entre cinco y 15 minutos para transportarla.

La comunidad tiene una posta de salud donde trabajan una técnica en enfermería, una obstetra y un técnico de laboratorio. Se registró la molestia de los comuneros por los constantes cambios en el personal de este centro.

Con respecto al servicio educativo, se cuenta con un colegio de primaria polidocente, con un profesor para cada grado, de primero a sexto. El centro de educación inicial tiene dos docentes y dos auxiliares y los alumnos y alumnas están divididos en dos secciones. Actualmente se encuentra separado un terreno para construir un colegio secundario, una obra que debería terminar en el año 2013.

Instituciones educativas (IE) en Napuruka, distrito de Nieva, provincia Condorcanqui, región Amazonas

	Nombre de IE	Nivel / Modalidad	Alumnos (2011)	Docentes (2011)	Secciones (2011)
	207	Inicial – Jardín	54	2	3
	16708	Primaria	178	7	7

4. Múltiples cuidadores en escenarios sociales complejos

Este capítulo inicia la presentación de los hallazgos del estudio al tratar un tema fundamental: la organización social del cuidado de los niños pequeños en las cuatro comunidades de cuatro etnias indígenas de la Amazonía. Examina lo que las observaciones diarias a niños y sus familias revelan acerca de quiénes están a su lado, quiénes se ocupan de sus necesidades, quiénes les sirven de modelos y los estimulan a participar en la vida social en su entorno. Queda claro que existe una gran variación en las condiciones de vida de niños y niñas. Como se ha visto en estudios sobre la primera infancia en otros lugares, la composición del hogar y los roles que asumen las personas que lo constituyen —“el microsistema” en el lenguaje de quienes se identifican con la corriente de la ecología del desarrollo infantil— determinan diferencias importantes en la experiencia diaria de los niños y niñas.

En el caso de las comunidades bajo estudio, la extensión del microsistema es amplia debido a que la articulación del niño con el mundo social no pasa por un binomio o trinomio (mamá, papá, hijo), sino por un grupo mayor de parientes, y a veces vecinos, que se comprometen con él o con ella. Por más homogéneas que parezcan las comunidades pequeñas y rurales, hay diferencias en las posibilidades y el funcionamiento de las familias e individuos que pertenecen a ellas. Tomando en cuenta la diversidad de personalidades, posiciones y recursos, trataremos de encontrar los patrones que caracterizan el cuidado, la educación y la socialización de niños de cero a tres años en los grupos indígenas en cuestión.

4.1 Un día en la vida de un niño

La vida de los niños pequeños se ubica en el presente y en el flujo de actividades que trae cada nuevo día. Para los lectores de la ciudad, este flujo en versión amazónica

resulta desconocido, incluso extraño. Si pretendemos interpretar el mundo que habitan los niños indígenas amazónicos, debemos ser capaces de imaginar las sensaciones y experiencias que puede haber en la cotidianidad de cada día y cada grupo familiar. Por eso, iniciamos la discusión con una descripción etnográfica de un día en la vida de Alex, un niño de un año y tres meses de la comunidad awajún de Napuruka. El autor de la descripción es José.

7:00 a.m.

El día amanece nublado y con bastante neblina entre las casas y los árboles. Llegamos a la tienda de los padres de Alex. Ahí encontramos a Thalía despidiendo a su esposo Liam, que se va a la chacra con su papá, Vicente, y con su primo Carlos. Nos cuentan que se van a trabajar ahí todo el día. En la casa se quedan Thalía lavando unos utensilios en la cocina y Alex que camina buscando algo que hacer. Thalía nos cuenta que Alex se despertó a las 5:00 a.m. y que estuvo jugando desde esa hora en casa de sus abuelos, que viven al lado. También nos explica que desayunaron en la casa como a las 6:00 a.m., comieron yuca y tomaron agua.

Los varones se retiran cada uno con un machete. Thalía nos dice que ahora tiene planeado salir a la chacra a recoger yuca. El pequeño Alex comienza a llorar porque quiere un paquete de galleta de soda que ha visto sobre la mesa. Su mamá se lo da, pero el niño se pone a jugar con el paquete doblándolo de tal forma que se rompen todas las galletas. Thalía trata de quitarle el paquete, pero el niño no se lo permite: comienza a llorar cada vez que se lo quita, a lo que ella responde devolviéndoselo. Thalía ahora se encuentra sentada en una de las bancas de su comedor con Alex sobre sus piernas. Le abre la bolsa de galletas y se la comen juntos. El niño prueba solo unas pocas y sigue rompiendo el resto. Su mamá recoge y se come los pedazos que han quedado sobre la mesa, que se ha llenado de residuos de galleta.

De pronto llega su cuñada Marilú, para preguntarle si ya está lista para ir a la chacra. Thalía le responde que sí, y su cuñada le contesta que va a buscar sus cosas y que regresa en un momento para salir.

8:00 a.m.

Thalía saca su canasta y se amarra una tela rosada al hombro, que luego cruza por su cuerpo para cargar a Alex. Se cuelga la canasta del otro hombro y sale a la puerta donde ya la están esperando su cuñada Marilú, su hermana Tula y su tía Delia. Las tres mujeres llevan colgadas sus canastas del hombro y portan machetes. Comienzan a caminar en dirección opuesta al río Marañón, nos vamos hacia el monte. Mientras tanto, comienza a aclarar y aparecen los primeros rayos del sol de lo que comenzó como un día nublado. Apenas comenzamos la caminata, Thalía le da el pecho a Alex por unos tres minutos, siendo las 8:15 a.m. Seguimos avanzando y nos detenemos en casa de un familiar que nos invita unos plátanos para el camino. Continuamos la caminata en medio del verdor

de la selva. Marilú, Tula y Delia van adelante y unos pasos más atrás va Thalía con Alex. El niño está tranquilo mientras el sol se va poniendo cada vez más fuerte.

Nos detenemos a medio camino para cortar un tronco que servirá de herramienta para el sembrado de la yuca. Siendo las 8:28 a.m., y mientras caminamos, Thalía le da el pecho a Alex nuevamente por unos tres minutos. Las otras tres mujeres se adelantan tanto que las perdemos de vista. Unos diez minutos después, las alcanzamos. El sol se pone aún más fuerte mientras atravesamos chacras, pendientes y caminos enlodados por la lluvia de los últimos días.

9:05 a.m.

Llegamos a la chacra. Ya no quedan rastros del día nublado con el que amanecemos; el sol está fortísimo. Lo primero que hacen las mujeres es dejar en el suelo sus canastas. Con la ayuda de los palos de madera que cortamos en el camino, comienzan a tumbar papayas de unos árboles. Thalía arranca unas hojas grandes y verdes que pone sobre la tierra para que se siente Alex. Lo deja sentado con un pedazo grande de papaya. Mientras tanto, todas las mujeres comienzan a cortar la hierba para poder cosechar y sembrar yuca. Alex juega con la papaya que le han dado. Se ha ensuciado las manos, la cara y la ropa. Se le cae la papaya a la tierra, se mancha y sigue jugando con la fruta. Entonces, su mamá se acerca y le da un par de coconas. Las mujeres siguen trabajando. El niño se queda solo sentado sobre las hojas y se entretiene con las frutas que le han dado.

Unos cinco minutos después, Alex se pone de pie para ir donde su mamá, pero para alcanzarla debe subir a un tronco. Vemos cómo intenta lograrlo sin éxito. Thalía se da cuenta de lo que está haciendo, deja su machete y se acerca a su hijo. Ahora extiende sobre la tierra una manta amarilla que traía en su canasta. Esta vez sienta al niño mucho más cerca de ella y le parte un nuevo pedazo de papaya.

Las mujeres siguen trabajando. Han comenzado a recolectar la yuca, así que la van amontonando en pilas. Mientras tanto, Alex se pone de pie y comienza a caminar. En la chacra vecina se escucha a un grupo de niños jugando. Ellos se acercan. Resulta que son primos de Alex, pero son algo mayores: los tres tienen entre tres y ocho años de edad. Thalía lo deja jugar con ellos. Todos juntos se van hacia unos troncos donde se distraen con unas hojas. Muy cerca, en otra chacra, se siente el olor de unos troncos quemados.

Unos minutos después, los niños se van corriendo por el camino y dejan a Alex solo, así que él decide caminar de regreso y buscar a su mamá. Las mujeres ahora se han ido hacia el otro extremo de la chacra, lo cual hace más complicado que Alex llegue porque debe trepar unos troncos. Cuando lo logra, su tía Delia consigue verlo a lo lejos y grita: “¿Por qué lo han dejado solo?”. Se acerca a él y lo lleva cargado hasta donde está su mamá.

Alex se queda de pie entre los tallos de yuca, observando a las mujeres cortar la yuca para meterla en las canastas. Demoran unos 15 minutos en hacerlo en pedazos apropiados para poder cargarlos. En eso Alex comienza a llorar porque se ha orinado. Su mamá lo levanta y lo pone sobre sus piernas, le quita el pantalón y lo deja solo con un polo para que el resto se pueda secar al sol. Pasan un par de minutos y saca un pantalón limpio de una bolsa plástica negra que trae dentro de su canasta. Se lo pone y lo sienta en su regazo mientras termina de cortar unas papayas. Le da el pecho por tres minutos, siendo las 10:10 a.m.

10:15 a.m.

El sol está muy fuerte y han comenzado a llegar una gran cantidad de avispas a la chacra. Las otras tres mujeres han decidido quedarse unas horas más para sembrar yuca, pero Thalía decide regresar a su casa. Se pone de pie y acomoda a Alex en la manta rosada colgada de su cadera. Además, engancha el asa de la canasta a su cabeza, dejando el resto del peso sobre su espalda, como es costumbre entre las mujeres. La canasta está llena de yucas y papayas. En una de las manos lleva su machete y con él parte dos pedazos grandes de papaya para que Alex se los vaya comiendo en el camino de retorno.

Siendo las 10:30 a.m., partimos de la chacra para regresar a la casa. Alex come tranquilo su papaya mientras comenzamos a caminar. Marchamos sin descanso durante 45 minutos, tomando una ruta distinta a la que tomamos para llegar. Thalía nos explica que lo mejor es agarrar la ruta que tiene sombra porque, aunque es un poco más larga, el sol está demasiado fuerte como para ir por el otro lado. Tomando la otra ruta, nos habíamos demorado 30 minutos en llegar.

A las 10:45 a.m., Thalía le da el pecho nuevamente a Alex durante unos cuatro minutos mientras caminamos. Al terminar, Alex se queda dormido colgado de su mamá. Continuamos caminando bajo el sol, hasta alcanzar la zona donde se encuentran las primeras casas de la comunidad aproximadamente a las 11:15 a.m. Llegamos a casa de Thalía y lo primero que hace ella es buscar la llave para abrir el candado. Alex sigue dormido. Una vez que logramos entrar, Thalía descuelga la canasta de su cabeza y toma asiento en una banca para descansar. Ha llegado muy cansada, se ha puesto roja y está sudando mucho. La cantidad de peso que llevaba era considerable, tomando en cuenta que además cargaba con Alex. Luego de tomarse unos cinco minutos de descanso, procede a dejar a Alex dormido sobre su cama, pero el niño se despierta 15 minutos después.

11:45 a.m.

Alex se despierta llorando y Thalía entra al cuarto para cargarlo. Lo pone en el suelo para que camine solo. Ella comienza a organizar las cosas que ha traído de la chacra. Además, termina de lavar unos platos que quedaron sucios del desayuno. Enjuaga unas ollas y cambia el agua del balde que usa para lavar.

Desde la casa vecina, llega la hermana menor de Thalía, Rocío, de 13 años, con un primo de ocho que ha llegado de visita desde Bagua. Los dos se ponen a jugar con Alex. Lo cargan y lo hacen correr. Juegan con su pelota azul, la patean para que él vaya tras ella y la traiga de vuelta. Alex grita fuerte cada vez que la pelota se mete en un lugar de donde no la puede sacar, como debajo de la mesa o de los estantes. Su primo se acerca y busca la pelota para que él deje de gritar.

Thalía coge un balde y una olla, y nos dice que saldrá a la quebrada a recoger agua. Mientras tanto, Alex se queda bajo el cuidado de su tía Rocío. Inmediatamente, ella lo carga y lo lleva al cuarto donde lo mete en su cuna de madera. Le da un libro de colegio para que se entretenga. Un par de minutos después, ella también se mete a la cuna para jugar con él. Se tapa y destapa los ojos con las manos, a lo que Alex responde riéndose. Ese primer juego dura unos cinco minutos. Ahora, Rocío ha encontrado una muñeca y le dice a Alex que le dé un beso, pero el niño solo responde agarrando a la muñeca y lanzándola al aire. Rocío trata de poner al niño de pie dentro de la cuna, pero él se resiste. Cada vez que ella lo levanta, él suelta sus piernas para sentarse de nuevo. Entonces, Rocío termina sentándolo en su regazo y mueve las piernas para mecerlo de un lado a otro, mientras le tararea una canción y le dice: "Baila, baila". El niño le sonrío.

Thalía regresa de la quebrada con la olla y el balde llenos de agua. Inmediatamente, coge otra olla y comienza a preparar arroz. Se sienta sobre un pedazo de madera junto al fuego para freír unos plátanos maduros. Rocío sale de la habitación con el niño cargado en brazos y lo deja caminando cerca de Thalía. Ella regresa a su casa.

Thalía termina de freír los plátanos y le sirve un plato acompañado de arroz a Alex. Se lo pone sobre una banca del comedor y le da una cuchara para que coma de pie al lado de la mesa. Alex trata de coger arroz con la cuchara, agarra un bocado grande pero se ensucia toda la cara. Su mamá le ha picado también algunos pedazos de plátano. El niño los coge con la mano y se los lleva a la boca. La mayor parte del arroz está esparcido por el piso y por la banca donde está comiendo. Cada vez que se aleja del plato con la boca llena de arroz y la cuchara en la mano, su mamá lo agarra de los hombros y lo vuelve a colocar al lado de su comida.

1:05 p.m.

Llega Liam de trabajar en la chacra con su padre y su primo. Encuentran a Alex comiendo en medio del comedor. Todos saludan al niño y a Thalía. El abuelo Vicente le dice a su nieto: "Come tu comida, qué rico". Los hombres toman asiento en la mesa. Liam se quita el polo y se lava las manos y la cara con agua en la parte trasera de la casa. Los otros dos se sientan en la mesa para esperar la comida y Alex sigue comiendo parado en la banca.

Thalía abre unos paquetes de tallarines y los pone a cocinar. Los varones se ponen de acuerdo para salir a pescar al Marañón después de almorzar. Mientras tanto, Alex termina de comer, su mamá le quita el plato de la banca y lo pone a lavar. Liam carga a su hijo y lo sienta sobre sus piernas mientras conversa con su papá y primo en la mesa. El niño sonríe al lado de su papá.

Thalía entra al comedor desde la cocina con varios platos de tallarines con atún que ofrece a su esposo y a cada uno de sus invitados. Alex comienza a gritar porque quiere comerse los tallarines de su papá. Sigue chillando, hasta que su mamá se acerca con un plato de arroz y se lo pone en la mesa, al lado del plato de su papá. Thalía nos explica que prefiere no darle atún enlatado a Alex porque es muy pequeño todavía y le podría provocar dolor de estómago o diarrea. Esa es una decisión personal sobre la alimentación de su bebé.

Los varones continúan comiendo mientras conversan sobre cómo les fue en la chacra. Liam le ofrece cucharadas de arroz a su hijo, que sigue sentado sobre sus piernas. Cada vez que quiere más, el niño grita para que su papá le haga caso y deje de conversar con los demás. Estos chillidos no son muy fuertes, más bien parece que quisiera decir algo, pero como todavía no sabe hablar, levanta la voz más de lo acostumbrado. Su papá le responde dándole un poco de comida. No lo corrige por la manera como la pide, lo toma como una actitud normal.

Una vez que terminan de comer, los hombres se ponen de pie y alistan los implementos necesarios para salir a la playa a pescar, tal como habían acordado. El primo Carlos coge una red y la pone en una bolsa, Liam carga a Alex y el abuelo Vicente se dispone a caminar. Mientras se preparan para salir, Liam deja a Alex parado en el piso por unos momentos, pues tiene que sacar algo de su habitación. El niño sale corriendo por la puerta principal de la casa y regresa con un machete que los adultos habían dejado afuera al volver de la chacra. Trae el machete en una mano y un palo de madera en la otra. Al ver lo que ha hecho, su abuelo le dice: "Deja ese machete, eso no se toca, te puedes cortar". Luego le arrebató el machete y lo deja jugando con el palo mientras esperan a su papá. El niño no llora porque le quitan el machete; no parece ser un objeto muy familiar para él.

2:00 p.m.

Liam sale de la habitación y vuelve a cargar a su hijo en brazos. Él dirige el camino a seguir hacia la playa. Detrás de él van Thalía, Vicente y Carlos, este último llevando la bolsa con la red para pescar. Liam pone a Alex sobre sus hombros mientras caminamos. Unos diez minutos después de salir, nos detenemos en casa de la señora Selina, abuela paterna de Alex. Liam le da el niño a Thalía y le dice que mejor espere ahí a que baje el sol, antes de ir a la playa. Los varones parten hacia el Marañón y Thalía y Alex se sientan en una banca bajo la sombra de un árbol. El señor Vicente también se queda en su casa. Su intención era solo acompañarlos de regreso a este punto.

En la casa de su abuela Selina, Alex juega con su media hermana Dayana. Él corre y ella lo persigue por toda la casa, mientras Thalía y el abuelo siguen sentados afuera. Los niños entran y salen corriendo de la casa. Pasan unos 15 minutos y Thalía carga a Alex en brazos para ir al encuentro de su esposo al río Marañón.

Comenzamos la caminata siendo las 2:30 p.m. y llegamos a la playa a las 2:50. En esos 20 minutos debemos cruzar una quebrada, subir y bajar varias pendientes y atravesar algunas chacras de yuca, plátano, toronja y otras plantas. Todo el recorrido lo realiza Thalía con Alex cargado en sus brazos. Como a las 2:40 p.m., Alex comienza a introducir la mano en el escote de su mamá. Ella entiende esto como una señal de que quiere tomar leche. Comienza entonces a darle de lactar por unos tres minutos, mientras caminamos hacia el río.

3:00 p.m.

Al llegar al río, nos encontramos con Carola, prima de Thalía y esposa de Carlos. Ella también acaba de llegar. Junto a ella, encima de la bolsa que tenía Carlos, se ha colocado un "huambo" (un pescado) que los varones pudieron pescar apenas llegaron. Thalía se sienta sobre la arena con Alex y conversa con su prima. Los varones regresan del río sin suerte y le cuentan a Thalía que el pescado que encontró junto a Carola es el único que han atrapado desde que llegaron.

Se van nuevamente a pescar con un "chanchurro" (una red de pesca). Uno de ellos se va nadando al centro del río, mientras que el otro se queda cerca de la orilla agarrando el extremo opuesto de la red. El sol del atardecer está bastante fuerte, pero las mujeres siguen al borde del río, jugando con la arena mientras conversan. Ahora las dos se revisan la cabeza en busca de piojos. Alex se ha puesto de pie y comienza a caminar por la orilla. Se cae y se vuelve a levantar; no llora ni grita cuando esto sucede. Luego se sienta y juega con la arena entre sus manos. Thalía voltea a verlo de rato en rato mientras conversa y se ríe con su prima. Las dos le dan la espalda al niño que juega solo.

A lo lejos, se escucha que los varones regresan por la orilla del río. Thalía trae rápidamente a Alex que se encuentra jugando a un metro de distancia. Lo sienta con ella y ambos comienzan a trazar figuras sobre la arena. Thalía se ríe con su hijo. Liam y Carlos llegan y comentan que no han encontrado nada. Carlos enrolla la red para meterla en la bolsa.

Alex camina para acercarse al único pescado que pudieron encontrar, se agacha y lo agarra con las manos. Sus papás lo dejan jugar con el pescado moribundo. Se ríen de cómo lo agarra con las manos. Terminan de enrollar la red y todos se ponen de pie para comenzar a caminar de regreso. Liam va adelante cargando a su hijo. Thalía va detrás con el pescado en las manos, luego viene Carola y por último Carlos cargando la bolsa con el chinchorro.

3:45 p.m.

Partimos de la playa a la 3:35 p.m. Habiendo pasado diez minutos, nos detenemos para agarrar toronjas de un árbol bastante alto que encontramos en el camino. Liam deja a Alex sentado en el piso al lado del pescado que su mamá acaba de poner sobre una hoja. Mientras tanto, ella busca más hojas para envolverlo. Alex agarra nuevamente el pescado y lo revisa, volteándolo y levantándolo.

Carlos se trepa al árbol de toronjas y comienza a sacudir las ramas para que caigan las frutas. Comienzan a caer las toronjas y Liam las va juntando. Thalía usa su machete para abrir algunas y comer. Le dan una toronja sin abrir a Alex para que juegue con ella. El niño deja el pescado y ahora se entretiene haciendo rodar la fruta sobre el piso. Thalía encuentra unas hojas para terminar de envolver el pescado y lo lleva en sus manos envuelto. Todos recogen unas dos o tres toronjas para el camino. Liam carga a Alex. Lo sienta sobre su hombro derecho y lo sostiene de las manos.

En pocos minutos, llegamos a casa de los abuelos Vicente y Selina. Nos detenemos afuera para terminar de comer las toronjas junto al abuelo que sigue sentado en la banca, tal como lo dejamos antes de ir al río. Alex continúa sentado sobre el hombro de su papá y se muestra sonriente. Permanecemos ahí unos cinco minutos y proseguimos el camino hasta la casa.

4:15 p.m.

Llegamos a la casa de Thalía y Liam. Ellos nos informan que tienen pensado ir a la quebrada a bañarse con Alex. Lo primero que hace Thalía al llegar a su casa es sacar el pescado del envoltorio de hojas y cortarlo en dos pedazos, separando la cabeza del resto. Atraviesa los dos pedazos con unos palos de caña y los pone sobre la leña de la cocina.

A estas alturas del día, después de haber ido a la chacra, de haber almorzado y acudido al río a pescar, la ropa blanca con la que Alex comenzó la jornada se ha ensuciado tanto que ha ido tomando un color marrón oscuro. El niño lleva puesto un polo manga cero, unos shorts blancos y unas sandalias. Thalía comienza a juntar la ropa que quiere llevar a la quebrada para lavar en una batea grande de plástico. Liam carga en brazos a su hijo y se dirige a la parte trasera de la casa, desde donde se llega a la quebrada bajando por una pendiente. Lo sigue Thalía cargando la batea con ropa y el jabón. Nos demoramos unos cinco minutos en llegar a la quebrada. La bajada consiste en un camino enlodado. La mitad tiene escalones y la otra mitad es una pendiente bastante pronunciada.

Al llegar a la quebrada, nos encontramos con una gran cantidad de niños bañándose y jugando y con cuatro mujeres adultas lavando ropa. En total, son diez niños bañándose, de entre tres y diez años, la mayoría sin ropa o solo en calzón o calzoncillo. Podemos notar que todos los niños son delgados, pero que su estómago sobresale como un

globo inflado. Algunas personas de la localidad, entre ellas los encargados de la posta médica, nos informaron que esto se debe a que sufren de desnutrición crónica a causa de parásitos.

En el caso de Alex también podemos observar la misma característica, pero en un grado ligeramente menor que en el resto de los niños. Su papá le quita la ropa y lo deja parado en el agua jugando con los demás niños. En esa quebrada se tiene un chorro abundante de agua que proviene de aguas subterráneas. Las personas esperan su turno para poder bañarse bajo él. Thalía ha comenzado a lavar la ropa junto con las demás mujeres. Al montón ha sumado la ropa sucia que Liam le acaba de quitar a Alex.

Liam comienza por bañarse a sí mismo y luego trae a Alex. Lo sienta entre sus piernas, lo restriega con jabón de ropa y luego lo enjuaga con el agua que cae. Una vez que termina, Liam llena un balde de agua y sube las escaleras con él y con Alex cargado en sus brazos. Liam sube de la misma forma en que bajó, con un short, mientras que Alex lo hace desnudo. Thalía se queda lavando.

5:00 p.m.

Llegamos a la casa para descubrir que en los cinco minutos que duró la subida desde la quebrada, el pequeño Alex se ha quedado dormido. Su papá lo lleva cargado a la habitación para acostarlo. Le pone primero un pañal nuevo, un calzoncillo, un short y un polo, todo limpio. El niño sigue dormido mientras su papá lo cambia.

Se escucha entonces el llamado de los vecinos para que los hombres salgan a jugar un partido, como todas las tardes. Liam siempre participa, así que se cambia rápidamente y cierra la puerta trasera de la casa. Deja la puerta delantera abierta porque acaba de llegar la hermana de Thalía, Rocío, que se queda en la puerta, cuidando al bebé mientras este duerme. Unos cuatro niños de entre cuatro y ocho años juegan al frente de la casa riendo y gritando muy fuerte, pero Alex sigue descansando.

5:45 p.m.

Llega Thalía a la casa con la batea llena de ropa limpia pero mojada. Se encuentra con Rocío en la puerta. Entra al cuarto y se da con la sorpresa de que Alex se ha quedado dormido. Además, ve que su papá lo ha dejado cambiado y acostado bajo el mosquitero en su cama.

Lo deja dormir y se cambia de ropa porque se ha bañado con la que llevaba puesta. Luego sale de la casa para colgar la ropa limpia en los cordeles que tiene en la parte de atrás. Han pasado unos cinco minutos desde que llegó y de pronto escuchamos a Alex que comienza a llorar muy fuerte en su cuarto. Thalía deja la ropa y corre rápidamente hacia su hijo, lo carga para que deje de llorar. Al ver que el niño no deja de hacerlo, decide salir a caminar con él con la intención de dormirlo de nuevo.

Se dirige adonde su vecina, que tiene una tienda ubicada a dos casas de distancia. Alex finalmente deja de llorar en brazos de su mamá. Mientras tanto, ella se pone a conversar con la vecina.

Thalía se sienta en una banca afuera de la casa de su vecina. Ahí le da de lactar a Alex por unos cinco minutos, hasta que el niño se queda nuevamente dormido. Thalía se pone de pie y camina hacia su casa para volver a acostarlo en su cama. Lo vuelve a poner debajo del mosquitero y se queda por un par de minutos a su lado. Se asegura de que el mosquitero esté bien metido debajo de las sábanas. Enseguida sale a la puerta por la que acaba de regresar Liam de jugar el partido. Thalía se pone a conversar con su esposo y con otros vecinos que regresan de la cancha.

7:00 p.m.

Ahora ya se hizo de noche y estamos completamente a oscuras. Alex duerme tranquilo en su cama. Sus papás nos informan que ya no se despertará hasta mañana. Fin de la observación.

El baño en la playa del río o alguna quebrada al final del día se convierte en una ocasión social de encuentro entre varias familias. Mientras su madre lava la ropa, Alex se baña con su papá. Llegando a casa, quedará profundamente dormido mientras el papá va a jugar un partido de fútbol. Napuruka.

FOTOGRAFÍA

JOSÉ LA ROSA





4.2 Quién cuida a quién: los patrones

El relato de un día en la vida de Alex ejemplifica muy bien la cantidad de personas que suele haber alrededor de los niños pequeños. Este es un hecho constante en las observaciones que realizamos. En rarísimas ocasiones ellos están jugando solos sin que haya una persona, adulta o no, a la vista o al alcance del oído; usualmente se trata de una multiplicidad de personas de distintas edades y condiciones. Esta constatación nos lleva a preguntarnos quiénes son estos acompañantes y cómo intervienen en las actividades de los pequeños. A continuación examinaremos la evidencia al respecto.

La discusión comienza, necesariamente, con las madres y los padres de los niños. Aunque ellos cuenten con apoyos y sustitutos, bajo determinadas circunstancias se les reconoce un conjunto de derechos y obligaciones que son inalienables. La mayoría de niños protagonistas, pequeños y grandes, viven, comen y duermen en casa de sus padres biológicos. Ellos son los primeros llamados a prestarles atención, velar por su salud y protección, y proporcionarles alimentos y otras necesidades. Los padres biológicos son, al menos en la norma, los cuidadores principales de sus hijos y también sus primeros proveedores.

Esta situación coloca en primer plano las rutinas de trabajo de las mujeres y los hombres adultos y el rango de variabilidad que existe al respecto. Aunque las cuatro comunidades del estudio poseen una economía básicamente agropecuaria, los diferentes hogares hacen una combinación distinta de actividades de cultivo (en huertos y chacras de múltiples dimensiones y a distancias variables), crianza de animales, caza, pesca, recolección de frutas y otros productos del bosque, actividades comerciales (manejar una bodega, alquilar bienes), producción de artesanías y trabajo asalariado. Eso otorga un gran dinamismo a la vida familiar. Los adultos que pertenecen a un mismo hogar se dispersan diariamente según una lógica de demandas y oportunidades difícil de predecir. A veces trabajan juntos, a veces con familiares de otros hogares y a veces a solas. Lo que hacen depende fuertemente de la época del año, los ciclos agrícolas, la disponibilidad de peces, y de eventos impredecibles como la concentración de animales en ciertas zonas del monte luego de una lluvia. Las actividades que ocasionan ausencias prolongadas son las expediciones a las chacras en casos de familias cuyas tierras están a gran distancia; los viajes para realizar trámites, compras, ventas de productos agropecuarios y, en la comunidad shipiba, ventas de artesanías; y los contratos de trabajo en la extracción maderera, de oro (Amazonas), de frutas y de otros productos del bosque. Otros imponderables son las demandas cíclicas de dinero en efectivo, los feriados y festividades, los ritmos institucionales (la escuela, la oferta de servicios de salud), incluso los accidentes y robos que pueden ocurrir.

Dicha flexibilidad debe conciliarse con el cuidado de los niños pequeños. Se impone entonces una estrategia que distribuye las responsabilidades entre varias personas y que contempla diversas reglas de sustitución para los casos de ausentismo o incumplimiento. La excepción son las madres durante la etapa de lactancia materna.

La lactancia no es compartida, salvo entre familiares muy cercanos, por ejemplo —tal como vimos— entre una madre y su hija que tienen bebés casi de la misma edad y que viven bajo el mismo techo. La lactancia obliga a que la madre se mantenga cerca del hijo la mayor parte del tiempo. Aun bajo estas condiciones, la actividad que escoge la madre, día a día y a veces hora por hora, depende del apoyo que puede tener de otras personas: sus hijos mayores, hermanos y hermanas, madre y suegra, padre y suegro, por nombrar solamente las más frecuentes. Las visitas menos programadas pueden llegar a incorporarse en una actividad en la que se comparte una “tajada” de la atención al niño pequeño.

En este marco, entonces, debemos interpretar los datos sobre la participación de múltiples actores en el cuidado, acompañamiento y aprovisionamiento de los niños pequeños. En varios casos, los niños viven entre dos casas, la de sus padres y la de sus abuelos o tíos que residen al lado. Esta práctica se vuelve cada vez más común conforme crecen los niños y pueden movilizarse solos. En nuestra muestra, se observó especialmente en los niños de tres años, como Martín (J7) y Teo (N6).

Una pieza en el argumento que estamos planteando es que los papás y otros varones poseen los conocimientos, la motivación y el mandato para cumplir un papel fundamental en la organización del cuidado de los niños pequeños. De hecho, los hombres adultos aparecen en innumerables pasajes de las observaciones, no solo como personas pacientes y tolerantes con las iniciativas de sus hijos e hijas pequeños (subirse encima de ellos, llamar su atención, hacerles pedidos directos), sino en interacción proactiva con ellos. Con algunos límites, los atienden en sus necesidades físicas. Los hombres adultos observados cargaban a sus hijos, nietos o sobrinos pequeños, les daban de comer, los bañaban en lugares públicos (como la quebrada de Napuruka), les proponían juegos y respondían cuando los niños hacían la propuesta, les alcanzaban las cosas, los vestían y los acomodaban para dormir. Era raro, en cambio, que los limpiaran luego de un accidente con orines o heces; limpiar el emponado, la ropa, las mantas o hamacas después de un suceso de ese tipo solía recaer en una mujer adulta, en una niña o eventualmente en el hermano mayor del infante. En ocasiones, los papás participaban en la preparación de los alimentos para sus hijos. La regla que entra en juego respecto de tareas que involucran la cocina y la limpieza de la casa puede ser la fortísima identificación de estas actividades con el rol femenino en el hogar.

La escena siguiente se produjo en Candungos en el momento de descanso de una expedición de trabajo a la chacra de la familia en cuestión.



Las expediciones a la chacra para cultivar y cosechar involucran a mujeres y sus hijos, a veces familias enteras. Se produce una escena de colaboración a todo nivel: adultos que se apoyan en las tareas de limpiar la maleza y cargar los productos que volverán a la aldea, niños mayores que se apoyan para entretener a los menores. Nuevo Paraíso.





FOTOGRAFIA
RODRIGO LAZO



Rodolfo (dos años, diez meses) pide masato a su papá. El papá se lo sirve en un recipiente tipo taper y el niño se lo bebe. Después de un rato en que todos los presentes están tomando masato, Rodolfo dice: "Caca". Su tía dice, como avisando a su papá: "Está diciendo caca". Gaspar, el papá, le quita el pantalón y el calzoncillo sobre el emponado, deja la ropa ahí y baja al niño al suelo. Más tarde los abuelos de Rodolfo y otros familiares se unen al grupo que está descansando en el tambo. En el emponado, Rodolfo se sienta sobre su abuelo y se echa sobre él. El abuelo juega con él, frotando su boca en la barriga del niño. Rodolfo ríe. Luego el niño se baja y el abuelo le jala el pene con sus dedos, dos veces, como jugando. Mati (otra nieta de diez meses) y Rodolfo rodean a su abuelo. El abuelo hace girar un "atado" de pelitos de maíz. El bebé lo mira con atención, Mati se ríe. Rodolfo da vuelta al maíz sobre el cabello de su abuelo. Como Rodolfo se bañó en la quebrada, ahora está desnudo. El abuelo se sienta y Rodolfo se trepa por su espalda mientras dice: "Vamos a la banda". La mamá y la abuela paterna de Rodolfo se ríen. El niño se trepa ahora por el hombro y resbala por el pecho de su abuelo. El abuelo lo coge. El abuelo se recuesta de costado y Rodolfo se pone de pie. El abuelo le saca una espina del dedo. (C, Nela, 3/8)

Las atenciones que los papás brindan a sus hijos pequeños a veces se dan en medio de bromas. Por ejemplo, en Ucayali, durante una minga, el papá de Timoteo (un año, siete meses) lo incorporó en el trabajo. La madre, en ese momento, se había ausentado con la hermanita menor de Timoteo para recoger a otro de sus hijos y traerlo a la minga. Quien lanza la broma es una mujer, cuidadora ocasional de Timoteo y persona de confianza en la casa.

Mientras tanto, Timoteo está llorando de pie, muy cerca de su papá, quien machetea. Jonás lo carga en su espalda y el niño se sujeta con ambos brazos del cuello de su papá y deja de llorar. Su cuerpo está en posición vertical y estirado sobre la espalda de su papá. Jonás está en una posición algo inclinada, pues está macheteando. Nadya dice en voz alta: "Dale de mamar a tu hijito", se oyen risas de la gente. Jonás machetea cargando a Timoteo. Después de un rato, lo pone de pie. Timoteo empieza a lloriquear, su papá lo carga encima de sus hombros y así vuelve a machetear. (P6, 21/5)

Abuelas y abuelos

Ya hemos percibido la importante presencia de los abuelos varones en la vida de sus nietas y nietos. Hay que incorporar ahora a las abuelas en este cuadro. Tanto los abuelos como las abuelas pueden contribuir con el sustento de sus nietos, y ambos se relacionan con ellos en interacciones de múltiples clases. Sin embargo, las abuelas,

sobre todo las maternas, ocupan un lugar especial. No deja de ser relevante el hecho de que la mayoría de las abuelas son relativamente jóvenes, de 40 o 50 años; algunas incluso tienen menos de 40 años. Unas pocas son a la vez madres de niños pequeños o niños en edad escolar. Hijos y nietos se crían así en estrecho contacto, incluso bajo el mismo techo. De hecho, varios de los niños protagonistas llamaban a sus abuelas “mamá”, sin importar que con el mismo título designaran a sus madres biológicas.

Un par de niños de la muestra, ambos de Junín Pablo, están siendo criados por sus abuelas: Pedro (tres años, J1) y Jeremías (un año, nueve meses, J6). Aunque no es una familia protagonista, se menciona también un caso similar en Nuevo Paraíso. Ahí, una abuela organizó una minga para sembrar una chacra de porotos cuyo producto estaba destinado a comprar ropa para la nieta que tiene a su cargo. La chacra sirve para probar la suerte de esa niña, ya que es “suya”. Algunos niños tienen la capacidad de hacer que se reproduzcan los animales o de lograr buenas cosechas. Otra abuela, mamá de William (dos años, seis meses, C2), cría a su nieta de cuatro años, de una hija suya. La madre está trabajando como técnica en enfermería en una posta de salud situada a orillas de otro río. Cuánto tiempo durará ese arreglo y con quién terminará la niña, es algo que no sabemos.

Otro caso son los hogares de tres generaciones. Estos fueron siete de los nueve hogares de los niños protagonistas de Junín Pablo; dos de los diez hogares de Nuevo Paraíso; y en Candungos y Napuruka, un caso cada uno. Una abuela (J8) pasa todo el día en casa de los nietos, aunque duerme bajo su propio techo al lado. Varios de los protagonistas viven al costado de sus abuelos, lo cual implica no solo constantes intercambios con ellos (especialmente con la abuela), sino también con los hermanos menores de sus madres o, menos frecuentemente, padres. En un caso (C8), el abuelo materno vive cerca de la chacra donde la mamá trabaja, y ella, junto con los hijos, lo visita cuando hacen labores de cultivo.

Evidentemente, se da una situación particular en la comunidad shipiba. En ella confluyen varios factores. Uno es la mayor presencia de madres solas: los familiares paternos se desconocen u optan por mantenerse al margen del cuidado y sustento de los nietos. Otro factor son las migraciones laborales de los hombres, que hacen que los abuelos cumplan el papel del padre en la economía doméstica. Incluso hemos visto un caso en el que madre e hija, con la colaboración de los nietos preadolescentes, realizan la pesca con trampera sin necesidad de un hombre adulto en el hogar. Un tercer factor es la participación de las mujeres shipibas en la economía del mercado, donde ganan dinero como empleadas domésticas en Pucallpa y a través de la venta de artesanías. Es en ese marco que se producen las escenas tan frecuentemente observadas en Junín Pablo. Una madre está en una hamaca, bordando, con su bebé sentado al otro extremo, y la abuela está acomodada sobre el emponado con otro niño pequeño —hijo, nieto— entre sus piernas o a su lado. Conversan, toman decisiones, casi sin necesidad de hablar, sobre el trato que deben tener los distintos niños y niñas que son miembros del hogar.





Los papás atienden a sus hijos pequeños en casi todas sus necesidades diarias, aunque con menos frecuencia que las madres y abuelas. Aquí un papá pela un coco y le da pedazos a su hijo. Nuevo Paraíso.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO



En las cuatro comunidades y grupos étnicos, las abuelas son personas clave como fuente de consejos, colaboración y apoyo práctico para sus hijas. Varias de las madres de los protagonistas acreditan haber aprendido el cuidado de los niños de sus madres y se perciben como fieles reproductoras de sus sistemas de crianza. Asimismo, las abuelas bien pueden haber atendido los partos de sus nietos. Con las hijas tienen acumulados muchos años de trabajar juntas y de compartir experiencias entre frívolas y trascendentales del ciclo vital doméstico y humano. No presenciamos escenas en las cuales una hija discrepaba abiertamente con su madre con respecto a cómo manejar a sus hijos. Sí, en cambio, hubo momentos en que las abuelas criticaban solapadamente a sus hijas, sobre todo a las madres novatas, por no responder con lo que ellas consideraban la celeridad apropiada al llanto de sus nietos o por lo que percibían como cierta dejadez en su forma de mantener sus hogares y pertenencias. Las sugerencias e incluso órdenes que imparten las mujeres mayores suelen ser minuciosas y persistentes. Así, la abuela de Posi (cuatro años) le ordenó lavarse la boca después de comer; como la niña no logró quitar todos los restos de comida, le ordenó a su hija, madre de Posi, que le lavase de nuevo con un recipiente más grande de agua (J1, 21/5).

En comparación con las abuelas maternas, las paternas no ocupan el mismo lugar emocional en la vida de sus nueras, pero pueden brindar ayudas concretas e importantes. Las abuelas, los abuelos y otros familiares paternos aumentan en importancia cuando la madre de niños pequeños no cuenta con familiares propios en el lugar donde vive. Ese es el caso de Olga (J10) y Adela (C7). La suegra de Olga, madre joven, le da consejos, y Olga y su esposo dejan su propia casa para cuidar la de la suegra cuando esta se ausenta de la comunidad. Una situación similar es la de Consuelo (P4) en Nuevo Paraíso. Se conoció y juntó con su esposo en el pueblo mestizo-ashéninka de Nueva Italia, donde él trabajó en una compañía. Vivían en el momento del trabajo de campo al lado de los padres de él, en buenas relaciones y con un constante ir y venir entre una casa y otra. Sin embargo, la pareja podría volver eventualmente al lugar donde ella cuenta con sus padres y otros familiares. Las mellizas de dos años de Napuruka (N1) fueron el caso extremo de niños muy pequeños que, cuando su madre tenía que ir a la chacra, quedaban sin mayor supervisión que la de sus hermanitos de cuatro y seis años y la recomendación de que las vecinas les echasen un ojo. Su abuela materna había fallecido y los hermanos de la mamá son varones; de otro modo, es de suponer que las niñas hubieran estado más amparadas.

No registramos escenas en las que, entre madres e hijas que son madres, se produjera un cuestionamiento de la decisión o autoridad de unas u otras delante de los niños pequeños. En cambio, hubo ocasiones en que las abuelas se reían solapadamente de las travesuras de sus nietos cuando las madres trataban de imponer orden y disciplina.

Por otro lado, puede haber un cierto favoritismo compensatorio, como ocurre en el hogar (J1) donde Pedro (tres años) es el niño más carente de madre, entre primos

y sobrinos de su misma edad cuyas mamás están presentes o cerca (se sabe dónde están o llevan menos tiempo ausentes). En ese caso, la abuela le presta una atención especial a este nieto. Hace que la acompañe cuando va a la calle y lo acurruca en su hamaca con particular frecuencia. A su vez, Pedro se toma más libertades con su abuela (haciéndole pedidos directos, desafiándola) que los otros nietos, que la necesitan menos. El padre de uno de ellos, al concluir un contrato de trabajo de tres meses en el bosque, con el dinero ganado fue a Pucallpa a traer a la madre para así reunir a la familia nuevamente.

En general, las abuelas y sus hijas y nueras que son madres actúan como socias experimentadas. Las mujeres mayores representan otro par de manos y son personas en las que los niños pequeños pueden apoyarse en busca de afecto y protección. Incluso las bisabuelas entran a tallar. Así, la bisabuela materna de Delicia (N2, 26/7) llegó para atenderla y cargarla en la aparina el día en que su madre viajó a Santa María de Nieva para cobrar un giro de Lima. Las abuelas en general se muestran cariñosas y tolerantes. El clima en las casas donde una abuela y una o más de sus hijas adultas trabajan lado a lado es de cooperación y calma. En una ocasión (J8, 11/5), cuando no hubo dinero en la casa y el marido no llegaba de su trabajo en el monte, la hija contempló vender su reproductor de DVD; su madre le aconsejó que se esperase unos días, que el hombre podía llegar y que, mientras tanto, bien podían subsistir.

Aun así, algunas abuelas expresaban, entre broma y broma, su fastidio y cansancio frente a las interminables demandas de los niños pequeños. Pero solo una articuló un rechazo hacia el rol que sin embargo cumplía y con creces. Se trata de un caso de Nuevo Paraíso (P2), en el que uno de los niños protagonistas vive al lado de los abuelos paternos y pasa bastante tiempo en su casa. La nuera comentaba que la abuela “se aburre de los muchachos y les riñe. Le dice que ella ya crió muchachitos y que ahora quiere descansar, pero que sus hijas le dejaron a sus tres hijos”. Esta abuela cría a tres nietos: uno de once años, una de ocho y una última de tres. Los dos mayores son hermanos y su madre vive en Puerto Inca, a orillas del río Pachitea. La madre de la más pequeña vive en Bolognesi, capital del distrito de Tahuanía. Durante una observación, Julita (la de tres años), al igual que su sobrino Otoniel (dos años, cinco meses), se levantaron con hambre. Nadie les dio desayuno y ambos procedieron a procurarse sus propios alimentos: él agarró un maduro que peló con un machete y que se comió crudo; ella cogió un limón, que también peló con machete y comió con sal.

Niños y niñas cuidadores

Si los hombres adultos saben atender a los niños pequeños, es porque lo han aprendido como parte de su propia socialización. La colaboración de los hijos mayores—independientemente de su género— en vigilar, entretener y eventualmente atender las necesidades y demandas de sus hermanitos menores es vital para madres y padres que tienen una fuerte carga de trabajo diario. Hay picos de actividad muy intensa que no permiten demoras ni interrupciones.

El hermano mayor, de 10 años, utiliza la aparina para cargar al hermanito, uno de varios en el hogar. Todas las tareas se reparten dentro del grupo familiar. Napuruka.

FOTOGRAFÍA

GRACE LUJÁN






En la observación siguiente, una madre shipiba ha llegado de sacar pescado de la trampera, que representa una fuente vital de alimentación para su familia. El padre no está; viaja continuamente para trabajar en el monte y el dinero que deja nunca es suficiente. La madre, Teresa, debe limpiar el pescado y prepararlo antes de que se malogre con el calor. Para eso cuenta con la ayuda de una hermana que vive al lado con sus tres hijos, un hogar donde el padre también está ausente. Los dos hogares se beneficiarán de la pesca.

Larisa (un año, nueve meses) comienza a llamar a Rudi, pero la mujer no le hace caso porque está ocupada preparando el pescado; sin embargo, la niñita es sumamente insistente y a medida que pasan los segundos su llanto se hace más fuerte en un intento de captar la atención de su madre. Comienza a gatear hasta el borde del emponado y por momentos da la impresión de que se va a tirar. Al ver esto, Atari (el hermano mayor de siete años) corre hacia su hermana y la jala al medio del emponado, pero esta reacción parece molestar a la niña, que comienza a llorar aún más fuerte. El pequeño trata de tranquilizarla haciéndole caras graciosas, pero esto no ayuda. Trata de cargarla, pero Larisa lo empuja mientras llama a su mamá. En ese momento, Benita, la tía de los niños, llega a la casa y la pequeña deja de llorar y le pide que la cargue estirándole los brazos. Su tía solo la saluda y va hasta donde está su hermana para ayudarla a preparar el pescado. Esto hace que los chillidos de la niña sean todavía más fuertes y que desde la cocina Rudi le grite, bastante molesta, que se calle. Sin embargo, la niña continúa llorando. Atari se vuelve a acercarle y comienza a imitarla. Esto hace que la pequeña deje de llorar. El niño le estira los brazos y la pequeña gatea hacia él y se trepa como un monito, usando sus brazos y piernas para rodear el cuerpo del hermano. Este la pone sobre el suelo y ambos se sientan a jugar ahí con el peluche que estaba tirado en el piso. (J8, 24/5)

Algunos niños mayores y adolescentes varones asumen grandes responsabilidades con los pequeños. Dann (14 años) entra a tallar cuando la mamá de Martín (tres años) va a la chacra y lo deja con sus hermanos y sobrinos.


Martín se da cuenta de que su mamá se ha ido y sale corriendo en dirección al puerto. Angelina (la hermana mayor y madre sola que comparte la vivienda) le dice a su hermano Dann que vaya por el niño, y antes de que este llegue a la maleza, Dann le da el encuentro y lo trae de vuelta. El pequeño llora a gritos por la partida de su madre y su joven hermano trata de tranquilizarlo. No lo consigue hasta que lo carga y lo lleva al árbol donde ha puesto al “pájaro bullicioso”; el niño, al verlo, deja de llorar de inmediato. “Nato isa oi oion we wini winiyamawe” (“Ven, vamos a estar viéndole al pájaro. No llores, mamá ya viene”). Hoy el animal no grita como de costumbre, porque hace poco le han dado de comer pescado y está satisfecho. Observan al



ave por algunos minutos y luego Dann se sienta, coloca al niño sobre sus piernas y comienza a revisarle la cabeza, como si estuviera buscándole piojos. De la maloca principal sale Sol (la hija de Angelina y sobrina de Martín, de tres años), y al ver a Martín y Dann juntos, camina directo hacia ellos. La niña se aúna a la inspección y mientras Dann le revisa la cabeza al niño, ella inspecciona los brazos y las piernas. Pasan algunos minutos y Dann se pone de pie, camina en dirección a la calle y desaparece sin decir nada. (J7, 27/5)

El nacimiento de un nuevo bebé significa que, si existen hermanos mayores en la casa, uno de ellos puede convertirse en niño o niña principal, después de la madre (o de la abuela, en ausencia de esta última). Nuestros datos sugieren que de preferencia se elige a una niña o adolescente mujer para ese rol, pero no en todos los casos está disponible.¹⁵ Las niñas que pasan mucho tiempo ayudando a sus madres en atender a bebés y niños pequeños parecen adaptarse mejor que los varones, tal vez porque varias de sus amiguitas pueden estar haciendo lo mismo. Sin embargo, asumir el rol de niñera o niño principal puede ser difícil para el hermano o la hermana en quien recae este papel.

Linda (cinco años) cuida a su hermanito Saúl (un año) cuando la familia se va a la chacra. Los padres dicen al unísono que no lo hace muy bien. “A veces le pega, lo muerde”. También se le escapa de la “alfombra” donde lo colocan (unas hojas de plátano con un plástico encima), y se va hacia las plantas (C1, 13/7). Se observa cómo la niña de cinco años lo carga.



Linda lo traía cargado de la casa de su abuela. Ella lo cargaba rodeando su tronco con sus brazos. Saúl colaboraba presionando su cintura y cadera con sus piernas y mantenía sus brazos a disponibilidad, tanto como el giro de su cintura se lo permitiera. Del emponado de su abuela lo trajo bajando una escalera de un metro y diez centímetros de alto, y lo hizo con esfuerzo, pero sin que se cayera. La mamá me cuenta que nunca se le ha caído. Cruzó la calle y llegó a nosotros. La mamá le abrió la puerta, que es similar a la reja que cerca el emponado pero con un diseño de terminaciones punteadas. Logró hacerlo subir sola, y ya en el emponado, en polo solamente, Saúl se desplazó rápidamente hasta donde estaba su padre, cruzando la sala en la esquina opuesta a mí. (C1, 13/7)

En otra ocasión, una niña que es llamada a dejar el juego con sus amigos y asumir el cuidado de su sobrinita, muestra plena aceptación. El contexto son las festividades

¹⁵ Todo hace pensar que la disponibilidad de ayudantes para las madres de niños pequeños ha disminuido en relación directa con la asistencia a la escuela de las hermanas mayores, primas y vecinas. Las que asisten a la escuela local pueden colaborar en horas fuera de clases, pero muchas van a colegios de secundaria en otras comunidades y prácticamente dejan de formar parte de la estrategia de atención a sus hermanitos.





Los baños son frecuentes para los niños pequeños. Pueden emplear jabón y champú o simplemente chorros de agua que se derraman sobre el cuerpo. Suelen ser una ocasión placentera de comunicación entre los bebés y sus cuidadores. Aquí, la hermana mayor, hábil y segura, baña a su hermanita de meses. Candungos.




por Fiestas Patrias, específicamente un partido de vóley en una cancha pública. La niña-niñera, de nueve años, se muestra hábil, comprometida con la comodidad de la bebida que está a su cargo, e imaginativa en la búsqueda de formas de darle sombra y mantenerla contenta.

De pronto, termina el partido de vóley que todos estaban observando atentos. Las mujeres y niñas se comienzan a organizar formando equipos para el nuevo partido que se va a jugar. Celeste (22 años, mamá de Indira, de seis meses) decide jugar en uno de los equipos, por lo cual llama a su hermana menor Norma (de nueve años) para que cuide a su hija. La hermana menor estaba viendo el partido de vóley con todos los demás niños que están por el lugar. No muestra ninguna molestia ante el pedido de su hermana, e inmediatamente se amarra el manto al hombro para colgar a la sobrina de su cadera, al igual que las mujeres adultas. Comienza el partido de vóley en el que está participando Celeste. Norma se sienta por unos minutos en una banca donde cae la sombra de unas palmeras, acompañada de otros cuatro niños y de una mujer adulta que están viendo el vóley. Luego de unos cinco minutos, el sol comienza a caerles encima, por lo cual decide caminar para buscar una hoja grande con la que pueda cubrirse y hacer jugar a Indira. A unos pocos metros encuentra una hoja verde y grande que le da a su sobrina para que se entretenga y, además, para que pueda cubrirse del sol. Le pone la hoja sobre la cabeza dejando que la agarre del tallo. Mientras tanto, ella se pone bajo la sombra de unos árboles un poco más lejos de la canchita. Sigue el partido de vóley. Indira parece inquietarse debido a que el sol se ha puesto mucho más fuerte y no hay suficiente sombra. Norma decide retirarse aún más atrás para cubrirse bajo el techo de unas casas cercanas. Indira se calma bajo la sombra. Su tía se sienta en cuclillas sobre el piso, mientras comienza a correr un poco de refrescante viento. Luego de unos minutos, se pone de pie y camina de un lado a otro, pero sin salir del espacio en el que le cubre el techo de las casas. La bebé parece mucho más relajada bajo la sombra. Desde esa zona, Norma observa a lo lejos el resto del partido. (N4, 29/7)


Igor (nueve años) fue elegido como cuidador principal de Yésica (cinco meses). En este caso, Igor y Bryan (cinco años) son hijos de dos compromisos anteriores de la madre y medio hermanos de Teo (tres años) y Yésica (cinco meses). Igor es el cuidador designado de su media hermanita, pero también asume un papel de cierta responsabilidad frente a su otro medio hermano pequeño, Teo. Igor cumple su rol con esmero, pero muestra tener plena conciencia de lo que esto representa en términos de la libertad para estar con sus amigos.

Selina, la abuela materna, interrumpe el juego y llama a Igor (nueve años) para que se haga cargo de su hermana. El niño va a recogerla y en el camino se topa con Bryan (cinco años), quien le pide cargar él a Yésica (cinco meses). Se la entrega de inmediato, pero apenas la abuela



se da cuenta del cambio, regaña al niño más grande diciéndole que él debe de cuidar a la bebé y no Bryan. Este último devuelve a la niña a su hermano, quien se sienta en la banca algo resignado a ver cómo los otros niños juegan. Pasan algunos minutos y la ansiedad por jugar parece apoderarse del niño. Entra corriendo a la casa, deja a la bebé sobre la cama y regresa a jugar. La abuela vuelve a regañarlo por no hacerse cargo de la niña, pero esta vez el niño no le hace caso y continúa jugando. Ahora los pequeños se revuelcan sobre el piso de tierra y se tapan con un plástico de color negro que originalmente es usado para poner a secar el cacao. Los niños parecen ponerse de acuerdo y todos ayudan a tapar completamente a Teo (tres años) con el plástico. Sin embargo, este juego no parece divertir a Teo, quien comienza a llorar mientras el resto de niños se ríe. Cuando logra destaparse, su llanto se ha convertido en gritos de rabia que se hacen cada vez más fuertes porque los otros pequeños no dejan de reír. Igor debe intervenir para tranquilizar a Teo, que se ve iracundo y con ganas de pegar al resto de niños. Hasta ese momento, Yésica había permanecido callada pero comienza a llorar, y Selina le repite a Igor que es su obligación cuidar a su hermana. El niño entra a la casa para inspeccionar a su hermanita y sale a los pocos segundos para incorporarse al juego. La niña ya no llora. Pasan algunos minutos y Yésica comienza a llorar de nuevo, e Igor, algo fastidiado por la interrupción, ingresa corriendo a la casa. Desde afuera se escucha que le habla a la niña y luego comienza a silbar una melodía muy bonita, la misma que he escuchado cantar a Selina días anteriores. Esto tranquiliza a la pequeña, haciendo que deje de llorar, e inmediatamente después Igor la deja nuevamente sobre la cama y sale a jugar. (N6, 28/7)

Los hermanos cuidadores pueden ser sumamente solícitos y conducirse con gran empatía con los menores. Atari (siete años) es el primogénito en una casa sin padre (quien trabaja y vive fuera de la comunidad casi permanentemente), donde le siguen dos gemelas de un año y nueve meses. Una de ellas, Larisa, tiene una malformación en uno de sus pies (conocida como pie equino varo), que le impide caminar. La observación se realizaba en una de las muchas ocasiones en que faltaba comida en la casa y se trataba de distraer el hambre con frutas, en lugar del desayuno acostumbrado.



Atari se queda sentado en el emponado con sus hermanas, comiendo y cuidando de ellas. El niño juega con ambas niñas, pero resulta evidente que es mucho más cuidadoso en sus juegos con Larisa que con Leila. Mientras que a Leila la jalonea de un lado a otro, le jala el pelo y le quita su peluche haciéndola renegar, con la otra niña no tiene este tipo de juegos. Con Larisa los juegos consisten en hacerle cosquillas en la barriga, en el cuello o en las axilas muy suavemente. Los tres niños continúan largos minutos sobre el emponado y Atari les pela los pandishos (el "pan de árbol") a las niñas para que puedan ir comiendo. (J8, 22/5)

Los niños pequeños aprenden a alimentarse con la mano y con la cuchara desde muy temprano. Se dan los casos de hermanos mayores que aprovechan la comida de los menores que no se apuran; además, los pollos y perros están al acecho. Aquí, el hermano mayor ayuda al menor con la cuchara. Nuevo Paraíso.

FOTOGRAFÍA

MARIANELLA ZÚNIGA





Aprender a cuidar a los niños pequeños significa aprender a hacerlo incluso desde que estos niños son recién nacidos. Hay que pensar que la mayoría de bebés nacen en casa y que sus hermanos mayores suelen estar presentes en todo el proceso desde su nacimiento. Fiona (siete años) tiene un nuevo hermanito en casa que nació hace 12 días. Su mamá está preparando el desayuno en otro espacio de la vivienda y la niña se encarga del bebé.

Fiona está sentada en una de las bancas del comedor, lugar en el que se recibe a las visitas, y carga a José (de 12 días) diestramente, con su brazo izquierdo por debajo de su cuello y cabeza, hasta sujetar sus manitos con su mano izquierda. La mano derecha sostiene las nalgas del recién nacido. Hace vibrar sus labios y zumba cada vez que el nuevo hermano inicia sus quejidos o su llanto. Una gallina aparece en el emponado de un brinco, y corre unos pasos lejos de mí, pero cerca de Fiona y el recién nacido. Ella pega al bebé a su cuerpo, levantando los brazos, y da dos patadas que rozan a la gallina y la hace saltar nuevamente fuera del emponado. Fiona carga al niño unos minutos más y luego lo coloca dentro del mosquitero de los padres en el dormitorio. Zacarías (el papá) me explica que no lo ponen en una hamaca porque es aún muy pequeño y le fastidiarían los zancudos. Además, dice que el niño duerme tranquilo recostado sobre las mantas y las tablas, así que no hay necesidad de buscar otro dispositivo especial. (C7, 1/7)




Los límites de la crianza compartida

La crianza compartida tiene, sin embargo, ciertos límites. El madresolterismo y el abandono paterno son fenómenos que preocupan en las comunidades indígenas. Se relacionan con cambios en la relación entre los nativos y la población mestiza, y con las incursiones en la economía de mercado e incluso las instituciones estatales que exigen ciertos pagos por trámites y servicios. La demanda de dinero hace que hombres y mujeres se vean en la necesidad de salir de sus comunidades y entablar una serie de vínculos con empleadores, familiares lejanos, padrinos y madrinas no siempre confiables, e incluso seductores sin remordimientos.

También se producen cambios internos en los grupos nativos. Las uniones a temprana edad, tradicionalmente impuestas a las mujeres adolescentes —incluso niñas—, pero también a algunos varones, aparecen en las historias familiares como alianzas frágiles. Las fuentes bibliográficas sugieren que hubo mecanismos en el pasado que hacían más difícil romperlas o dejar sin amparo a los hijos nacidos de una unión de ese tipo. Encontramos casos en los que las madres ponían fin a una relación con otro indígena, probablemente de otra comunidad, y dejaban a uno o más de sus hijos con el padre y al cuidado de sus familiares. Nuestros datos sugieren un gran dinamismo en estas situaciones. Los niños pueden volver con su madre en algún momento. La madre

puede volver con los hijos, como en el caso de las jóvenes que van a trabajar a Pucallpa u otro centro urbano por un periodo de meses o años.

Por otro lado, algunas de las relaciones y obligaciones que se establecen entre medios hermanos en casos de poliginia o uniones sucesivas son complicadas. Zacarías comenta que Fanny (de 13 años), la hija de su primera esposa, que vive con él y con su segunda mujer en Candungos, pega a su hija Fiona (de siete años). Tampoco se le ve asumir responsabilidades en la casa, más allá del lavado de ropa. Durante el parto y puerperio de Adela, por ejemplo, no se le tomaba en cuenta para colaborar. Zacarías dice que ha intentado que Fanny y su hermano Iván (14 años) regresen con su madre, pero que no ha podido hacer valer esa idea. En cambio, otra de las hijas de la primera mujer ha sido muy gentil con Fiona.



Más cuidaba la Dania a mi hijita Fiona, como si fuera de la misma sangre, o sea de la misma mamá. Pero estos, la Fanny casi no trata. Siempre pega a mis hijitos, que se encuentran acá en la casa, y yo casi no tengo mucha confianza con mis hijos de la otra señora. (C7, 26/7)

A Zacarías lo juntaron con su primera esposa, una viuda, cuando él tenía 16 años. Según él, nunca fue una unión muy feliz.

Los casos que observamos sugieren que las responsabilidades que asumen madres y padres que no conviven con sus hijos varían. Son básicamente proveedores, pero eso no siempre se cumple. No existen mecanismos eficaces de sanción, más allá de los comentarios negativos de los familiares afectados y, eventualmente, de la condena moral de la comunidad.

4.3 Aprendizaje temprano al estilo indígena amazónico

Los grupos indígenas apuestan fuertemente a que sus hijos tendrán un aprendizaje acelerado de una gran cantidad de destrezas y conocimientos al estar presentes en una variedad de escenarios, rodeados de diversos objetos y especies de flora y fauna, y en interacción con una diversidad de interlocutores, niños y adultos. Nuestras observaciones confirman que esta apuesta es acertada.

Para todos, la niñez es una etapa de exploración y experimentación. No se problematiza la existencia de estímulos y aprendizajes que están dispuestos en el medio. Se da por sentada la motivación que los niños tendrán para inmiscuirse y llegar a dominar el entorno social, tecnológico y cultural. Algunos padres que opinan que sus hijos deben aprender el castellano o eventualmente mudarse a la ciudad, no ponen en cuestión la

necesidad que tienen de conocer primero la comunidad, la chacra, el río y el bosque. Los demás aprendizajes corresponden a una segunda etapa.

Vimos algunos niños y niñas más aferrados a sus casas que otros, pero ninguno que parecía retraerse cuando contaba con los soportes usuales: hermanos y compañeros de juego que lo animaban a investigar las posibilidades del entorno, puntos de referencia. En una ocasión, una mamá de Candungos alentaba a su hijo de tres años a seguir a sus hermanos mayores que iban a la sala comunal de TV a ver una película. Él dudaba, pero finalmente optó por quedarse jugando cerca de su casa. No hubo presión ni sanción por esta decisión. Antes que temor, su actitud parece reflejar una evaluación de lo poco que le significaría una película frente a lo interesante que podía ser andar en medio de los utensilios, animales domésticos y procesos diarios de trabajo en su casa y las del vecindario.

Compartimos también la experiencia de Saúl (un año) yendo en peke-peke a la chacra de la familia con sus padres, abuelos maternos, hermana (de tres años) y tía materna con su propio bebé. En el bote, de regreso, él se mantenía activo, se movía, luego del largo descanso atrapado en la hamaca mientras los adultos realizaban el trabajo en la chacra. Anota Rodrigo: "El peke permite conocer la velocidad, la fuerza del agua, el balance en el cuerpo".

Saúl en realidad no mide su fuerza ni su peso en el bote. Entonces, a veces, hace un esfuerzo por tocar el agua, a veces la toca y a veces se le va hasta el codo. La mamá lo tiene cogido del polo. Fuerte lo tiene y lo ha dejado ahora pararse. Saúl está descalzo y con short. El short está empapado, porque a veces se pone en cuclillas o se sienta y se le moja. Pero ahora es él el que tiene más movilidad dentro del peke. Coge algunas hojas, las hace deslizarse sobre el agua, se ha remangado él solo. (C1, 25/7)

Los niños y niñas gozan de mucha libertad para aprovechar las oportunidades que representan los retos y las nuevas experiencias. Lo siguiente ocurrió luego de una fuerte lluvia en Candungos:

Un grupo de niños de entre ocho y doce años va en dos canoas por debajo del puente, pues como llovió, el río Santiago y la quebrada Candungos crecieron. Debajo del puente el agua subió y los niños aprovecharon para andar en canoa. Así pasean, van remando en grupos de cuatro o cinco niños por canoa, dependiendo del tamaño del bote. Unos niños, al llegar a un árbol caído, salen de la canoa y trepan al árbol. Veo que llegan de arriba los dos hijos de Zacarías en una canoa. También pasan dos niños en una galonera muy grande donde se coloca gasolina. Han cortado el centro de la galonera y los dos niños la usan como canoa. (C, Notas de campo, Nela, 18/7)

A falta de pautas y limitantes, los niños inventan juegos que ponen a prueba sus habilidades. Los más pequeños lo hacen en grado menor que los mayores, pero su imaginación probablemente sea similar.

Imitar las actividades de los adultos, estar en medio de ellas

Infants' efforts appear similar to those appropriate for anyone learning in an unfamiliar cultural setting: stay near trusted guides, watch their activities and get involved when possible, and attend to any instruction the guides provide. (Rogoff 2003: 69)

La propuesta de Rogoff, que generaliza las formas de aprendizaje que adoptan los niños pequeños en todas las sociedades humanas, se aplica plenamente a la población bajo estudio. Se trata de mantenerse próximos a guías confiables, observar sus actividades involucrándose en ellas siempre que sea posible, y hacer caso a cualquier instrucción que los guías provean. Los niños y niñas en las cuatro comunidades observan ante sí, con casi total transparencia, una serie de procesos tecnológicos relacionados con su bienestar y otros tantos procesos sociales y políticos que dramatizan los valores fundamentales de su grupo cultural. Experimentan pocos límites en su afán de mantenerse cerca; incluso, las personas adultas, que deben combinar sus demás actividades con la atención y vigilancia de los niños pequeños, los alientan a estar siempre a la vista. Al mismo tiempo, se les pone pocos límites para ensayar modos de participar.

En un hogar shipibo se prepara el desayuno. La mamá de Rut (tres años) dice que la niña siempre observa cuando matan a una gallina y que ella misma ya sabe cómo hacerlo.

Rut (tres años) entra a la cocina y se pone al lado de su madre que se encuentra en el fogón. Rut se queda observando arrodillada, al igual que la madre, cómo esta vierte algunas especias a la olla. Rut observa callada lo que la madre hace. Luego la madre sale a recolectar unas especias de los arbustos que hay en el patio. Rut la sigue, al igual que Josué (un año) y Molly (prima que vino de visita desde su casa de al lado, de un año y nueve meses). Josué llora un momento porque es el último en salir de la cocina, pero luego se le pasa. La madre sigue su camino tranquila y no se preocupa por el llanto repentino de su hijo. Se arrodilla para recolectar las especias y Rut hace lo mismo, casi imitándola. Pero ella no sabe lo que la madre va a recoger, solo observa la planta. La madre regresa a la cocina y todos los niños la siguen. Rut abraza a su prima mientras ambas, cerca del fogón, observan lo que la doctora Dolores echa a la olla, como la sal y otras especias que ha recogido. (J3, 12/5)





Los papás incorporan a los niños en sus actividades de subsistencia creando así valiosas oportunidades de aprendizaje por observación y participación. Nuevo Paraíso.


FOTOGRAFÍA
RODRIGO LAZO



Los niños mayores pueden ser más útiles como guías que los adultos, ya que practican versiones más asequibles de las tecnologías locales. En un hogar en donde la pesca diaria es imprescindible, el abuelo, principal proveedor de nueve nietos y dos bisnietos, pesca con red desde una canoa. Los nietos mayores, de siete a diez años, pescan “en la marea”, en la orilla de la cocha que está cerca de la casa. Usan esta forma simplificada y menos peligrosa de pescar, hasta que, en palabras del abuelo, estén en condiciones de ser instruidos en el empleo de la red. En una ocasión, estos niños juegan fabricando botes con ramas. Los hacen para ellos, para ponerlos a navegar luego en la cocha, y los hacen también para los hermanitos y sobrinitos menores, tres varones y una mujer, todos entre tres y cuatro años de edad. En un momento, cuando los mayores han ido a probar sus botes, los menores aprovechan el material que han dejado desparramado —palos, cuchillos, hojas— para jugar a pescar con lanzas.


Pedro (tres años) juega con Felipe (su primo, también de tres años). Cada uno lleva dos palos en la mano y se persiguen el uno al otro. Se tiran esos palos como si fueran lanzas. Pedro le dice a Felipe que se encuentra pescando y añade: “Así se pica”, y le tira el palo cerca del oído, rozándolo. (J1, 29/5)

En tales situaciones, los costos del aprendizaje de los niños pequeños por cercanía e imitación son escasos; poco perturban a los adultos o a los niños mayores con su presencia. Distinto es el caso cuando los niños pequeños son admitidos en escenarios donde se despliegan las habilidades adultas sociales y políticas. Se mantiene en pie la apuesta a la participación como medio de promover el desarrollo de los niños y su adquisición de competencias progresivamente más sofisticadas. Al hacerlo, se acepta su condición de niño. Los adultos, incluso en escenarios públicos tensos y formales, muestran una alta tolerancia con la forma de ser de los niños, que no tienen por qué comportarse como lo que no son. Las notas de campo de Nela registran una reunión con el alcalde del distrito de Río Santiago, quien realizaba una visita a Candungos para informar sobre la creación del distrito fronterizo de Alto Santiago. El evento comenzó con una comida en la cual todas las autoridades compartieron varios platos. (Las únicas mujeres invitadas a sentarse en la mesa fueron Nela y la esposa del alcalde; el resto servía los platos o, de pie, esperaba su turno para comer). Después de la comida, se llevó a cabo la reunión, completamente en lengua wampis. Nela se sentó detrás para poder observar a los niños presentes en el local comunal. Nuevamente, fueron los hombres quienes ocupaban las primeras bancas, mientras que las mujeres estaban de pie o sentadas en un solo lado del local.



En plena asamblea con el alcalde distrital y las autoridades, sentados todos en sillas y al costado de mesas en el escenario, cinco niños de entre tres y cinco años corrían alrededor del local de un lado a otro, hacían bulla pues conversaban y reían, incluso llegaron a subir al escenario y empezaron a saltar al suelo, causando más alboroto. Esto fue muy contrastante con la seriedad con la que hablaban los hombres presentes. Sin embargo, los niños no fueron invitados a sentarse ni menos reñidos por sus madres, padres u otros adultos; es más, parecía como si simplemente no les prestaran atención. Dos niñas de unos tres o cuatro años se acercaron al alcalde delegado de Candungos, quien vestía una corona de plumas, un adorno tradicional de semillas que cruza el tronco, y llevaba una lanza de madera. Primero una niña se acercó, agitando las semillas de su pecho una y otra vez, estirando su cuerpo para tocarlas. El alcalde no miraba a la niña ni tampoco le decía nada. Luego se acercó la otra niña, se estiró más y tocó las plumas de la corona. Para ello, su cuerpecito rozaba el brazo del alcalde. Luego ambas niñas se entretuvieron agarrando la lanza (en una de las manos del alcalde, apoyada verticalmente en el suelo). Otros dos niños se sentaron en la banca al lado del alcalde y lo miraban con atención, creo que observaban su atuendo. Luego bajaron y subieron de la banca un par de veces. Los cuatro niños caminaron alrededor de la mesa donde estaban sentados el alcalde y el apu. Los niños tocaban con sus manos la mesa mientras caminaban alrededor, pasando por atrás de las sillas. (C, notas de campo, Nela, 14/7)

Vino entonces el momento de los discursos formales en esta sociedad que valora la oratoria como una habilidad especial de los líderes políticos más reconocidos.



La autoridad se pone de pie y habla con mucha gestualidad y alto volumen frente al público. Los mismos niños corren delante y detrás de él mientras habla. Corren detrás de los que están sentados en sillas en el escenario. Observo en esas circunstancias que dos mujeres (quizás sus madres) les dicen: "Sshhh". Mientras la autoridad continúa hablando con especial histrionismo y gestualidad, una niña de cuatro años, sentada en el suelo a unos tres metros de él, rompe en llanto. Parecía que la voz de la autoridad y el llanto de la niña competían por ser escuchados. Su mamá la llama con señas y la sienta a su lado, junto a la pared del local. Un niño de unos tres años también llora, está cerca de mí. Su papá (imagino) lo tiene cargado sobre sus piernas. El niño llora y el padre mece sus piernas como para callarlo, pero el niño continúa sollozando. El papá lo mece y el niño no se calla. El papá se para y se dirige a la parte de atrás del local. (C, notas de campo, Nela, 14/7)

Otros aprendizajes

La fundamentación y las prácticas asociadas con ubicar a los niños —pequeños y grandes— en una relación de aprendices e imitadores de las personas mayores están


sumamente enraizadas en las comunidades indígenas. No obstante, llama la atención la omnipresencia de la escuela y las modalidades de enseñanza-aprendizaje asociadas a la educación formal como referentes. La pedagogía escolar en cuestión es la que transmiten las instituciones educativas que ingresan en el universo de las comunidades y sus miembros. Estas entidades son los nidos y centros de educación inicial no escolarizada (PRONOEI), las escuelas, los colegios e institutos técnicos que observan de primera mano. Como referentes más lejanos, los adolescentes y adultos conocen algunos centros universitarios directamente o por reputación. Finalmente, se tiene noticias de algunos programas alternativos conectados a determinados proyectos, iglesias y ONG. Lo que se introduce primero en la experiencia de los niños pequeños son los elementos materiales vinculados a la lectura y la escritura: libros, cuadernos, lapiceros, plumones, borradores, pizarras.

Óscar (tres años) recibe a sus dos hermanos mayores que llegan del colegio a mediodía. Saca un cuaderno que está guardado en la casa y pasa un largo rato intentando borrar lo escrito en lapicero con un borrador de lápiz. "No sé borrar", dice en shipibo. Finalmente, tira el cuaderno y se queda con un lapicero y una liga. Pasa a jugar con la liga como si fuera una honda. Ve que su hermano de diez años saca otro cuaderno y se tira boca abajo en el pano para escribir en él. Le tira un golpe con la liga en la cabeza. El hermano finge llorar y Óscar le propina otro golpe. Esto no suscita una reacción. Luego de un rato, Óscar comienza a golpear el cuaderno con el pie, luego se arrodilla y comienza a lamerlo. El hermano no le hace caso y sigue dibujando rayas en el cuaderno. Óscar lo golpea nuevamente y le dice en shipibo "cuaderno viejo". (J2, 21/5)

A sus tres años, Rut (J3) dibuja con un lapicero en la pared de su casa. Explica que la niña que dibuja es ella misma y que el bebé es su hermanito. Ella tiene un bolso con cuaderno y lapicero porque va al nido.

La gran atracción que provocan los materiales escolares, sin embargo, parece estar relacionada con las imágenes que contienen de animales, plantas, lugares y personas. Algunas son conocidas (existen en el entorno), mientras que otras son novedades para los niños pequeños (elefantes, mares y desiertos, personajes históricos, caricaturas, números y letras, etc.). Se producen repetidas escenas en las cuales los pequeños se afanan por ampliar sus conocimientos sobre cómo nombrar las cosas. Los adultos y los niños mayores son la llave que lo facilita. Las etiquetas pueden ser en lengua nativa o en castellano; poco parece importarles.

Así, Paulina (C8, dos años, cuatro meses) escoge la página de un libro escolar con figuras de animales, se la muestra a su mamá y las dos juegan a nombrarlos. La mamá los designa en castellano; la niña con dificultad trata de imitar los sonidos y repetir los nombres. En otra casa y otra comunidad:




Sobre el emponado hay algunos libros escolares. La prima los coloca sobre una banca de la cocina. Los movimientos despiertan la curiosidad de Leila (un año, nueve meses), quien sale del interior de la maloca y camina hasta la banca para revisar uno de los libros. Pasa hoja por hoja, parece muy concentrada en la revisión y cada vez que una imagen llama su atención, se detiene, acerca su carita a ella, como tratando de verla mejor, y pasa su dedo índice sobre el dibujo. Su tía observa a la niña desde la hamaca y cada vez que ella encuentra una imagen que llama su atención, la mujer le dice el nombre en castellano (“motelo”, “ronsoco”, “carachama”, “Alan García”).¹⁶ (J8, 26/5)

Momentos más tarde, la sobrinita y la tía revisan hoja por hoja una especie de enciclopedia de unas doscientas páginas, la niña volteando las páginas.

En otro hogar shipibo hay un diccionario con ilustraciones de animales. Hay varios hermanos mayores que ya van al colegio. En una ocasión (J3, 31/5), Rut (tres años) saca ese libro y se lo muestra a su hermanito de un año, nombrando los animales que ella reconoce, como la serpiente y el motelo. Esta diversión es útil momentos más tarde, cuando el bebé sufre una caída y llora. La mamá lo lleva a la hamaca donde está la hermana, diciéndole: “Anda a ver dibujitos”. La hermana lo recibe: “Bebé, ven”.

Además de la escuela, los libros se asocian a los grupos evangélicos, aunque los pequeños no adoptan la actitud de reverencia que seguramente se trata de inculcar en los servicios religiosos. Jaimito, de visita con su mamá en una casa ajena, responde a un reto lanzando una Biblia pequeña.



Llega Camila (seis años, alumna del PRONOEI) de casa de Clarisa, y sube al emponado, al igual que Javi (cuatro años, C7). Camila mira a Lucas (recién nacido), que está despierto echado sobre el emponado. Camila y Javi conversan en wampis. Javi le pregunta a Camila qué está dibujado en el polito de Lucas. “Guacamayo”, responde Camila. Camila dice la letra o sílaba con la que comienza el nombre de sus hermanitos. “N-Norris,” dice Camila. Luego pregunta: “¿Qué comienza con I?”. Javi dice: “No sé”. Camila dice: “Iris” (el nombre de su primita). Javi luego tira la Biblia pequeña a Camila. (C12, 2/8)

Las gemelas Larisa y Leila (un año, nueve meses) juegan también con una Biblia vieja que ha pasado a tener el mismo estatus que una cáscara de plátano como objeto de interés suyo o de otros en la familia.

¹⁶ Expresidente del Perú, por dos periodos, aún muy presente en la política nacional.



FOTOGRAFÍA
JOSE LAROSA






Los materiales asociados a la escuela guardan una gran fascinación para los niños pequeños, como presagio de algo importante que les espera y que produce una mezcla de emoción y temor. Los cuadernos, lápices, hojas y colores se incorporan en muchas escenas diarias y en sus interacciones con niños mayores. Napuruka.

Al vernos llegar, nos observan por unos segundos pero pierden el interés en nosotras casi de inmediato, y regresan a jugar con una Biblia vieja de hojas amarillentas que están deshojando. Cerca de las niñas está Atari (siete años), su hermanito mayor, recostado sobre la hamaca y escuchando con atención al locutor del programa que se transmite por la pequeña radio que cuelga en una de las vigas de la maloca. Larisa abandona el juego de la Biblia y comienza a chuparse el dedo índice mientras se queda mirando en dirección al monte. Al parecer, una de las aves que sobrevuela esa zona ha llamado su atención. Al poco tiempo, la otra niña deja la Biblia por una cáscara de plátano que encuentra sobre el pano. Cerca de ellas continúa Atari que, aunque está recostado en la hamaca cantando las canciones que pasan por la radio y jugando con una ramita, de cuando en cuando levanta la mirada para ver qué hacen sus hermanas. (J8, 8/5)

Octavio (C6), un padre que vive en Candungos, tiene grandes aspiraciones para sus hijos. Ha colocado en uno de los cuartos de su casa una pizarra donde ellos pueden dibujar y escribir. Se explica: ha observado que algunos niños salen de la escuela y se olvidan de la lección. Por eso, él mismo está enseñándoles a sus hijos. En la pizarra ha escrito las vocales, especialmente para su hijo de cinco años, que ya acude al centro de educación inicial. Octavio, que tiene educación secundaria completa, en algún momento quiso ser profesor. Presentó su expediente, pero desistió debido a la distancia (iba a tener que viajar a Santa María de Nieva para una capacitación o tal vez simplemente para seguir el trámite), y porque hubo mucha competencia de “los profesionales” (no queda claro a quiénes se refiere: ¿a los profesores mestizos pero con título?). En ausencia de Octavio, su esposa también usa la pizarra para enseñar a los hijos (esto según él, porque no fuimos testigos de esa escena). Les enseña “vocabulario, números”.

Consulto a Octavio si le enseña a Gerardo algunas cosas para ser “bueno”. Octavio responde que como Gerardo es aún pequeño, no le aconseja. Me habla más bien de lo que les enseña a sus hijos en relación con las capacidades escolares. Ha comprado una pizarra y tizas, con ellas les enseña a sus hijos y les hace repasar. Gerardo, “por lo menos que raye la pizarra”, señala, pues así cuando tenga más añitos, aprenderá a leer y escribir. Si no, no escriben ni siquiera vocales estando en primer grado, me explica Octavio. Por eso él, para que más adelante no tenga dificultad, le enseña en su casa, según me explica. A otros hijos también les enseña en la pizarra, en las noches principalmente. Me comenta que a veces lo que enseñan los profesores, los niños lo olvidan fácilmente. Consulto a Octavio sobre cómo le gustaría ver a su hijo de joven. Responde: “Exigirle para que se supere más, porque acá estamos lejos. Para que se prepare así como ustedes. Algún día quizás ellos pueden ser iguales. El problema es que estamos lejos. Uno de mis hijos estoy pensando tengo que mandarlo a la ciudad, aunque gastando. Eso estoy pensando”. (C6, 22/7)

Olga (19 años), madre de Molly (un año, nueve meses) y de una recién nacida, cuando puede descansar de sus constantes atenciones y de la lactancia de la bebé, juega con Molly recitando las vocales en castellano. En una ocasión, aprovecha un momento de paz y contacto con Molly (celosa y difícil frente a la hermanita) para enseñarle palabras. El idilio termina cuando Molly tira una sandalia contra un mapa del Perú que está pegado en la pared y lo rompe. La mamá estalla en cólera y explica las razones: no quiere que su hija se quede sin estudios, igual que ella.



Olga se pone de pie. Va a dejar a la bebé en el cuarto y regresa rápidamente. Al verla sin su hermana, Molly se aproxima a Olga y la besa tiernamente en la boca. La madre le imita el gesto y decide abrazarla. La pequeña se echa sobre la madre, quien la sostiene y acomoda sobre sus piernas. Olga comienza a decir palabras en castellano: "Ocho, vaca, papito"; y la pequeña Molly repite solo una de ellas; de las demás solo pronuncia la última sílaba. La madre cambia las palabras por unas nuevas: "Pato, pollo, vaca", y esta vez la niña logra repetir todas. Este juego dura menos de seis minutos, y Molly lo da por terminado al ponerse de pie e ir en busca de una sandalia que acaba de ver. Camina hasta ella, la recoge y comienza a tirarla contra la pared. En un arranque inesperado, se dirige al mapa del Perú que está pegado en una de las paredes de la maloca y lo saca. Olga da un empujón a la pequeña y comienza a regañarla: "Jawe kopikimin noshia miara inoshiki ea keskaribi onama" (¿Por qué los has roto? Cuando creces vas a estudiar eso, ¿o quieres ser como yo, una burra?". (J10, 19/5)

No dedicamos el tiempo y la atención que debíamos a recolectar las canciones y los relatos que las personas mayores utilizan para entretener e instruir a sus hijos. Algo de eso aparece en la escuela. Así, en Candungos, antes de las festividades patrias del 28 de julio, varios niños cantaban en distintas casas fragmentos de una canción en wampis, que la profesora del PRONOEI se había encargado de enseñar. Por algunos días, este fue el "hit" de popularidad entre un segmento de la población. Podemos sospechar que ciertos relatos que escuchan unos y otros, ciertos incidentes, incluso chismes, tienen la misma capacidad de ponerse de moda entre los pequeños y de convertirse en la materia de sus esfuerzos por nombrar, conocer y conectar su mundo. Cuáles son todas las fuentes que confluyen en eso es algo que no sabemos. Indudablemente, estamos frente a otro ejemplo de la capacidad de los niños pequeños de darse cuenta de la inmensidad del mundo que necesitan conocer y de utilizar los recursos dispuestos a su alrededor para avanzar en ese proyecto.

5. Los cuidados físicos y el mundo material

Los niños, al nacer, ingresan a un entorno físico al cual deben adaptarse biológica, cognitiva y socialmente. En los casos que nos ocupan, se trata de un mundo lleno de sonidos, olores, sabores, texturas, temperaturas, luces y colores que cambian siguiendo un ciclo diario de transiciones entre noche y día, u obedeciendo a otras lógicas, por ejemplo, las de los procesos tecnológicos de producción y transformación de los adultos. Parte de este entorno físico opera directamente sobre el cuerpo de los bebés: les permite alimentarse, descansar, estimularse y entretenerse. Este acápite explora el mundo material de la infancia en las cuatro comunidades del estudio y examina las implicancias para el bienestar infantil de la organización y los componentes de este mundo material. Algunos de sus efectos son directos e implican un contacto directo entre los niños y el ambiente. Otros son mediados por la acción de los adultos y, en general, de las personas que participan del cuidado o interactúan con los niños pequeños.

5.1 La cultura material de la infancia

Una primera constatación es la abundancia y variedad de materiales, objetos y funciones que conforman el mundo material de la primera infancia en las comunidades indígenas amazónicas. Sobre la base de las referencias que consignan las observaciones diarias a los niños, se elaboraron cuadros que agrupan la diversidad de elementos y usos en categorías relevantes desde la perspectiva de los niños y sus cuidadores. Los resultados por categorías y por comunidad se presentan en el cuadro.

Elementos del entorno material de los niños: conteo por comunidad sobre la base de las observaciones diarias

Categoría de objeto / Uso	Junín Pablo	Nuevo Paraíso	Candungos	Napuruka
Alimentación	20	15	25	20
Vivienda, muebles y enseres	21	29	24	27
Juegos	52	26	68	41
Arreglo, adorno, vestimenta	15	15	20	24
Salud	10	14	14	3
Actividades productivas	9	11	11	6
Aseo	17	8	18	6
Transporte y comunicaciones	1	5	3	1
Aparatos eléctricos	3	5	2	4
Disciplinamiento	3	2	2	0

Hay que recalcar que estos registros no constituyen inventarios completos de la cultura material de las cuatro comunidades bajo estudio. Solo aparecen los objetos que estuvieron presentes en las observaciones de niños de cero a tres años. Se trata de un registro parcial, entonces, más aún cuando algunas de las actividades de los adultos, y los materiales que implican, no están a la vista de los niños.

Los mismos objetos se repiten en más de una categoría. Los baldes de plástico, trapos y toallas sirven para la cocina, como también para el aseo de la casa y de las personas. Los baldes son útiles para traer agua del río, de la quebrada, el pozo o la pileta, según la comunidad y la ubicación de cada vivienda. Sirven también para guardar masato, para bañar a los niños, para que todos los miembros del hogar tengan donde lavarse las manos. Se usan baldes grandes sobre la cabeza para cargar la ropa sucia que se lleva a lavar al río o la pileta. Por otro lado, las bancas de madera sirven de sillas, para hacer las tareas escolares y también de mesa para los niños más pequeños.

La hamaca es el objeto que por excelencia cumple varias funciones a la vez. En las comunidades del Ucayali son muy comunes. Hay dos o tres hamacas instaladas en cada vivienda que son usadas durante el día para descansar (sentado o echado), como columpios por los niños, y para amamantar a los bebés, tranquilizarlos y hacerles dormir. Las mujeres shipibas bordan en sus hamacas o sentadas en el pano. La situación es diferente en Amazonas, donde no se ve la misma oferta de hamacas industriales ni el tejido tradicional con el cual suelen fabricarse, sino que son hechas de mantas, sábanas y toallas. Así, casi no hay hamacas en la comunidad awajún de Napuruka. Ahí se duerme sobre camas o catres. Cuando se recuesta a un niño en la cama para que haga la siesta o inicie el sueño de la noche, se mecen las tablas para tranquilizarlo. En

la comunidad wampis de Candungos, las hamacas son usadas por bebés y niños para descansar durante el día; rara vez de noche. Los adultos y niños mayores duermen en catres o sobre las tablas del piso. La costumbre de usar catres puede haber sido introducida por el contacto con el cuartel militar que hay al lado de esta comunidad. En Ucayali, también, aunque las hamacas son el lugar predilecto para descansar durante el día, la mayoría de las personas adultas duermen de noche sobre frazadas dispuestas en el piso de la vivienda.

También hay repetición entre las comunidades. Se trata de elementos comunes que tienen su origen en el ambiente y la disponibilidad de recursos naturales, y también en cierto sustrato de cultura compartida (técnicas de caza, por ejemplo). Cordeles que cruzan la vivienda y que se colocan afuera. Se cuelga la ropa lavada en el exterior, a veces debajo de los árboles que dan sombra para la tarea del lavado. Si llueve, se recoge la ropa y se vuelve a colgarla en los cordeles y sobre los muebles dentro de la casa. Costales y grandes bolsas de mercado para guardar la ropa. Rejillas y palitos para asar el pescado y la carne. Cañas largas para recolectar la fruta de los árboles (papaya, coco, mamey, entre otros) o para probar la profundidad del agua en el río. Hojas para tapar las ollas y como platos en la chacra. Atizadores de plumas para avivar el fuego, leña para alimentarlo. La madera, además, que generalmente cortan las mujeres, puede servir como asiento para pelar la yuca, para aplastarla con el fin de preparar masato, o para realizar otras tareas en la cocina.

Como elementos de más reciente introducción figuran las frazadas de polar y los mosquiteros de tul y tocuyo. Hay también tazas, platos y fuentes de plástico y aluminio; bolsas plásticas para transportar alimentos a la chacra; sobres de plástico para guardar papeles, el DNI o los documentos de salud de los niños; tapers para enviar la lonchera a la escuela.

Una parte muy importante del mundo material de los niños son los animales que hay alrededor de las casas: pollos, patos, pavos, perros y chanchos (Napuruka). En Candungos hay también aves como mascotas y cuyes que se han querido introducir como fuente de proteínas. En Nuevo Paraíso hallamos patos y pollitos zancuderos, loros y pericos. En algunas casas hay monos que se capturan y que sirven como animales de compañía.

El palo y la ishanga se repiten como elementos relacionados con disciplinar a los niños en tres de las cuatro comunidades. La ishanga, una planta de ortiga, produce una fuerte picazón cuando roza la piel. Aparece en las observaciones como un elemento que se usa para amenazar a los niños; por ejemplo, bajando un ramo colgado en la pared y mostrándoselo al niño cuya conducta es inaceptable. No obstante, no se observó situaciones en las que esta planta fuera efectivamente utilizada para azotar. El palo cumple la misma función de disciplinar sobre la base de asustar, aunque en este caso sí recogimos referencias sobre su utilización esporádica en niños mayores, nunca menores de tres años. En Junín Pablo aparece el trapo o la mano como instrumentos de castigo para niños pequeños: se les golpea, en algunos casos, cuando tienen una rabieta.

Los objetos se incorporan a procedimientos para su transformación de un estado a otro, en procesos tecnológicos y procesos de producción. Todo esto es bastante accesible para los niños: está a la vista. Ellos se sirven de los objetos mismos o de imitaciones de ellos que fabrican para sus juegos; por ejemplo, avivar la candela para “cocinar”; pilotear el peke-peke; guiar el camión; tejer un techo para la casita de juego.

Los juguetes

La lista de los objetos que los niños encuentran, reciben, fabrican, adaptan y apropian para sus juegos es muy larga. Abarca una cantidad de elementos naturales y otros de procedencia industrial y constituidos de materiales que no son propios de la zona, sobre todo el plástico. La regla general es que todo sirve para jugar. Muchos de los juguetes son utensilios domésticos que suscitan el interés de los niños porque los adultos también se interesan en ellos. A través del juego, los niños se ejercitan en la manipulación de objetos útiles y se imaginan como personas adultas. A veces, eso se manifiesta explícitamente en sus actividades —organizan juegos de imitación—, y a veces toma una forma de exploración del peso, la forma y las funciones de las cosas, sin una idea de la acción que se realizaría si todo esto fuera en serio. Este parece ser el caso de uno de los objetos de mayor atracción para los niños, incluso para los más pequeños: el machete. Unas canoítas también son arrastradas sobre la tierra, las bancas o el emponado. Una canasta termina como máscara sobre la cabeza de un niño que la usa para asustar y perseguir a otro.

Entre los objetos naturales que se convierten en juguetes hallamos las piedras, los granos de maíz, las semillas (incluso las que las mujeres shipibas usan para sus artesanías), las hojas y las ramas. Se juega con hojas en Junín Pablo, por ejemplo, envolviendo con ellas un poco de tierra y simulando la preparación de juañes o, en otro caso, construyendo una casa suficientemente grande para que quepa un niño adentro. Un palo entre las piernas, acompañado del sonido “taca, taka, taka”, representa el timón de un peke-peke o, si el niño se siente encima, el peke mismo. Una rama flexible sirve de soga para saltar. Los niños de Candungos saltan y cuentan las veces que lo hacen. A falta de pelota, una toronja sirve para hacerla rodar. También es divertido embarrarse con papaya (y de paso ingerir algo de la fruta).

En lo que respecta al juego con animales, los loros viven en la casa y con ellos se “conversa”. Los monos se trepan a los niños. Los perros se pueden cargar, se puede correr tras ellos o pueden servir de blanco para practicar la puntería con piedras. Los niños hacen que les chupen sus dedos y se sientan encima de ellos. Los pollitos, patitos y gallinas tienen mil usos como entretenimiento: los niños los cargan, los aplastan, les jalan la cola, los tiran del emponado al suelo, los patean y también los cuidan y les dan de comer. En Candungos se menciona la presencia de cuyes que los niños pequeños persiguen y agarran con fuerza.





El emponado de la casa es el territorio de exploración para los bebés y escenario de las actividades cotidianas de toda la familia. Las personas mayores luchan constantemente para mantenerlo limpio. La foto ilustra la amenaza constante de picaduras y heridas de la piel. Junín Pablo.

FOTOGRAFÍA

CARLOS CHIRINOS



Se juega también con el agua, inventando formas de pisar o de evitar lugares donde esta se empoza después de la lluvia. Se juega agarrando flores. Asimismo, a la hoja grande del plátano se le hace incisiones para luego agitarla en el aire produciendo un sonido. Una variante, que requiere la ayuda de una mamá o abuela, es hacer pequeños cortes en una rama, en ángulo, que dejan pedazos de la planta medio sueltos, y pasar la mano o un palo por encima para que estos choquen uno tras otro, provocando también un sonido. Los niños mayores (siete años para arriba) juegan tirándose al río Santiago desde canoas. Los pequeños juegan a cubrir su cuerpo con el barro que se forma luego de la lluvia. Bañándose en el río o la quebrada, los baldes sirven para tirar agua a los acompañantes.

Hallamos además instrumentos musicales: sonajas hechas de latitas con chapas adentro, una pulsera con semillas que se agita para distraer a los bebés, panderetas. Trompetas, flautas, quenás y charangos fueron vistos durante las Fiestas Patrias, incluso en algunos desfiles escolares. Se observó, por último, una guitarra de plástico de juguete.

En otro rubro, hubo hondas, arcos y flechas que sirven para practicar destrezas importantes en la caza. Algunos padres han dejado de fabricar arcos y flechas para sus hijos porque los pueden usar para herir a animales o amenazar a sus hermanos. Un padre hizo una lanza de madera para que su hijo desfilase en 28 de julio, de la que luego se apropiaron todos los niños del entorno para jugar. Los niños pueden poseer un remo pequeño que, cuando la familia va en canoa, les permite sentir que ayudan a impulsarla.

Los juguetes de plástico de origen industrial son variados: muñecos, avioncitos, pistolas, peces, carritos. Se encuentran en abundancia pelotas y trompos. Las botellas de plástico se convierten en carritos o en otros objetos y sirven para golpear, pararse encima o rodar. Se les puede agregar una pita para jalar. A Candungos, los juguetes fabricados, sobre todo de plástico, entraron hace unos 25 años a manos de los comerciantes ribereños. Muchos llegan de Ecuador, donde cuestan menos. Los peluches son menos frecuentes, pero se observó a niños que cargaban y “alimentaban” a sus osos de peluche en Candungos y en Junín Pablo.

Hay bidones de combustible y cajas de madera donde los niños mayores colocan a los menores para empujar o jalarlos. Acompañados de los sonidos apropiados, que los niños hacen con la boca o con instrumentos como palos, estos objetos pueden convertirse en botes o camiones. Un juguete muy popular también son las cometas. Son elaboradas con bolsas de plástico y palitos por los niños mayores, quienes las regalan o prestan a los menores. Las linternas viejas pueden asimismo ser abiertas e inspeccionadas por dentro.

Ya hemos mencionado los libros escolares, cuadernos, diccionarios, biblias, lapiceros y lápices. Se juega con stickers, además de colores y crayolas. Hay observaciones en las que los niños pequeños miran las fotografías de familia. Hay, por último, un juego de damas en un hogar de Napuruka cuyo padre tiene vinculación con la ciudad.

Sin duda, la mayoría de estos objetos tienen usos más sofisticados entre los niños mayores, pero en general los mayores no están separados de los menores, y es muy probable que los objetos pasen de unos a otros en algún momento. Se consignan casos en los que los niños mayores fabrican juguetes para los más pequeños. En una ocasión, una madre le dio una pila a su bebé para que jugara con ella; el niño la golpeaba contra el empujador e incluso la chupaba. Algunos padres colocan huairuros y flores en las hamacas de sus bebés para que se entretengan. En Napuruka se observó a una joven que había fabricado un columpio para sentarse con la niña que cuidaba. Consistía en una tabla de madera colgada con una soga en la rama de un árbol del patio de la vivienda.

Artefactos y tecnologías foráneos

Algunas referencias a objetos que se hallan cerca de los niños pequeños son únicas y aluden a situaciones excepcionales y de cambio. Estas menciones se centran en Napuruka, que es, de las cuatro comunidades, la que se ubica más cerca y tiene relaciones más fluidas con la ciudad de Santa María de Nieva. En Napuruka se menciona el uso de un talco para bebé y de un babero. Los pañales descartables tienen una mínima presencia. Son usados como calzón de plástico con una gasa adentro que se lava cuando se moja o ensucia. En casa de una de las familias se emplea candado y llave; el resto de las casas en general se dejan sin tales medidas de seguridad. En el cumpleaños de un padre de familia en Napuruka, aparecieron además servilletas de papel.

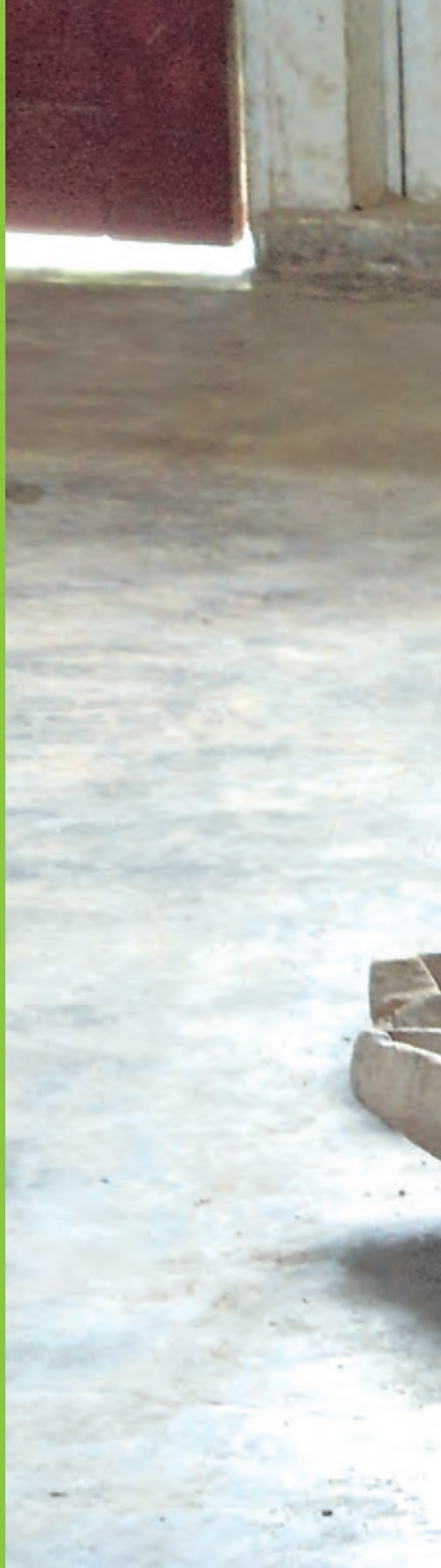
En Candungos, obedeciendo a otra lógica de importación de materiales de la ciudad, se hallaron corralitos de bebés construidos con tablas. Se los encontró en siete hogares, incluso en uno de los anexos de la comunidad, lo que refleja una suerte de contagio. La idea puede haber sido transmitida por Felicita Velásquez, quien trabajó durante nueve meses en un restaurante y tienda en Nieva, y vio cómo se usaba el andador para enseñar a los niños a caminar. Su esposo construyó el corralito que utiliza el hijo de la pareja, que tiene un año y aún no camina.

Los artefactos eléctricos, electrónicos e industriales que se encuentran en las comunidades son de especial interés porque brindan evidencia de la introducción de nuevas prácticas, aficiones y oportunidades. El cuadro presenta las evidencias que se recogieron en las cuatro comunidades. Vale señalar que las linternas y radios no son “nuevas” —existen en las comunidades desde hace años y aun décadas—, pero son de fabricación foránea y reflejan la importancia de la articulación con los productores, tanto de los artefactos mismos, como de los contenidos de los programas radiales, televisivos, los videos musicales y películas.

Hombres y mujeres de toda edad fabrican juguetes a partir de los materiales que hay en el medio. Aquí, en el jardín, un niño sueña con viajar sobre su canoa de madera tallada. Napuruka.

FOTOGRAFÍA

JOSÉ LAROSA





Artefactos eléctricos, electrónicos e industriales que se encuentran en las cuatro comunidades

Junín Pablo	<ul style="list-style-type: none">- Linternas: para pescar de noche.- Radios: las mujeres mecen a los bebés al ritmo de cumbias, huaynos, reggaetón o lambadas, y los niños pequeños bailan esos ritmos.- DVD: algunas familias de la muestra cuentan con un reproductor de DVD.
Nuevo Paraíso	<ul style="list-style-type: none">- Linternas: para alumbrar las casas y para ir al monte a cazar de noche.- Radios: para escuchar noticias y música.- Pilas: para las linternas y radios.- TV, DVD, equipos de música, parlantes: algunas familias de la muestra poseen estos aparatos. Una de ellas alquila su parlante cuando se celebra un cumpleaños en la comunidad. Hay dos televisores con cable y DVD en las bodegas.- Videos musicales y películas: se transmiten en los dos bares donde acuden niños y adultos.
Candungos	<ul style="list-style-type: none">- Radios: se sintoniza Radio Kanús, que proviene de Galilea (medio río Santiago), y también una emisora ecuatoriana que transmite programas en shuar y castellano.- TV: la hay en casa del técnico de enfermería. Se transmiten películas de artes marciales que los niños y adultos miran con interés.
Napuruka	<ul style="list-style-type: none">- Linternas: se usan de noche en algunas viviendas.- Radios: para escuchar música en las casas.- TV y DVD: los hay en la sala de TV de la comunidad, donde asisten adultos, jóvenes y niños.- Celulares: aparte de la comunicación, se cargan para escuchar música.

5.2 Administrar las necesidades físicas

Los elementos físicos que se encuentran alrededor de los niños pequeños están a disposición de los adultos y de otros niños que los cuidan en sus esfuerzos diarios—incluso minuto a minuto— por satisfacer las necesidades físicas de alimentación, sueño, estímulo y protección de los más pequeños. Este acápite revisa la evidencia que recogimos sobre la alimentación, el sueño y el cuidado corporal de los niños de cero a tres años. Cerramos con dos temas, los riesgos de contaminación y la sexualidad infantil, que tienen implicancias más allá de ese grupo de edad específico.

La alimentación y su manejo

En las cuatro comunidades bajo estudio, la alimentación de los bebés se da a través de la lactancia materna. Las excepciones son muy raras y responden a circunstancias excepcionales. El único caso que hallamos de total ausencia de lactancia y, por tanto, de uso sistemático de leche en polvo (Anchor) y biberón, fue el de una joven

madre que regresó de Lima gravemente enferma. Su hija había nacido en la capital y había iniciado su alimentación con fórmula infantil por recomendación del sistema de salud. Este caso en particular, dadas las condiciones de la comunidad de Napuruka, dependía de varios factores: los envíos de dinero que el padre de la bebé hacía desde Lima; la relativa cercanía a una ciudad para comprar la parafernalia necesaria (termo, biberones, mamilas); y una red de cuidadores auxiliares (la abuela y las tías maternas, el abuelo) capaces de calentar el agua, mezclarla con la leche en polvo, llenar el termo, organizar la disposición de los biberones que la bebé dejaba a medio tomar, además de lavar y guardar los implementos. En Junín Pablo (comunidad shipiba), solo una de las familias visitadas tenía un biberón que servía para darle al bebé refresco, Cifrut (un jugo embotellado azucarado) y gaseosa, además de leche en polvo.

Para el resto, la lactancia materna es la norma. Se presume que se lleva adelante sin dificultades. Se da a demanda. Muchas veces, incluso, las madres parecen anticiparse a lo que sus bebés necesitan; por ejemplo, cuando ellos se despiertan de una siesta. Frecuentemente basta un gesto sutil del bebé para comunicar su deseo de lactar a la madre, que lo tiene, en efecto, pegado a su cuerpo dentro de la aparina, en brazos o sobre las piernas. No se observaron escenas de llanto que duraran mucho tiempo entre el momento en que el bebé se da cuenta de su deseo de lactar y en que la madre lo pone al pecho. Cuando se producía un incidente de ese tipo, las madres trataban de calmar el ansia de su bebé, explicándole que tenían una tarea pendiente, llamándolo por su nombre o pidiéndole a algún niño que estuviera a la mano que meciera la hamaca o que lo cargara y tranquilizara.

El amamantamiento suele darse en episodios cortos, de dos a cinco minutos normalmente, distribuidos a lo largo del día. Hay que considerar que las madres están llevando a cabo una agenda de trabajo que permite interrupciones frecuentes, pero que difícilmente da cabida a dedicarse un largo tiempo exclusivamente a sus bebés. Comprobamos como práctica generalizada que los bebés duermen con sus madres, lo que hace presumir que la lactancia se produce también durante la noche. No vimos ningún caso de lactancia compartida, es decir, de mujeres que pusieran al pecho a un bebé ajeno, hijo, por ejemplo, de una familiar cercana que viviera en la misma casa (hermana, madre, hija). Tampoco se habló de casos de madres que “no tuvieran leche”, salvo una que otra mención a demoras en el inicio de la lactancia luego del parto.

Si bien existe un fuerte consenso sobre la necesidad y la forma correcta de practicar la lactancia materna, no parece existir el mismo consenso acerca de su exclusividad, la introducción de otro tipo de alimentos, ni el momento y el proceso del destete. Algunas personas sugirieron que “antiguamente” se les daba alimentos, como un plátano aplastado, a los bebés de semanas, y que eso los hacía más fuertes que los bebés de hoy. En Candungos se halló la práctica de darles yuca masticada a los recién nacidos, a fin de que sus primeras deposiciones no fueran tan oscuras y fuertes. En un caso (C11, 20/7), la madre seguía dándole yuca de esa forma a su bebé hasta el mes de nacido.

Por lo demás, está bastante difundida la norma que proponen los servicios de salud, de esperar hasta los seis meses para la introducción de alimentos sólidos. Estos toman la forma de caldos (o alimentos cocinados por largo tiempo en una sopa), yuca u otros productos aplastados con la mano, con una cuchara u otro implemento. Se observó también la práctica de premasticar los alimentos, generalmente ejercida por la madre del bebé, aunque no en todos los casos. A veces, los hermanos sacaban algún alimento de su boca para dárselo al pequeño. Un trozo de pescado, por ejemplo, podía ser masticado previamente por un adulto, quien eliminaba las espinas siguiendo la técnica usual de separarlas de la carne, colocándolas a un lado de la boca.

La suspensión de la lactancia parece darse entre el año y medio y los tres años de edad en la mayoría de los casos, y el factor detonante es frecuentemente un nuevo embarazo de la madre. Monitor (dos años, cuatro meses) fue destetado cuando nació el nuevo hermanito. Anota Rodrigo: "Los primeros días protesta agrediendo a su hermano" (C7, 20/7). Rápidamente se adapta. Se acerca al seno de su mamá y lo toca o lo besa. Mira a su hermanito que lacta. Otro cambio que se ha producido con el nacimiento es que ahora el recién nacido duerme con la mamá y Monitor ha pasado a dormir con su papá, lo cual parece haber tomado con agrado, como una suerte de promoción o signo de maduración.

Paulina (C8), por su lado, fue destetada al año y ocho meses (su hermanita nació siete meses después). La mamá se puso ajos, achioté, kion y pasta dental en los pezones, pero ni siquiera con ello la niña dejaba de querer lactar. El achioté se usa para ese fin, no porque tenga un mal sabor, sino porque, como es rojo, engaña al niño que piensa que es sangre.

Cuenta su madre que Martín (J7) fue destetado al año y ocho meses, lo cual costó 15 días de llantos interminables. Sin embargo, en una observación, cuando el niño estaba sintiéndose desplazado por Thor, el nieto de su mamá, intentó buscar el seno nuevamente.

Martín continúa medio lloroso y se recuesta sobre el pecho de Josefa (su madre). Con su mano derecha se rasca la cabeza e introduce la izquierda dentro del polo de la madre en busca de su seno. Angelina (la hermana adulta de Martín, mamá de Thor), sus hijas y su madre se dan cuenta de esto y comienzan a reírse del intento de Martín. Angelina le dice: "Tremendo viejonazo, está pidiendo teta". Las palabras de su hermana parecen avergonzarlo porque retira su mano de inmediato del seno de Josefa y esconde su carita entre el brazo de su madre. (J7 19/5)

Aunque se ve en este caso el uso de la vergüenza como una táctica para poner fin definitivo a la lactancia, algunos de los niños protagonistas de tres años seguían recibiendo leche materna, por lo menos ocasionalmente, sin que su actitud, o la actitud

de la madre, llamaran la atención. Hay que pensar que el calor y la sed que este produce, además de la dificultad de obtener agua fresca y limpia, dan un sustento biológico a la prolongación de la lactancia materna en niños grandes. Se observó en esos casos que el episodio de amamantamiento duraba poco rato, hasta que el niño se distrajera y corriera a unirse con los amigos o a seguir una actividad que había emprendido. En algunos de los niños de dos y tres años, acurrucarse en los brazos de la madre y tomar leche de su pecho tenía un claro contenido de consuelo y engreimiento; incluso, alguna madre lo utilizaba como una técnica de pacificación cuando su hijo iniciaba una pataleta o cuando se le negaba algo.

La alimentación de los bebés que comienzan a recibir alimentos sólidos exige tiempo y atención. Las mamás deben separar las espinas del pescado para luego dárselo a los niños pequeños. Se aplasta la yuca o sachapapa con las manos y se introduce la masa en su boca. Todo presiona a favor de que los niños, cuanto antes, aprendan a alimentarse solos.



Javier (un año) come naranjas sin mayor ayuda. Se encuentra todo embarrado. La madre lo deja comer así, no se hace problemas porque se embarre. (J2, 9/5)

La flexibilidad y adaptabilidad de las técnicas de comer y de las reglas de etiqueta, facilitan el proceso de independización. El embarrarse de comida se soluciona con quitar el polo o simplemente con meter al niño debajo de la pileta para un baño rápido. Cada persona hace su propia combinación de manos e implementos en el proceso de comer, según su habilidad y conveniencia. Se come con las manos, niños y adultos, con una cuchara, un tenedor o un cuchillo. Los niños pequeños comen con la mano el pescado, la yuca y el plátano. El caldo se toma con la cuchara. También se levanta el plato de sopa como un vaso y se la bebe sin necesidad de usar una cuchara. Los fideos se comen con las manos.

En las comunidades de Ucayali era frecuente observar que los hermanitos compartían el plato entre ellos o con la mamá. También son usuales las escenas de disputa entre hermanitos por la comida que se les ha servido. Grace precisa:





La lactancia materna se realiza en todo lugar, generalmente en tandas breves que se intercalan con otras actividades de las madres y los niños. Por su aporte en la prevención de la salud, se prolonga más allá de los 3 años, en varios casos. Nuevo Paraíso.

FOTOGRAFÍA
MARIANELLA ZÚNIGA



A lo largo del trabajo de campo, encontré dificultad para identificar cuál era el tamaño real de la ración que ingería un niño pequeño (de uno a tres años). Usualmente, a los niños de esa edad se les daba un recipiente de comida para ellos, algo que no pasaba con los niños más grandes o con los adultos, que solían comer de platos comunes. Sin embargo, aunque las raciones no eran abundantes, el pequeño nunca comía la totalidad del alimento y en la mayoría de los casos esto no se debía a una saciedad del menor. La ración era “compartida” con el cuidador del momento, quien iba comiendo mientras esperaba que el niño terminara de masticar. Por otro lado, los hermanitos mayores representaban el otro grupo que interfería con la medición, ya que ellos, al ser más grandes y contar siempre con buen apetito, comían a mayor velocidad, y al terminar su ración, se “invitaban” bocados del plato del hermanito menor, casi siempre a escondidas de los adultos. En algunos casos los niñitos hacían esfuerzos por proteger su comida, pero casi siempre estos eran insuficientes para impedir la acción. (J8, 16/5)


Únicamente en Candungos observamos como práctica generalizada el entregar a cada comensal un plato propio de comida, fueran estos niños o personas adultas. Nela anota que se hacía más fácil bajo esas condiciones observar la cantidad y composición de la comida que se servía a los niños y las niñas. Al margen de esto, en todos los casos se aplica una misma regla: la de no ser mezquinos y reclamar más para sí durante el reparto de comida. A pesar de que en Candungos había una relación relativamente clara entre el niño y la porción, el niño comía a su ritmo, desplazándose de un lugar a otro, de pronto derramando la comida u ofreciéndole una parte a su hermanito.

La comida que cae al suelo no se desperdicia. En Junín Pablo, una tarea constante de chicos y grandes es la de espantar a las gallinas, perros y otros animales que se acercan a comer cualquier cosa que se cae en el piso o el emponado. No se tolera que los animales estén caminando entre las personas y sus platos, ni que roben comida de las ollas. En cambio, se barre la comida que ha caído al suelo o se recoge la que ha sobrado, para ponerla en un lugar apropiado a disposición de los animales. Así, en una familia, a la hora de servir el almuerzo de tallarines y yuca, se observó lo siguiente:

Óscar (tres años), que se prepara para comer, ha puesto el pie sobre su plato de tallarines, sin darse cuenta. Como el plato está recién servido, Óscar se quema, por lo que saca su pie de inmediato, pero al hacer esto hace que el plato vuele por los aires, esparciéndose por gran parte del pano los tallarines y la yuca. Todos quedan callados cuando esto pasa, porque nadie entiende bien lo que ha ocurrido. Nadia (la mamá) sonríe por lo que acaba de suceder y sigue sirviendo los platos. Su hermana mayor (16 años) coge la escoba y comienza a tirar todos los tallarines fuera del pano, donde empiezan a agruparse las gallinas para comerlos. Nuevamente le sirven a Óscar. Este comienza a comer. Observo que se ha subido una gallina al pano, muy cerca de donde come Óscar, y que comienza a comer de su plato. Óscar la ahuyenta al darse cuenta, pues andaba volteado. (J2, 9/5)

Óscar come con las manos, como la mayoría, aunque su hermano mayor de 13 años le llama la atención y le dice que use la cuchara. Solo las personas grandes usan cucharón.

¿Qué comen los niños? La calidad, variedad y abundancia de sus alimentos depende de la época del año, de los recursos que posee la familia o a los que puede acceder a través de sus redes parentales, y de la habilidad de los padres como proveedores. Aun así, cualquier listado de los alimentos de estación, el producto de las chacras o la cantidad de personas que participan regularmente en el aprovisionamiento de un hogar, refleja solo parcialmente los alimentos que pueden estar al alcance de los niños. Carlín (un año, ocho meses), por ejemplo, en una ocasión ve pasar por la calle delante de su casa a un joven con unos trozos de caña dulce. Le pide un pedazo. Su mamá, que está al lado, no interviene, y el joven corta con machete un poco de caña para dársela a Carlín y también a su hermana mayor, Viviana. En general, los niños comen muchas cosas que simplemente “les caen” de casualidad. Rodrigo les regaló carne de mono con huevos y arroz un día después de llegar de su exitosa expedición de caza. En esa misma ocasión, su padre Lucio llegó de la caza con un pájaro.



La situación de Candungos parece especialmente favorable, en comparación con otras zonas indígenas de la selva. En Candungos, debido a que la comida se sirve en platos individuales, se puede ver el volumen que los niños comen. Los mismos niños repiten, cogiendo más de la olla, cuando hay. Observé que tienen una variedad de productos de sus chacras (tipos distintos de plátano, de camote, de yuca, de sachapapa, no sé si de pituca), que las raíces son arenosas y deliciosas, que hay también una yuca realmente grande, era como para fotografía, sin exagerar, además de verduras (zapallo, hojas, caigua, pepino), maíz, maní y frutas (papaya, piña). En comparación con lo que he visto en otras zonas, me resulta especial. (Notas de campo, Nela, 23/7)

En Candungos unos cuantos hombres preparan pan para consumo de sus familias y para la venta. Aprendieron la técnica durante su servicio militar. Utilizan harina, aceite y azúcar del Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA) y consiguen la levadura en el cuartel. Candungos destaca por la cantidad de alimentos que son comercializados en una especie de mercado establecido en el centro del poblado. Una familia que desea comer carne de monte puede encargársela a un hombre que acostumbra salir de caza, dándole las balas y arriesgándose a aceptar lo que buenamente sea el producto de la expedición.

Así como pueden “caer” los alimentos, también hay, en algunos hogares, largas etapas de notable escasez y desmejoramiento de la dieta. Un ejemplo de ello es una familia de Candungos en la que la alimentación de los tres hijos y la madre se limitó drásticamente durante unos días en los que el padre se ausentó para trabajar como guía de una delegación de salud destinada a visitar una posta médica alejada. El hermano de la madre trajo algunos pescaditos, pero el resto del tiempo la familia subsistió a base de

plátano y yuca, además de los ocasionales huevos que ponían sus gallinas. Esta familia (C11) posee una buena chacra, padre y madre sanos y activos, un padre hábil en la caza que prepara y vende pan, además de traer carne de monte. En ausencia de su esposo, sin otra persona que la sustituyera en la casa, la madre simplemente no podía ir a su chacra para reabastecerse.

En general, las largas ausencias de los padres de familia fueron la principal causa de la disminución en la cantidad, calidad y variedad de alimentos disponibles. Este fue un riesgo pronunciado en las comunidades de Ucayali, donde las salidas de los hombres para trabajar en la extracción de madera y otros productos son frecuentes y prolongadas. En un caso de la comunidad shipiba (J2), el padre solo estuvo presente durante una semana de las cuatro de observación. La madre, con ayuda de familiares mujeres, preparaba juanes para venderlos en cuanto aniversario y evento se celebraba en el poblado y sus alrededores; vendía también golosinas en el colegio y además bordaba. En otro caso (J8, 11/5), el dinero que dejó el papá se había terminado y la familia no tomó más alimento en el día que el desayuno. La madre se debatía entre poner en venta el reproductor de DVD o esperar unos días más a ver si el marido llegaba de trabajar en el Alto Ucayali. En esas circunstancias, en Junín Pablo, se usan las naranjas para mitigar el hambre y se baña a los niños para ayudarles a dormir. Grace comenta que en todos los hogares de la muestra hubo por lo menos un día en que los niños observados pasaron hambre; la única excepción fue un bebé de un mes de nacido que era alimentado con leche materna.

Manejo del sueño y técnicas para calmar a los niños

La vida en las comunidades sigue el ciclo diurno-nocturno al ritmo del ambiente en su entorno. Las familias se levantan muy temprano e inician las actividades del día. La mayoría de casas no tiene luz eléctrica y no existen muchas actividades nocturnas, salvo los feriados (como el 28 de julio) y algunos eventos especiales —e inusuales, por cierto—, como los cumpleaños. Para tales ocasiones se mencionan desfiles con antorchas y bailes que duran hasta altas horas de la madrugada. En Napuruka, donde se cuenta con una sala comunal con un televisor grande y varios DVD, se cuenta que un padre de familia se quedó hasta tarde mirando una película pornográfica con varios amigos (algunos niños también estuvieron), y que pagó las consecuencias al día siguiente, cuando no pudo levantarse a la hora indicada y se sintió cansado.

Los bebés parecen adaptarse al ritmo de su entorno sin grandes dificultades y sin que esto cause mayor preocupación a sus cuidadores. En Candungos, los recién nacidos generalmente duermen en hamaca de día y de noche. Cuando tienen tres o cuatro meses pueden empezar a dormir en un catre, con sus madres, durante la noche. Los mayorcitos usan de día las hamacas para descansar. Las madres y hermanos, y también algunos padres, mecen a los bebés en ellas o se acomodan ellos mismos en las hamacas, colocan al bebé sobre sus piernas y las mueven para menearlo. Este procedimiento puede acompañarse de un canto o tarareo para arrullar al bebé, y de

algunas palmadas en la espalda. En Amazonas, donde las personas mayores duermen sobre tablas o en catres, las hamacas de bebés son improvisadas. Son sábanas, mantas o toallas que se amarran con soguillas de dos puntos a un tronco, poste, árbol u otro soporte. Algunos wampis consideran que la hamaca es una costumbre mestiza. La hamaca es, en cambio, un elemento más central en las comunidades de Ucayali. Allí se las fabrica y vende.

En las cuatro comunidades hay referencias a canciones de cuna en lengua nativa. En Candungos se arrulla a los bebés cantándoles en wampis o en castellano, diciéndoles “mmm” o “bebé duerme”, o llamándoles por su nombre en forma rítmica.

El cargar a los bebés en una tela que se cuelga de la cadera o el abdomen de la madre facilita el acto de dormir después de lactar, y hace que los niños regulen su ciclo de sueño, sin que la madre intervenga. La aparina (en awajún: *tarashi*; en asháninka: *tsompirontse*) parece tener como función primordial el transporte de los bebés y niños pequeños. Así, las niñas y adolescentes (y uno que otro niño varón) que ayudan en el cuidado de los niños pequeños suelen amarrarse una tela cuando van a desplazarse de un lugar a otro con el niño pequeño. De esta manera, el bebé, acomodado en su tela-cama, sintiendo el calor de otro cuerpo y meciéndose al ritmo del caminar de la persona que lo cuida, puede dormir un rato.

En algunas de las observaciones, en particular las de la niña que no lactaba sino tomaba biberón, se perciben técnicas especiales para hacer dormir a los bebés, sobre todo de noche. En ese caso, la tía materna, la principal cuidadora de la bebé, solía acostarse con ella y disponer todo para que no hubiera persona o ruido que la despertara. Olga, madre shipiba de dos niños a sus 19 años, comenta que la mayor, que tiene un año y nueve meses, entra al cuarto durante el día cuando tiene sueño, se echa en su cama y se queda dormida. Por la noche, en cambio, necesita ayuda y su presencia para poder dormir. Ambas se recuestan sobre la cama, conversan o juegan hasta que la niña comienza a adormecerse y finalmente se queda dormida. Lo hace con bastante facilidad (J10, 22/5). De día, la niña puede dormir una siesta de 20 minutos o de dos horas; el tiempo es muy variable. Tampoco tiene un horario fijo. Usualmente duerme entre las 11:30 a.m. y las 2:00 p.m., pero a veces hace siesta a las 5:00 p.m. y duerme más tarde de noche. Este patrón de siestas diurnas —variable y dependiente enteramente del niño— parece ser lo común en las cuatro comunidades.

Si el dormir o no dormir, cuándo y dónde, parece no ocasionar ningún dilema a los cuidadores, lo contrario ocurre con las condiciones en que permanecen los niños mientras duermen. Se vela por su comodidad y seguridad de muchas maneras. Se puede poner una colchoneta encima de la hamaca o el catre para darles un soporte suave y nivelado. Puede colocarse un trapo debajo de su nuca en forma de almohada. Sobre todo, se toman grandes precauciones para prevenir las picaduras de insectos, reconociendo que el pequeño no puede defenderse y que además no puede decir en qué parte le molesta o dónde puede haberse cobijado el animal. En las cuatro

comunidades se tiene mucho cuidado de acomodar bien el mosquitero alrededor de los niños cuando duermen. En Ucayali, donde el riesgo de picaduras es especialmente grave, incluso de día, cuando hace mucho calor, se colocan gruesas frazadas en la hamaca, debajo de los niños, y se llega a usar envolturas para taparlos y protegerlos de algunos insectos que pican a través de la ropa. Se utiliza un trapito para espantar a los insectos y también para echar aire a los bebés que están durmiendo.

Donde se actúa con una intencionalidad, buscando adrede hacer dormir a los bebés y niños pequeños, es durante las expediciones a la chacra. En esa situación, esté la madre sola o acompañada de otras mujeres (o incluso de hombres y niños), entretener y vigilar a un niño pequeño implica robarle tiempo y concentración a las tareas urgentes de cultivo y cosecha, e incluso a la preparación de alimentos durante la jornada. Por eso, en las chacras se coloca a los bebés y niños pequeños sobre una cama de hojas y mantas en el suelo o, de preferencia, en una hamaca, utilizando los árboles o los postes del tambo, si los hay. Se cubre la hamaca con una manta o sábana para evitar que los insectos molesten al niño, y también, probablemente, para tapar la luz y prolongar en lo posible el sueño.

Existe un repertorio de técnicas para calmar a los bebés y niños pequeños, que son empleadas por las madres, los padres, los niños y jóvenes que colaboran con el cuidado de los pequeños, y en general por cualquier persona que se encuentra cerca cuando se presenta una amenaza de llanto o de rabieta, una manifestación de aburrimiento, o cuando es preciso atraer la atención del niño. El cuidador puede proceder a examinar el cuerpo y la cabeza del niño, acercándolo a él, cambiando su estado de ánimo e involucrándolo en una tarea compartida para buscar su confort.

Se inspecciona orejas, cuello, nuca, pecho y axilas, además de la cabeza por piojos y heriditas. Nos explica que el isango es muy fastidioso para los niños, sobre todo para los más pequeños que no pueden rascarse o indicar claramente cuál es la zona que les está picando. (J7, 11/5)



Las palmaditas en la espalda, por parte del cuidador, transmiten al niño una sensación de cercanía, preocupación y tranquilidad. Finalmente, la técnica más usada y casi siempre efectiva para calmar a un niño inquieto, es colocarlo sobre las piernas y, si es necesario, mecerlo. Cara a cara, con unas palabras de consuelo o recomendación, niño y cuidador resuelven la situación.

Manejo de la higiene corporal

Mantener el cuerpo limpio y fresco es un reto permanente en las condiciones ambientales de la Amazonía, más aún en zonas rurales donde la lluvia convierte en barro todo el entorno de la casa en cualquier momento, donde las calles y muchos de

los pisos son de tierra y donde las personas alternan constantemente entre diversas actividades de transformación de materias primas en productos de uso humano. La vegetación invade los espacios, y la vida animal —los animales domésticos y también los del bosque— trascurre en contacto cercano con la vida humana. El agua es el recurso que permite limpiar y renovar el entorno, manteniendo a raya las fuentes de contaminación. En las cuatro comunidades del estudio, el agua es relativamente abundante. Sin embargo, poder usarla para el aseo de los niños exige un esfuerzo y una planificación. Hay que resolver dos problemas básicos: la limpieza del cuerpo y la disposición de orines y excremento. Al mismo tiempo, los desperdicios humanos, de niños y adultos, pueden comprometer el agua y aumentar la contaminación. En esta sección examinamos estos circuitos en relación con los niños pequeños.

· Baños

Algunas de las escenas más simpáticas que se observaron alrededor de los niños pequeños tienen que ver con el baño. Los niños pueden bañarse tres o cuatro veces al día, y pueden recibir baños parciales (un rápido enjuague de las piernas luego de defecar, por ejemplo) muchas veces más. Hay el baño en casa, o en una pileta cercana, y hay los baños que se realizan en lugares como una quebrada, un puerto o la entrada del río. Estos sitios se convierten en piscinas colectivas donde toda la familia, junto con otras personas, acude para un momento de esparcimiento, sobre todo al final del día. Las mujeres se bañan con la ropa puesta y los hombres con un short. Los niños tienen licencia para bañarse desnudos y las descripciones no dejan duda sobre cómo disfrutaban de esta actividad. Como vimos en el caso de Alex, que termina su día bañándose con su papá, su mamá y varios vecinos en la quebrada detrás de su casa, se trata de momentos de pleno goce corporal, social y emocional.

En la casa, se suele bañar a los niños de pie en una tina o batea de plástico o simplemente sobre la tierra o el emponado. Se les echa agua y con la mano se aplica el jabón y champú y se soba la piel. El jabón que se usa es el de lavar; el champú, cuando se lo emplea, puede ser de la marca Agú, de bajo costo y muy popular en Ucayali, o Johnson's de bebés. Para el enjuague se echa jarros adicionales de agua o la madre puede tomar el agua ya utilizada y luego tirarla como un chorro sobre el cuerpo del bebé. La mayoría de veces el baño es con agua a temperatura ambiente. En algunas de las familias de Napuruka y Candungos, lugares donde puede haber días lluviosos de frío, se calienta agua en una olla o tetera.

El baño, en el caso de los niños mayores, suele ser la ocasión para una minuciosa inspección del cuerpo, la cabeza y, en la observación que sigue, los dientes. En general, las madres dedican mucho tiempo a una tarea que resulta interminable. Acabado el baño, sus hijos se ensucian de nuevo y rápidamente con la comida que derraman, la tierra, los objetos que tocan. Los insectos están siempre al acecho. Los accidentes con orines y excremento son permanentes.

Las comidas tienen horarios flexibles y menús variables, dependiendo de la disponibilidad de ingredientes como el pescado y los productos que tienen que traerse de la chacra. Muchos de los alimentos plantean un reto para los niños pequeños, sobre todo el pescado de muchas espinas. En esos casos necesitan ayuda de un adulto o hermano mayor. Nuevo Paraíso.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO





Rudi deja de hacer sus cosas en la cocina y se dirige al pozo. De este saca agua, la vierte en una tina y cuando Leila (un año, nueve meses) se da cuenta de los movimientos de su madre, comienza a tratar de sacarse el polo, pero no lo logra y empieza a lloriquear. La madre se acerca a ella y trata de ayudarla, pero el polo se queda enredado en su cabeza y la situación causa gracia a todos. Cuando finalmente logra sacarle el polo, la mujer la mira y le dice, sonriéndole: "mapo ani" ("cabezona"). Luego de esto la madre comienza a revisarle la cabeza. Encuentra heridas en su cuero cabelludo y meneando la cabeza exclama que la niña está con isangos. Luego de revisarle la cabeza y el cuerpecito, camina hasta donde está la batea y la trae al emponado. Leila se pone de pie y la mujer le echa agua con las manos. La niña comienza a llorar, el agua debe de estar muy fría. Cuando la pequeña está completamente mojada, Rudi saca un sachet de champú y un peine muy finito (como los que se usan para sacar piojos, llamados "patrulleros"). Vierte una pequeña cantidad sobre su mano y la frota en la cabeza de la niña, tratando de esparcir el producto por toda ella, pero es tan poca la cantidad de champú, que no sale espuma. Después la peina con mucho cuidado, y en ese momento Larisa (gemela de Leila) gatea hacia ellas, al parecer atraída por lo que hace la madre, pero Rudi, apenas la ve, le pide que se retire: "Ona pari kataen mia chiniparira en mia nashimai" ("Vete tú allá, después te voy a bañar a ti").


Al oírla, la niña se da media vuelta y gatea en dirección a su abuela. Rudi continúa peinando y revisando la cabeza de Leila, y llama mucho la atención la tranquilidad de la pequeña mientras su madre realiza la tarea. Luego de revisarla por al menos cinco minutos, le echa agua por todo el cuerpo y la pequeña vuelve a llorar, pero esta vez parece que el motivo es el champú que se ha metido a sus ojitos. La madre le limpia los ojos con el antebrazo y luego le refriega la carita con los dedos, pero esto hace que la niña lllore más. Rudi va al pozo a traer un cepillo de dientes y pasta dental, y Leila, que todavía sigue llorando, camina hacia su abuela y cuando llega, comienza a señalar a su mamá, como si la estuviera acusando. Al verla, la abuela comienza a imitar su llanto y la pequeña se desconcierta un poco y deja de llorar. Cuando Rudi regresa al emponado, llama a la niña y esta acude al llamado. Mientras llega, la madre aprovecha para poner un poco de pasta dental sobre el desgastado cepillo y luego lo introduce en la boca de Leila. Rudi realiza esto con mucho cuidado y dedicación, tratando de cepillar todos y cada uno de los dientes de su hija. Leila parece estar cómoda, y cada vez que puede, parece saborear la espuma de la pasta y traga un poco, causando la risa de su madre. Cuando el baño de Leila termina, la pequeña camina en dirección a su abuela, y esta, al recibirla, comienza a secarla con una toalla. Al darse cuenta de esto, Larisa gatea en dirección a Rudi, y cuando llega a ella, comienza a quitarse el polo, sabiendo que ahora es su turno de bañarse. En ese momento una olla que estaba sobre el fuego se voltea, y Rudi va corriendo a recogerla. A su regreso le dice a la niña que la bañará después de comer, porque al hacerlo se va a ensuciar. La pequeña parece haber comprendido las palabras de su madre porque comienza a vestirse de inmediato. (J8, 27/5)



El lavado de manos puede ser frecuente, aunque no necesariamente se realiza antes de tomar los alimentos y después de ir al baño, como dicta la regla oficial. Generalmente hay un balde en algún lugar de la casa donde los niños y grandes pueden meter sus manos y lavarlas, con o sin jabón. Se observó esta práctica la mayoría de veces después de comer, puesto que muchas veces se lo hace con la mano. Una madre de Candungos ayudó a su hijo de un año y seis meses a tomar una sopa de cabello de ángel con huevo y yuca. Ella introducía trozos de comida en su boca, pero él también intentaba hacerlo y, terminada la sesión, pretendió coger un taper grande de masato. Caminó por la cocina con un huevo duro en la mano que estaba comiendo antes de tomar la sopa, y su hermano mayor (nueve años) derramó un poco de sopa en su ropa al invitarle una cucharada de su plato. Acto seguido, quiso lactar e hizo el gesto de agarrar a su mamá con las manos sucias. Ella le dijo “caca”, y una sobrina de 15 años que ayuda como niñera del bebé, le alcanzó a la mamá un recipiente de agua para lavarle las manos. Solo después la mamá aceptó su pedido de amamantarlo (C6, 24 /7).

Asimismo, se vio a una madre utilizando una aguja de coser para limpiar las uñas de sus hijos. Se puede también usar la leche materna para lavar la cara de los bebés. Las madres limpian los mocos con un rápido movimiento de mano, examinan el color y textura del fluido, y luego los tiran con fuerza al suelo o al piso. Utilizan palitos para limpiar las orejas y dientes o para sacar isangos y piques.

La higiene dental es importante, considerando que los caramelos, las galletas y las bebidas azucaradas llegan cada vez más a las comunidades. En Junín Pablo, Josefa (J7) comentó que el papá de Martín (tres años) le compra caramelos casi todos los días, queriendo engreirlo. Entretanto, la mamá teme mucho los problemas relacionados con el azúcar y las golosinas. Cree que los niños en general no deben de comer dulces hasta cumplir un año de edad. De lo contrario, afirma, su estómago no se terminará de formar como debe, serán personas débiles y podrán sufrir de diarreas por el resto de su vida. Además, los dulces producen problemas en los dientes que después terminan en fuertes dolores que son difíciles de calmar.



No le doy mucho caramelo porque después su muela se hace pica, pica y lloran duro. No hay que darle cuando le duele así. No hay medicina acá para eso. Feo es ese dolor. (J7, 10/5)

Mientras tanto, en muchas casas hay cepillos de dientes, pero no se observó su uso sistemático en los niños menores de tres años. El cepillo sirve como entretenimiento, al igual que la pasta dental. La pasta se aplica a la piel como remedio para ciertas complicaciones.

Por lo demás, la batalla contra zancudos, isangos y liendres es permanente. En una escena observada en Ucayali, podemos palpar la aguda incomodidad de la niña Rebeca

(dos años), mientras mira a su mamá preparar la cena. Tiene hambre, son las 6:00 p.m., la hora en que los zancudos pican más. Lloro debido a las picaduras, todavía no sabe espantar a los insectos como lo hacen los niños mayores. La mamá le pasa una manta a su hermana mayor de siete años que está sentada detrás de Rebeca. La hermana hace todo lo posible para tapar a la niña con la manta y a la vez utilizarla para alejar a los insectos de las dos. Ese mismo día, la mamá había sacado un par de huevos de liendres de la cabeza de Rebeca. La mamá y la promotora sacaron varios isangos que se habían trepado al cuerpo de su hermanita menor, de dos meses (P5, 12/5).


• Orines y heces

Los niños de la cohorte que observamos no tienen un control absoluto de sus esfínteres. Para los más bebitos, se usan trapos a modo de pañales. Las hojas o un pedazo de plástico que se colocan debajo del niño sirven para proteger hamacas y camas.

Sin embargo, la estrategia para el manejo de orines y deposiciones, al menos en gateadores y niños pequeños caminantes, parte de un principio básico: dejar libre la mitad para abajo del cuerpo de los niños y aceptar que orinen y defecuen en el lugar donde se encuentren, hasta que poco a poco, entre consejos de sus mayores y la imitación, reconozcan los lugares designados para ello. De allí que a los niños pequeños se los vista solo con un polo (o sin nada), y que el resto del cuerpo esté descubierto. Este sistema implica que los cuidadores de los niños tengan que estar muy atentos a sus acciones, a fin de evitar que contaminen. Su primera prioridad es limpiar al niño. Eso consiste en verter varias jarras de agua sobre sus nalgas, genitales y piernas; si tenía puesto un calzoncillo o short, implica quitarle la ropa, lavarlo, secarlo y volverlo a vestir. Luego, toca enjuagar rápidamente la ropa y ponerla a secar.

Las madres y otros cuidadores intentan captar las señales de que un niño o niña quiere orinar o defecar para hacerse cargo rápidamente. En una ocasión (C8, 18/7), una mamá tenía a su bebé de tres meses sentado en su regazo, y de pronto abrió las piernas para dejar un campo libre y evitar mojarse. Le quitó el pantalón a la bebé, le sobó con su dedo la vagina para apurar la micción y, acto seguido, le puso otro pantalón que le pidió a su hermana mayor sacar de la bolsa donde se guarda la ropa de la pequeña. En la misma escena, una mujer que estaba de visita también cargaba a su bebé de meses, un varón. No queda claro si él avisó o si ella se dio cuenta de que el niño tenía ganas de orinar, pero de pronto bajó su pantalón para que terminase de hacerlo en la tierra. Una joven madre shipiba (J1, 8/5) que jugaba en la hamaca con su bebé de cuatro meses, poniéndolo de pie y provocando balbuceos de placer, notó que comenzaba a mojar su pantalón. Con mucha calma, se lo sacó, y cargó al niño fuera de la hamaca, sosteniéndolo del torso. El bebé se quedó de pie sobre el emponado. Dejó de orinar, pero la mamá le hacía un sonido “shi-shi-shi”, imitando la caída de la orina, con la intención de estimularlo a que terminara de evacuar. Luego de unos momentos, así lo hizo.

Se hace una distinción entre orines y heces a la hora de tener que intervenir.



Fue recurrente observar que cuando un niño pequeño (menor de tres años) deseaba orinar, tenía la libertad de hacerlo “donde le agarraran las ganas”; sin la necesidad de acudir a un lugar en específico o escondido, como en el caso de los niños más grandes o adultos. Además, la limpieza que se daba a la zona después no era muy exhaustiva. Para muchos de los adultos, la orina de un niño pequeño es una sustancia completamente inofensiva. (Notas de campo, Grace, J7, 10/5)

Tratándose de deposiciones, la limpieza de la zona afectada es importante, pero puede no ser inmediata ni muy profunda; depende en parte de las actividades que la madre y los cuidadores estén haciendo en ese momento. Si ha ocurrido en la tierra (o a veces también en el piso o emponado dentro de la casa), los perros o gallinas pueden llegar primero. La acción de limpiar puede ser tan simple como barrer la zona o usar una hoja para empujar las heces fuera del emponado y dejarlas caer. Se nota una tendencia entre las mujeres a no tocar las heces con sus manos (incluso si las deposiciones están ensuciando el cuerpo de los niños). Usan más bien algunos implementos, como palitos y hojas. En una ocasión se observó a una madre emplear su pie para frotar las nalgas sucias de su hijo, luego de haberle aplicado varios chorros de agua. De hecho, evitando el uso de ropa, las madres pueden impedir los riesgos de contaminación que vienen de quitarle la ropa sucia al niño y lavarla rápidamente, cuando no siempre se dispone de agua suficiente guardada en baldes en la casa. Se hacen esfuerzos para colocar estratégicamente al bebé que da señales de querer defecar, ubicándolo afuera del emponado, por ejemplo, para que las heces caigan a la tierra o, en todo caso, concentrándolas en un área determinada. Una niña de seis años (C11, 31/7) se gana la desaprobación de su madre cuando permite que su hermanito de dos meses defeque sobre sus piernas, ensuciando la ropa y el emponado. Esta niña es la principal cuidadora de su hermano pequeño, pero aún no domina todas las habilidades que necesita para manejarlo. En este caso, ella había asumido la posición de las mujeres adultas cuando se sientan con sus niños pequeños —piernas extendidas, cruzadas a la altura de la pantorrilla—, y había acomodado al bebé correctamente, pero no reaccionó con suficiente rapidez llevándolo a otro lado en el momento crítico. Hubo que emplear mucha agua para limpiar al niño, a ella y el emponado.

Este tipo de incidentes abundan en las notas de campo. Una descripción algo prolongada trasmite la idea de cómo los enfrenta el grupo familiar.





La hamaca es un elemento esencial en todo hogar selvático. Cumple la función de un sofá para sentarse a conversar, de un columpio para los niños, y de un lugar de descanso a la hora del calor. Aquí una abuela se entretiene con su nieto. Nuevo Paraíso.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO




Luego de terminar de almorzar, Javier (un año) se va caminando a una esquina del pano, cerca de la olla con tallarines, y comienza a hacerse la caca, que discurre entre sus piernas, embarrando su calzoncillo. Esto lo advierte su hermano mayor (diez años), quien comienza a decir algo y a señalarlo; también empieza a reír. La hermana mayor (16 años) va donde Javier y se lo lleva justo al límite del pano para que Nadia (la mamá) lo cargue y se lo lleve. Nadia se lo lleva más allá, cerca de un palo donde atan el cordel de la ropa. Javier se queda allí quieto, haciendo caca de pie. Luego su mamá pide a otro hermano (13 años) que vaya a traer agua del pozo porque ya se quedaron sin agua. Se la necesita para poder limpiar a Javier. Después de que el niño ya ha hecho caca, se lo lleva con el mismo calzoncillo chorreando caca diez metros más allá, cerca del matorral. Le saca el calzoncillo, lo tira al piso y luego sube a su hijo a una silla para lavarle el poto. Nadia no usa las manos sino que solo le vierte agua con un tazoncito, sacándole toda la caca de sus nalguitas y piernas. Todo esto lo hace la mamá sin exaltarse ni desesperarse. (J2, 9/5)

Las referencias no son muy precisas al respecto, pero pareciera que, entre los dos y tres años, los niños no solo se van dando cuenta del lugar indicado para orinar y defecar, sino que aprenden a pedir ayuda a sus cuidadores. Un día en que varios miembros de la familia estuvieron enfermos, y que su mamá y papá, además de la hermanita que normalmente la cuidaba, no podían atenderla, Rebeca (dos años) sola se dirigió a un arbusto, se quitó el pantalón y el calzón, orinó y regresó a casa (P5, 19/5).

Rafo (dos años, diez meses) ya "avisa" cuando quiere defecar. Dice "caca", y sus familiares (una tía, en la situación observada en la chacra) le ayudan quitándole el pantalón y el calzoncillo. Lo dejan en la tierra indicándole dónde tiene que hacer caca y luego lo limpian.


Martín (tres años) siente de pronto ganas de orinar, justo cuando acaban de traer una canasta de naranjas a la casa y todos están partiendo las frutas con el cuchillo y chupándolas.

Las mujeres (la mamá, la hermana mayor adulta) están entretenidas conversando, y el niño vuelve a pedir una naranja (hace un rato él intentó cortar una con el cuchillo, pero lo manipuló con muy poca destreza, lo que mereció los gritos de susto de las mujeres). Esta vez va donde su mamá y llama su atención jalándola del brazo. La mamá le pela una naranja y la corta de la misma manera en que lo hizo la hermana. Le entrega el pedazo más grande al niño y ella se queda chupando el más pequeño. Al minuto, el niño pide orinar y su madre le baja el



calzoncillo con una mano y con la otra continúa comiendo. Martín orina en el mismo lugar donde estaba al momento de hacer el pedido, y mientras lo hace, continúa comiendo su naranja. Cuando termina, Josefa le sube el calzoncillo, se percata de que han caído unas gotas de orina por sus piernas y lo limpia con su mano. (J7, 10/5)

En unos pocos hogares se usan las palabras “cochino” y “caca” (tal cual, en castellano) como parte de la enseñanza y presión que los padres intentan ejercer en sus hijos para que adopten los hábitos de higiene deseados. En este caso en Candungos, por ejemplo, los padres han vivido en Chiclayo y regresado a la comunidad con varias prácticas nuevas.



Saúl (un año) gatea hacia la puerta, donde están mis botas de plástico. Levanta una de ellas y la acerca a su boca, chupándola. Las botas tienen barro porque llovió. Gavina (la mamá) se acerca con rapidez, coge un trapo y le limpia la boca, mientras dice en castellano: “¿Por qué comes caca?”, “caca, Saúl”. De repente, Saúl se orina sobre el emponado, como a un metro de distancia de su mamá, y con ambas manos agarra el orín del piso. Gavina limpia con un trapo la orina y le dice: “Cochino”. Lo lleva a la cocina para lavarle las manos. (En la cocina está el balde grande donde se guarda el agua). Luego seca las manos de Saúl con otro trapo que cuelga del cordel que hay dentro la casa. (C1, 18/7)

La práctica de aplicar enemas a niños y adultos ha sido muy comentada en la literatura sobre comunidades amazónicas. Sin embargo, hay pocas referencias a ella en nuestras observaciones, aunque las personas conocen los implementos que se emplean para llevarla a cabo. El único caso que se vio fue el de Gina (N6), quien aplicó un enema a su hija de cinco meses porque estaba teniendo diarreas con frecuencia. Luego de su aplicación, la niña deberá seguir una dieta especial por un mes: no comer carne, solo pescado asado y yuca sancochada, además de la leche materna, que es su principal alimento. El remedio que se introduce en el enema varía de acuerdo al tipo de mal que se sufre.

Manejo de la contaminación

Los adultos emplean un conjunto de técnicas para evitar la exposición de sus hijos a sustancias e influencias dañinas y malignas. Algunas son biológicas, otras sociales y aun espirituales.

Con respecto a la contaminación biológica, se usan diversas barreras físicas. Ya hemos visto varias de ellas. Los bebés casi no entran en contacto con el suelo, sino que están siempre en brazos o sobre las piernas de alguien, en una hamaca o cama, en la aparina, sobre hojas, mantas o plásticos (en la chacra). Se tiene mucho cuidado de evitar que los insectos, arañas y animales como las víboras puedan acercarse a los niños, y que estos agarren la tierra, toquen cosas sucias y contaminantes o se lleven a la boca algún objeto que les pueda hacer daño. Se establece una clara asociación entre lamer, morder o meterse en la boca cosas indebidas y los problemas de diarrea en los niños pequeños.¹⁷ Se reconoce que la etapa entre los seis y 12 o 15 meses, aproximadamente, es especialmente delicada. A esa edad, los niños no saben aún qué se puede comer y qué no, y tienen una inclinación a explorar su entorno con las manos, la boca o con todo lo que puedan. Por eso, las barreras son sumamente importantes en esta etapa.

Los contactos con animales domésticos son, en cambio, frecuentes. Los niños pequeños cargan a perros, pollos, cuyes. Tocan a los loros, a los monos y eventualmente a otros animales del monte. Una ocupación que divierte mucho a los niños, y que sirve mucho a los adultos, es espantar a los pollos y gallinas que invaden el emponado o que se acercan a zonas indebidas debajo o alrededor de la casa. En Napuruka, donde se crían chanchos, una gran preocupación y motivo de vigilancia es el riesgo de que un niño pequeño se acerque demasiado a uno de estos animales. Los chanchos tienen corrales o áreas designadas detrás de las casas, pero pueden desplazarse buscando comida.

Notamos aquí la presencia de economías circulares de microbios y anticuerpos. Los adultos están expuestos a las mismas fuentes de contaminación que los niños y, como ellos, conviven en estrecho contacto con varias especies de animales y plantas. Por medio del intercambio de saliva (el premasticado de comidas que se dan a los bebés y niños pequeños; el masato ligeramente fermentado que se toma de un mismo envase; el compartir la comida de un mismo plato) y, por excelencia, a través de la leche materna, se estaría transmitiendo elementos biológicos de protección.

Al mismo tiempo, los niños deben aprender a evitar contactos indebidos y peligrosos con personas extrañas. Las amenazas que sus familiares les hacían refiriéndose a nuestros equipos de campo forman parte de un conjunto de prácticas que refuerzan la función de guardián que cumplen, respecto de sus hijos, los padres, abuelos y adultos en general. Se les asusta con “el médico” o con “la enfermera que te va a poner la vacuna”. Para restringir sus movimientos, se les amenaza con la llegada de un gran animal: una vaca, de preferencia. En una observación a Martín (tres años), se ve cómo la sobrinita mayor se divierte haciéndose pasar por una vaca que lo persigue (J7, 19/5). Todos los presentes se ríen. En Candungos, una variante es el chanco.

17 Las heces forman parte de esta lista de fuentes de contaminación, aunque no siempre, no en todas las casas y definitivamente no fuera de las viviendas puede hacerse un manejo muy cuidadoso de ellas. No escuchamos menciones a un vínculo directo entre una enfermedad que podía estar presente en las heces —de humanos o animales— y que se transmitiera por esta vía a otra persona. Sin embargo, no podemos descartar la posibilidad de que esa idea existe.

Zapatos y vestimenta

La región Ucayali tiene temperaturas altas, pero también etapas de friaje. La región Amazonas, sobre el río Santiago o Marañón, está aún más expuesta a las bajas temperaturas. En ambos casos las personas deben abrigarse e incluso contar con frazadas para taparse de noche. Las familias compran ropa abrigadora para esas épocas. En las cuatro comunidades se vio a viajeros que venían de la ciudad transportando ropa nueva o a papás trayéndola de regalo luego de una temporada de trabajo afuera. Hay ropa guardada en las casas y hay ropa para ocasiones especiales, como las actuaciones escolares o las Fiestas Patrias.

Aun así, eso no impide que los niños pequeños, mujeres y varones, anden descalzos y desnudos o semidesnudos la mayor parte del tiempo. Niños y niñas, en el rango de edad de nuestro interés, andan generalmente vestidos solo con un polo, y con frecuencia están completamente desnudos. Incluso, Nela anota que se solía ver a niños menores de diez o doce años sin ropa alguna (14/7). Un factor que explica este hecho es el calor: los propios niños se desvisten o se resisten a ponerse un short o un calzoncillo. Otra razón es la facilidad con la que pueden hacer sus necesidades cuando llevan poco puesto, y lo cómodo que resulta también el posterior lavado. Muchas veces, eso significa llevarlos a una pileta o echarles agua, y luego secarlos al sol. Hay que considerar que se baña a los niños dos o tres veces al día.

Los niños tampoco se preocupan por utilizar las sayonaras o sandalias que todos poseen. Caminar o correr sobre el emponado, la tierra o el pasto, trepar a los árboles y otras actividades diarias resultan más fáciles sin nada en los pies. En cambio, muchos usan botas de jebe para ir a las chacras y para circular por la comunidad cuando llueve.

Vestirse, incluso calzar sandalias o zapatillas, es signo de que hay visita o de que se va a salir a algún lugar. Como regla general, cuando los antropólogos llegaron para visitar a los niños, la primera acción de la madre (e incluso de los hermanos y hermanas mayores) fue intentar que el niño o la niña protagonista se tapara. Si estaba desnudo o desnuda cuando el equipo llegaba, se le ponía un short y un polo; si tenía por lo menos un polo viejo puesto, se le ponía uno más nuevo o más limpio, agregando un calzoncillo y/o un short. Muchas veces se mandaba a la hermana mayor a traer ropa para el bebé, o el propio niño lo hacía. Se le lavaba además la cara y las manos. La idea era volverlo presentable según los estándares de la ciudad.

El registro de datos en Candungos permite entrar en mayor detalle acerca de los mercados de ropa y zapatos, la capacidad adquisitiva de la gente y sus preferencias en cuanto a vestimenta. En Candungos existe ropa adquirida en Ecuador a precios más bajos que los de la ropa que se puede comprar en la comunidad o a los comerciantes que circulan por el río Santiago. Algunas familias —las que pueden hacerlo— hacen compras en Santa María de Nieva, donde los precios también son menores. Se usa más ropa sintética que ropa de algodón para los niños (no para los bebés), porque cuesta



FOTOGRAFÍA
JOSÉ LAROSA





En la chacra, las madres se apuran para adelantar su trabajo mientras hacen lo posible por alejar a sus hijos del contacto con la tierra y los insectos. Si la jornada es larga, establecen un lugar seguro para ellos, utilizando para eso plásticos, hojas y frazadas extendidas en el suelo y hamacas cubiertas por telas y mosquiteras. Napuruka.

menos. En algunas mañanas y noches de frío se observó ropa abrigadora; por ejemplo, un buzo grueso de polar para una niña pequeña, medias para niños pequeños y un enterizo de polar para una bebé. No obstante, son una minoría las familias que adquieren estas prendas.

Por último, en Candungos, los bebés usan ropa de manga larga o corta de algodón. Se les pone también mitones de ese material. Los recién nacidos son envueltos en una mantita, incluso llevan un gorro, y los bebés en general son arropados con frazadas cuando llueve o hace frío.

La sexualidad


Nuestras observaciones a niños de cero a tres años sugieren que no hay censura alguna frente a su desnudez o semidesnudez. Sin embargo, es evidente que este juicio sí existe cuando se trata de niños y niñas más grandes, y que los adultos intervienen para moldear la actitud de sus hijos en esa dirección.

En una casa shipiba (J2), se anotó un incidente ocurrido cuando varias mujeres (abuela, bisabuela, tía abuela y tía materna de la niña en cuestión) estaban preparando juanes para venderlos a una comunidad vecina que celebraba su aniversario. Algunos niños integrantes de la red familiar y que vivían en las tres casas contiguas jugaban en el escenario. Cenith (tres años) estaba sentada sobre las piernas de su bisabuela, pero en un momento se animó a unirse al juego de sus primos varones que consistía en columpiarse en una hamaca.

Cenith se va a la hamaca y se tira sobre ella mostrándome, de casualidad, su potito. Ella no usa ropa interior. La abuela que está echada sobre el pano dice algo en shipibo y se ríe. Luego Cenith deja de mecerse y se baja el vestido. La abuela y la bisabuela se ríen. Cenith se va a sentar nuevamente sobre las piernas de la bisabuela. (J2, 26/5)


En la misma comunidad, una madre gritó a su hija de un año y nueve meses cuando intentó quitarse el pantalón: "Mira, te está mirando ella [la antropóloga] sin short, tu vagina afuera y está oliendo desde lejos" (J8, 24/5). Entre los mayorcitos se nota la aparición incipiente de un sentimiento de pudor.

Terminó de comer y se quitó el short, quedó solo en bividí rojo y blanco y la mamá le dijo: "ponte, guarda tu piquito". William (dos años, seis meses) levantó su short y lo lanzó por la puerta. La mamá le extendió un calzoncillo y el niño lo lanzó a la leña humeante. La mamá lo



rescató. Él hizo como si se lo ponía, pero lo arrojó por la puerta a la calle. Sin ninguna ropa de la cintura para abajo, William dio vueltas por la sala y de pronto notó que su pequeño pene se erguía estirado y apuntaba hacia arriba involuntariamente. Lucía entre sorprendido y un poco incómodo, principalmente porque el polo no lo cubría del todo. Trató de taparse con el borde de su bividí, pero no logró hacerlo. Se contemplaba, curioso, mirando hacia abajo. La mamá no llegó a notar el suceso, pero Óscar [asistente del antropólogo] sí lo hizo. Me miró algo avergonzado y trajo el short que William había dejado en la calle. Pero William no se cubrió y salió corriendo al patio trasero de la casa y ahí recogió un palo del suelo, persiguió a un pollo y dejó atrás su experiencia fisiológica sin más. (C2, 19/7)

Las mujeres pueden alentar cierto “orgullo masculino” frente a los genitales.



De pronto, la mamá mira a su hijo que está sentado en el borde del emponado, le dice: “El pico” y se ríe. William ríe también y se baja el polo hasta cubrir su pene. Lo miro y me mira riendo. Óscar [el asistente] también se ha sumado a la observación y a la risa. William se cubre y nos muestra su pene alternativamente, siempre con una sonrisa y esperando nuestra reacción. Paloma (la mamá), todavía sonriente, le dice: “vamo lavar potito”, y William huye a uno de los cuartos. Puerta cerrada, el cuarto queda en absoluto silencio. William se había quitado el short antes y se lo había devuelto a su madre después de dar una vuelta por el patio de la casa. Yo no lo había notado, pero se lo había quitado para hacer sus deposiciones sobre la tierra y no ensuciar su ropa. La mamá se levanta y coge una pala, la sigo con la vista y la veo acercarse a una zona en la que estaba la caca amarillenta de su hijo. De un palazo levanta toda la caca con algo de tierra y la lleva detrás de la casa para arrojarla entre los matorrales. Todo este procedimiento ha sido espiado por William que, habiendo dejado el cuarto, se asoma por la puerta y ve el acto de higiene de su madre. En ese momento nos despedimos y vemos cómo Paloma logra atrapar a William y lo lleva cargado a la pileta. (C2, 13/7)

Días después, rodeada de cuatro niñas de entre tres y siete años (dos primitas de William, una sobrinita y su hermana mayor), Nela dibujó a William (dos años, seis meses) en su cuaderno, vestido tal como estaba. Ellas insistían en que Nela le colocase su “pico”. Luego Nela contó el incidente a la mamá y a Magnolia, la asistente-promotora que es su cuñada. Las dos se reían con ganas (C2, 28/7).

El emponado sirve para contener a los niños pequeños en un espacio relativamente seguro mientras abajo se cocina y proceden otras tareas adultas. Los pequeños tienen una fuerte motivación para aprender cuánto antes a subir y bajar. Utilizan palos y escaleras que no fueron diseñados para facilitar la acción. Nuevo Paraíso.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO





6. Maduración, autonomía y la sociabilidad amazónica

La bibliografía sobre los grupos indígenas amazónicos incide en la construcción de la persona, los atributos que se buscan en hombres y mujeres adultos, y la exploración de un tipo de sociabilidad ideal. Esta expresaría la manera en que los seres humanos deben convivir entre ellos; se trata, por lo tanto, de lo podríamos llamar el sistema de valores de los pueblos amazónicos. La buena convivencia, la que marca a los seres humanos como verdaderamente humanos, se manifiesta en prácticas como las visitas continuas a los familiares y a los aliados políticos que se hallan en lugares alejados, el convite de comida y masato a toda persona que llega a la comunidad, y los esfuerzos que se hacen para evitar confrontaciones en los asuntos diarios. La persona ideal, la que ha alcanzado el estado deseado de madurez, es calmada, autónoma y respeta la autonomía del otro. Evita la cólera (“rabia”) y los estados exacerbados de emoción. Se muestra risueña y colaboradora, y entiende que nadie tiene la potestad de mandar sobre otra persona, salvo en situaciones excepcionales que exigen una concertación provisional. El mando se basa en cualidades sobresalientes de liderazgo y sabiduría. El nombre que se suele asignar a este conjunto de valores es la “convivialidad”. Por cierto, algunas de las propuestas al respecto son polémicas. Se identifica a una determinada escuela de antropología amazónica, centrada en el mundo académico británico (Gow, Overing, Hugh-Jones, McCallum) pero con adherentes peruanos (Santos-Granero, Belaunde), como proponente de esta interpretación de las culturas amazónicas.

En toda sociedad humana, el trato diario entre los adultos y los niños tiene un componente de resolver situaciones inmediatas, y otro componente, igual o más importante, de proyección a futuro. Ahí, se toma en cuenta las normas culturales vigentes acerca de la clase de persona que los niños deberían eventualmente llegar a ser. Con estos argumentos, tenemos licencia para explorar en nuestros datos las evidencias acerca de la educación moral que se está impartiendo a los niños y niñas pequeños de las cuatro comunidades bajo estudio. Ellos son, finalmente, los aprendices

de la sociabilidad amazónica en su versión contemporánea. Algunos de los elementos de dicha sociabilidad —la generosidad, el autocontrol, el respeto irrestricto a la autonomía del otro— pueden resultar lecciones muy difíciles para los niños pequeños. Otros —como disfrutar de la compañía de otras personas, de la reciprocidad y de la plenitud en la relación con el ambiente— pueden ser más fáciles de asimilar.

El presente estudio no puede ser terminante respecto de la sociabilidad amazónica y la educación moral que es la médula de la reproducción cultural. Son temas profundos que merecen estudios específicos. No obstante, podemos ofrecer algunos elementos de juicio. Este capítulo revisa los datos pertinentes.

6.1 El proceso de maduración y el “manual de crianza” local

El concepto de “manual de crianza” como un componente del orden generacional en todas las sociedades humanas apela a un hábito universal de los seres humanos: las prácticas se organizan en sistemas de ideas (¿ideologías?) que articulan las normas locales en un doble sentido. El manual expresa el “deber ser”, es decir, el proceso que debería darse en el desarrollo de la relación entre padres e hijos. A la vez define como “normales” ciertas conductas, secuencias, etapas, logros y modos de reaccionar de los niños. El manual de crianza es una referencia rápida que orienta al usuario en el mundo de las ideas que las personas adultas despliegan sobre sus acciones en relación con la nueva generación, las razones de las mismas y las respuestas que deberían producir en los menores. Claro está que el manual se escribe desde el punto de vista de los adultos. Se podría imaginar un manual de crianza que recoja el punto de vista de los infantes y niños pequeños, que son la otra parte de la relación entre generaciones (“Cómo criar y entrenar a tus padres”), pero sus posibilidades materiales de aplicarlo son nulas.

En el caso de las sociedades urbanas y letradas, las bibliotecas, librerías y estantes en cada supermercado están llenos de manuales de crianza que responden a distintas corrientes de la pediatría, sicología, trabajo social y escuelas de autoayuda. En casos como las sociedades amazónicas, el concepto se usa metafóricamente. No se trata de manuales escritos. Están plasmados más bien en la sabiduría de los ancianos, en los conocimientos de reconocidos expertos en materia de salud e infancia a quienes se puede consultar, y en las canciones y cuentos con moraleja que se repiten a los niños. Otra forma de enunciar normas culturales y de mantenerlas permanentemente presentes es el chisme. Nadie se atrevería a decir que los pueblos indígenas amazónicos desconocen el arte del chisme. La diferencia entre el chisme y el consejo es que, mientras este último emplaza a la persona y la obliga a reaccionar, el chisme, al circular a espaldas del individuo cuya conducta está siendo evaluada, puede ignorarse y ser negado por todos los involucrados.


En otros medios, las normas culturales, y en especial las referidas a la crianza de los niños, se articulan diariamente en los consejos que las personas ofrecen, frecuentemente sin

haber sido invitadas a opinar. En las sociedades amazónicas, el comentar la acción de otro, sugerir un modo diferente de hacer las cosas o hacer una crítica indirecta, es poco observado, poco tolerado e incluso puede llevar a reacciones violentas. En una de las comunidades del estudio, perdimos la posibilidad de acercarnos a una madre con varios hijos pequeños por culpa de un inocente comentario acerca de la herida que tenía uno de ellos detrás de la oreja. Con el propósito de ayudarlo, se le sugirió llevarlo a la posta de salud. La madre se sintió descalificada y frustró todo intento de pedirle disculpas o reparar el daño.

Usamos varios caminos para explorar las normas que constituyen los manuales de crianza en las cuatro comunidades del estudio. Entrevistamos a personas clave acerca del “deber ser”. Otra fuente fueron las observaciones y lo que permitían inferir acerca de las normas que los actores aplicaban en sus actos. También registramos, en las observaciones a niños y niñas, los consejos explícitos que se enunciaban a modo de comentario sobre lo que sucedía en el momento. Los comentarios podían partir de cualquiera de las personas presentes y tomar la forma de una crítica y/o una recomendación acerca de qué hacer y cómo hacerlo.


Los resultados reafirman lo que la bibliografía sobre los pueblos indígenas amazónicos nos advierte. El “aconsejar” se identifica como una potestad que tienen casi exclusivamente las personas mayores. Los adultos, hombres y mujeres, pueden impartir órdenes, dar ejemplos didácticos extraídos de su larga experiencia de vida, y pronunciar prédicas morales a los miembros de la generación más joven. La literatura sugiere además que esta licencia se ejerce dentro de cada grupo genérico: los hombres mayores aconsejan a los hombres: niños y jóvenes; las mujeres mayores aconsejan a las mujeres: niñas y jóvenes. La excepción es la pareja conyugal: los maridos pueden (y deben) aconsejar a sus esposas. Por cierto, recogimos numerosos comentarios de varones en apoyo a este último principio; ninguno de una mujer. Los consejos de los maridos van desde recomendaciones generales de “cuidar bien y tener aseados a mis hijos”, hasta órdenes específicas, por ejemplo, sobre cuándo prender el fuego y servir el desayuno. En un caso en Amazonas, el esposo aconsejó a su esposa que no malgastase su tiempo en hacer artesanías (“cojudeces”, según él), porque no iban a poder venderse; frente al incumplimiento de él como abastecedor del hogar, la esposa no le hizo caso y tuvo cierto éxito con las ventas. Otro esposo aconsejó a su mujer, en estado avanzado de embarazo, que no fuera a la chacra a trabajar; ella continuó haciéndolo porque consideraba urgente traer una provisión de yuca y otros productos en previsión de la etapa posparto.

La autoridad de las mujeres adultas (madres, abuelas, bisabuelas, tías abuelas, hermanas mayores) sobre las jóvenes sale a relucir en las observaciones que registramos para este estudio. Prácticamente, los únicos consejos que se escucharon durante las observaciones fueron los de mujeres mayores a madres jóvenes, adolescentes y niños. Algunos consejos representativos son los siguientes:



La hermana mayor llama a la hermana menor (madre adolescente) para avisarle que su bebé está llorando (se le escucha desde la casa vecina) y que debe amamantarlo. (Candungos)


En general, es notable la ausencia de consejos sobre la lactancia; cada mujer se las arregla sola con su bebé.



La madre aconseja a su hija que no se junte con un marido demasiado joven y antes de terminar sus estudios; es decir, que no repita su historia. (Candungos)

La abuela aconseja a su nieta adolescente, cuidadora principal de su sobrinita (un año), que la aleje de las cenizas de la cocina por ser sucias y una fuente de contaminación. (Napuruka)

Hay varios consejos similares que pretenden prevenir el contacto peligroso de los niños con el fuego, la leña, las ollas e incluso el humo.



La mamá se despide de sus dos hijos que se van al nido, recomendándoles que se cuiden el uno al otro. (Junín Pablo)

De igual manera, se puede recomendar a los hijos que van a la escuela que “estudien bien” o que “presten atención en la clase”.



La abuela aconseja a su hija que no perturbe al nieto cuando está de mal humor. (Junín Pablo)

Hay otros ejemplos de consejos que advierten a las madres jóvenes y a los niños y niñas cuidadores acerca de la necesidad de tomar en cuenta, en su trato con los más pequeños, el estado de ánimo y la disposición de cooperar.

El inducir una acción determinada en otra persona, a veces se logra lanzando una especie de “indirecta”, tal como lo hizo una abuela de Candungos (C8, 27/7) al ver que sus nietos habían ido en dirección al puerto. “¿No se están ahogando los bebés?”, gritó a las dos mamás. Logró la respuesta deseada: su nuera y la otra mamá fueron corriendo a traer a sus hijos y, muy posiblemente, tuvieron más cuidado en lo sucesivo.





Los compañeros constantes son los hermanos y primos que viven cerca. La exploración de su medio, la prueba de sus habilidades y la apropiación de lecciones morales se dan en las interacciones con pares en comunidades íntimas de parentesco y vecindad. Junín Pablo.

FOTOGRAFÍA

CARLOS CHIRINOS



Como ocurre en muchas partes del mundo, las personas adultas tienen la percepción de que los niños y jóvenes ya no escuchan los consejos de sus mayores.

Uno de los hombres más ancianos de Candungos recuerda los tiempos pasados.

Manuel señala que antes a los niños se les daba consejos, pero no de chiquitos (indica un tamaño como de diez años con las manos) sino cuando ya comprendían. Se les aconsejaba para cuando tuvieran una esposa. Se les decía que no se metiesen con las esposas de otros, que si lo hacían, se les machetearía la cabeza. Se les aconsejaba tempranito en la mañana, se les llevaba a tomar toé en las cascadas. Manuel señala que ahora los niños van a la escuela y juegan por ahí, que ya no se les puede aconsejar. (Notas de campo, Nela, 31/7)

No tuvimos acceso a muchas de las interacciones entre los hombres fuera del hogar, como para conocer mejor las normas que los mayores intentan enseñar a los menores. Aun frente a un padre, tío, abuelo o tío abuelo, llama la atención, una vez más, la libertad que ejerce el receptor en lo que respecta a aceptar o no el consejo.

Un adolescente de 12 años rechaza el consejo de su padre acerca de la actividad más productiva para el día. El padre le dice que vaya a pescar; él opta por ir con los amigos a cazar pájaros con honda en el bosque. (Napuruka)

La percepción de que “antes todos eran más obedientes” y los numerosos incidentes de ese tipo no contradicen las reglas que gobiernan la circulación de consejos en las comunidades bajo estudio: (1) los consejos (incluso órdenes) pueden ser desoídos sin mayor sanción; y (2) los consejos fluyen desde personas de mayor edad y estatus hacia personas de menor edad y estatus.

Esta discusión sobre consejos e intervenciones dirigidos a modificar las normas de convivencia y crianza de los niños, deja afuera una fuente importantísima de intentos de introducir ideas nuevas. Se trata de los servicios y programas de salud, saneamiento, educación, justicia y desarrollo, recientes en la experiencia de los pueblos amazónicos. Los establecimientos de salud se identifican explícitamente como oferentes de dos cosas: consejos y medicamentos. En el capítulo siguiente exploraremos este importante tema.

Las etapas del desarrollo

Un acápite inevitable en los manuales de crianza es el que trata sobre etapas, secuencias y pasos en el proceso de maduración de los niños y niñas. Todos los grupos humanos reconocen como hechos evidentes el crecimiento de los bebés y niños y su ganancia progresiva de competencias. Para los adultos indígenas de nuestro estudio, las cuestiones relevantes conciernen a los márgenes de flexibilidad de estos procesos y la capacidad de los niños de determinar individualmente cuándo están preparados para pasar de una etapa a otra.

La madre de la niña shipiba Molly (J10) ofrece uno de los relatos más completos sobre su proceso de maduración y las coyunturas vitales que la afectaron hasta llegar a su año y nueve meses de edad en el momento de la investigación. Molly es la primogénita de padres jóvenes (una mamá de 19 años, un papá de 24). Se adapta fácilmente a los cambios (viajes, por ejemplo) y ha sido risueña, activa y traviesa desde su nacimiento. La familia le encuentra una gran semejanza de carácter con una de las hermanas del padre. Cree que crecerá como la tía paterna para convertirse en una mujer amable y de disposición alegre. Ambos padres son aficionados al fútbol y participan en el “Mundialito shipibo” que se celebra anualmente en Yarinacocha. Llama la atención, en la biografía de Molly, la rápida incorporación de la bebé en la vida de sus padres, con sus demandas y pasiones particulares. Como el papá no pudo estar en el parto, por ejemplo, hubo que hacer un viaje selva adentro para presentársela cuando Molly tenía menos de un mes de nacida. Las visitas a familiares y la participación en el circuito de partidos de fútbol se convierten, para la niña, en un constante flujo de paseos, nuevas experiencias y contactos con desconocidos que forman la personalidad que los padres interpretan como deseable.

Biografía de Molly (un año, nueve meses)

Logro / Coyuntura	Edad
Nacimiento difícil	
Primer viaje: visita al papá en el campamento maderero de Chaulla. Se queda un semana ahí.	25 días de nacida
Primera enfermedad: fiebre y diarrea. En la posta le recetan Sulfametoxazol y se sana rápidamente. Cuando le vuelve a dar diarrea meses después, los padres le administran la misma medicina.	3 meses
Primer viaje a Pucallpa: la empresa en la que trabaja el papá lo traslada a esa ciudad. Molly y su mamá se quedan cuatro días en un hotel.	3 meses
Comienza a gatear: empiezan las caídas del emponado y aumenta la vigilancia de los padres.	5 meses
Se inicia el destete: recibe leche materna con hierba luisa y mingado (mazamorra de yuca o arroz). A los siete meses, Molly comienza a comer sólidos, inicialmente mazamorra de plátano.	6 meses

Logro / Coyuntura	Edad
Nuevamente viaja a Pucallpa, donde los padres tramitan su DNI. La familia se queda una semana en un hotel.	8 meses
Viaja a Binuncuro, comunidad cercana, donde los padres participan en un campeonato de fútbol y para visitar a parientes. Al mes siguiente, viaja a Caimito, comunidad de origen de la madre.	1 año
La mamá le pega por primera vez como medida disciplinaria. Antes de eso, el papá le había prohibido hacerlo.	1 año, 1 mes
Pronuncia sus primeras palabras.	1 año, 2 meses
Comienza a caminar.	1 año, 4 meses
Viaja a Royá con sus padres, quienes de nuevo participan en un campeonato de fútbol. La madre está embarazada de su segunda hija, pero igual juega.	1 año, 5 meses
Viaja con sus padres a Yarinacocha para "El Mundialito shipibo" de fútbol.	1 año, 6 meses
Comienza a hablar fluidamente. Reconoce palabras en shipibo y castellano.	1 año, 7 meses
Nace su hermanita. Su papá le pega por primera vez. No la pudo controlar durante las horas de tensión del parto. Durante el embarazo, Molly no quiso dormir de noche con su madre y prefirió hacerlo con su papá o sola.	1 año, 8 meses

En Candungos, Carlín, de un año y ocho meses, es casi contemporáneo de Molly. Su papá es un awajún casado con una wampis. Él le enseña a Carlín a contar y también algunas sílabas. No obstante, a su parecer, los niños pasan por varias etapas hasta lograr plenas facultades de comprensión. Por eso, él no "habla" con sus hijos pequeños. Conoce algunos cuentos, porque su padre y su abuelo se los contaron, pero no se los relata a sus hijos porque considera que todavía no podrían entender. Cuando tengan seis años, dice, podrá comenzar a hacerlo.

Mi hijito es muy chibolito, no puede escucharme, no sabe todavía. Desde los seis años ya puedo empezar a aconsejar a mis hijos. (C5, 23/7)

A partir de los diez años, aproximadamente, los niños ya pueden trabajar, pues saben cómo se hace. Viendo a sus padres, aprenden. El padre de Carlín parece dividir la niñez en tres grandes etapas: previa a la edad de "escuchar"; cuando los niños son capaces de escuchar mas no de trabajar; y cuando son capaces de trabajar y entender. Probablemente esto refleja una tendencia masculina a suprimir los pequeños pasos en el desarrollo de sus hijos. En el caso del padre de Carlín, su nivel de conocimiento y

recuerdo es definitivamente menor que el de la madre de Molly, y probablemente que el del resto de las madres de los protagonistas.

Es de notar que los hitos formales que marcan un avance en el proceso de maduración de los niños —los cumpleaños— pueden o no ser considerados en las cuatro comunidades. Hemos señalado que no se recuerda la fecha de nacimiento de algunos de los niños mayores. En cambio, la presión para obtener el DNI ha hecho que en el caso de los más pequeños se la suela conocer. Pese a ello, a veces los cumpleaños pasan sin ni siquiera una felicitación. En otros casos, a modo de una innovación probablemente impulsada por la escuela, ocurre todo lo contrario: se festeja a la niña o al niño con una minga en su honor (un hecho observado en Ucayali) o con una fiesta que incluye comida, bebida, baile y parlantes alquilados.

La voluntad individual

Resultó difícil para la gran mayoría de madres y padres que participaron en la investigación poner fechas precisas a los hitos que marcan el proceso de maduración de sus hijos. No son frecuentes las comparaciones entre un niño y otro en algo que podría entenderse como una escala común de logros. En la mayoría de las casas, son escasos los certificados, los papeles con anotaciones, los documentos oficiales y las fotografías.¹⁸ Los que hay son guardados cuidadosamente en bolsas plásticas y escondites en el techo. Hechos como estos sugieren los impedimentos materiales que existen para que el “manual de crianza” indígena amazónico se detenga en enunciar pautas generales de desarrollo infantil.

Más allá de eso, el uso de etapas gruesas como referente y la supresión de detalles se ajustan bien a otras de las lecciones del manual de crianza que veremos en los acápites siguientes. Estas enfatizan que cada niño y cada niña es diferente: se nace con una cierta disposición, con ciertas habilidades y, sobre todo, con una voluntad propia. La norma da una amplia cabida a la voluntad individual, las diferencias de personalidad, la variabilidad de los tiempos y secuencias que recorren los niños, y la capacidad de cada quien de señalar cuándo está listo para pasar de una etapa a otra. Esto sucede, por ejemplo, con la introducción de alimentos nuevos. Este tema puede suscitar una discusión entre madre e hija (ambas con niños pequeños), sobre cuándo dar de comer a los bebés naranjas y, por extensión, otros alimentos. La madre lo hizo al año de nacer su hijo; la hija, a los seis meses. Dice la madre-abuela:

18 La alta valoración de este tipo de recuerdos quedó demostrada cuando volvimos a las cuatro comunidades luego de la investigación, para informarles sobre los resultados y agradecer su participación. Se preparó un álbum de fotos para cada una de las familias de los protagonistas, que fue recibido con mucha alegría. Registraba su apariencia y actitudes unos seis meses antes de la fecha, considerando el tiempo transcurrido entre el trabajo de campo y el viaje de retorno.



FOTOGRAFÍA
RODRIGO LAZO





Las relaciones entre generaciones siguen una lógica de poca separación. Aquí una madre lleva a su niño a presenciar una etapa en la fabricación de una canoa, tarea que exige la participación de muchas personas. Candungos.

A diferente edad pueden chupar naranja. Cuando quiere, el niño te va a pedir y tienes que darle. Si te pide, es que ya aguanta su barriga, ya puede comer. Así es con las otras comidas. Si te pide, ya puede comer. (J7, 10/5)

Así como expresan su voluntad frente al consumo de determinados alimentos, los niños pequeños también lo hacen frente a ciertas conductas. Aprenderán cuando les toque y cuando sean capaces de entender. La madre de Saúl (un año) no le dice: “no hagas esto”, “no botes”, “no agarres”; ella simplemente recoge lo que el niño tira al suelo, guarda lo que no debe agarrar, lo distrae con otras cosas y le llama la atención por su nombre. Ese día, la mamá nos contó que el niño estuvo tirando de la mesa al emponado diversos artículos: una linterna, un CD, un DNI, un oso de peluche y varios cepillos y ganchos de ropa. Según ella, “Si le digo ‘no botes, igual sigue botando’”. En este caso, la mamá evalúa a su niño en comparación con sus otros hijos y concluye que es el más inquieto. Consultada si seguirá así más adelante, responde con seguridad que se le pasará: “Como es niño, le gusta jugar y botar” (C1, 22/7).

En este medio, aprender a nadar es un paso en el desarrollo infantil tanto o más importante que aprender a caminar. Una vez más, en ello se expresa la voluntad de los niños y niñas de volverse más independientes y su capacidad para reconocer cuándo están preparados para un nuevo reto.

Para Josefa (madre experimentada de 43 años), las niñas pueden aprender a lavar desde muy pequeñas, pero nunca se las manda solas al río, porque pueden ahogarse al voltearse la canoa. Es por ello que siempre deben de ir acompañadas o lavar lejos solo si saben nadar. Pregunto por la edad en la que se asume que un niño debería poder nadar, y Josefa da vuelta a mi pregunta indicándome que cuando el niño ya sabe nadar, es una señal de que ya puede andar solo o con menos supervisión adulta. Generalmente, esto ocurre a los cuatro o cinco años, depende de las habilidades naturales del pequeño. Cuando aprende a nadar, el pequeño está listo para ser más independiente y no necesita ya del cuidado permanente de la madre o hermanos. (J7, 18/5)

Según el programa, los niños se dan cuenta de su capacidad para ocultar ciertas acciones a los adultos, y a su vez, los adultos aprenden a sospechar de la sinceridad de su llanto y dolor. Si en la ciudad podría tratarse de sustraer caramelos o galletas de la despensa, los niños amazónicos tienen vehículos distintos para sus pequeños engaños. Así, Otoniel (dos años, cinco meses) aprovecha un momento de descuido para servirse masato él solo.



Otoniel vuelve a atravesar el lugar (la “sala de estar” en la casa de los abuelos), y al pasar por los baldes con masato se detiene, se inclina hasta tocar el líquido blanco cremoso, y agarrando el tazón metálico, sorbe algunos tragos. Se incorpora satisfecho, suspira y limpia con su antebrazo el rastro de la travesura. En otras ocasiones, su madre lo ha reñido al verlo hacer lo mismo. (P2, 29/5)

En general, a los niños desde pequeños se les puede convidar masato dulce, recién preparado o ligeramente fermentado. Algunos agarran gusto por esta bebida, otros no, y unos cuantos se divierten (y divierten a los adultos con el espectáculo) tomando masato fuerte. En eso también prima la voluntad individual.

El lenguaje

Las sociedades amazónicas son muy verbales. Sobre todo en los pueblos awajún, wampis, shuar y achuar, se posee una rica tradición de oratoria. El liderazgo depende de la capacidad de argumentación y persuasión, frecuentemente en ruedas de competencia. En todos los grupos etnolingüísticos se practican además canciones, curaciones y encantaciones que a veces implican largas narrativas que deben memorizarse y reproducirse en eventos públicos, en secreto o en privado. Se cuentan sueños y se hacen pronósticos. Las actividades de caza, pesca, horticultura y recolección exigen un constante monitoreo de las condiciones relevantes en un entorno muy amplio, donde las personas se dispersan en sus tareas diarias y expediciones especiales. Para que la información que se recopila pueda volverse un instrumento de sobrevivencia de todo el grupo, debe comunicarse, cotejarse y evaluarse en discusiones que se producen en los hogares, entre familiares y amigos y en instancias comunales. Todo esto depende del lenguaje.

Podemos dar por sentado que los niños y las niñas tienen modelos del uso del lenguaje en las personas adultas, y que tienen además oportunidades para observarlos en todo tipo de situación, pública o privada. En principio, podemos asumir que se hace bastante uso del lenguaje en los grupos infantiles que se desplazan por las comunidades, usualmente fuera del alcance de los oídos de los adultos. Las observaciones en las casas, con adultos y niños presentes la mayoría de veces, probablemente no ofrecieron las mejores oportunidades para conocer el desempeño verbal de los pequeños, puesto que la comunicación en los grupos domésticos —no solo en los cuatro pueblos bajo estudio sino como regla general para las sociedades humanas— tiende a reducirse debido a los numerosos sobreentendidos y el abundante uso de gestos. Hemos señalado que muchos de los protagonistas y otros niños que fueron vistos a lo largo del estudio hablaban habitualmente en su lengua nativa, y que los antropólogos tenían grandes dificultades para entablar un diálogo con ellos o entender (hacer traducir) lo que decían.

El hecho es que el desarrollo del lenguaje no parece ser un “dominio de preocupación” (Valsiner y Lutvinovic 1996) para el manual de crianza indígena amazónica. La idea parece ser que los niños y las niñas hablarán cuando deseen hacerlo y cuando tengan algo que decir. Marta es una de las pocas madres que halaga a su hija Paulina (de dos años, cuatro meses) por ser “conversadora”. De hecho, se observa frecuentemente a la niña jugando feliz frente a su casa, en la calle principal del poblado, conversando con las personas que pasan (C8, 18/7). Aparte de las diversiones alrededor de los libros escolares y diccionarios, que consisten en nombrar las imágenes, no hallamos ejercicios que apuntaran a apresurar el desarrollo del lenguaje o el lenguaje de cierta categoría (narraciones, preguntas-respuestas, uso correcto de formalismos: títulos, términos de parentesco, “usted” o fórmulas de cortesía como “gracias”, “disculpa” y “por favor”). Solo en dos hogares de los protagonistas hallamos cierto empleo del *baby talk*: formas lingüísticas, sobre todo fonéticas, específicamente asociadas a los bebés.

En una ocasión, en el hogar asháninka de los protagonistas Otoniel (dos años, cinco meses) y Ramón (un año, siete meses), un almuerzo se volvió un evento festivo. Nela había llevado tallarines, algo que la familia usualmente no comía, y los niños ensayaban sus habilidades como consumidores. Además, a ambos se les dio un plato solo, también poco frecuente, lo cual llevó a que Otoniel invitara a su hermanito a compartir su comida diciendo: “Ven, picotear” (lo había escuchado anteriormente de su papá). Incluso, trasladó un puñado de tallarines de su plato al del hermano. Rodrigo comentó luego:

Hoy estuvo especialmente hablador Otoniel. Habló de la víbora, dijo que el pato se la podía comer, dijo que “vamos a picotear”, llamó a la mamá bastante, en un momento acusó a su hermana Nola (seis años) de quitarle un poco de galleta a su hermanito chiquito y de hacerle llorar. Dijo: “Mamá, Nola quita galleta a Ramón”. La mamá miró a la hija denunciada con cara de molestia. (P5, 23/5)

Las personas sí reconocen que los avances en el habla pueden revertirse frente a una situación de estrés, como el nacimiento de un hermano. Es el caso de Martín (tres años).

Entran juntos madre e hijo a la cocina y el niño le pide agua señalándole el balde. La madre lo regaña por señalar y no pedir con palabras. Nos comenta desde la cocina que no sabe qué es lo que está pasando con el niño, porque antes hablaba de manera fluida, pero desde hace un par de semanas no quiere hacerlo. Inmediatamente después ella misma se responde diciendo que así son los bebés, hablan cuando quieren y como quieren. Más adelante el niño se sienta sobre las piernas de su madre para comer un pedazo de yuca. Juntos comienzan a contar a los pollos. Esto alegra al niño y su estado de humor cambia notoriamente. (J7, 11/5)

El ingreso al nido y, luego, a la escuela, puede perturbar el desarrollo del lenguaje de los niños. Podemos imaginarnos que algunas dificultades tendrán que ver con el bilingüismo y trilingüismo que muchos experimentan. Otras podrán reflejar el estrés de verse en estos nuevos contextos. Hasta los tres años, tales problemas están lejos de las preocupaciones de los padres y abuelos que dictan las normas y de los pequeños protagonistas.

Destrezas físicas y el dominio del cuerpo

Similar a las madres africanas, las madres indígenas amazónicas practican ejercicios de "gimnasia" con sus bebés de meses que aún no caminan. En las hamacas y cuando están sentadas, las madres (y sus sustitutos) suelen ponerse con las piernas extendidas y colocar a los bebés sobre ellas, cara a cara. En esa posición, se observó que con mucha frecuencia ponen de pie a los bebitos, los sostienen de las axilas y los mueven suavemente de un lado a otro, a veces al ritmo de una canción que se escucha en la radio o se tararea. Algunas fundamentaron esta práctica en el afán de fortalecer los huesos de sus hijos y prepararlos para caminar. Ya vimos con qué facilidad se adoptó en Candungos los corralitos como instrumentos que ayudan a aprender a caminar.

El caso sugiere que el desarrollo de destrezas como gatear, mantener el equilibrio del cuerpo, ponerse de pie y caminar no es dejado del todo al azar y sí constituye un dominio de preocupación en el manual de crianza. De acuerdo con una madre joven de Napuruka (N4), el contacto con varones que han tenido recientemente relaciones sexuales puede retrasar la marcha. De esta manera, los niños deben evitar la cercanía de jóvenes que tienen enamoradas por la sospecha de que sean activos sexualmente. Como esta, es probable que haya otras ideas y prácticas que se centran en el problema de lograr que, mucho antes de los tres años, los niños tengan pleno dominio de la movilización. Eso implica no solamente dominar la marcha, sino también subir y bajar peldaños rústicos e irregulares para alcanzar el emponado en las casas, con o sin calzado. Implica también caminar sobre barro, arena mojada y vegetación densa y resbalosa. Implica subirse a canoas y peke-pekes y aprender a guardar el equilibrio en esas embarcaciones cuando se desplazan velozmente. Aun en la etapa del ganeo, los niños tienen que aprender a no caerse del emponado. Tienen que identificar los postes, palos, arbustos y hojas que pueden agarrar para sostenerse. La hamaca plantea otra serie de retos que deben superarse en los primeros dos o tres años de vida. Los niños realizan piruetas en ellas y las convierten en columpios con mucha facilidad; sus cuidadores les ayudan a distinguir entre maniobras aceptables y las que exceden sus posibilidades.

Correspondientemente, se observó a los adultos, hombres y mujeres, en una mezcla entre impartir órdenes y ofrecer consejos, decir a sus hijos dónde caminar para hacer sus deposiciones, cuándo y cómo lavarse las manos, de qué manera regular la fuerza con que se columpian en la hamaca y, en general, cómo manejar su cuerpo y cumplir con su cuidado. Siguen algunos de los numerosos ejemplos:

Los niños deben familiarizarse con el bosque y los recursos que ofrece, además de reconocer sus peligros. La escena trae a contemplación la adaptación biológica que los niños indígenas hacen a su medio como también su gradual incorporación en los sistemas de manejo ecológico. Nuevo Paraíso.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO





Una mamá le aconseja a su hija (tres años) que camine con calma, que no corra al encuentro del antropólogo que se aproxima a la casa. (Junín Pablo)

Una mamá le enseña a su hija (cinco años) a lavar los platos en la quebrada. “¿Cómo vas a lavar con barro? Toma jabón, poquito vas a usar. Tienes que lavar bonito. No estés echando puro jabón”, le dice. La abuela da instrucciones a la misma niña sobre cómo servir el masato durante una visita, cuando la niña tiene que reemplazar a su madre en esta tarea para permitirle dar de lactar al hermanito menor. (Nuevo Paraíso)

El papá le aconseja a su hijo (un año) sobre la forma correcta de comer suris: uno por uno, no metiéndolos todos a la boca a la vez. (Candungos)


Sin duda, el principio mayor consagrado en el manual de crianza dice que los cuidadores deben alentar y felicitar la audacia física de los niños y niñas, toda vez que no sea peligrosa.

Relación con los animales

Un tema de preocupación en el manual de crianza amazónico, que sorprendería encontrar en los manuales en venta en los supermercados de las ciudades, es la relación de los niños y niñas con los animales, tanto domésticos como silvestres. Refleja la idea de los padres de que madurar representa aumentar en fuerza y habilidad y también en la capacidad para comprender las cosas. La fuerza y la destreza crecientes, unidas a la inteligencia, deben servir para entablar una relación correcta con el mundo animal. Esto implica saber diferenciar entre animales vivos y muertos, y saber reconocer algunos actos que causan daño o muerte, como apretar el cuello de un pollo o aventarlo al fuego. Implica apropiarse de un sistema de clasificación de animales para entender que algunos se sacrifican, que otros pueden adoptarse como mascotas, que hay los que se crían para consumo humano, que a algunos hay que temerlos y evitarlos, que otros solo se ven en libros y láminas, y que otros son indiferentes.¹⁹ Implica saber desprenderse de animales que han sido compañeros de juego (patos que se correteaban festivamente, cuyes que se cargaban y alimentaban), y presenciar el proceso de convertirlos en alimento. Implica inmiscuirse en las prácticas y recuerdos de la caza y de los procesos necesarios para obtener, procesar y preparar el alimento más valorado: la carne de monte.


¹⁹ La relación de los pueblos indígenas amazónicos con el mundo animal es enormemente compleja y ha sido muy estudiada por especialistas. Tiene implicancias que son fundamentales con respecto a su sentido de lo que es ser humano. Evidentemente, no podemos hacerle justicia acá.

De hecho, los niños y las niñas son la causa de la muerte accidental de animales domésticos (principalmente pollos) con regular frecuencia. Solo en un caso, la madre parecía llevar la cuenta de las víctimas de su niño (un pollito, un patito) para increparlo por su poco cuidado. Nela registra lo siguiente en Candungos:



La mamá da de lactar a su niño (un año, siete meses). Luego se pone de pie y tira al niño al aire con sus brazos extendidos, lo agarra, lo vuelve a tirar, lo vuelve a agarrar. Así juega con el niño mientras el pequeño ríe. La hermana de siete años barre los alrededores de la casa, mientras su hermanito camina y se agacha poniéndose en posición de perrito a su lado. El niño agarra un pollito junto a su caja, lo carga, da unos pasos y luego lo tira a la tierra. Coge una piedrita y la lanza dos veces a un pavo amarrado a un tronco que es base del emponado. Llega la prima hermana de la mamá y trae el pollito con la cabeza doblada hacia un lado, muerto. Se lo entrega a la mujer y luego ella misma trae al niño, lo carga y lo tira un poco al aire. El niño ríe y parece no darse cuenta de que mató al pollito. La prima entrega el niño a la madre. El niño carga un palo mediano en la mano. La mamá se sienta sobre la banca y le da de lactar. No escucho que lo regañe. Le pregunto cómo pasó, si lo aplastó con su mano o lo tiró a la tierra; me responde que no sabe. (Notas de campo, Nela, 21/7)

Una forma de enseñar a los niños las necesidades de los animales y su vulnerabilidad es involucrarlos en su cuidado. Así, en la misma casa, continuando con la observación, una niña participa en la crianza de los pollos y pavos de la familia.



Luego escucho que Kelly (tres años) grita “pi-pi-pi-pi-pi”, y va cargando despacio y con cuidado a algunos pavitos y pollitos. Los mete en una caja grande debajo del emponado de su casa. Su mamá le grita en wampis, como a siete metros de distancia, que no toque a los pequeños pavos. Entonces Kelly saca a los pavitos de la caja y los vuelve a poner en el suelo. Kelly saca hojas secas de la caja y las coloca sobre la tierra, cerca de donde están los pavitos y pollitos. También saca de la caja un pedazo de cartón con maíz para los pollitos, lo pone con cuidado, lentamente, sobre la tierra, como para no botar el maíz. Los pollitos comen. Un pollito está durmiendo en el suelo. Kelly pone una hoja encima del pollito, luego pone otras hojas como cercándolo con “cuatro paredes”, y pone una hoja encima como un techito. (Notas de campo, Nela, 21/7)

En otro hogar (N4) donde hay solamente dos niñas pequeñas, Indira (seis meses) ayuda a su mamá en las tareas de alimentación y cuidado de las aves de corral: pavos, gallinas, pollos. Con Indira en el tarashi, la mamá echa maíz a los primeros e insectos a los pollos. Les administra medicina en el pico con una jeringa, mientras Indira juega con el envase





Los animales son una presencia importante en la vida de los niños. Ellos aprenden tempranamente que los animales domésticos se cuidan pero también se comen. Muchos hogares tienen mascotas, siendo los monos, por sus gracias y su parecido a los humanos, las más buscadas. Junín Pablo.

FOTOGRAFÍA
GRACE LUJÁN



de plástico. Luego, cuando es hora de dormir, Nani (dos años) recibe la orden de su mamá de meter a los pollitos en un pequeño corral que ha implementado en una cuna que hay en el dormitorio. La mamá está en otro ambiente y simplemente confía que la niña lo hará sin dañar a los pollos, que son tiernos y frágiles.

Aprender a relacionarse con los animales domésticos —lo que incluye sacrificarlos para el sustento de la familia— es solo la parte más pequeña de una lección mayor acerca de la convivencia de los seres humanos con animales y plantas que forman parte del mundo natural. Algunos de ellos son comestibles. Cada especie de animal o planta exige de los humanos un determinado desempeño. La caza pone a prueba máxima la preparación que los niños han tenido en la infancia. Parte de su proceso es acostumbrarse a celebrar, ver y tocar animales y aves silvestres muertos. En un momento, cuando los familiares de la mamá de Nani e Indira están reunidos en el patio de la casa paterna al lado, se produce la siguiente escena:

Todos se encuentran en el patio de la casa porque uno de los hermanos está cazando pájaros con una cerbatana. Los atrapa para dárselos a los niños, para que los aten a una cuerda y los usen como juguetes. Jugar con pájaros muertos atados a una cuerda parece ser bastante común entre los niños. Nos cuentan que los niños se divierten jugando con estos pájaros muertos por horas, luego se los cocina y se los come. (N4, 30/7)




En otro momento una de las tías adolescentes le dio a Indira uno de los pájaros muertos para entretenerla. Como era de esperar por su edad (seis meses), la niña intentó llevarlo a la boca. La tía se lo quitó de las manos e Indira lloró.

6.2 La autonomía de los niños

Los protagonistas del estudio se nos presentan con márgenes muy amplios para escoger sus actividades. Un elemento fundamental en eso es su libertad de movimiento. Una vez que aprenden a arrastrarse y gatear, pueden desplazarse por el emponado y por ciertos espacios protegidos en la chacra. Habiendo dominado la marcha, sus desplazamientos son mucho más amplios. Los límites son flexibles, pero ayuda a fijarlos el miedo que se infunde a los niños, por ejemplo, frente a las serpientes, y el deseo de la madre y sus ayudantes de mantener a los pequeños a la vista o al alcance de su oído. Pese a ello, hubo muchas escenas de madres que de pronto se daban cuenta de que no sabían dónde estaban sus hijos. Esto podía ocasionar una pregunta lanzada a gritos a la abuela o alguna vecina cercana. Frecuentemente, motivaba que a uno de los niños mayores que estuviera a la mano se le encomendase buscar a la pequeña o al pequeño y traerlo de vuelta. Hasta lograrlo, la mamá esperaba pacientemente y sin angustia. Lo cierto es que ningún niño en el rango de edad de nuestro interés se perdió en

ninguna de las comunidades durante el mes de estada, y tampoco recogimos relatos de incidentes de ese tipo en el pasado. El entorno físico y, sobre todo, social, ampara la autonomía de los niños pequeños, ofreciéndoles seguridad para moverse en un medio conocido y esencialmente benigno.

La elección de actividades, lugares para realizarlas y acompañantes puede responder a criterios de placer, curiosidad o novedad.



La mamá está lavando ropa mientras sus menores hijos juegan con las mariposas que se posan en la orilla del río. Hay muchas mariposas de diferentes colores. Es una escena muy bonita. Rebeca (dos años) y sus hermanos David (cinco años) y Maribel (siete años) juegan agarrando las mariposas. Las mariposas mueven las alas rápidamente. Rebeca mira atentamente a las mariposas en la arena. Se pone en cuclillas para agarrarlas, pero no puede. Las mariposas vuelan rápidamente y ella corre a perseguirlas. Sus hermanos mayores sí las agarran. (P5, 27/5)

Otra oportunidad, bastante controlada, de experiencias placenteras para los niños se presenta a la hora de comer. No se espera de ellos que se sienten ni que se queden inmóviles durante la comida. Registramos innumerables escenas en las que los niños reciben su plato y lo llevan de un lado a otro. Se les asigna con quién compartir el plato —solo en Candungos se servía la comida en platos individuales a niños y adultos—, y ellos forman pares o tríos según su parecer. En lugar de sentarse en el banco (de hecho, la distancia a la mesa puede ser grande para gente menuda), se sientan encima de la mesa donde pueden ser más visibles y contar con más ayuda de los adultos. Abandonan la mesa y vuelven después de varios minutos. Oscilan entre la cocina y el pano, tal vez recogiendo un trozo de yuca de una olla en el camino. En una observación, Paulo (tres años) ensayaba una nueva técnica para comer: atravesado en una hamaca, boca abajo, con el plato en el suelo. Nadie dijo nada y él mismo se dio rápidamente cuenta de lo poco práctica que era su innovación (J1, 17/5). Los niños derraman grandes cantidades de arroz, fideo y otros alimentos fáciles de tirar. A veces recogen lo derramado y lo devuelven a su plato. Otras veces la comida se pierde, sin que este hecho, aun en los hogares donde los alimentos pueden escasear y el hambre es un serio riesgo, provoque recriminaciones. En suma, los niños comen a su ritmo, en el lugar y en compañía de quienes ellos eligen. Grace extiende la idea: “Se le permite decidir cuánto es lo que come, la forma en que lo hace, la velocidad en que ingiere los alimentos y la posibilidad de realizar actividades de forma simultánea mientras se alimenta”.

La libertad de movimiento acarrea la posibilidad de escoger a los acompañantes: las personas con quienes interactuar y al lado de quien estar. No insistimos en este tema, ya que está ampliamente indicado en innumerables observaciones que aparecen a lo largo de este texto.



FOTOGRAFÍA
RODRIGO LAZO





El aprendizaje de la autonomía se da en las relaciones con otros niños. La niña encuentra una forma de entretener a los menores, comunicando el goce que siente en su propio desenvolvimiento. Nuevo Paraíso.


Dos de los niños de la muestra de protagonistas ilustran una situación que, antes que autonomía, sugiere las contradicciones que se presentan entre una minoría de madres que no cuentan con una red suficiente de sustitutos y apoyos. Son las mellizas (¿gemelas?) Sheri y Shana (dos años, dos meses, N1). Su mamá tiene poca ayuda para realizar las tareas de sustento y el papá suele no estar presente en el hogar. La madre deja a sus hijos —las mellizas, su medio hermano Fernando (seis años) y su medio hermano Tulio (cuatro años)— encargados a vecinas y parientes o simplemente solos, cuidando de sí mismos, cuando no encuentra sustitutos. A las niñas se les observa en diferentes escenarios tomando iniciativas para solucionar problemas frente a los cuales otros niños de dos años recibirían ayuda: subir solas una cuesta volviendo de la cancha de fútbol donde ha jugado su papá (en realidad, una melliza trepa en brazos de su mamá, pero la otra debe hacerlo sola, a veces resbalándose); buscar un banco para subir a la cuna; alimentarse pelando frutas o solicitando comida en casas ajenas. Sus cuidadoras aparecen muchas veces entre desbordadas, poco comprometidas e impacientes (especialmente cuando son adolescentes o parientes y allegadas no muy cercanas). Así, una de ellas reacciona cuando Shana se tropieza con una leña y se golpea la cabeza contra el suelo. Le soba la cabeza para que deje de llorar, pero no deja dudas sobre quién tiene la culpa del accidente: “¡Ni que fueras ciega, no llores!” (N1, 25/7). Cuando los cuatro niños están sin supervisión, o se escapan de una casa donde su madre los ha dejado, suele producirse pequeñas riñas entre las niñas, que su medio hermano Fernando intenta resolver con golpes (no muy fuertes) en la mano o espalda de quien considera responsable.

Con respecto a la libertad de movimiento y la elección de actividades, las mismas reglas se aplican en el hogar y en público. Las personas adultas en general comprenden que algunos niños tienen más dificultad que otros para aprender a conducirse de un modo apropiado. En otra observación, las mismas mellizas habían ido con sus hermanos y padres a la sala de TV de la comunidad para ver una película.

Las gemelas y sus dos hermanos juegan corriendo y tirándose al piso en la parte trasera de la sala de televisión. Ellos son los únicos niños que corren y juegan, mientras que los más pequeños están sentados junto a sus padres y los niños mayores en el piso de la parte delantera, atentos a la película de acción. De pronto, una de las gemelas se orina en medio de las bancas en que están sentados los adultos. Su mamá, que estaba volteando continuamente a ver lo que hacían sus hijos, nota lo que ha sucedido, corre hacia ella y le grita molesta que lo que ha hecho está mal. Agarra a su hija del brazo, la lleva a la parte de atrás de la sala y le comienza a sacar el short y el calzón, recurriendo a otro polo de la niña. Por último, se acerca a la zona que se había mojado con la orina y la limpia usando la ropa sucia. La otra hermana ha encontrado el tallo largo de una planta y juega a golpear a sus hermanos, quienes corren por escapar de ella. Los golpes son suaves, los niños se ríen y corren. Las gemelas y Tulio corren, se golpean, se tiran al piso, se esconden, salen y vuelven a entrar a la sala, hasta que sus papás deciden retirarse debido a que ya terminó la película. (N1, 27/7)



En esta libertad, los niños y las niñas pueden excederse y hacerse daño o correr riesgos que no son capaces de medir. La técnica usual para manejar esas situaciones, sin cuestionar el derecho a la libre elección, es quitarles los instrumentos o separarlos de los objetos o personas que los ponen en peligro. Una de las diversiones predilecta de niños y niñas es golpear con el machete la tierra, un poste, un mueble o cualquier otro objeto que aparezca en su entorno. Al hacerlo, imitan a los adultos y practican el uso de una herramienta cuya diestra manipulación les será vital en el futuro. Además, los machetes se dejan en el emponado, en la cocina o en los alrededores de la casa, precisamente por ser implementos de múltiples usos. Son por tanto de fácil disponibilidad cuando un niño o una niña busca con qué entretenerse y probarse por un momento.



Óscar (tres años) se fue a donde está el cordel de ropa y tomó un machete que estaba en el suelo. Se lo colocó en el hombro y comenzó a darle machetazos con fuerza al palo del tendedero de ropa. En esos momentos pasaba la bisabuela, quien lo recriminó en shipibo; sin embargo, ella siguió caminando. No intervino. Óscar tampoco le hizo caso y siguió golpeando. No fue sino hasta que su hermano mayor de diez años le quitó el machete que Óscar dejó de jugar. Óscar le reclamó gritándole algo en shipibo, pero el hermano se fue con el machete hacia los matorrales. Óscar no lo siguió. (J2, 26/5)

La autonomía de los pequeños no está reñida con aceptar la vigilancia y protección de los adultos.

6.3 Aprender a colaborar

El proceso de crecer y madurar implica volverse la prolongación de las manos, ojos y piernas de los adultos; incluso de su cabeza y pensamiento. Implica aprender a colaborar. Por excelencia, el escenario para eso es la casa y el grupo experimental son los hermanos y, según el caso, los primos, sobrinos y otros niños cercanos.

Este proceso es especialmente claro en el caso de las madres y sus hijas. Son constantes los pedidos de “alcázame” o “tráeme”. Las niñas cumplen su papel de ampliar el rango de acción de las madres e incrementar su eficiencia, mientras realizan simultáneamente una gran cantidad de tareas. Los niños varones aparecen también en muchas observaciones cumpliendo pequeños mandatos, como traer un cuchillo, un machete u otra herramienta que un adulto necesita. Cuando los niños y las niñas son hábiles, pueden “pensar” por los adultos, anticipándose a sus necesidades y calibrando la urgencia de las distintas tareas.

Una de las actividades observadas más recurrentes en niños pequeños que caminan fue el espantar a las aves de las casas, ya sea a pedido de un adulto o por iniciativa propia. Esta parece ser una acción aprendida por imitación (los adultos constantemente lo hacen), pero también parece tratarse de una de las primeras tareas (obligaciones) que se le asigna al niño para colaborar en la casa. La actividad no parece riesgosa, los niños encuentran divertido realizarla y, a su vez, ayuda a mantener limpia la casa porque estas aves suelen dejar sus deposiciones, las cuales se consideran fuente de diversas enfermedades estomacales. (J7, 10/5)



Muchas veces los niños colaboran sin quejarse, sin titubeos ni negociaciones. El ser colaborador y asumir determinadas responsabilidades entra a formar parte de la personalidad de determinados niños y niñas; expresa su voluntad y su disposición individual. Vimos algo de esta dinámica al revisar las evidencias sobre múltiples cuidadores de los niños pequeños y cómo en muchos grupos domésticos se fía a la suerte cuál de los mayores asumirá la principal responsabilidad frente a un hermanito. A veces se trata de hijo o una hija con dotes especiales; otras de un hijo o una hija que encuentra en ese papel la posibilidad de ser reconocido (tal vez porque tiene limitaciones para cumplir otros roles). Ese es el caso del hermano mayor (diez años, N9) de Stefano y Julián, quien tiene una deficiencia auditiva o es sordomudo y, debido a sus dificultades de comunicación, rara vez sale de casa. Se ha especializado en el cuidado de sus cuatro hermanos menores y lo hace con esmero, afecto, constancia y buen humor.

Registramos innumerables observaciones en las cuales las madres hacen un pedido, incluso imparten una orden, y simplemente se les ignora. Repiten el pedido o la orden varias veces y siguen siendo desoídas. Habiendo varios miembros en la mayoría de los hogares, además de las personas que están de paso, usualmente hay otras opciones de ayuda para quien necesita algo. En un hogar donde hay un recién nacido, quien presta ayuda a la mamá es la hermana de seis años y no la de ocho, la primogénita. Según la madre, la mayor no le hace caso y simplemente no cuida de su hermanito, así que la tarea recae en la segunda, que parece disfrutar acomodándolo en la hamaca, sacándolo, arrullándolo, calmándolo y, en último caso, entregándoselo a la madre para que lo amamante. En una de las observaciones (C11, 27/7) cuando todos los miembros de la familia estaban presentes, el bebito hizo sus deposiciones en el suelo. La mamá tenía que bañarlo y además limpiar el emponado. Le pidió varias veces a su hija mayor traer agua, pero ella no obedeció. Ante tanta insistencia, el papá fue a traer el agua. No obstante, en una observación realizada dos días después, la misma niña estaba en la pileta lavando la ropa de la familia.

Los niños no son castigados por no acatar una orden, así se la repita más de una vez. Solo cuando la desobediencia se vuelve sistemática u obedece a una actitud de desentendimiento caprichoso frente a la necesidad de otras personas, son criticados.

Ese fue el caso de un niño de siete años que había adquirido la costumbre de escaparse de su casa y desaparecer todo el día. Se le acusaba de sustraer pequeñas sumas de dinero, y la madre en ocasiones lo echaba (“En mi casa no entran ladrones”). Se notaba un lamentable proceso de gradual retiro del apoyo del grupo familiar. En otro caso, una adolescente, la mayor de tres hijos de una relación anterior, hacía lo imposible por evitar convertirse en el apoyo de su madre con los tres niños pequeños de su nueva pareja. Se escapaba a casa de los abuelos, hacía las cosas mal y a regañadientes. Como agravante (a los ojos de la familia), no estudiaba ni parecía tener un proyecto de vida alternativo. “No sabe colaborar”, decían. Terminó yéndose a trabajar de niñera o mesera a Nieva o Chiclayo; prácticamente fugó sin avisar a la familia (C5, 23/7). Quien hace caso y ayuda a la madre es un niño de diez años, el tercero de los hijos con el esposo fallecido y también medio hermano de los pequeños.

Así, en el proceso de aprender a colaborar, se respeta en primer lugar la forma de ser del niño o la niña. También se acepta que la situación puede no ser propicia o que pueden no ser claros para el niño o la niña los argumentos para ayudar. Finalmente, no colaborar en una situación no niega la posibilidad de sí hacerlo en otra. Quien no colabora ahora, puede hacerlo en otro momento; hasta puede brillar en la tarea. Tratar de forzar la colaboración, exigir consistencia o apurar los procesos sería contraproducente.

Nuestras observaciones aportan abundantes datos sobre las interacciones entre hermanos, ya que solamente 12 de los 56 protagonistas eran hijos únicos. Las relaciones entre hermanos son casi inevitablemente complicadas. Aun así, los hermanos mayores pueden fastidiar a los menores, pueden provocarles llanto y rabieta, pero solo hasta cierto punto. Pasado ese punto, los adultos intervienen en aras de proteger a los menores, pero no necesariamente para decidir quién tiene la razón o explicar la conducta esperada.

Los pequeños protagonistas del estudio delatan lo difícil que es encontrar el camino entre ayudar y mostrarse cariñosos con hermanitos y compañeros, y molestarlos, agredirles y rivalizar con ellos. Cambian rápidamente de una actitud a otra. De hecho, presenciamos múltiples escenas de los protagonistas expresando cariño por sus hermanos menores. Estas situaciones fueron especialmente conmovedoras en los casos de niños de dos y tres años que de pronto tenían otro hermanito. Las madres son sumamente vigilantes cuando los niños mayores se acercan a los recién nacidos; de un mal movimiento, sin intención, pueden cortar la respiración o tumbar al piso a un bebé que descansa en una hamaca. Al mismo tiempo, reconocen el deseo que tiene el hermano o la hermana mayor de acercarse al nuevo ser y tratan de facilitar las caricias, aun si son algo torpes. Timoteo (un año, ocho meses) se acercó en una ocasión a su hermanita con los brazos abiertos. La mamá le dio un beso a la bebé, a modo de enseñar cómo hacerlo, y le preguntó a Timoteo: “¿Vas besar? Ya besa, pues”.

Timoteo se acerca a Lina (cuatro meses), se aproxima a su cara como haciéndole cariño. Le agarra la mano y los dos están echados en el emponado. Juana (la mamá) agarra la pierna de Timoteo como sobándole con cariño. Me comenta que cuando Timoteo llora y lo acaricia, se calla, pero que si lo riñe, sigue llorando. (P6, 18/5)


En otra observación a las mellizas awajún, se aprecia la rivalidad y ambivalencia, pero también la búsqueda de amistad y goce, en las relaciones entre niños y niñas que constituyen un grupo relativamente permanente de juego y sociabilidad.

Ahora se encuentran las dos niñas nuevamente en la cocina de la bisabuela (su cuidadora por ese día), bajo su supervisión. Sheri le quita el libro a su primo de dos años. Shana se da cuenta de lo que ha hecho y se lo quiere quitar para devolvérselo, porque el niño ha comenzado a llorar. Se lo jala, pero no logra quitárselo. Entonces, comienza a darle palmadas y golpes en la espalda a su hermana, hasta que finalmente logra arrebatarse el libro. Se acerca donde su primo y se lo devuelve. Se lo abre para que deje de llorar. Ahora Sheri ha comenzado a llorar porque su hermana logró quitarle el libro. A esto Shana responde tapándole la boca con la mano. Sheri le muerde el dedo y las dos niñas rompen en un fuerte llanto. En medio del alboroto, regresa una de las primas mayores de cuatro años y le dice a Shana: "Dame tu dedo, te voy a soplar". Le sopla el dedo como para curarle el dolor y la niña deja de llorar. Luego se acerca Sheri y las tres comienzan a jugar con una bolsa llena de ropa que acaban de encontrar en la casa. Se olvidan rápidamente del incidente del libro y la mordida de dedo. (N1, 28/7)

El patrón que emerge de las escenas de riñas y rivalidad entre hermanos pequeños es la expectativa de que se arreglen solos, pero sin causar daño. En el proceso de lograrlo, se puede tolerar algo de llanto. Esta estrategia calza con la exigencia que tienen los adultos de repartir su tiempo entre muchas actividades, y con su permanente necesidad de poder confiar en sustitutos que podrán no ser ideales pero que, a la larga, establecerán una relación duradera, viable y "suficientemente buena" (como diría Winnicott) con los más vulnerables de la familia.

El sistema nos habla de ayudas potenciales que siempre pueden pedirse, pero a la vez de un grado importante de incertidumbre en la cantidad y calidad de la colaboración, sobre todo para madres con numerosos hijos y muchas tareas que cumplir. Es un sistema que hace viable la vida familiar, pero que no protege contra todas las injusticias ni contra las mermas en la administración del hogar y en el cuidado de sus miembros más pequeños y dependientes. En un hogar con varios niños de entre cero y tres años y con hijos mayores (once en total, aunque tres están estudiando en otro pueblo), las labores

de cocina, lavado, higiene, alimentación, inspección de pelo y piel, crianza de animales menores y aprovisionamiento de los productos de la chacra son, literalmente, de nunca acabar. La atención a los dos bebés (uno de un año y tres meses y otro adoptivo de un año y cuatro meses) y su hermanita de tres años recae en la madre con la ayuda del hijo de diez años. En una ocasión, la madre y el niño se ausentaron por varias horas. La escena en casa se volvió una mezcla caótica de recriminaciones y lucha de voluntades entre las dos hijas (trece años) y el hijo (siete años) que se quedaron a cargo. Debían cumplir la agenda de trabajo que había dejado la mamá: cargar y entretener a los dos bebés, cambiar sus pañales de tela si se ensuciaban, encontrar con qué apaciguar su hambre, evitar que llorasen, supervisar a la vez a la hermanita de tres años, doblar la ropa lavada y preparar chapo (prendiendo la cocina, pelando y cocinando plátano en una olla) para cuando regresase la mamá. Los estándares usuales de higiene de los bebés se relajaron notablemente, así como la tolerancia a su llanto. Las dos adolescentes convirtieron la tarea de doblar la ropa en una pelea fingida, que a su vez degeneró en lanzamientos de sandalias y zapatos en los que los menores también tomaron parte. Todo finalizó en una persecución por toda la casa, un todos contra todos, cada adolescente con un bebé en brazos sujetándose con ambas manos al cuello de su cuidadora. Las mayores, desesperadas, intentaban infructuosamente lograr la colaboración de su hermano de siete años para encender la cocina; todos tenían hambre y buscaban restos de comida. Las agresiones iban y venían y los dos pequeños no paraban de llorar.



De repente, Mayela (13 años) comienza a cantar una canción de moda en castellano y de inmediato su hermana la sigue en el canto. En un inicio, los niñitos no prestan mayor atención, pero a medida que los segundos van pasando, las niñas comienzan a cantar cada vez más fuerte, como si buscaran opacar el llanto de los bebés. Finalmente lo consiguen. Ambos bebés dejan de llorar, miran extrañados a sus cuidadoras y casi al final parecen comenzar a disfrutar de la canción, al punto que Stefano (un año y cuatro meses) comienza a aplaudir. (N9, 27/7)

El hermano ha logrado prender la cocina y el agua está puesta como para echar los plátanos. En un momento de tregua y relativa tranquilidad, los bebés se duermen, uno tras otro, y las dos adolescentes pueden alistar el chapo.

Esta y otras crisis similares que se produjeron en este complicado hogar, resaltan la figura del “gerente”, usualmente la madre o la abuela, que mantiene el orden aunque no siempre se le obedezca. Destacan también la tendencia de cada quien a acomodarse a un determinado papel en la organización familiar: la que lava, el que cuida, la que hamaquea, el que ayuda con la leña, la que rechaza los pedidos, el que hace encargos en la calle, la que canta y baila, el que barre. Si nadie se aparta demasiado de las expectativas, el sistema puede funcionar. Eso no quiere decir que esté libre de estrés ni

Es esencial aprender a colaborar en las tareas cotidianas de conseguir, procesar, cocinar y servir los alimentos. Aquí un grupo de hermanos y primos emprende la limpieza de pescados que, bajo la supervisión de su abuelo, han traído del lago. Junín Pablo.

FOTOGRAFÍA

CARLOS CHIRINOS





de desigualdades en el peso que asumen unos y otros. Situaciones como la descrita se produjeron en otros hogares, tal vez en todos en algún momento, y generalmente se manifestaban en caras y ropas sucias, moscas, mocos y legañas, un llanto que persistía mucho más allá de lo normal, e inclusive hambre y sed entre los más pequeños. Contar con múltiples cuidadores no garantiza que todos estarán ni harán lo necesario siempre.

La siguiente observación ilustra varios de los principios que hemos destapado en relación con la ayuda entre padres e hijos, entre hermanos y compañeros de casa y, eventualmente, por extensión, entre las personas en entornos sociales cada vez más amplios. Son principios que aluden al sentido de reciprocidad entre las generaciones, a la voluntad individual y la espontaneidad. Nadie puede imponer los sentimientos y actos de los demás. No obstante, los niños y las niñas reconocen situaciones en las que puede ser placentero participar en una tarea, y que además ayudan a retribuir lo que los adultos hacen por ellos. En este caso, las madres a quienes les toca preparar los alimentos en la escuela, han decidido preparar un plato especial de gallina para agasajar a nueve niños que cumplen años ese día. Uno (aunque posiblemente más) de los papás colabora trayendo leña. Varios de los niños, la clase suspendida, se dirigen a sus casas para traer leña y platos. Y los que están presentes, jugando en los alrededores de la cocina escolar, entran a participar de distintas maneras. Algunas niñas se divierten cargando a los bebés de las madres que cocinan, dándoles besos y mostrando otras expresiones de cariño. Los niños varones y algunas niñas entran a tallar cuando una gallina se escapa, creando una situación divertida; es una diversión que tiene un propósito, ya que se trata del animal que será sacrificado para su almuerzo.

En el camino amplio de Candungos veo a Paulina (dos años y cuatro meses) y a su media hermana Giovana (ocho años). Dicen que su mamá Marta está cocinando en la escuela. Nos dirigimos a la escuela. Marta y dos madres más están preparando los alimentos que ofrece el PRONAA para que los alumnos coman en el recreo. Marta carga a Yola (tres meses) y le da de lactar. Luego tiende una toalla en el emponado de la casita que hay en la entrada del salón de clase, y ahí recuesta a Yola. Yola empieza a llorar. La sobrina (siete años) de Marta, con uniforme escolar, carga a Yola mientras camina por el emponado. Seguidamente la carga la cuñada de once años. Luego se la pasa a otra niña de unos diez años. Ella la mece suavemente diciendo "shshshshshsh". La vuelve a entregar a la primera niña. Mientras tanto, la de diez años se acerca y le da un beso a Yola, una acción que imita la cuñada de once. Las dos caminan en dirección a la escuela mientras la niña de siete años continúa cargando a Yola en el emponado. Yola no llora. Llega Abel, padre de Yola, cargando leña. La gallina que sacrificarán tiene las patas amarradas con una tira azul de tela. Se escapa en un descuido y un grupo de niños, sobre todo varones, corren a buscarla por el montecito cercano a la cocina de la escuela. Los niños corren y se ríen, los adultos que los observan ríen mucho también. Los niños hacen un círculo y por fin atrapan a la gallina. Se escucha que un bebé llora dentro de la casita y una mujer de las que cocina ingresa rápidamente levantando las piernas para sortear una tabla con la que cerraron la entrada.



La niña de siete años entrega a Yola a otra de once. La última niña carga a Yola meciéndola mientras camina por el emponado. Yola está muy despierta y tranquila. La carga en posición recostada oblicua, luego en posición vertical, como si estuviera parada. (C8, 18/7)

Eventualmente llega el momento en que los niños y las niñas asumen tareas y ayudan a sus mayores espontáneamente, reconociendo la necesidad que tienen de su colaboración. Atari (siete años) es el mayor de un hogar donde el papá se ausenta frecuentemente porque trabaja en el monte, y donde todas las tareas recaen en su madre y su abuela materna, con la ocasional colaboración de una tía materna y de su hija de once años, que viven cerca. A Atari le toca cuidar y entretener a sus hermanitas mellizas de un año y nueve meses con bastante frecuencia. En esta observación, la abuela regresa de un hogar a cierta distancia donde le han llamado para sobar a una mujer que no ha sanado bien de una rotura de brazo. La paciente le pagó con yucas. Ella se fue con su nieta Tulia de once años y con una de las mellizas. La niña mayor lleva a su primita en una bicicleta, y la abuela, de 55 años, carga un peso considerable.



A mitad de camino nos encontramos con Atari, que está jugando con unos niños, trepados en un naranjo. Al ver a su abuela cargando las yucas, abandona a sus amigos, corre hacia ella y le estira los brazos pidiéndole que le entregue las yucas. La abuela le sonríe y luego de entregárselas, le da unas suaves palmadas en la cabeza como agradeciéndole por el gesto. (J8, 16/5)

Llegando a casa, la abuela exclama que se olvidó de recoger el pescado de la trampa y le pide a Tulia que le acompañe. La niña se niega. La abuela se da la vuelta, comienza a caminar y mientras se va retirando, le dice muy tranquilamente que mañana no le invitará desayuno. Sus palabras surten un efecto inmediato y la niña sale corriendo tras ella. ¿La lección?: das y te darán; coopera y cooperarán contigo.

6.4 Aprender la sociabilidad amazónica

El aprender a ser persona, o volverse una persona humana en sentido pleno, parece plantear dos grandes retos para los niños pequeños de las cuatro comunidades bajo estudio. Uno tiene como eje al niño o la niña y su relación consigo mismo. Los pequeños deben aprender a afirmar su personalidad, reconociendo sus deseos y


preferencias, y las estrategias que les permiten lograr sus objetivos. Este aprendizaje va en la línea de la “inviolabilidad del individuo” como un valor propio de las culturas indígenas americanas. Nadie se impone sobre los deseos del otro; cada quien sabe por qué hace las cosas. El otro reto gira alrededor del sentido de equilibrio y reciprocidad que debe marcar las relaciones que se establecen con otras personas. En varias de las anécdotas ya citadas hemos visto los esfuerzos de niños, niñas y sus múltiples y diversos cuidadores por encaminar los aprendizajes hacia esos dos ejes.

Una tercera lección que las niñas y los niños pequeños deben aprender tiene que ver con la generosidad. Hay que aprender a compartir las cosas, aun cuando no existan en abundancia. La persona que no sabe mostrarse generosa es simplemente absurda. Inicialmente, es objeto de risa; conforme crece, si no cambia de actitud, será objeto de críticas que no podrá ignorar.

Thor (ocho meses, sobrino de Martín que vive en la misma casa), se ha quedado sentado sobre el emponado, comienza a gatear en dirección a Martín (tres años) y mete la manito dentro del taper que contiene el desayuno. Martín observa algo extrañado al bebé y llama a Angelina (la madre de Thor y hermana mayor de Martín) para informarle que su hijo se está comiendo su comida. Esto causa gracia a todas las mujeres, que comienzan a comentar la dificultad que tiene Martín para compartir. “No te sabe invitar el Martín, le gusta mezquinar... ahora al Thor también le mezquina. ¿Acaso él sabe comer todo?”. (J7, 15/5)

Teo (tres años) tiene fama de ser un niño “rabioso” y en varias observaciones se le ve con una gran dificultad para compartir con su medio hermano Bryan²⁰ (cinco años), con quien siempre ha vivido. Bryan es hijo de una pareja anterior de la madre (Gina), y cabe pensar que Teo considera que su posición debe ser de privilegio porque es el único hijo varón del hombre que actualmente se hace cargo de toda la familia: los dos hijos de parejas anteriores, Bryan e Igor, este último de siete años, Teo, además de una hermanita de meses.

20 La sicología occidental explicaría el caso sobre la base de una fase egocentrista en el desarrollo del autoconcepto de los niños. Los indígenas amazónicos no califican la situación como una fase del desarrollo, sino como una actitud moral que hay que corregir y adecuar gradualmente a sus normas.



Apenas llegamos a la banquita, Teo parece acordarse de la cámara y me pide la foto del día. Mientras está posando, se da cuenta de que en el bolso tengo crayolas de colores y me pide que las saque. Se las muestro y le ofrezco hojas bond para que pinte. La idea parece encantarle. El pequeño comienza a pintar muy entusiasmado y después de realizar un trazo, le muestra la hoja a su abuela y asistente de Grace, como buscando aprobación y reconocimiento. La abuela lo felicita. Bryan llega del colegio y parece atraído por las crayolas. Se acerca y le ofrezco una hoja para que pinte, tal y como lo hace su hermanito. Teo parece molestarse y comienza a renegar diciendo que no debería de darle hojas ni prestarle crayolas a Bryan, que las debería de reservar únicamente para él. Sus palabras (en awajún) despiertan las risas de su abuela y su madre. Mientras las mujeres se ríen y comentan las ocurrencias del niño, este deja a un lado la hoja que estaba coloreando, se para frente a nosotras y comienza a decir que se irá al monte para que una serpiente lo pique y muera solo. Estas palabras en awajún, la abuela me las traduce de inmediato mientras se ríe a carcajadas. La reacción de su abuela y madre parecen enfurecer más a Teo y ahora amenaza con comer hojas para morir. Corre hasta un arbusto, le arranca las hojas y se las mete a la boca. En ese momento, Gina me cuenta que deben de ser muy precavidos con Teo porque cada vez que hace una amenaza, suele cumplirla. En otras oportunidades ha amenazado con matar a una gallina, romper su ropa o algún objeto, comer tierra o irse al monte, y todas las ha cumplido. (N6, 26/7)

Es notable cómo Teo recurre a temas y prácticas que forman parte del repertorio cultural awajún para expresar su protesta frente a lo que considera decisiones arbitrarias de los adultos y una invasión de su fuero personal: perderse en el monte, hacerse daño, eventualmente suicidarse. Grace comenta que las medidas que utilizan en la familia para enseñarle otras actitudes y estrategias no parecen ser eficaces. Varían entre ignorarlo y regañarlo, incluso amenazarlo con pegarle con un palo (su papá). No obstante, en otro momento se observa a ese mismo niño en actitud de compartir una gaseosa con todos los presentes: su abuela, una primita, Grace. Esto ocurre durante las festividades por 28 de julio; no es común que le den una bebida de la tienda de sus padres. Pero, además, Teo ha llegado con mucha sed después de haber estado mirando el desfile escolar. Su generosidad es aún más valorada en esas circunstancias.

La cuarta lección que toca a los pequeños aprender consiste en dominar (y camuflar) la rabia. De hecho, presenciamos varias pataletas y berrinches entre las niñas y los niños pequeños: llantos, gritos, tirarse al piso, negarse a obedecer y acciones similares. Tal vez, la reacción más frecuente de las personas —de los adultos pero también de otros niños— es tratar de complacer al niño o la niña que adopta estas conductas. Luego se le ignora hasta donde sea posible, se procura distraerlo y, finalmente, se deja que el mismo niño se canse o se dé cuenta de lo indebido de su comportamiento. Se confía en que la presión colectiva y los modelos de buena conducta a su alrededor le ayudarán a comprender lo inaceptable de estos brotes de cólera y terquedad. Incluso, se reconoce que puede haber circunstancias atenuantes que exigen una paciencia especial de los cuidadores como, por ejemplo, los celos debido al nacimiento de un nuevo hermanito.

Sin embargo, especialmente si la rabieta continúa por demasiado tiempo, los niños y niñas que manifiestan su fastidio y rebeldía de esta manera serán condenados por las personas presentes a través de ciertas palabras (llamadas de atención, órdenes de desistir) y de ciertos gestos (mover al niño a otro lugar, quitar de su mano o de su vista algo que quería). En última instancia, pueden ser castigados. Su culpa está, no tanto en reaccionar mal frente a una frustración o agresión, sino en no saber cuándo dejar de hacerlo.


Tengan o no la razón, existan o no motivos para protestar, los niños deben aprender a poner coto a sus expresiones de cólera. Ser una persona “rabiosa” es algo muy mal visto; revela una deficiencia de autocontrol que perturba el ambiente social y alarga los conflictos innecesariamente. En el mundo infantil, lleva a que se reprima al niño que llora en forma prolongada, exagerando su dolor. Aunque en caso de una agresión, inicialmente se desaprueba al agresor, de prolongarse el llanto, resentimiento y deseo de venganza, la desaprobación se vuelve contra la víctima.

A modo de ilustración, en un hogar shipibo compuesto por los dos abuelos, muchos nietos (ocho menores de 14 años y una de 18 que ya es madre) y dos bisnietos (de tres años y de cuatro meses, respectivamente), las rivalidades y peleas entre los niños son frecuentes, así como la tendencia a amistarse rápidamente y compartir cosas y espacios. En una ocasión, un niño protagonista, Paulo, de tres años, comenzó a llorar porque quería que su madre le diese un collar para jugar con él. La madre y la abuela dedican mucho tiempo a hacer artesanías y los materiales están casi siempre a la mano. Esta vez, el llanto de Paulo molestó a su tío Lionel de ocho años, quien se acercó a él para darle un par de patadas y puñetes. Paulo lloró aún más. Presenciaban esta escena la mamá de Paulo y los dos abuelos. Ninguno intervino y la mamá incluso se rió un poco.

El abuelo preguntó por qué lloraba tanto Paulo. La madre de Paulo le dijo algo en shipibo. El abuelo, luego de quedarse callado por un momento, dijo en castellano: “Hay que darle con el ishango”. Al escuchar esto, Paulo comenzó a llorar más. El abuelo bajó del pano y se llevó su machete. Mientras tanto, los niños gritaban casi al unísono: “Ishango, ishango, ishango”, como si hicieran barra. Luego de unos segundos, el abuelo trajo en su mano una rama de ishango. Mientras él subía al pano y se dirigía calmadamente donde Paulo, me decía: “Carlitos, cuando yo tenía la edad de él (señalando a Paulo), mis papás me daban con el ishango cuando me portaba mal”. Una vez que se acercó a Paulo, añadió: “¡Por eso muere, carajo!”, y comenzó a frotarlo con la rama. Paulo empezó a llorar más fuerte, y todos en la casa reímos por la forma en que había hablado el abuelo. Paulo siguió llorando hasta que su madre, luego de unos cinco minutos, le cogió la cabeza para revisársela. De este modo Paulo dejó de llorar. (J1, 30/5)

Finalmente, como quinta lección, los niños y las niñas deben aprender a reconocer su lugar en las jerarquías que se establecen necesariamente a su alrededor, a ubicarse

frente a los derechos, fueros y demandas de los demás. Claro está que, en el rango de cero a tres años, las posibilidades de mostrarse orgulloso o comunicar desprecio son limitadas. Las reacciones de los adultos al sancionar conductas que podrían inspirarse en sentimientos de ese tipo parecen tener solo un carácter de advertencia.



He escuchado a su mamá decirle “conchuda” a Nola (seis años), y a Juana decirle “igualante” a Laurita (su hija de cinco años). Algunas madres me explicaban que hay “muchachitos” que “quieren ser más que tú”. Creo que con esto se refieren a que no obedecen y a que se comportan como ellos quieren, sin tomar en cuenta lo que digan sus papás. Entonces un niño no podría actuar como le parece, no sería adulto para hacer eso. En una ocasión, Juana le decía a Laurita: “Come rápido, vas ir al jardín”, y Laurita respondió: “¡Qué vale mi jardín!”, con cara de desaire. Juana le llamó la atención y a mí me pareció que esa respuesta podía generar que le digan “igualante” o “conchuda”. (Notas de campo, Nela, 30/5)

Para resumir este capítulo acerca de la sociabilidad amazónica y el proceso que lleva a los niños y las niñas a conquistar esa forma de ser humana, podemos afirmar que, en general, al llegar a los tres años, los niños y niñas de la muestra, en las cuatro comunidades, habían hecho grandes progresos al respecto. Habían avanzado bastante en su dominio de un vasto repertorio de destrezas físicas y sociales y en su comprensión de lo que se espera de ellos. Los procesos de maduración que ellos recorren en el aspecto emocional y cognitivo sustentan la propuesta de Rogoff (2003) cuando habla de la cultura como la fuente de herramientas que los niños utilizan para aprender a sentir y pensar. Sentir y pensar son actividades que no se realizan al aire, sino echando mano de motivaciones, razones y operadores que el sistema cultural provee. La particular organización social de las familias y comunidades indígenas amazónicas; la relación con el medioambiente; los dilemas morales que se manifiestan en las acciones y juicios de los adultos y también en ciertas inconsistencias en su trato con los niños; el mundo material a su alrededor; y los retos de la sobrevivencia diaria, son elementos esenciales de los recursos que los pequeños aprovechan para establecer rutas de desarrollo con sus sucesivas transiciones ecológicas (Bronfenbrenner 1979).

No se constatan diferencias significativas en esta población infantil que pudieran atribuirse a diferencias culturales entre las cuatro etnias: shipiba, asháninka, wampis y awajún. Algunas variaciones hay, sin duda, en los procesos y niveles de dominio de las cualidades deseables en los niños y, por extrapolación, en los adultos que serán en el futuro. Podemos sospechar de influencias, como la configuración del grupo doméstico y la coyuntura familiar, de accidentes en las biografías personales y, posiblemente, de cierta predisposición psicológica y aun biológica en distintos niños y niñas. Sistematizar los factores que originan la variación interna en cada comunidad —cuya importancia enfatizamos al inicio— es una tarea pendiente.





Hermanos y primos están siendo criados por sus abuelos mientras sus progenitores se distribuyen para trabajar entre pueblos y campamentos selva adentro y la ciudad de Pucallpa. Manifiestan su afecto y goce en la compañía los unos de los otros. También pelean, celosos de la atención de la abuela. Junín Pablo.

FOTOGRAFÍA

CARLOS CHIRINOS



7. Las nuevas propuestas para la infancia indígena: servicios, programas y tentativas de enfoques interculturales

Los grupos indígenas que habitan la Amazonía peruana representan tan solo el 3% de la población nacional, hablan lenguas que son poco estudiadas fuera de sus territorios, y viven dispersos y frecuentemente aislados geográficamente. Su forma de vida ha sido mitificada y vapuleada a lo largo de los siglos. Han sido víctimas de la incomprensión y la discriminación. Estos hechos ayudan a explicar la dificultad que encuentran las instituciones, organizaciones e individuos que intentan traer propuestas de mejora desde afuera. Dichos actores incluyen a personas como el religioso Manuel García Rendueles, recordado entre los wampis de Candungos y todo el río Santiago, que procuró llevar un evangelio de reconciliación, progreso y respeto cultural. Incluyen también a las organizaciones surgidas de las propias poblaciones amazónicas, numerosas, diversas y a veces rivales, que aún no han forjado consensos acerca de lo que ellas entienden por la autonomía cultural, la presencia en sus territorios de no indígenas con algunas propuestas y la cuota apropiada de intervención externa. En la Amazonía, como en todos los lugares donde conviven lado a lado los tributarios de procesos culturales divergentes, no hay recetas fáciles que garanticen un resultado óptimo de las transferencias que se producen entre los unos y los otros.

La mayoría de las instituciones que ingresan a las comunidades indígenas con propuestas de cambio y mejora son las del Estado peruano, que tienen el mandato de atender sin exclusión ni discriminación a toda la población nacional. Son los ministerios de Salud, Educación, Justicia; Vivienda y Transportes y Comunicaciones; el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, el Ministerio de Cultura y el de Desarrollo e Inclusión Social. Este último, heredero de los programas sociales que vienen de la década de 1990 para compensar los impactos de las políticas económicas liberales, tiene una presencia creciente en las zonas indígenas amazónicas. Los órganos oficiales intentan traducir en la práctica las garantías enunciadas en la Constitución y los compromisos internacionales que el Perú ha asumido, notablemente al ratificar

en 1994 el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Todos ellos proclaman los derechos de los pueblos originarios a sus territorios y recursos y sustentan sus derechos a una identidad cultural propia.

Por más respetuoso que se quiera ser frente a los derechos indígenas, la introducción de programas y servicios desde cualquier Estado moderno ejerce una presión hacia la estandarización y la imposición de un “conocimiento experto” de fuerte sesgo occidental. El Perú no es una excepción. El aumento de los contactos con la sociedad regional y nacional ha representado tanto nuevas oportunidades como nuevas amenazas. Nuestro estudio encontró, por ejemplo, rastros de infección por VIH. Otras investigaciones y registros han reportado una alta incidencia para la provincia de Condorcanqui. Por otro lado, nos topamos con numerosos casos de indígenas comuneros y comuneras que han vivido años fuera de sus territorios y que circulan con facilidad entre ciudades y poblados rurales de la costa, sierra y selva del Perú. En esos recorridos, es de presumir que han tenido contactos con diversas instituciones y servicios, públicos y privados.

Las nuevas amenazas a la integridad física, social y cultural exigen respuestas que apelan a un acervo cultural existente y que aprovechan las capacidades locales para la creación, pero que deben también incorporar elementos foráneos. Los miembros de los pueblos indígenas adoptan distintas posiciones frente a la inyección de recursos nuevos y las intervenciones que acarrearán en la vida local. En general, su actitud expresaría lo que siempre ha ocurrido en todas las culturas del mundo: el cambio es permanente, conforme las condiciones del entorno cambian. Frente a la oferta de novedades, cada grupo humano debe saber escoger lo que más le sirve y rechazar lo que podría socavar las bases de su existencia.

Este capítulo se centra en los procesos de cambio que vienen de la presencia de servicios básicos y programas sociales introducidos por la sociedad nacional y que afectan, en particular, a la población infantil. Ellos pretenden mejorar los niveles de salud, educación y vida de los pueblos indígenas y, en no poca medida, saldar una deuda histórica que ha dejado a las comunidades amazónicas con índices de desarrollo humano que se ubican entre los más bajos del país. La base de información son las observaciones y conversaciones en los hogares de las familias que son protagonistas de la investigación. Sus referentes van más allá de su propia experiencia, sin embargo, y nos abren una ventana al funcionamiento de los servicios y programas en las comunidades indígenas amazónicas en general. Las preguntas que recorren el capítulo son: ¿estas intervenciones son eficaces en el sentido de producir mejoras efectivas en los niños, niñas y sus familias?; ¿son respetuosas de las ideas y prácticas de la población local?; ¿reflejan el principio de interculturalidad que debe imprimirse en toda intervención del gobierno peruano en pueblos indígenas?²¹

21 La Defensoría del Pueblo define la interculturalidad como sigue: “Un proceso social interactivo con reconocimiento y respeto de las diferencias existentes entre una o varias culturas, que promueve el despliegue de las propias potencialidades

Partimos de aceptar que existen problemas de saneamiento, salud, nutrición, educación, comunicación, asistencia y afirmación cultural que, en las condiciones actuales, no se resuelven tan solo con los recursos locales. La revisión bibliográfica (capítulo 2) y la descripción de las cuatro comunidades (capítulo 3) no dejan dudas acerca de deficiencias y amenazas. Estas se ubican más claramente en el ámbito de la salud y la nutrición, tanto para los observadores externos como para los pobladores mismos. Por eso, el saneamiento, la salud y la nutrición dominan la discusión aquí. Merece especial mención el problema de la obtención de documentos, como certificados de nacimiento y DNI, que hacen posible el acceso a otros servicios y beneficios ciudadanos.

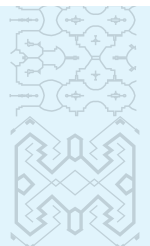
La primera parte del capítulo resume y recapitula los riesgos de salud de la población infantil bajo estudio: las enfermedades comunes y no comunes, las discapacidades y los accidentes a los que está expuesta. Enseguida revisamos los servicios que aparecen recurrentemente en los datos como parte del repertorio que los familiares manejan para solucionar los problemas que ellos identifican en sus niños. Un caso particular son los programas de apoyo nutricional que responden a una necesidad sentida en el ámbito colectivo, pero no necesariamente en los ámbitos individual o familiar. Cerramos el capítulo con una reflexión acerca del tipo de cambio que se viene produciendo no solo en la relación entre padres e hijos, sino en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado peruano y sus agentes.


7.1 La presencia de enfermedades, discapacidad y accidentes

Las enfermedades más comunes que afectan a las niñas y niños pequeños en las cuatro comunidades son la diarrea, la fiebre, las enfermedades respiratorias que clasifican como gripe, tos y bronquios, así como las enfermedades de la piel: picaduras, ronchas y ampollas. Las afecciones de ojos y piel son especialmente prevalentes en Ucayali, debido a las condiciones ecológicas. La presencia de insectos es mucho menor en Amazonas, aunque las picaduras no dejan de ser una preocupación.

La mayoría de bebés y niños tienen heridas bien rojas y escamosas por las picaduras del isango en la cabeza y detrás de las orejas. Además, los niños suelen tener angochupos en la cabeza. En una ocasión, la promotora Matilde tomó un peine y le ofreció a una niña de seis años peinarla. Antes de peinarla, le preguntó: “¿Tienes tu heridita?”. (Notas de campo, Nela, 23/6)


y contribuye a la revalorización de la autoestima de las personas y la autenticidad de las culturas. Es así que una visión intercultural impulsa en cada cultura su capacidad de reproducir elementos nuevos provenientes de otras culturas en un proceso constante de renovación y enriquecimiento, bajo la concepción de que las culturas pueden ser diferentes entre sí pero igualmente válidas, no existiendo culturas superiores ni inferiores”. Defensoría del Pueblo, *La situación de salud de los pueblos indígenas o las comunidades nativas*, Informe Defensorial 134, Lima: Gobierno del Perú, Defensoría del Pueblo, p. 66.





El “mal de vista” (como las personas nombran a las enfermedades oculares en forma genérica) es realmente común entre los niños de Nuevo Paraíso. A la mayoría la veíamos con gran cantidad de legañas. También es notoria la presencia de varios mosquitos alrededor de los ojos de los niños. En un par de ocasiones me pidieron remedios (Gentamicina), pero yo no había llevado. (Notas de campo, Nela, 20/5)

En la población de cero a tres años, afecciones como la fiebre, la gripe y las diarreas suelen presentarse después de los cuatro o seis meses. Hasta esas edades, la mayoría de niños están con lactancia materna a demanda y exclusiva, o casi exclusiva. Existen pocas diferencias en las comunidades, a pesar de que estas cuentan con servicios distintos en cuanto al acceso y el funcionamiento de las postas de salud. Enseguida se presentan algunos ejemplos:



La primera vez que la niña se enfermó tenía tres meses. Un día amaneció con fiebre y con una fuerte diarrea que le duró tres días. Después de este periodo, y al ver que no sanaba, sus padres decidieron llevarla a la posta y ahí le recetaron Sulfametoxazol, y con eso logró sanarse rápidamente. La última vez que se enfermó fue en este año, en el mes de abril, y presentó los mismos síntomas. Los padres decidieron repetir la medicación que le habían dado cuando era más pequeña. (J10)

Carlín (un año y ocho meses) se ha enfermado de diarrea y gripe. A los seis meses se puso grave, señala Vera, su mamá, porque le dio vómito y diarrea. Lo llevó a la posta, donde lo curaron con medicinas. Ella también le dio vegetal, agua de cáscara de palta. (C5)

Vanesa (dos años y cinco meses) se ha enfermado de diarrea. Se puso grave cuando tenía ocho meses. Le puso kion cocinado en agua en un enema y eso le hizo bien. Con el enema se curó. (C10)

La primera vez que Lilia (diez meses) se enfermó fue de diarrea, una semana. Le ha dado fiebre y gripe también, a los seis meses. La curó con puro vegetal. (P3)

En mayo, Sandi (un año, tres meses) se enfermó. Le dio gripe, pero ya está mejor. Con remedio se curó. Compraron Paracetamol; no le dieron vegetales. Cuando tenía un año, le dio diarrea. Le dieron de tomar vegetal, albahaca y rosa sisa. Se cocinan ambas en agua y el agua se da de tomar a la niña. (P1)

En la mayoría de las familias de niños, niñas y gestantes protagonistas se presentaron enfermedades durante el mes en que los antropólogos permanecieron en cada

Esperando en el centro de salud. El afiche en la pared, que advierte sobre el peligro de la sífilis, tendría que acompañarse de otro más actualizado con información sobre el VIH-SIDA, que avanza en la zona. Candungos.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO



Exámenes Laborales
Hemoglobina / Hematocrito / 15.00
Glucosa / 10.00
Examen completo de Orina / 5.00
Examen rápido de Heces / 5.00
Examen simple de Bacteriología / 10.00
Función de Hígado / 15.00



comunidad. En Junín Pablo, considerando únicamente a niños y niñas menores de cuatro años, hubo enfermedades al momento de las observaciones en nueve de 12 familias. Entre las embarazadas, se presentaron dolores y malestares particularmente después de los quehaceres diarios. En Candungos, en el trascurso del trabajo de campo, se presentaron ocho niños y niñas enfermos: tres con diarrea; uno con diarrea y vómitos; tres con gripe; y un último con gripe y fiebre. Una gestante tuvo fiebre y otra fue diagnosticada con malaria, días después de haber dado a luz.

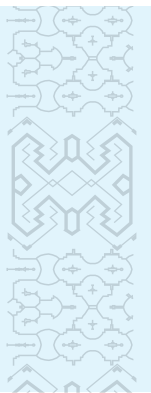
Las epidemias son comunes, en el interior de los hogares y también entre familias. La vulnerabilidad en que crecen niños y niñas se expresa en la presencia de enfermedades que, aunque en muchos casos no son graves, pueden retrasar su desarrollo y afectar su estado de ánimo. El sentido de vulnerabilidad se hace palpable en el comentario de un padre de familia en Nuevo Paraíso, a quien el antropólogo le pregunta si su niña estudiará en Inicial. La respuesta que recibe es que la mandarán “si crece”. Frente a esto, el antropólogo pregunta algo desconcertado si algunos niños no crecen. “Algunos niños a veces se enferman, a veces mueren. No sé, pues, eso no se puede saber si le va a pasar algo o no, eso no se puede saber”.

Las enfermedades pueden tener causas diversas. Se reconoce que la diarrea es a causa de una infección (suciedad, contaminación), pero también puede deberse a que el niño o la niña está “cutipado”. Dos niños con diarreas persistentes, William (dos años, seis meses) y Gerardo (un año, seis meses), tenían ese diagnóstico, según sus familiares. En el caso de William, la diarrea del niño se explica por la infidelidad de su padre. El hecho de que el niño esté “dañado”, según su madre, se expresa en la enfermedad que le aqueja constantemente.

Paloma (la mamá) me cuenta que William se ha enfermado varias veces, pues su padre ha estado con otra mujer, por ello el niño fue cutipado. Antes “cagaba blanco”, señala Paloma, y ha tenido diarrea permanente desde los tres meses hasta ahora que tiene más de dos años. Menciona Paloma que el niño “está dañado porque su papá está con otra mujer, así es la creencia de nosotros”. (C2)

Lara (la mamá) me comenta que Gerardo vive con diarrea. Ha estado dos meses seguido y sigue mal. Lo ha llevado a la posta, le dan pastillas y ella le pone enema, pero no mejora. (C6)

En el caso de Gerardo, se agrega otra línea de posible explicación de los males que sufre, ya que su madre inició el proceso de su destete durante el mes del trabajo de campo. Sin embargo, sigue prefiriéndose la hipótesis de que él ha sido cutipado debido a infidelidades pasadas de su papá, ya que sus hermanos mayores también han sido afectados. Las diarreas comenzaron desde muy bebido y Gerardo ha sido tratado varias



veces con suero en la posta de salud. Ahora le dan tabán en casa y le hacen enemas. En una observación (13/7), le habían hecho un lavado de estómago dos días antes con hierba luisa. (Puede usarse también la malva). Después de la purga estuvo mejor. El papá le da Pirantel mensualmente para que bote la lombriz. Los antropólogos lo vieron como el niño más delgado de toda la muestra de su comunidad, aunque la posta de salud lo ha evaluado (según dice la madre) como normal de peso y talla. Gerardo pesa nueve kilos.

Niños y niñas con discapacidad

El Perú tiene un problema significativo de personas con discapacidades de variados tipos: deficiencias motoras, visuales, auditivas y mentales. Según el último censo nacional (2007), el 7,7% de la población rural en su conjunto está afectado. En poblaciones pequeñas, como las del estudio, no se espera encontrar múltiples casos de niños y niñas con discapacidad. No obstante, hallamos una situación preocupante al respecto, sobre todo por la sugerencia de que muchos de estos problemas podrían ser prevenibles (por ejemplo, infecciones al oído que dejan secuelas de sordera) o tratables mediante intervenciones tempranas y contundentes. En varios de los casos no ha habido un diagnóstico o tratamiento en el sistema de salud; en otros, se ha dado a medias, como para paliar los síntomas sin una resolución. La actitud en las comunidades frente a problemas de esta naturaleza es de gran preocupación y a la vez resignación. Las familias se muestran capaces de organizar sistemas de cuidados que permiten compensar cualquier deficiencia o atraso en el desarrollo, mientras los niños en cuestión sean pequeños. Temen la llegada inevitable de coyunturas en las que sus posibilidades sean desbordadas y entren a tallar demandas insuperables de fuera de la familia. Una de esas coyunturas es el ingreso a la escuela; otra es el ingreso a la adultez con sus exigencias de autovalía. La resignación que las familias expresan es una respuesta a su percepción de la ausencia de ayudas que estén a su alcance.

Encontramos cuatro casos con discapacidad o problemas de desarrollo en la muestra de los 56 niños y niñas protagonistas. Hay que acotar que nuestra tipificación de los casos se basa en criterios de no especialistas en la materia. Sobre todo, atiende a la descripción que hacen los familiares del caso.

- Sandi (un año, tres meses) tiene un huequito en el paladar por donde escapan algunos líquidos que toma. Sus padres temen que no podrá hablar. Aunque han comprobado que su oído no está afectado, la comparan con una vecina que no escucha ni habla y no tiene familia. El temor es que no va a poder rendir en la escuela. Dice el papá: "No va valer, no va hablar". (P1)
- Lina (cuatro meses) sufre de hidrocefalia. La bebé nació aparentemente normal, pero desde entonces su cabeza ha ido hinchándose y es blandita. El padre le pegó a la madre durante el embarazo, y ella trató de provocar un aborto con una hierba "cortadora". Según la comunidad, eso es lo que causó el mal. Hasta abril estuvieron llevando a Lina a la posta de salud de Shahuaya, donde le indicaron a la madre que estaba sana. Le dieron alimentos, pero ningún otro alivio o consejo. (P6)

- Larisa (un año, nueve meses) no camina. Intenta pararse utilizando postes o muebles como ayuda, pero la pierna cede y no puede mantenerse erguida. Se moviliza entre gateando y arrastrando el cuerpo. Tiene pie equino varo congénito. Su melliza Laila está desarrollando normalmente; camina, corre y trepa. (J8)
- Ramón (un año, siete meses) es muy pequeño y delgado y aún no camina, aunque puede influir en eso la poca oportunidad que se le ofrece. Fue diagnosticado con anemia severa (4,9 de hemoglobina) al año de edad por “tres enfermeras del INEI” que hicieron examen de sangre a toda la familia y dejaron una tarjeta con los resultados. Otoniel (su hermano de dos años, cinco meses) fue diagnosticado con anemia leve, con hemoglobina de 10,3. El padre tuvo un resultado similar, y solo la madre y una hermana de seis años estuvieron dentro del rango normal. (P2)

Otros fueron casos cercanos a los protagonistas:

- Lionel (ocho años) tiene Síndrome de Down. Miembro del hogar de Pedro, Pavel y Paulo, es primo del primero y tío de los segundos. Lionel pasa los días en compañía de los niños pequeños (de tres a cuatro años), no de sus hermanos y primos contemporáneos. No va a la escuela ni habla. Sí camina y se cuida solo. Lo dejan en casa cuando salen a faenas o partidos de fútbol. (J1)
- Rosy (12 años), prima de Rut y Josué y su ocasional cuidadora, padece deficiencia auditiva. (J3)
- De diez hijos de la familia, hay dos varones con deficiencia auditiva. El primero, de 22 años, casi incomunicado, es asistente del padre en sus actividades de extracción de oro. El segundo, de diez años, es el cuidador predilecto de todos los menores. Ha desarrollado un sistema de comunicación por señas, gestos y ruidos, que le permite incluso hacerse entender por niños y adultos de la comunidad más allá del grupo familiar. (N9)
- La tía materna (adulta) de Jeferson padece deficiencia auditiva. Vive al frente y tiene una hija. (P7)

Enfermedades crónicas

- La madre de Tonio (y de otros niños, que además está embarazada) tiene una artritis u otra condición que le dobla las manos y le hace muy difícil trabajar. Casi no trabaja en la chacra ni participa en las mingas, más que como animadora y consumidora. Está muy flaca, sufre al parecer anemia y tiene graves heridas en la piel. Tiene ronchas en las piernas, más que cualquier otra mujer del lugar. Ella cree que lo de las manos es un daño. De hecho, cayó enferma hace tres años cuando su último hijo tenía tres meses. No podía caminar, tenía dolor en las rodillas, las manos y el cuello. No podía girar su cuello sin sentir dolor. La curó Marianingo en Shima, a través del vaporeo. “Le hizo caer alambre”. Todavía tiene dolor y problemas de movilidad de las articulaciones en todo el cuerpo. (P9)
- Hay una madre con probable VIH. Al parecer, se contagió e inició su tratamiento estando en Lima. La bebé (de ocho meses) aparentemente nunca fue amamantada, lo cual sugiere que ingresó a un tratamiento en el parto y después. (N2)


- En Candungos se supo de dos niñas con hipotiroidismo, uno del tipo congénito y el otro adquirido. En el primer caso, han llevado a la niña (de seis años) a Bagua y Chiclayo buscando tratamiento. La madre “vive cuidando a su hija, pues ella no habla, no camina ni hace nada sola”.

Accidentes

Alrededor de los niños pequeños se producen accidentes que son la mayoría de las veces pequeños y rutinarios. Los más comunes son las caídas de muebles y emponados o de las escaleras y palos que dan acceso a las casas. Humberto (P2) comenta que todos los niños tienen que caerse varias veces del emponado hasta que terminan aprendiendo a respetar los bordes y usar la escalera (habilidades que domina su hijo Otoniel de dos años, cinco meses). Una madre (P1) habla de cómo toma la decisión entre llevar a su bebé consigo cuando va a una minga o a la chacra o dejarla bajo el cuidado de su hermana. Cuando es un trabajo normal, la lleva y la coloca sobre “cualquier tela” en el suelo. Sin embargo, hay mingas “con palos grandes” que le pueden caer (tumban árboles o ramas grandes). “Sí pue’, no se puede correr, palizada hay, por eso no se puede llevar, se queda con su hermanita”. Indudablemente, constatamos mucha variación en los esfuerzos que hacían diferentes padres por anticiparse a posibles accidentes y en las posibilidades objetivas que tenían de evitarlos. Lo que tienen en común es la noción de que los bebés son “débiles” y vulnerables por definición.

En un esfuerzo por interpretar los sentimientos de las personas responsables del cuidado de los niños en las cuatro comunidades, organizamos el siguiente cuadro que contrasta las amenazas consideradas graves por la gente, con las amenazas que suscitan menos preocupación.

La jerarquía de amenazas

Amenaza que suscita mucha preocupación	Amenaza que suscita regular preocupación
 <ul style="list-style-type: none"> - Víbora: se evita que los niños vayan a lugares con maleza donde este animal puede esconderse. - Agua: caídas al agua desde la orilla del río o una embarcación. - Fuego: fogón, fósforos, leña caliente. - Espinas del pescado. - Tos, bronquios. - Caries y dolores de muela: no hay remedios eficaces ni dentista a la mano. - Insectos, tierra, hojas que los bebés pueden meterse en la boca, especialmente cuando van a la chacra. - Armas de fuego utilizadas para la caza. 	<ul style="list-style-type: none"> - Fiebre: se la trata desnudando o refrescando al niño. - Manipulación de objetos filudos, como cuchillos y machetes. - Caídas, por ejemplo, del emponado. - Orina y heces del niño. - Algunos objetos, como los juguetes de plástico que los niños se meten a la boca, pero que “no pueden pasar”. - Diarreas, salvo que se hagan muy prolongadas y aludan al susto o a la cutipa.





Se presentan diferentes formas de discapacidad incluso algunas que tendrían una fácil solución con mejores servicios para su detección y terapias correctivas. Una de las mellizas ya camina y corre; la otra, con pie equino, no puede pararse. Junín Pablo.



Algunos accidentes habían involucrado directamente a niños de la muestra. Saúl (un año), por ejemplo, sufrió una caída de medio metro desde el emponado de su casa al piso abajo. Él gatea y está comenzando a caminar. El emponado está cercado y solo hay acceso desde una escalera, la cual queda trancada con un palo cuando las personas mayores entran y salen. Siempre hay la posibilidad de descuidos, sin embargo, ya que Saúl suele desplazarse hacia la puerta en un intento de seguir a la persona que baja, especialmente si ve que sale su mamá. Por lo general, alguien se da cuenta, está relativamente cerca y logra correr y cerrar la tranca a tiempo. En este caso, la mamá había bajado para lavar y el papá no vio que la reja estaba abierta. Producto de la caída a Saúl, le dio susto (en wampis, "ashamat") con síntomas de palidez y diarrea. Lo curaron en casa, humeándolo con cacho de toro raspado, láminas de pico de tucán raspado y una brasa de carbón roja para hacer humear los componentes. La madre dice que aprendió la cura de su mamá. Esperaron tres días para hacer la cura (C1, 19/7).

Otro protagonista, Ramón (un año, siete meses), cayó de una altura cercana a un metro, tocando suelo sobre el pecho. "Sus huesos se han descolocado y los intestinos se han movido", fue el diagnóstico de la madre cuando lo trajo en brazos a la casa de los abuelos donde muchos familiares estaban reunidos. El niño lloró fuertemente durante mucho rato. Por todo consuelo, la mamá le ofreció chapo (rechazado) y ordenó a la hermana mayor (de seis años) que lo llevase de regreso a la casa. Impresionada con el llanto, ella desistió a medio camino y la madre, visiblemente estresada, terminó llevándolo. A la distancia se vio que le dio un sopapo al niño tratando de silenciarlo. Un tiempo después, se observó que tomaba un plato de carachamas en chilcano que enviaron de la reunión familiar y que había dejado de llorar (P2, 28/5).


En otro caso casi se ahogó Monitor (dos años, cuatro meses, C7). Su casa está a orillas del río Santiago, con una bajada de unos diez metros para llegar al puerto. Monitor se desbarrancó por ella. Su hermana, apenas cinco años mayor que él, lo agarró y se quedó cogida de las algas para evitar que los llevase la corriente. Dándose cuenta de que no podía sacar a su hermanito, llamó a su mamá, quien vino corriendo y los sacó.

Los padres (y otros) tienen que evitar que los niños pequeños se atoren con espina de pescado. Entre los más pequeños, eso significa darles trozos en la boca, luego de quitar las espinas. Al año y medio, más o menos, los niños aprenden a comer el pescado y dentro de la boca separar las espinas de la carne.

Gracias a ciertos vegetales y los cuidados de su familia, el hermano mayor de uno de los protagonistas había sobrevivido en dos ocasiones a la picadura de una de las víboras más temidas de la Amazonía, el jergón. Víctima de un tipo de accidente bastante común en comunidades rurales donde se manejan productos químicos para combatir plagas, un niño de siete años bebió raticida, confundiéndolo con chicha morada. El mismo niño estuvo en un mototaxi que se volteó en ocasión de una visita a Pucallpa. Los familiares se

ríen al comentar cómo se aferra a la vida. En todas las comunidades circulan relatos sobre niños ahogados en los ríos o por caídas y desbarrancadas. La risa nerviosa y los relatos repetidos, a veces como si fuera ayer algo que pasó hace años, delatan la preocupación que sienten las personas por las amenazas del entorno y los medios insuficientes que poseen para proteger a sus hijos de todo lo que les puede suceder. La circulación de las historias las convierte en advertencia y moraleja para chicos y grandes.

La complejidad de las respuestas frente a tales eventualidades resalta en el discurso de un partero y curandero de Nuevo Paraíso, entrevistado por Rodrigo y Nela:



Pasó también acá un accidente, en mi puerto nomá. Había una capirona así. Le he mandado a jalar con tractor para mi leña. Ya le trozaba así pedazos y entonces había una masateada por acá. Tomando, tomando, así una mañana, casi mediodía. Y como así nos gusta poner la musiquita cuando teníamos, estábamos bailando acá, así familiar. Entonces por acá grita un muchacho, feo, fuerte grita, puta y nosotros: "Vamos, ¿qué pasó?". Borrachitos, pe'. Y nos vamos a verle al muchacho y se le había salido el hueso. El hijo de Jorge, tenía unos cinco o seis años. Y su papá ha dicho: "Vamos a llevarle a Shahuaya". Un susto pa' nosotros, un hueso que salió por acá. Su papá también sabe sobar, le ha acomodado, ¡traaa! Puuuta la sangre. El muchacho cómo gritaba, sin anestesia así, cómo ha gritado ese muchacho. Su hueso bien salido estaba. Traaa, la carne se remangó por ahí, el hueso, bien blanco, hueso. "Vamos a llevarle a Shahuaya". "No, ahí le van a trozar, no quiero que mi hijo esté mocho. Tiene que estar con brazo". Entonces ha agarrado piri piri vegetales, pa-pa-pa, y ahora el muchacho va a la escuela, normal ya. [Le preguntamos: ¿Usa bien su mano?] Siii, usa bien. (P1, 13/5)

Una vez más, el recurrir a intervenciones que sobrepasan la capacidad de la comunidad local no es la solución preferida automáticamente. El padre en este caso tiene que pensar en qué futuro le quedará a su hijo con un solo brazo en un medio donde el pleno uso del cuerpo está entre los valores (y necesidades) más altos.

El contar con recursos insuficientes frente a enfermedades, discapacidades y accidentes verdaderamente catastróficos es un drama en todo el Perú rural. No se trata de una situación exclusiva de las comunidades indígenas, aunque puede verse agudizada en ellas. Refleja la poca inversión y la poca previsión —en las postas de salud, en las empresas que funcionan en la zona, en los gobiernos locales y en las organizaciones comunales— para intervenir rápidamente: operando, estabilizando, tratando o evacuando a las personas, incluidas las mujeres en situaciones de emergencia obstétrica.

En el fondo de todas estas situaciones de enfermedad, discapacidad, accidentes y precariedad están las similitudes en los entornos de las cuatro comunidades y sus regiones: la dudosa calidad del agua, la presencia permanente de contaminantes de todo tipo, los cambios de temperatura (no siempre hace calor y los friajes y lluvias

llegan sin aviso), y los niveles inferiores de salud de muchas personas alrededor que se vuelven fuentes de contagio. Luego, las desventajas estructurales: escaso control sobre las condiciones de trabajo, poco acceso a las comunicaciones, lejanía, carestía del transporte y de la movilización de pacientes y especialistas y conoedores. Frente a todo esto, los servicios de salud intentan responder.

7.2 Buscando la salud intercultural

De los diversos órganos del Estado peruano que manejan programas nacionales de provisión de servicios, el que más explícitamente ha incorporado la necesidad de la interculturalidad es el sistema de salud. El escenario está puesto para el diálogo intercultural y este se viene dando con mayor o menor claridad en sucesivas épocas. Actualmente, el sistema nacional de salud cuenta con una entidad (el Centro de Salud Intercultural, CENSI) que pretende revalorar las prácticas y conocimientos de la llamada salud tradicional en el país. Se ha elaborado un conjunto de protocolos para aumentar la pertinencia cultural de los servicios de salud, notablemente reconociendo el derecho de las mujeres a decidir sobre los procedimientos a usarse en la atención de sus partos.

Hallamos en las cuatro comunidades una diversidad de proveedores de salud que utilizan técnicas de diagnóstico, clasificaciones de males y terapias que escapan al sistema oficial. Aunque el uso de tratamientos biomédicos es extenso (siendo muy difundidas las pastillas y ampollas), es central en la gran mayoría de observaciones el papel de quienes proveen la atención en salud desde la propia comunidad; es decir, de proveedores de salud locales. Asimismo, se conservan diversas prácticas de cuidado de la salud mediante especialistas de salud locales. A lo largo del trabajo de campo se observó la presencia de los siguientes proveedores de salud.

Curanderos

Las familias recurren a “médicos tradicionales” para curar los males relacionados con el entorno, tales como el “susto” o la “cutipa”, por ejemplo. Estos curan mediante ayahuasca y/o vegetales. En Nuevo Paraíso se hizo mucha referencia a un médico tradicional que cura mediante la ayahuasca en el Caserío 9 de Octubre. En una familia, la niña de un mes de nacida es llevada donde este curandero, quien le diagnostica “susto” y le da el tratamiento que requiere. “A Otoniel lo cutipó la taricaya, le dio vómito y diarrea. Lo llevaron al médico de 9 de Octubre. Pudieron llevarlo porque ya tenían motor, pagaron la gasolina y el médico”. Si bien la recurrencia a este tipo de médicos es extensiva, no es exclusiva, sobre todo en comunidades que cuentan con una posta de salud.

Es interesante la articulación que existe entre las diferentes comunidades y otras cercanas; en Nuevo Paraíso las familias sostuvieron que existe cierto tipo de “convenio” o “acuerdo” mediante el cual el jefe de la comunidad puede traer a un curandero de otra comunidad durante algunos días para que atienda a su gente.

Sobadores/as y hueseros/as

Entre estos proveedores de salud, hay quienes solucionan cierto tipo de lesiones (incapacitados), y quienes acomodan a los bebés dentro del vientre de las embarazadas. En muchos casos, las embarazadas recurren a sobadoras para evitar complicaciones en el parto. En un caso en que la mujer asiste regularmente a sus controles en la posta de salud y va a dar a luz en dicho establecimiento, aún se recurre a la sobadora para que facilite el proceso del parto y acomode adecuadamente al niño o niña.

Vaporeadores/as

Los vaporeadores/as son especialistas cuya forma de curar se basa en el uso del vapor. Normalmente se ubica al paciente en posición parada sobre una fuente de fuego y vapor. La técnica sirve para diagnosticar males (el o la especialista puede identificar objetos que “caen” del cuerpo del paciente e interpretar su significado) pero, como terapia, apela a la lógica de ahumar y limpiar el organismo.

Parteros/as

Si se comparan los casos de partos en las cuatro comunidades, predominan aquellos atendidos por parteras o parteros. En algunos casos, son los propios padres de familia, la madre o la suegra. En muchos de ellos atiende la partera junto con algún familiar mujer. En Junín Pablo se escuchó mucho acerca de la preferencia de dar a luz únicamente con familiares debido a la vergüenza que siente la mujer cuando siente mucho dolor o si sus gritos son oídos por “desconocidos”, personas que no forman parte de su entorno cercano. En todas las comunidades predominan los partos domiciliarios, con gran cantidad de partos atendidos por familiares experimentados (mujeres, principalmente), y gran cantidad también atendidos por parteras.

Brujos

Hay referencias veladas e indirectas a los brujos. Se presentó, por ejemplo, una epidemia repentina de fuertes dolores estomacales en un hogar de tres generaciones y muchos miembros. La primera en caer con síntomas fue la hija adulta, madre sola de un bebé lactante. Ella aprovechó un viaje al RENIEC en Shahuaya para ir a la posta, donde le dieron una pastilla que no le hizo nada. Desde entonces, están tratando a los enfermos en la familia con hierbas y masajes de barriga. Habían intentado automedicarse con pastillas, pero fue peor. No los llevan donde el “chongero” que se encuentra en el poblado, porque él trata “lo que los paisanos llamamos daño”. Esto no es daño porque son tres en una misma familia y el daño es individual. Dice el padre de familia: “Eso pasa porque nunca llega remedio. Si hubiéramos escogido otro alcalde, no estaríamos utilizando esto (los vegetales). Estaríamos en la cama de la posta recibiendo suero” (P5, 19/5).

El curandero ha sido llamado para realizar una sesión de despistaje y curación a varios miembros de una familia. A modo de prevención, sopla humo de tabaco sobre el bebé que, en la falda de su mamá, se tapa con una tela. Candungos.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO





Familiares y conocidos

Los familiares y conocidos son los principales proveedores de salud en las comunidades. Suministran tratamientos tradicionales sobre la base de vegetales, así como también terapias biomédicas. En Nuevo Paraíso, entre los hogares de la muestra, se identificaron a tres padres de familia que habían sido capacitados en proyectos de salud intercultural. Ellos conocían las propiedades curativas de algunos vegetales y también de pastillas, jarabes y ampollas que además sabían aplicar.


Yo he estudiado de partero, capacitación. Sé poner intramuscular e indovenoso, vegetarianista también [...] Yo soy auxiliar. Donde yo escucho están enfermos, me voy y le digo: "cómprate estos remedios, yo te voy a hacer servicio por tu hijo". Le toco, tiene fiebre interior, "cómprate esta ampolla, yo te voy a hacer este favor". ¡Ta! Y sana el muchacho. Voluntariamente, no les cobro ni un sol, ni un sol, ni un sol. Dios me bendice mi trabajo y la salud, eso nomás voy a decirle... Depende de su voluntad de él. (Entrevista, Rodrigo)



Como este caso, son varias las madres y padres en la comunidad que tienen una noción general sobre estos tratamientos. Con un conocimiento del reducido repertorio de pastillas al que acceden (que en la mayoría de casos son las que recetan en las postas de salud de la zona), es ilustrativo el testimonio de un padre de familia de Nuevo Paraíso: "Cuando se enferman [sus hijos], solo compro sus remedios y acá nomás le damos, por eso no se va a la posta". En Candungos, una de las familias mencionó que ellos mismos ahúman a sus niños en casos en que diagnostican susto.

Con una diversidad de opciones dispuestas, las familias organizan itinerarios que les llevan a explorar más o menos sistemáticamente una alternativa tras otra hasta dar con el alivio buscado. Aun cuando no todas las comunidades cuentan con una posta de salud y esta tiene una presencia particular en cada lugar, no son muy diferentes los itinerarios de las enfermedades y la búsqueda de tratamiento y solución.


"De amplio espectro" parece ser el concepto clave para los tratamientos familiares, así como para los tratamientos que ofrecen los establecimientos de salud. Son poco diferenciados, poco específicos y, frecuentemente, una talla para todos. Las personas se automedican y medican a sus hijos y parientes a partir de los fármacos que difunden las postas de salud y que se venden en las bodegas y algunas casas. Estos medicamentos parecen conformar una lista corta. En las tiendas, se trata de los nombres de medicamentos y productos, como jarabes y cremas, cuyas marcas y formas de presentación son las más reconocidas. En las postas, son lo que el sistema de salud compra, distribuye y mantiene como provisión en postas alejadas, como las de nuestras comunidades de interés. Así, tanto los pobladores como el personal de salud aluden a un número limitado de productos genéricos y de marca: Sulfametosaxsol, Amoxicilina, Alomensasol, Paracetamol, Dolocordalán, Metronidazol.



Natalia está en cama, está enferma de gripe. Dice desde su cama que tiene fiebre y dolor de cabeza. Hace tres días que está mal. Ese día había tres enfermas en la muestra con síntomas de gripe. La doctora llegó el día 31 de agosto a Candungos. Llegaron a enfermarse Natalia, Vera, Magnolia, Marta, todas adultas. De los niños: Carlín, Viviana, Paulina durante el mismo lapso de tiempo. Cuando la doctora regresó a Candungos, me dijo que encontró a varios enfermos de gripe y les puso la misma ampolla de antibiótico a todos. Les hizo bien, pues cuando los visité después de ponerse la ampolla me dijeron que se sentían bastante mejor. (Notas de campo, Nela)

Por el lado de los vegetales, existe el riesgo de que se esté confiando igualmente en una lista corta de hierbas de aplicaciones múltiples y amplio espectro. No lo podemos afirmar, ya que la barrera del idioma impidió un acceso profundo a este mundo de remedios. Pero a juzgar por los nombres que circulan, las terapias locales se aplican, al igual que los fármacos, sobre la base de diagnósticos que son generales e imprecisos. Los especialistas locales ganan su fama por sus curaciones, no así por sus diagnósticos finos. Por el lado biomédico, no se vieron, por ejemplo, casos en los que se practicaba un análisis de laboratorio para establecer la bacteria o el tipo de infección estomacal que producía una diarrea, o el tipo de infección de la garganta o bronquios en los casos de gripe y tos. Aunque suene específico, el enema practicado en los grupos de Amazonas —incluso en niños desde las primeras semanas de nacidos— también utiliza una variedad de componentes. Así, para la diarrea, se prepara a base de vegetales, jengibre y palta en distintas proporciones y combinaciones.

El concepto que engloba todas estas prácticas es el de los sistemas médicos complejos. Estos son sistemas que combinan y recombinan los aportes de distintas raíces; en este caso, la biomedicina favorecida por el sistema de salud oficial y los sistemas médicos locales, amazónicos y con aportes de los andinos. El resultado es introducir una gran flexibilidad en las respuestas que las personas dan a los problemas de salud en los niños pequeños.



Me cuenta el abuelo que su nieto ha estado enfermo un mes. En ese mes, alrededor de 25 a 26 días le dieron vegetales para la fiebre que presentaba; es decir, hervían plantas como el marañón o la guayaba para hacerle tomar la sustancia. Solo cuatro veces ha ido a la posta de salud y eso ha sido recientemente. Allí le han dado Paracetamol y le han puesto una inyección. También nos dice el abuelo que irán hoy a la posta, porque a su nieto le han salido unas heridas en la boca. (Junín Pablo, notas de campo, Carlos)

La búsqueda entre diversas alternativas se acelera al máximo cuando se trata de emergencias. En este ejemplo, además del tratamiento, el diagnóstico es también elaborado por la familia. Como podría ocurrir en la sala de emergencias de un hospital, priorizan la estabilización del paciente; aquí, calentando el cuerpo con alguna pomada como Mentholatum.

Martín (tres años) estuvo sintiéndose mal los días anteriores. Había presentado fiebre y malestar; sin embargo, ayer por la noche ya se le veía mejor y no tenía ningún malestar. Llegada la hora de acostarse, Josefa, su madre, lo lleva a dormir y se queda dormida junto a él. Luego de un par de horas, el niño comienza a quejarse mientras dormía. Esto ocasiona que Josefa se despierte, y cuando trata de acomodarlo, se da con la sorpresa de que el cuerpecito estaba completamente rígido y por más que trataba de moverlo, no lo conseguía. La mujer trata de estirarle los brazos y las piernas, pero todo esfuerzo es inútil. Entonces, presa del pánico comenzó a gritar pidiendo ayuda. Su esposo fue el primero en acudir a su llamado, luego llegaron Angelina (la hija adulta) y Dann (el hijo adolescente) para ver qué era lo que había hecho gritar de esta manera a su madre. En medio de gritos y llantos, la mujer explicó que el niño no podía moverse y el padre fue de inmediato a traer el Mentholatum. A su regreso, dirigió a Josefa para que se ponga el producto en las manos, las frote y luego sobe fuertemente el cuerpo del niño.

Asustado ante la situación, el hermano corrió hasta la casa de su tío (hermano del padre) para avisar lo que estaba pasando, y las mujeres de la casa vinieron de inmediato a ayudar. Ellas también llevaron Mentholatum. Al llegar, se unieron a Josefa y Angelina y con firmes movimientos, todas masajearon diferentes partes del cuerpo del niño. Al cabo de unos minutos, los músculos del niño fueron cediendo y la rigidez que se había apoderado del cuerpo comenzó a desaparecer.

La familia desconoce la razón exacta por la cual el niño presentó este cuadro, pero tiene varias hipótesis sobre el asunto. La primera de ellas es que Martín se encontraba en medio de un sueño muy profundo y este se convirtió en una pesadilla. Cuando suceden esas cosas, las personas no pueden despertar, el cuerpo se le pone rígido, y si se quedan así por mucho tiempo, pueden llegar a morir porque el corazón también se les endurece. La segunda señala que el yoshin (espíritu ambiguo, potencialmente dañino, asociado al bosque y también al agua) podría haber estado merodeando por la casa de la familia y haber decidido “molestar” a Martín por ser uno de los más pequeños de la casa y, por ende, uno de los más débiles”. (J7, 12/5)

Como en este caso, hay múltiples evidencias de un constante monitoreo del estado de salud de niños y niñas por parte de sus padres, principalmente sus madres. El apego y el contacto físico que evidencian las notas de campo en las cuatro comunidades contribuyen a este constante seguimiento. Pese a no contar con termómetro, saben perfectamente cuando sus niños y niñas tienen fiebre.


Posta de Salud

Tres de las cuatro comunidades donde se realizó la investigación cuentan con una posta de salud: Junín Pablo en la región Ucayali, y Candungos y Napuruka en Amazonas. En Napuruka y Candungos la posta cuenta con cierto equipo de laboratorio para analizar muestras. En el caso de Nuevo Paraíso, existe una construcción para una posta de salud, hecha por la municipalidad de Tahuanía como parte de una campaña política.

Inicialmente la misma municipalidad contrató a un profesional técnico para que trabajara ahí. Sin embargo, según cuentan las familias, carecía del equipamiento y las medicinas necesarios para funcionar. La pretendida posta de salud está vacía. En esta, como en las otras comunidades, existen los llamados “botiquines”, tiendas o casas donde se pueden conseguir pastillas, jarabes y ampollas. Los y las vendedoras cuentan con un conocimiento general acerca de las enfermedades para las que sirven las medicinas que tienen.

En los lugares donde hay una posta de salud se presentan contrastes en lo que respecta a la aceptación de ese servicio y el hábito de acudir a él. En Junín Pablo parece haber relativamente poca interacción con los proveedores de salud, y se presentan menos partos institucionales que en las comunidades de la región Amazonas. En cambio, algunas madres y padres en Candungos asisten asiduamente a la posta frente a las primeras manifestaciones de malestar en sus hijos o ellos mismos, incluso dolores de cabeza. Una mujer fue mencionada gratamente por el personal de la posta porque acude frecuentemente y, al hablar castellano, le da las seguridades de que sus consejos van a ser comprendidos y valorados. La diferencia entre la situación en las dos regiones posiblemente se deba a que el programa Juntos no ha entrado en Ucayali, mientras que muchas familias de Amazonas están inscritas en él. El acudir a un establecimiento de salud para controles de crecimiento de los niños, vacunación, el control del embarazo y el parto institucional son condicionalidades que aceptan los usuarios de Juntos.

Nuevo Paraíso es un caso particular, porque la posta de salud más cercana es la de Shahuaya, ubicada a más de dos horas en una embarcación con motor. Para las familias, acudir a la posta implica un esfuerzo excesivo, pues deben gastar en gasolina sin saber con certeza si serán atendidos. Esto explicaría tal vez la alta mortalidad infantil que se encontró en los hogares de la muestra, en comparación con las demás comunidades. En más de dos familias hubo niños pequeños que murieron camino a la posta, o luego de acudir a la posta de Shahuaya y ser derivados a los establecimientos de Bolognesi o Atalaya, que cuentan con el equipamiento y la capacidad para atender emergencias de mayor gravedad.



Ali (once años) tuvo un hermano llamado Jaris, quien nació antes que Sandi y murió siendo bebé (de dos meses) en el puesto de Shahuaya. Le dijeron a su mamá que debía llevarlo a Atalaya, si no, moría. Fueron en bote con motor Johnson a Bolognesi, y después en avioneta hasta Atalaya. Finalmente murió de “bronquios”. Román (hermano mayor, 16 años) justo venía llegando de la escuela cuando en el camino le avisaron lo sucedido con su hermanito y se puso a llorar. También Ali lloró. Su mamá no tenía plata para enterrarlo en Atalaya. Ya tenía dos días de fallecido y Amanda no tenía dinero para enterrarlo. El señor que cuidaba el cementerio la apoyó y le dejó enterrar al bebé. Su mamá pensaba que ya iban a botar el cuerpo del niño al basurero y que los gallinazos se lo comerían. Ali me cuenta que tuvo una hermana mayor que Román, que también falleció. No sabe de qué. (P1, notas de campo, Nela)

COMUNICADO

1. La posta de salud comunica, todo paciente que venga para atenderse traer:

* DNI ó Partida de Nacimiento.

* Seguro de Afiliación.

* Carnet de vacunación ó carnet Peso y Talla

* Tracer a su niños a la Fecha indicada

2. Cuando vengán al consultorio ó ingresen a la posta por favor cumplir lo siguiente

* NO esupir el piso

* Sacarse las sandalias ó Zapatillas.

* Limpiarse bien los pies.

* Si están de barro los pies?; lavarse con agua.

Al no cumplir con el comunicado

Tendrán que limpiar el Puesto

P.S. NAPURUKA
Atte:



GRACIAS

El personal de los centros de salud en las zonas indígenas tiene grandes dificultades para encontrar modos de convivencia y comprensión mutua. Aun cuando pueden ser bien intencionadas e incluso conversadas con algunos sectores de la población, y aunque muchos usuarios no leen el castellano, mensajes como éstos, colocados en la entrada del centro, crean distancia y zozobra. Napuruka.

FOTOGRAFÍA
GRACE LUJÁN



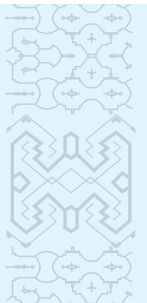
En Nuevo Paraíso, la relación con la posta de salud, por su distancia de la comunidad, su difícil acceso y la percepción de poca efectividad, es menos positiva que en el caso de las otras comunidades. Además, sostienen algunos informantes que no se les atiende si no cuentan con el carné del Seguro Integral de Salud (SIS). En general, las familias de las otras tres comunidades consideran que el trato en la posta de salud de su comunidad es aceptable y que los tratamientos muchas veces dan resultado. Sin embargo, hay la percepción de que se repiten los mismos tratamientos para diferentes enfermedades, lo cual arroja dudas sobre la competencia profesional del personal que trabaja en estos establecimientos.

No faltan ejemplos del malestar de madres y padres respecto de la labor de la posta. Hay casos en los que acuden y no encuentran a nadie porque han viajado o están haciendo alguna visita domiciliaria. Grace anotó con qué frecuencia la posta de Junín Pablo estaba cerrada. El técnico es voluntario y no recibe sueldo. El otro personal rota constantemente y reconoce sus limitaciones con respecto al idioma y su propia capacidad resolutoria. Lo constante, en las cuatro comunidades, es el poco diálogo entre el personal y las personas que acuden al consultorio. Salvo excepciones, no hay preguntas, ni de un lado ni de otro, y no hay explicaciones. La barrera lingüística es total en el caso de algunas de las madres que llevan a sus hijos. En medio del silencio, el personal palpa el cuerpo, usa su escaso instrumental e intenta adivinar los antecedentes y el mal de su pequeño paciente.

Un padre de familia en Candungos cuenta lo que sucedió cuando buscó ayuda en la posta, estando su esposa a punto de dar a luz.

Entonces toco, pidiendo disculpas, ¿no? Y ahí justamente se levanta el biólogo, ese gordito, ¿no? “¿Quién es?”. “Yo me llamo Zacarías”. “¿Qué quieres?”. “Vengo por una emergencia de mi esposa”, digo. “Tiene dolor, quiere dar parto”, le dije así. Entonces “adentro” me dice, la obstetrix se levantó y me atendió. Y no había llave, ahí en la posta, para abrir. Me mandaron hasta acá donde vive Claudio y vine otra vez, me regresé. En la posta perdieron la llave del cuarto para los partos. El biólogo tuvo que tumbar la puerta. (C7, entrevista, Rodrigo)

El biólogo en este caso, natural de Moquegua, formaba parte de un equipo (enfermera de Ica, obstetra de Chiclayo) que se encargó de visitar los establecimientos de una serie de comunidades lejanas a varios días de camino. Su misión era llevar medicinas y supervisar el trabajo de los técnicos de enfermería wampis en esos lugares. Criticaron la ausencia de historial de los pacientes, la falta de utilización de los medicamentos que se les entregó, y el mal manejo de las fichas de vacunación y control de gestantes. Mientras tanto, en la posta, sumándose a la conversación la doctora serumista de Guadalupe, expresaron varios juicios sobre los wampis como usuarios de sus servicios. Llegan tocando la puerta y escondiéndose a un lado como para asustar al personal;



las mujeres no entienden ni responden las preguntas más sencillas; algunos pacientes se sacan solos las vías y el personal debe ponérselas constantemente; las mujeres no quieren ser palpadas, mucho menos vistas cuando dan a luz; se acercan a las ventanas cuando el personal está en la consulta; exageran los síntomas, como el dolor de cabeza. El biólogo se escandalizó porque un padre de familia en la gira de supervisión le quería entregar a su hija de 12 años, según lo que él entendió de la conversación (notas de campo, Nela, 13/7).

Con todo, la mayor frecuencia de uso de la posta en las dos comunidades de Amazonas, y su utilización para resolver un abanico mayor de problemas de salud, parecen estar conduciendo a una mayor confianza en los tratamientos biomédicos. Las enfermedades comunes y los problemas de salud de la infancia son la carta fuerte de convencimiento a los adultos. Pese a ello, su actitud es vigilante, crítica y cautelosa: no dejan las decisiones fácilmente al personal de los establecimientos y se reservan el derecho a acudir en paralelo a otras fuentes de ayuda. Las madres conversan acerca del comportamiento de los especialistas y hacen continuas comparaciones de sus experiencias en los establecimientos de salud. Las comunidades los cobijan y, a la vez, los mantienen a prueba.

¿Estamos frente a un modelo de salud intercultural para las comunidades indígenas amazónicas del Perú? Más bien, hemos documentado la vigencia de un modelo de autoaprovechamiento en el cual se busca jalar recursos de distintos sistemas de salud al mismo tiempo. Sigue siendo el caso que para situaciones como las personas con discapacidad, situaciones en las que se necesitan intervenciones quirúrgicas o el tratamiento de emergencias y crisis, ninguno de los sistemas se da abasto. Sigue siendo el caso también que el personal del sistema de salud oficial que llega a trabajar a las comunidades indígenas tiene reacciones de incompreensión y rechazo que son difíciles de esconder. Sigue existiendo una pugna que junta, de un mismo lado, la oferta tradicional con la oferta oficial de especialistas y procedimientos y coloca en oposición a ellas dos, cierta corriente evangélica religiosa. Tampoco encuentran su lugar en este cuadro las fuerzas que producen la enfermedad y la muerte y que reciben nombres como el daño, la brujería, el tunche y los niños que, inocentemente, desean llevar a sus hermanitos para que les acompañen en el otro mundo. La interculturalidad tiene una amplia agenda aún por recorrer en esta realidad.

7.3 Otros servicios y programas

La llave para acceder a los programas sociales, y crecientemente, a los servicios básicos de salud y educación, es el DNI. El 15 y 16 de mayo, en Nuevo Paraíso, los antropólogos compartieron la experiencia amarga de viajar a Shahuaya con varios grupos familiares, acudiendo a la anunciada campaña de registro y entrega del DNI. El proceso comenzó con el perifoneo la mañana del 15 para avisar de la cita con el RENIEC en esa localidad. Llegar implicaba un gasto de dos galones de combustible para el peke-peke, a 14 o 15

soles el galón. La alternativa usada por algunos era trasladarse en canoa, empleando mucho más tiempo para ello. Unas 20 familias de Nuevo Paraíso acudieron. Llevaban alimentos (yuca, plátano, pescado) para un día, pero la mayoría tuvo que quedarse hasta el segundo día haciendo cola, corriendo a sacar fotocopias, corrigiendo sus documentos y esperando los resultados. Eso implicaba dormir en la playa en medio de zancudos y “hambrear” el segundo día, ya que no se tenía dinero para comprar alimentos. Varios adultos y menores de Nuevo Paraíso presentaban sus papeles y fotos y varios fueron rechazados. Otros ni siquiera fueron atendidos puesto que, aunque el anuncio decía que los funcionarios (dos registradores) estarían atendiendo los dos días del 15 y 16, ellos habían planificado su trabajo para el 14 y 15 y debían presentarse en otro caserío el 16. Se produjo una tensa negociación al término de la cual los funcionarios aceptaron atender hasta el mediodía del 16.²²

Se observó en las personas un nivel de angustia y estrés que nunca habían manifestado en Nuevo Paraíso. Se sentían maltratadas por los funcionarios: “Se rabian y nos gritan”. Algunos que no recibieron sus documentos al final quedaron convencidos de que en realidad estaban entre la ruma de papeles, pero que a los funcionarios no les daba la gana de buscarlos adecuadamente. Aparte de los gastos del viaje y los costos de oportunidad (dos días de trabajo perdidos), los comuneros se quejaban de los costos directos de obtener el DNI para sus hijos. Un padre de familia dijo haber gastado 80 soles en los DNI de sus tres menores hijos. Le observaron la partida de nacimiento y tuvo que volver a presentar los documentos de al menos uno. Hubo errores del propio registrador que él tenía que cubrir. Las idas a Shahuaya son estresantes por varios motivos más. No hay piletas y hay que tomar agua del río, que es sucia. Los idiomas que se hablan son el castellano y el shipibo, y la gente se siente desorientada porque su lengua es la asháninka.

Entretanto, en Napuruka una niña que nació en Lima no puede ser atendida en la posta de salud porque no tiene DNI; no puede tramitarlo porque su madre tampoco tiene el suyo. En Junín Pablo, el certificado de “nacido vivo” se gestiona a partir de los siete días de nacido el bebé, y luego debe acudirse con este documento al registrador de la comunidad y gestionar la partida de nacimiento. Al obtener la partida de nacimiento, los padres podrán gestionar el DNI del menor en Pucallpa. De hecho, el viaje a Pucallpa para realizar este trámite, además de visitas a familiares, compras y posiblemente ventas de artesanías y otros productos, estaba en los planes de varias de las familias protagonistas.

Las migraciones laborales en Ucayali y Amazonas hacen necesario que más adultos tengan su DNI. Este documento permite viajar y da acceso al empleo en empresas formales, como las energéticas y algunas extractivas de madera y otros productos

22 La participación de las autoridades y, más aún, de los antropólogos que acompañaban a las familias de Nuevo Paraíso puede haber sido lo determinante en esta negociación. En un inicio, el personal del RENIEC se negó a extender su estadía.

forestales. Para los jóvenes, el DNI es requisito para poder seguir estudios posecundarios fuera de sus comunidades. Varios jóvenes, varones y mujeres, de Nuevo Paraíso acudieron al llamado del alcalde de Tahuania para hacer estudios técnicos en Atalaya, pero el intento se frustró por falta de DNI. Sin embargo, para la mayoría, casi siempre, el DNI tiene el significado de un “ticket” de entrada a los servicios y programas que ofrece el gobierno nacional.

La ironía es que el documento de identidad es el símbolo y la ratificación de la condición ciudadana de los integrantes de poblaciones indígenas excluidas por largas décadas de ese ejercicio. El punto es importante porque los servicios y programas que llegan a los territorios de estos pueblos bajo auspicio del Estado peruano deben responder a las decisiones de los pueblos indígenas, en tanto ciudadanos con voz y voto. A la luz de los hallazgos de esta investigación, cerrar ese círculo es un paso aún lejano.

Los servicios educativos

Hemos visto, en la presentación de las cuatro comunidades del estudio (capítulo 3), que en todas ellas hay una escuela y un centro preescolar.²³ En Junín Pablo el centro inicial tiene cuatro secciones y cinco docentes; en Nuevo Paraíso, Candungos y Napuruka tiene tres secciones y una docente. La asistencia de niños y niñas a los centros educativos de nivel primario y secundario puede ser algo irregular, y parece imponerse una regla bastante flexible al respecto. Hay estudiantes que deben trasladarse en canoa; otros hacen largas caminatas. Retener a los hijos mayores en la casa en ciertas ocasiones es una estrategia que se impone para permitir que algunas madres de familia dispongan del día para cultivar la chacra. Un padre de familia en Nuevo Paraíso sostiene que “algunos niños se hacen grandes y se van de frente a primaria”. El paso por la escuela varía, dependiendo de la particularidad de cada niño o niña; difícilmente se puede estandarizar la trayectoria escolar de unos y otras.

En el nivel inicial, la flexibilidad es notable. Varias mujeres hicieron alusión al hecho de que algunos niños no acuden porque “lloran mucho aún” o “no saben hablar bien todavía”. Esto parece no estar relacionado necesariamente con la edad. La voluntad que expresa el niño o la niña tiene mucho peso. También puede tener que ver con el cumplimiento de necesidades prácticas de la familia que no pueden ser pospuestas: no hay quien lleve al niño o la niña, no hay quien le aliste a tiempo, no hay la ropa adecuada o los materiales que les piden.

En un hogar de cuatro generaciones (J1) viven cuatro niños —tres varones y una mujer— muy cercanos en edad. Felipe (tres años), Pedro (tres años) y Candy (cuatro años) son primos, hijos de tres hijas de la pareja de abuelos que encabeza el hogar. Paulo (tres años) es bisnieto y sobrino de los demás niños. De todos ellos solamente

23 Muchas personas llaman a los centros de educación inicial “PRONOEI”. Puede ser un hábito del pasado, o puede ser que ocupan esta categoría para el Ministerio de Educación.





Los niños del centro de educación inicial participan en la verbena en la víspera del Día de la Independencia del Perú. Se les ha encomendado venir con linternas, cuya fabricación ha recaído mayormente en los papás, abuelos y tíos. Napuruka.

FOTOGRAFÍA
JOSÉ LAROSA



Pedro va al nido, y no lo hace siempre. Dice la abuela que eso es así porque él habla mejor que los otros y es el único que no llora demasiado. Sin embargo, durante una observación, la abuela, que lo lleva y lo trae, se había tenido que quedar las dos horas de la sesión.

Pedro hoy no ha ido al nido. La abuela explica que la vez pasada lloró mucho y que ella se tuvo que quedar todo el tiempo en el nido para que él no llorara, y no pudo avanzar con cocinar el alimento ni lavar la ropa. Por esta razón hoy no va. (J1, 10/5).

Por contraste, Teo (N6), de tres años, asistió frecuentemente al nido el año pasado como “alumno espontáneo” porque se aburría en su casa.


Habría que tomar en cuenta la cierta flexibilidad de los docentes y los centros educativos en lo que se refiere a su funcionamiento regular. Se reportan cambios en el horario de clase y también ausencias debido a fechas de pago en las que los docentes salen a la ciudad más cercana a cobrar, o capacitaciones para las que también deben ausentarse. La semana del 22 de mayo, por ejemplo, en Junín Pablo se suspendió por completo las clases en el centro de educación inicial, y los horarios en la escuela primaria y el colegio secundario se redujeron, al igual que el personal. Fue la semana en que los docentes debían viajar a Pucallpa para cobrar sus sueldos.

Esto no quiere decir que los padres y madres no muestren preocupación por la educación de sus hijos e hijas. Por el contrario, consideran que la escolaridad les brinda oportunidades, sobre todo para desempeñarse en oficios que impliquen una mayor articulación con el contexto nacional. La educación tiene para los padres un sentido pragmático, que tiene que ver con lo que esta puede ofrecer, en la experiencia de muchos. “Para que se defiendan, para que puedan vender sus productos”, “para que sepa pesar sus frejoles, medir sus troncos de madera”, “para que nadie le engañe” (Nuevo Paraíso). Esto último dice mucho acerca de la relación con lo de afuera, lo foráneo, una amenaza potencial de querer aprovecharse de ellos.

Esta preocupación por que los niños estudien tiene que ver también con el interés en proyectos que den apoyo a los jóvenes y para que encuentren trabajo. En Candungos, Nela percibe en algunas familias que “continuar con la chacra, con la vida que tienen, es la opción indeseada. Es la opción segura, pero no anhelada”. Esto explicaría también la ambivalencia en algunos casos respecto de la enseñanza en lengua nativa en lugar de en castellano.

Entretanto, los centros de educación inicial y las escuelas son un punto de reunión para las madres de niños pequeños. Entre las observaciones más simpáticas hallamos

descripciones de mamás que van con sus niños pequeños cuando les toca el turno de cocina en los centros educativos. Improvisan una hamaca para los más pequeños para darse libertad de movimiento, o aparece de algún lugar un par o trío de escolares que se hacen niñeras voluntarias. Las mujeres aprovechan para conversar y reírse en un espíritu de complicidad adulta.



En la escuela las madres cocinan a diario con los víveres proporcionados por el PRONAA. Les dan la comida en el recreo a las 10:00 a.m. Algunos alumnos que viven más lejos vienen sin desayuno. Este año ya no llegan las portolas ni las menestras, por lo que los niños suelen comer arroz con tortillas de harina. (C, 19/7)

Una mamá (P6) menciona que su hija de cinco años está inscrita en el PRONOEI y que por tanto la familia recibe alimentos del PRONAA. Se trata de una mezcla fortificada de cereales y leguminosas (según la etiqueta), lo que la gente llama “leche”, sémola, portola y arroz una vez al mes. En una ocasión, que puede relacionarse con las festividades del 28 de julio, Nani (dos años; N4) llegó del centro inicial trayendo leche en polvo del PRONAA sobre un papel. Otras referencias similares dan cuenta del rol de los centros de educación inicial como puntos de distribución de alimentos donados, sea que se coman en el centro o sea para llevar a casa. Los que llegan a la casa serán consumidos por todos los niños en la familia (el caso de preparados que se convierten en mazamoras, por ejemplo), e incluso por adultos (el caso del arroz).

Los programas sociales

En las cuatro comunidades bajo estudio están presentes varios de los mecanismos que utiliza el gobierno peruano como parte de una estrategia de reducción de la pobreza y apoyo a determinados sectores de la población nacional que son calificados como vulnerables. Estos mecanismos apuntan a promover mejores condiciones de vida y a elevar los ingresos locales en un marco de integración social. De ese modo, la discriminación étnica debe superarse. Los pueblos indígenas podrán buscar sus propios destinos desde una plataforma de seguridad económica, seguridad alimentaria, derechos ciudadanos y derechos culturales.

Siendo la desnutrición el síntoma más visible de necesidades básicas insatisfechas, los programas sociales canalizan, ante todo, alimentos y refuerzos nutricionales. Estos pueden tomar la forma de micronutrientes incorporados en suplementos cuya forma y sabor son desconocidos, y pueden incluir la capacitación, charlas y recetarios. Los alimentos no siempre llegan con regularidad y no siempre están en óptimo estado. Además, no puede eludirse la impresión de que las familias no siempre los aprovechan de la manera como los diseñadores de los programas pueden haber pensado.

Durante el estudio la población difundía la noticia que, en adelante, los niños no podrían inscribirse en la escuela, los programas preescolares o los servicios de salud, sin contar con el Documento Nacional de Identidad. El rumor ocasionó consternación y llevó a que muchas familias de Nuevo Paraíso hicieran un viaje costoso hasta el lugar anunciado por la RENIEC para la inscripción de personas de la zona.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO





Entretanto, los propios integrantes de los grupos amazónicos no se califican como pobres ni suelen recurrir a discursos de vulnerabilidad o exclusión. Tampoco las propias poblaciones articulan un problema de desnutrición como un problema colectivo y generalizado o como parte de su condición de indígenas. Salvo casos extremos de delgadez, inapetencia o lentitud para crecer, no entienden a sus hijos como malnutridos: no los describen como flacos, débiles, enclenques o incapaces. (Sí los pueden describir, en cambio, como malcriados, bulliciosos, movidos, desobedientes e incluso tragones). Eso no niega que, en nuestro estudio, presenciáramos múltiples ocasiones en las que todos los hijos en una familia esperaban con ansias la primera comida de la mañana, a veces hasta casi el mediodía, posiblemente entreteniéndose el hambre con algo de masato o con un pedazo de yuca sancochada. En otros hogares, luego de una visita en la tarde, quedaba claro que su alimentación en el día se había limitado a yuca y plátano y que ahora se acostarían con hambre.

En juego están complicadas definiciones culturales de qué constituye una comida y qué califica como alimento. “Comer” de verdad implica contar con pescado o carne con los acompañantes producidos en las chacras familiares. No nos consta que los alimentos entregados por los programas realmente suplen la ausencia de yuca, pescado, carne de monte, plátano y una serie de frutas y vegetales que conforman la dieta local. El arroz ocupa un lugar curioso en la jerarquía de alimentos valorados: está asociado a la alimentación de la ciudad, pero es descartable. En numerosas ocasiones en que se observaba a niños pequeños intentar alimentarse solos —principalmente con las manos, ocasionalmente con una cuchara—, el arroz o fideo terminó en el pano como alimento de pollos.

¿Cómo analizan ellos su problema alimenticio y la falta de dinero en muchos hogares? La escasez de los recursos naturales resalta en la percepción de las personas. Nela conversó con un profesor wampis:

Converso con el docente sobre la alimentación de los niños en sus casas. Me comenta que cuando no hay nada, se come yuca y plátano. Cuando hay, se come también carne y huevo. Le pido si puede hacer un “cálculo” de las veces en una semana que se puede comer carne, responde que unas tres. Depende de la oportunidad de cazar un animal. Me comenta que en sus chacras crece “de todo”, menos cebolla. El problema es que no hay mercado para comercializar los productos. Actualmente algunos padres tienen piscigranjas, galpones. El padre Manolo incentivó la construcción de galpones. Cuando los pobladores tenían galpones buenos, él les regalaba ollas. Desde que murió, sus iniciativas quedaron en nada. Cuando hacían obras comunales, el padre donaba víveres para que comieran todos. Los animales han ido desapareciendo porque hay mucha gente que actualmente vive en Candungos. Antes vivían más lejos unas familias de otras. Ahora están aglomeradas y no encuentran mucho animal. (Notas de campo, Nela, 19/7)



Si interpretamos correctamente las actitudes de los pobladores y las pobladoras respecto de las raíces de la pobreza y la desnutrición, tendríamos que dirigir nuestra atención a dos situaciones. La primera son las desigualdades internas en las comunidades y la precariedad que afecta a algunos hogares debido a factores particulares, como el alcoholismo o abandono del padre, su ausencia prolongada en migraciones laborales (y despreocupación frente a la necesidad de dejar dinero o enviarlo regularmente), el aislamiento social de personas que tienen pocos parientes en la localidad, los problemas crónicos de salud o los problemas de personalidad que se interponen en las relaciones normales de reciprocidad y ayuda mutua. La segunda situación es el deterioro de los recursos locales al que alude el profesor arriba citado. Este deterioro abarca el crecimiento demográfico y la concentración de poblaciones humanas cada vez más grandes que trae como consecuencia el acceso más difícil a chacras y a los productos del bosque. Abarca también la reducción de las poblaciones de animales y peces. Los peces son afectados por la contaminación de los ríos y lagos, incluso por la contaminación sonora producida por flujos cada vez mayores de embarcaciones, que interfiere con su reproducción.

¿Pueden los programas de apoyo nutricional actuar sobre estos ejes? Algunos lo intentan. Sin embargo, están diseñados para priorizar la entrega de alimentos a categorías poblacionales planas (“escolares”, “usuarios de la posta de salud”, “gestantes y lactantes”), sin calibrar mayormente de acuerdo con la situación de mayor o menor autosuficiencia de sus miembros. Y es poco lo que contemplan hasta ahora de inversión en el repoblamiento de peces y especies de caza, intentos de reproducir animales silvestres en granjas experimentales, y en reemplazantes como los cuyes, gallinas, chanchos y piscigranjas. Pensar en esquemas de repoblamiento de especies que fueron abundantes aún en el recuerdo de los adultos de las comunidades, implicaría, sin duda, contemplar el deterioro del hábitat, resolviendo la contaminación de ríos y cochas y garantizando un respeto real por las áreas naturales protegidas. Entretanto, la madre tal vez más desamparada de toda la muestra sobrevive junto con sus hijos gracias a los alimentos que se comparten en las continuas mingas que organizan diferentes familias y el gobierno local; no gracias a la circulación de donaciones de afuera.

La evaluación del impacto de los servicios y programas sociales no fue un objetivo de nuestro estudio y no se indagó sistemática e insistentemente sobre la participación (o no) de los niños protagonistas y sus hogares en ellos. Sin embargo, tenemos el registro de las familias que espontáneamente ofrecieron una información al respecto y de hogares en los cuales el tema se hizo relevante en el trascurso de una observación. Ello nos permite plantear algunas ideas acerca de la recepción de estas estrategias.

Posta de salud / PRONAA

Cuando no son los centros educativos, los establecimientos de salud sirven como punto de distribución de muchos de los alimentos provenientes del PRONAA y destinados al apoyo alimentario de los grupos vulnerables. La madre de Melvin (cuatro meses, J1) lo



FOTOGRAFÍA
RODRIGO LAZO





Tomar la foto para el DNI resulta una odisea. Para realizar el trámite de su documento de identidad los niños habían soportado un largo viaje en pekepeke para llegar a un sitio que no conocían, habían dormido sobre la playa y habían pasado hambre, ya que no se tomaban las previsiones para una espera tan prolongada. Nuevo Paraíso / Shuahuaya.

lleva para sus controles mensuales, y cada vez que va, recibe arroz, aceite y menestras. El último mes faltó por falta de tiempo.


Nuestros datos sugieren que la posta de salud de Candungos es particularmente activa en la entrega de una variedad de alimentos. Siete de los nueve hogares de la muestra hablaron de recibir suministros compuestos, variablemente, por arroz, frijol, aceite, harina, portola, azúcar y “leche” (el compuesto de cereales y leguminosas ya mencionado). En dos familias se hace pan para su consumo y para la venta, aprovechando parte de la harina y el aceite que reciben. Por más general que sea su distribución y consumo en esta localidad, no faltan las suspicacias y críticas a la calidad de los alimentos, que han surgido en otros lugares donde el PRONAA entrega alimentos no de origen local y cuyo recorrido es desconocido por los receptores. En una ocasión, Nela llegó a uno de los hogares de la muestra justo cuando los padres venían de recoger los alimentos.

Abel (el padre) me comenta que el frejol se termina en una comida, y que el arroz, como no lo comen seguido, puede durar 15 días. Me alcanza la bolsita de medio kilo de frejol, y sacando algunos frejoles, asegura que tiene hongos. Luego frota en sus manos el arroz y este se rompe con facilidad y le deja una huella de color blanco en las manos. Isaac menciona que con el arroz no hay mayor problema, pero sí con el frejol. Los granos de frejol que me enseña tienen un polvillo verde, como de moho, que los cubre. Isaac agrega que les mandan desperdicios que les quedan. Algunas madres pensaban que las portolitas tenían uñas y pelos de gente. En ocasiones encontraban pequeños plastiquitos que, según Abel, pueden caer en la elaboración de las portolitas, al igual que los restos de uña y pelo. (C8, 30/7)

Vaso de Leche

Hay 25 familias afiliadas al Vaso de Leche en Candungos y otras en los anexos. Siete de los nueve hogares de la muestra de protagonistas están inscritos. Cada tres meses se reparte por cada niño entre cero y cinco años, dos tarros de leche²⁴ y dos mezclas Dupinis. La leche llega de Imaza en un bote grande y es repartida por el encargado de la municipalidad. Las promotoras designadas de dos anexos cercanos tienen que venir para llevarse lo que les toca. A los anexos más lejanos se les deja en el lugar.

24 La leche de vaca —o la de alguna otra especie no humana— es un alimento totalmente desconocido bajo el sistema indígena de alimentación. Se sabe que gran parte de la población originaria de América tiene intolerancia a la lactosa. Bajo esas condiciones, la extensión del Vaso de Leche a la selva indígena reflejó, en su momento, la simple aplicación de un prejuicio importado de Europa acerca de la leche de vaca como un alimento idóneo, incluso imprescindible, en la dieta de los niños.



No conoce de casos en los que la leche y la mezcla Dupinis les haya caído mal a los niños, piensa que les puede caer mal si no lo cocinan bien. El responsable de la municipalidad explicó a las madres cómo preparar la mezcla, pero las madres no entienden bien ni el castellano ni el awajún (el encargado es awajún). Por eso, Fiorela ya les ha explicado cómo deben prepararla. Si no la preparan bien, es porque no cocinan del todo la mezcla. (Entrevista a la promotora Fiorela, Nela, 30/7)

Se alude al funcionamiento del Vaso de Leche en Nuevo Paraíso también, aunque no contamos con datos sobre su extensión. Una niña de la muestra, Rebeca (dos años, P5), está inscrita. Sus familiares dicen que recibe leche Pura Vida en latas, a veces cuatro y a veces 12 latas; un mes sí, otro no.

Programa Juntos

Al momento de la investigación, el programa Juntos, programa de bandera del nuevo Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social, no se había implementado en las dos provincias de Ucayali de nuestro trabajo de campo. En cambio, estaba en pleno funcionamiento en Amazonas.

Hay 82 afiliados al programa Juntos en Candungos. Cinco hogares de la muestra están inscritos y reciben sus beneficios; dos se han inscrito recientemente y están a la espera de sus primeras transferencias. En un caso, se permitió que la familia se inscriba con el DNI de la abuela materna, ya que la mamá no contaba con su documento en ese momento. Los pagadores llegan cada dos meses, pero si los DNI están vencidos o no los tienen, pueden diferirse los pagos. Así llegan a pagar hasta mil soles en una misma ocasión.

Juntos también funciona y tiene un perfil importante en Napuruka. Ahí, los beneficiarios deben movilizarse hasta Santa María de Nieva para cobrar los 200 soles que les corresponden cada dos meses. Dos familias de la muestra de siete están inscritas, una de ellas desde el 2007. Una tercera familia participó durante un tiempo, pero se salió, dijo el padre, debido a los trámites onerosos. Para no inscribirse o para salir del programa puede haber otras razones. Una de las iglesias locales difunde la noticia de que la lista de participantes señala a las personas que serán enviadas al infierno. En un plano más mundano, hay comentarios acerca de la injusticia de otorgar el mismo monto de apoyo a familias grandes, con muchos niños, que a familias pequeñas.

7.4 Propuestas de cambio desde afuera

Nos hemos detenido en una revisión bastante detallada de la presencia y el significado de los servicios y programas estatales en las comunidades indígenas bajo estudio. El

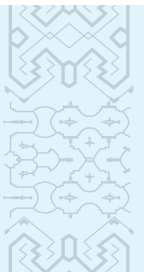
tema es importante ya que, al lado de propuestas explícitas de cambio en las prácticas locales, tales mecanismos canalizan una gran cantidad de presiones implícitas a favor de cambios que pueden ser aún más profundos en sus implicancias. Ni el personal que ingresa con los programas, ni los pobladores mismos (mucho menos los diseñadores de las políticas y programas a miles de kilómetros de distancia), probablemente tengan conciencia de esas implicancias en forma cabal.


Algo de esta ambigüedad está presente en la explicación que proporciona el profesor wampis con quien Nela conversó acerca de la situación relativamente favorecida de Candungos frente a los programas sociales. Nótese que varios de los niños de la muestra recibieron alimentos de sus centros educativos, de la posta de salud y del Vaso de Leche, y a la vez pertenecían al programa Juntos. No fueron los mismos siete hogares en todos los casos, pero para algunos de los niños las mezclas y las bolsas de productos que llegaban de lejos eran una presencia constante en sus hogares. Para el profesor: “Ya estamos organizados, hay civilización, ya sabemos hacer gestiones, hemos aprendido de los hispanohablantes” (entrevista, Nela, 19/7).

La carta de presentación de los servicios y programas que vienen de afuera es el conocimiento experto que aportan. Está presente en la composición de las mezclas nutricionales, en los consejos de los médicos y profesores, en las lecciones de los libros escolares, y en las reglas que deben respetarse a fin de participar como usuario o beneficiario. Lo que muchas veces se olvida es que no se llega a una tierra vacía. Ya existen instituciones, prácticas, conocimientos y mecanismos de solución de la mayoría de problemas locales. Muchas veces las instituciones existentes se convierten en los canales más eficaces para las ideas nuevas. Así, el curandero que atendió a Otoniel (dos años, cinco meses, P2) en un caserío cerca de Nuevo Paraíso, aconsejó a los padres: “No le peguen, sino va a enfermarse”.

La reacción tal vez más frecuente frente a las propuestas nuevas es examinar la experiencia personal en el dominio en cuestión, cotejar con familiares y allegados, y tomar las opciones que parecen contar con evidencia a su favor, sopesando el contexto y la situación de cada quien. Este proceso es facilitado por los promotores y las promotoras indígenas que hacen de intermediarios entre las propuestas que vienen de afuera y las sabidurías de la comunidad. Magnolia, la promotora que apoyó a Nela en Candungos, recuerda sus experiencias con algunos de los primeros promotores nativos de salud.

Como todas las mañanas, Magnolia y yo desayunamos en casa de Josefina. Magnolia me cuenta que ella ha criado a sus siete hijos dándoles agüita del chapo desde los tres días de nacidos. Les daba también yuca aplastada (se refiere a la de hacer masato). Antes también solo se consumía agua del río Santiago. Recuerda que el técnico de enfermería recomendó que hirviesen el agua. Por eso, Magnolia hervía el agua para darle a sus hijos, también los llevaba a





sus controles a la posta. Antes solo había un técnico en la posta y la posta quedaba por la parte de arriba del camino. A su hijo mayor de 30 años lo llevaba de chiquito a la posta. Julio era promotor y trabajaba en la posta en esos tiempos. Cuando Julio salió, lo reemplazó Antonio (el actual técnico sanitario). Ellos también sugerían a la población que hirvieran el agua. Antonio es quien les ha enseñado más. Magnolia comenta que los médicos y enfermeros les decían que solo desde los seis meses le diesen de comer a sus hijos. Ella cuestiona esta recomendación de los médicos y enfermeras por su propia experiencia. Si crió a sus hijos dándoles de comer desde los tres días de nacido (con chapo y masato), ¿por qué, entonces, han vivido sanos hasta ahora? También me cuenta de los animales que cría. Cuando sus hijos eran pequeños, sus pollos “crecían bonitos”; ahora les da enfermedades y se mueren. (Entrevista, Nela, 22/7)

Otra reacción frecuente es reírse de las pretensiones de quienes quieren intervenir en la vida ajena. Leo (P5), que tiene ocho hijos vivos y uno muerto, hace el recuento de todos los que le han dado el consejo de “no tener muchos hijos”. Eso le dijeron en Atalaya, en el centro de salud donde llevó de emergencia a su esposa en su último parto. Lo dice su pastor adventista a toda la congregación, y lo dicen los profesores en el colegio. Lo chocante para este padre de familia no es la reiteración del mensaje, sino la reiteración del razonamiento que está detrás. Es un argumento económico que sostiene que los millonarios pueden tener muchos hijos, los pobres no; no tienen para darles de comer, ni para vestirlos y educarlos. ¿Cómo calza semejante idea con el concepto amazónico de “aumentar” como un valor fundamental de la vida y uno de sus objetivos trascendentales? En el curso natural de las cosas, si los seres humanos cumplen su papel en mantener los equilibrios apropiados, las familias aumentan, las comunidades aumentan, aumentan las chacras, los animales y la prosperidad de todos.

Los cruces de mensajes como estos, el poner en cuestión la dignidad y capacidad de quienes deben beneficiarse, el construir sobre bases radicalmente equivocadas la situación del *otro*, merma la eficacia de los servicios y programas de afuera; eso es obvio. Pero ¿cómo evitarlo? Una medida no muy difícil de implementar es producir los intercambios entre unos y otros en terrenos bajo el dominio de los comuneros, no siempre la posta de salud, la escuela y el centro de acopio, los dominios de los que llegan. Pueden ser las asambleas comunales, las mingas, las reuniones informales o la mera calle. Los foráneos que llegan necesitan demostrar su identificación con los problemas locales y necesitan comprobar su competencia específica en su solución. Para eso, necesitan sentirse parte.

8. Conclusiones

Las infancias de los niños de cero a tres años en las comunidades indígenas de la Amazonía peruana tienen tanto atractivos como problemas; es más o menos lo que se podría decir de esta cohorte en cualquier sociedad humana. Este capítulo intenta llegar a algunas conclusiones a partir del estudio que presentamos. En comparación con los anteriores capítulos, que se centran en lo descriptivo y analítico, este tiene necesariamente un ribete evaluativo. Hay que pensar no solamente en cómo están los niños y las niñas en estos momentos, sino en cómo estarán conforme los pueblos indígenas se forjen nuevos caminos como parte de la nación peruana. Ellos ocupan territorios apetecidos por otros y experimentan presiones y afanes inimaginables para sus antepasados. Recordamos lo sentenciado por LeVine (2004): los pueblos del mundo socializan a sus hijos para vivir en las condiciones de la generación anterior. Eso no quiere decir que mucho de lo que se arrastra del pasado no tenga relevancia en las situaciones venideras. Empero, aconseja poner un ojo crítico cuando existe una volatilidad clara de los procesos culturales en cuestión.

Las comunidades indígenas que recorrimos para este estudio son comunidades vivas, integrales, con un sentido de colectividad, que afrontan con decisión múltiples problemas. Las lenguas nativas (poniendo cierto paréntesis en la comunidad asháninka visitada) son su vehículo de comunicación y de incorporación de ancianos, adultos y jóvenes en una misma conversación. Estas comunidades no tienen grandes divisiones o conflictos internos; por tierras, por otros recursos, por proyectos.²⁵ Mantienen un sistema de normas coherente, incluso cuando estas apoyan un cierto predominio masculino y ocasionalmente un machismo rampante. En lo económico, tienen recursos que explotar, viejos y nuevos. Los niños observan a personas adultas que

25 Podría haber cierta excepción en Ucayali, donde algunas familias, a través del comercio, han podido acumular botes y maquinarias y posicionarse como contratantes y acreedoras de muchos de sus vecinos.

trabajan, que innovan, que son competentes e ingeniosas, que responden con una actitud práctica a las muchas limitaciones que se les impone, que son hábiles con una serie de herramientas y hábiles en sus relaciones sociales. Están en estrecho contacto con personas de diferentes generaciones, tamaños, gustos y hábitos, competencias y debilidades. No se les esconde mucho de la vida de los mayores.

Pese a algunos contrastes que se han ido señalando a lo largo de este texto, y pese a ciertos atisbos de procesos históricos que comienzan a divergir en respuesta a las presiones que afectan a distintas regiones del Perú en la actualidad, insistimos en la idea enunciada al inicio: tratándose de la experiencia de niñas y niños pequeños, las similitudes son mayores que las diferencias. Dicha idea ha justificado los saltos entre una comunidad y otra de las cuatro a lo largo de esta exposición de resultados del estudio. Algunos factores que de antemano podíamos haber pensado conducirían a diferencias —sobre todo factores asociados a los microsistemas familiares y los mesosistemas locales, en la clasificación de Bronfenbrenner (1987)—, establecen variaciones internas en las comunidades, mas no variaciones sistemáticas entre ellas que reproducen las divisiones entre distintos pueblos y familias lingüísticas. Para tomar el ejemplo más evidente, el madresolterismo y la ausencia paterna pueden afectar a un porcentaje variable de niños y niñas pequeñas en distintos asentamientos amazónicos indígenas en la actualidad; sin embargo, sus razones y consecuencias parecen bastante similares.

Las cuatro comunidades se aferran a la esperanza de poder mejorar sus circunstancias. El optimismo y las ganas de luchar apuntan a una idea de crecer y “aumentar”. Indudablemente, la niñez es la médula del aumento como posibilidad y como proyecto. Lo esencial es tener mucha niñez en la comunidad, una niñez sana y exitosa. Aparte de ello, bueno es que vengan personas de otros lados que se asienten en el lugar y fortalezcan la comunidad. Bueno es aumentar los vínculos y relaciones internas en tanto permiten forjar consensos y encaminar la vida colectiva sobre bases, si bien no siempre compartidas, al menos comunicadas y conocidas. Bueno es extender las redes hacia otros grupos y otros lugares en el país y fuera, si eso crea nuevas oportunidades.

Como en otras sociedades humanas, la distancia entre los ideales y la realidad puede ser considerable. La niñez simboliza el bien más valorado para los pueblos indígenas —el florecer y reproducirse—, pero eso no niega que existan niños y niñas en concreto sin el amparo que requieren. Las desigualdades internas y la aparición de una lógica de acumulación son fenómenos nuevos cuyo impacto aún no se conoce. Por ahora, la incursión de las relaciones de compra-venta parece no perturbar excesivamente las relaciones de reciprocidad y cooperación en los grupos familiares. Eso no niega que existan esposos abusivos que no cumplen con la manutención de sus hijos, que hayan padres y madres que utilizan la migración laboral como un modo de evadir responsabilidades, y que falte mano de obra en muchos hogares. Incluso hay referencias a robos que se producen entre los pobladores y a la debilidad de la autoridad comunal para frenarlos. Así, una madre regresó a su casa después de haber estado presenciando un partido de fútbol, solo para descubrir que le habían robado un litro de aceite y tres



ERUES DEL
DEL EJERC
EL COMBATE DEL EJERC
A LOS CUERPOS MILITARES
LUCHAN POR SE



Los integrantes de los pueblos indígenas defienden a la patria. La patria no es capaz de ofrecerles un servicio educativo que les otorgue las herramientas para desenvolverse en igualdad de condiciones con el resto de sus conciudadanos. Napuruca.

FOTOGRAFÍA
JOSÉ LAROSA



kilos de arroz. Lamentó no haber escondido mejor la comida. Un padre no quiso dejar su casa sin ocupantes la noche que su esposa estuvo en la posta de salud dando a luz. Con todo, el riesgo mayor era tener que evacuar a toda la familia durante la noche debido a las fuertes lluvias y la subida del río. Los nuevos riesgos sociales difícilmente podrán superar las amenazas de la naturaleza, frente a las cuales estos pueblos han sabido responder durante cientos de años.

8.1 Las fortalezas de la infancia indígena amazónica

Nuestro estudio comprobó una larga lista de bondades en la forma indígena amazónica de criar a las niñas y niños pequeños. En general, estas reflejan la adaptación de estos pueblos a su medio y a la forma de vida que han elaborado en el lugar. Algunas encierran lecciones para los grupos humanos que habitan en condiciones muy diferentes. Aquí solo podemos recordar algunas de esas bondades.

Participantes múltiples y variados, de “manos siempre dispuestas”

Hemos analizado un patrón de cuidado y crianza de los niños pequeños que depende de la participación de numerosas personas, no solamente mamá y papá. Participan mujeres y varones, abuelos y hermanos, familiares, no familiares e incluso visitantes casuales. El cuidado infantil en las cuatro comunidades implica mucho contacto físico. Mucho de eso está cargado de afecto: a los bebés y niños pequeños se los besa, se les hace cosquillas, se los tira al aire jugando, se los sube a las piernas, el pecho y los hombros. Los bebés pequeños están casi constantemente levantados del suelo, en brazos de alguien, en la tela que se amarra de la cadera para cargarlos, o sobre las piernas de alguna persona. Estas prácticas se explican por la necesidad de evitar picaduras de hormigas, arañas y otros insectos, y de mantener a los bebés alejados de la tierra y la suciedad que ellos podrían llevar a la boca. La práctica de sentar a los niños sobre las piernas, que persiste aun cuando comienzan a caminar, mantiene su función de alejarlos de fuentes de contaminación y cumple una función de consuelo, de darles la seguridad de ser el o la preferida de otra persona en ese momento. El cargar a los bebés en la aparina facilita la lactancia a demanda y también la inspección de la cabeza y piel en busca de insectos. Entre baños frecuentes y el constante monitoreo de diferentes zonas del cuerpo, los bebés y niños experimentan mucho contacto piel a piel. Con poca necesidad de ropa durante las horas calurosas del día, sus cuerpos están expuestos a los estímulos del entorno: vegetación, tierra, sol, lluvia, maderas y los múltiples objetos, materiales y superficies que constituyen el hábitat construido.

Apertura a la autonomía y agencia de los niños

A los bebés y los niños pequeños se les exige un alto nivel de participación en la gestión de su propio cuidado y crianza. Tienen amplias oportunidades para incorporarse como observadores y aprendices en las actividades de las personas a su alrededor.

Deben entenderse con una variedad de personas en relaciones, conversaciones y dinámicas complejas. Tienen que comunicar sus necesidades y deseos a un elenco de potenciales aliados sumamente variado, como ya mencionamos. Están rodeados de una gran diversidad de objetos que pueden convertirse en juguetes, en el sentido de prestarse para su manipulación, exploración y diversión. La clave es que los cuidadores no van al encuentro de los niños con un “currículum” en mente (muchos ni siquiera se perciben como cuidadores o educadores), y los juguetes no vienen con un “programa” incorporado que indica qué hay que hacer con ellos o por qué hay que hacerlo. Como vimos, el manual de crianza no ofrece pautas muy precisas sobre las secuencias que deben manifestarse en el desarrollo de los niños. Deja amplios márgenes a que esos procesos sean muy individuales, más aún cuando los padres y otros adultos no manejan esquemas previos detallados.

En los procesos de maduración y gradual socialización de los niños y niñas pequeñas, mucho depende de los premios intrínsecos. Eso es evidente tratándose de los entretenimientos y las interacciones sociales que los bebés y niños inician e intentan conducir. Pero el principio está en juego también cuando se les incorpora como ayudantes de los adultos en actividades que podrían clasificarse (tergiversando su lógica) como “trabajo infantil”. Cuando los niños de dos años comienzan a servir como extensores de las manos de sus mamás y otras personas mayores, cuando los de tres años asumen el entretenimiento de los más bebotes, entre otras tareas, están realizando acciones que ellos reconocen tienen un sentido como contribución al bienestar del grupo familiar. Su proceso de maduración acarrea una comprensión de lo complicados, variables y contingentes que son los regímenes de trabajo de los adultos. Cada día es diferente. Depende de qué hay en casa para comer, dónde están las chacras y otros recursos, qué hay en agenda además de las actividades domésticas básicas, y quién está disponible para ayudar. Depende de las ofertas de trabajo u oportunidades percibidas fuera de la comunidad. Depende del ritmo de la escuela y otros servicios y de las exigencias del dinero. Depende del humor y el estado físico (cansancio, enfermedad, resaca) de las personas mayores. En entornos de incertidumbre y cambio constante, los niños y las niñas aprenden a extraer los elementos que satisfacen sus necesidades, que también son necesidades de reconocimiento e identidad como integrantes de un grupo.

La importancia del medio

En las cuatro zonas del estudio, existen problemas reales de amenazas biológicas (contaminación, falta de alimentos, alimentos no apropiados o cuya preparación y administración no son seguras, accidentes, contagios) que afectan a los niños pequeños. También en las cuatro zonas existen muchos recursos que las personas manejan para hacerles frente. Las condiciones ambientales, la flora y la fauna y la convivencia humana con otras especies, existen en un complejo equilibrio cuyo manejo depende de conocimientos acumulados a lo largo de generaciones. Para la mayoría de propósitos, los servicios de salud y los programas de alimentación complementaria agregan beneficios marginales a los recursos que las poblaciones tienen.

Los escolares desfilan como parte de las festividades por el Día de la Independencia del Perú. La marcha militar es un evento entre muchos que se asocian a las fiestas de julio. La oscilación entre lo cotidiano y lo festivo es importante en los pueblos indígenas, ahora y en tiempos históricos. Napuruka.

FOTOGRAFÍA

JOSÉ LAROSA





Un conjunto de aprendizajes que tiene que lograrse en la infancia, como absoluta prioridad, son los aprendizajes que eventualmente permitirán a los niños, adolescentes y personas mayores sobrevivir y prosperar sabiendo conservar el equilibrio entre la vida humana y el entorno, especialmente en lo que se refiere al aprovisionamiento de alimentos. En los niños muy pequeños se trata de frenar las conductas de ingerir alimentos que podrían ser peligrosos (un trozo de pescado con demasiadas espinas, por ejemplo) y de meter en la boca sustancias dañinas. Igual, los niños que ya caminan van a la cocina y agarran un pedazo de yuca cocida, un plátano o procuran raspar un poco de arroz del fondo de la olla. Aparecen como pequeños recolectores. El ciclo de vida de los animales domésticos está constantemente a la vista: se crían, se cuidan y se alimentan, incluso se curan con medicinas, pero finalmente se sacrifican y se comen. Las comunidades poseen un enorme conocimiento acerca de las especies de aves, peces, otros animales y plantas que pueden comerse y cómo. El cultivo de diferentes plantas, la recolección de frutas e insectos, y todo lo asociado a su preparación y conservación son conocimientos que los niños de tres años ya dominan bastante. Se observaron escenas de niños que se relacionaban con animales de un modo tosco, accidental o intencionadamente, incluso dándoles muerte. Esto parece ser una parte necesaria del proceso de aprender cuándo está vivo, cuándo está muerto, cuándo un animal ha dejado de ser mascota o juguete y ha pasado a la calidad de comida. Los productos que proveen el Vaso de Leche o el PRONAA parecen encajar en la lógica de “recolección”: ahora hay, ahora no hay. Relacionarse con ellos (muchas veces es a través de los niños, que recogen los alimentos) se hace una extensión del aprendizaje de la extracción de alimentos del entorno.

La oscilación entre lo cotidiano, lo festivo y lo simplemente diferente


En la experiencia de los niños, y en la vida de las comunidades, son importantes los ritmos que producen la oscilación entre la vida cotidiana y su interrupción. Posiblemente más que en otros grupos humanos, los momentos de fiesta, de convivialidad, de suspensión de la cotidianeidad parecen formar una parte esencial de la vida y su significado. Los eventos especiales que registramos en el mes de estadía en cada lugar incluyen las visitas de familiares venidos de lejos, las concentraciones de los grupos evangélicos, las faenas y las asambleas comunales, las idas a la chacra cuando esta queda lejos e implica una expedición de todo o buena parte del grupo familiar, los aniversarios en el ámbito de grupos familiares celebrados con los vecinos y amistades, los partidos de fútbol, los campeonatos deportivos para varones y mujeres de todas las edades, las fiestas patrias con discursos, actuaciones y desfiles, los viajes para visitar a parientes en un entorno geográfico muy amplio (que no excluye Lima). Hubo, además, expediciones de caza, interrupciones para realizar trámites, viajes para buscar la resolución de problemas de salud. Con distinta frecuencia, sujeto a las distintas posibilidades de diferentes familias, se producen viajes a las ciudades más cercanas: Pucallpa (en el caso de Junín Pablo), Atalaya (Nuevo Paraíso), Santa María de Nieva (Napuruka y Candungos), Ecuador (Candungos). Estas ocasiones cambian el modo en que los adultos se relacionan con los niños pequeños. Pueden ampliar la

red de personas que los cargan, los atienden y les dan alimentos. Frecuentemente son ocasiones para acceder a nuevos alimentos o más alimentos; por ejemplo, cuando se prepara la comida y bebida para invitar a quienes llegan de visita. Luego del hecho, sirven como tema de conversación en las familias durante mucho tiempo. Construyen una memoria familiar que puede incorporar anécdotas acerca de los niños y sus gracias (o desgracias). Si es verdad que las desventajas que sufren los niños, jóvenes y adultos en las comunidades indígenas selváticas comienzan con su lejanía y desconexión de la vida cívica, religiosa y social del resto del país, tendríamos que mirar estas prácticas con especial atención. Sus beneficios no terminan en un momento de goce o alivio del tedio. Obviamente, los adultos adelantan muchos objetivos a través de la oscilación que referimos y los niños son los beneficiarios.

8.2 La diversidad también abarca los valores

¿Qué buscan los padres de los niños pequeños en las comunidades del estudio? La evaluación de las diversas formas de cuidar y educar a los niños pequeños en distintas sociedades humanas implica inevitablemente considerar la clase de persona que se valora como resultado final de ese proceso. En el capítulo 6, y en otros momentos de este texto, nos detuvimos en una reflexión acerca de las cualidades que se aprecian en los adultos indígenas, hombres y mujeres, y en señalar algunas de las prácticas que se emplean con niños y niñas pequeñas que parecen estar apuntando a estos “ciclos largos” de la crianza (Ruddick 1984). La tabla intenta resumir algunos de los patrones que hallamos.

Fines que persiguen las familias con sus hijos

	Fin	Estrategia
	Asegurar su sobrevivencia y salud ante las múltiples amenazas que provienen del entorno natural: las serpientes, los insectos, el lodo, el agua...	Usar objetos que sirvan de barrera, como las hamacas, para ponerlos a salvo. Cargarlos en una tela y sobre las piernas. Revisar constantemente sus cuerpos y bañarlos frecuentemente. Mantenerlos desnudos para detectar los problemas con rapidez.
	Ubicarlos en una red de familiares, tanto cercanos como lejanos, que los ampare, que les imponga obligaciones recíprocas y les permita conectarse con el exterior.	Realizar visitas y viajes con los hijos. Rechazar la separación entre la vida adulta y la vida infantil. Todo se ve y todo se escucha.
	Facilitarles un conocimiento directo del medio ambiente y los recursos naturales: su funcionamiento, sus reglas, los peligros que representan y las posibilidades que ofrecen.	Enseñar a los hijos a convivir con animales domésticos que deben ser alimentados y cuidados, pero que finalmente serán comidos o tendrán un fin utilitario. Ensalzar las destrezas y conocimientos asociados a la caza y pesca.

Fin	Estrategia
Asegurarles la posibilidad de relacionarse con todas las generaciones y todos los ámbitos de dominio del grupo étnico, lo cual exige el conocimiento de la lengua nativa local.	Dotar a los hijos de herramientas de acceso a lo indígena y no indígena.
Lograr la autonomía de los hijos frente a un amplio espectro de necesidades, incluso la de poder aprovisionarse de alimentos.	Enseñar a usar las tecnologías que sirven para desenvolverse en la vida diaria. Incorporar en lo posible a los hijos en las tareas domésticas. Crear las condiciones para que ellos hagan prácticas y experimentos.
Infundir suspicacias, incluso miedos, frente a personas extrañas al grupo. Forjar un sentimiento de “los nuestros” y “los otros”.	Utilizar amenazas, como “te va a llevar”, “te va a vacunar”. Elaborar (selectivamente) distinciones entre “lo nuestro” y lo ajeno.
Enseñar la sociabilidad amazónica: la generosidad, la convivialidad, la defensa de la autonomía personal, el respeto por la autonomía de los demás.	Hacer uso de instrumentos para moldear emociones y actitudes: el ejemplo, la risa, el ridículo, la vergüenza.
Incorporar a los hijos en actividades que se basan en la reciprocidad y la búsqueda del bien común, en un marco que admite el voluntarismo y la expresión de preferencias individuales.	Promover la imitación, darles órdenes (no perentorias) que modelen la conducta que se espera de un futuro adulto responsable y atento a las necesidades ajenas.
Facilitar la circulación de los hijos en espacios progresivamente mayores y más complejos. Supone la tolerancia y complicidad del resto de la comunidad.	No censurar la conducta de los niños en espacios públicos, como las asambleas comunales. Reconocer su libertad de movimiento, las diferencias individuales y los distintos grados de autocontrol.
Tener a los hijos contentos, entretenidos y activos.	Preocuparse por el entretenimiento. Tolerar poco el llanto. Evitar la frustración y emplear tácticas de distracción. Priorizar los deseos del más pequeño frente a los hermanos mayores.

8.3 Los problemas principales desde la perspectiva de los niños

Al inicio de este texto tratamos de ponernos en la cabeza de una niña de meses, nacida en una comunidad indígena amazónica. Procuramos imaginar la escena que encuentra un niño de dos años que se asoma a la puerta de su casa, o el borde del emponado, y

contempla la calle donde comienzan las actividades del día. Podemos hacer un ejercicio similar con otros fines: buscar a través de la imaginación las fricciones y ausencias que los niños pequeños experimentan a su alrededor. ¿Qué evaluación harían los niños y niñas de cero a tres años de edad de su cuidado y crianza en las cuatro comunidades del estudio? ¿Qué verían ellos como problemas? Adivinamos que en su lista estarían algunas de las siguientes situaciones (ellos no emplearían las mismas palabras y conceptos, evidentemente):

- Madres con sobrecarga de trabajo, muchas veces en estados subóptimos de salud.
- Padres ausentes. No hay quejas directas, pero las reverberaciones son evidentes.
- Muchos hermanitos que se acompañan, pero también que compiten por recursos (afecto, comida, juguetes, espacio).
- Comidas variadas, pero no siempre suficientes. Suri, frutas, pescado, carne de monte, plátano, yuca, que fluctúan con las estaciones y otros factores y producen ciclos de alternancia entre la abundancia y el hambre. Inestabilidad en la disponibilidad de quienes proveen y quienes preparan los alimentos y, en algunos casos, escasez crónica.
- Desgaste de la salud y las energías de los pequeños en problemas persistentes, como las picaduras, los resfríos, la parasitosis, las diarreas y la mala calidad del agua. El contacto constante con aguas sucias.
- La dificultad para mantener la piel y los ojos libres de suciedad y heridas que duelen e incomodan.
- Confusiones alrededor de las ayudas que están disponibles para el cuidado de la salud y el alivio del dolor y los malestares. La posta de salud y su personal parecen tener esa función, pero también aparecen cuando los adultos quieren asustar y dominar a los niños (“¡Pórtate bien o le digo que te ponga una inyección!”).
- La escuela que atrae, pero a la vez asusta. Confusiones alrededor del papel que desempeña y las expectativas que hay frente a los niños que asisten.
- La mirada hacia afuera con una sobrevaloración de lo citadino y foráneo frente a lo propio. Algunos padres alientan a sus hijos muy pequeños a imaginarse en el mundo mestizo (asistiendo a un centro inicial en Santa María de Nieva, por ejemplo). Deslizan ideas y dramatizan sus propias confusiones acerca de lo no deseable e inferior de lo que existe en el entorno.

Puede sorprender que no se halle en esta lista de las demandas de los niños y las niñas mayores expresiones de afecto. De hecho, las formas que usan las madres, los padres, los abuelos, tíos, hermanos y otros familiares de expresar afecto no siempre son las mismas que las de la sociedad mestiza y urbana en el Perú. A veces pueden aparecer como toscas y abruptas. (Dejamos de lado, por el momento, el hecho de que el reclamo de más amor y gentileza por parte de sus cuidadores probablemente es universal entre los niños de todo el mundo; nunca es suficiente). Las observaciones realizadas en los cuatro pueblos indígenas bajo la lupa en el presente estudio traen escenas de gran ternura en el trato con los infantes y pequeños caminantes, especialmente en los momentos de libre sociabilidad que modelan, para los menores, la personalidad ideal





Algunos desfilan en ropa citadina, otros en uniforme escolar y otros vestidos de lo que se suele llamar “típico”. La situación refleja la fluidez de las identidades y la capacidad de los pueblos indígenas de integrar los cambios que se vienen produciendo en su zona. Frecuentemente aplican el principio de “aumentar”: los cambios agregan posibilidades. NapuruKa.

FOTOGRAFÍA
JOSÉ LAROSA



que se espera desarrollarán al crecer. Para ellos, la tiranía del reloj, la regimentación, la separación de espacios y la terciarización de muchas tareas de atención a los pequeños pondrían en duda la calidad de los afectos de los no indígenas frente a sus hijos. Nuestras observaciones sugieren que los niños y las niñas indígenas se acercan a sus progenitores y familiares en general en la confianza de estar tejiendo con ellos una relación duradera de solidaridad, compromiso y goce compartido.


8.4 Mirando al pasado y al futuro

Las comunidades que participaron en este estudio no son comunidades indígenas amazónicas “tradicionales” en muchos sentidos. Podemos dudar de si tales comunidades existen en la actualidad fuera de los anexos más alejados y las zonas de aislamiento. Aquí, nos encontramos con muchos factores que aluden a cambios y cosmopolitismo. La población de las cuatro comunidades es más grande de lo que hubiera sido la típica aldea o asentamiento de dos o tres generaciones atrás. Son comunidades asentadas permanentemente con un complemento importante de centros educativos, postas de salud, iglesias y capillas, centros comunales, salas de televisión, canchas de fútbol y hasta (en un caso) pista de aterrizaje para avionetas. La agrupación alrededor de las escuelas, bodegas y otros servicios trae consecuencias muy fuertes que han sido discutidas en muchos otros estudios. Las más pertinentes para nuestros propósitos, debido al impacto que tienen en la vida cotidiana de los niños pequeños, son las que alejan a las chacras y empobrecen las tierras por sobreexplotación, las que hacen cada vez más dudosa la caza y la pesca, las que concentran fuentes de contaminación, y las que llevan a las personas a incursionar en actividades extractivas que solo intensifican el ciclo de degradación del ambiente. Irónicamente, bajo estas condiciones, hay niños que crecen sin pisar la chacra, sin aprender las técnicas de la caza y sin dominar otras habilidades y conocimientos que permitirían revertir estos procesos.

¿Qué decir de otros procesos de cambio, por ejemplo, de la creciente presencia de los medios masivos de comunicación, de los productos culturales de países y realidades totalmente ajenos, de la importación de los usos y costumbres de las ciudades? Para no perder la costumbre, citamos una última vez las notas de campo de Grace al comentar la dinámica de la sala comunal de televisión en Napuruka, que está abierta todo el día hasta las once de la noche y a veces aun más tarde. Teo (tres años) asiste a ella frecuentemente, sobre todo por las tardes.

Pasan algunos minutos y Teo entra corriendo a la cocina y le pide a gritos algo a su abuela, pero como esta se encuentra cargando a Yésica (su hermanita de cinco meses), no le hace caso. El niño, algo desesperado, corre hacia a mí con un polo en la mano y comienza a hablarme en awajún, pero no logro entender nada de lo que me dice. En ese momento llega a la casa





una mujer y Teo va directo hacia ella y, por medio de mímicas, le pide que le coloque el polo en la cabeza. La mujer le hace caso y el niño le va indicando cómo quiere que lo haga. Mientras esto ocurre, Bryan (cinco años) también se ha sacado el polo y espera su turno detrás de su hermanito para que la mujer le acomode el polo en la cabeza. Ambos niños han quedado con los polos que cubren todo su rostro, salvo los ojos, y comienzan a jugar simulando una pelea con espadas. Le pregunto a la madre si sabe el motivo de los polos en la cabeza, y ella riéndose me cuenta que a Teo le gusta mucho una película llamada El ninja americano, que ha visto en la televisión y que siempre juega a ser un ninja. (N6, 19/7)

Idealmente, el principio que se impone en estas situaciones vendría de la idea de “aumentar” de los indígenas mismos. Lo que se agrega, sin desplazar, sustituir y mucho menos disminuir lo existente, puede ser bienvenido. Las grandes controversias aparecen cuando intentamos interpretar cada caso y sus posibles implicancias. Ver películas de ninjas americanos, ¿hace que Teo sepa menos y participe menos de su comunidad, su legado y sus recursos?, ¿hace que Teo crezca sin conocer los cuentos, canciones, encantaciones, prácticas religiosas, tratamientos para la enfermedad, el conocimiento ecológico y tecnológico de su pueblo natal? La respuesta depende de muchos factores, más allá de las películas. Estos incluyen el dominio que Teo (y toda la infancia indígena) llega a tener de la lengua materna de sus padres y abuelos, de los vínculos que teje con pobladores de su generación y otros mayores, de las competencias que adquiere que le dan las seguridades de poder sustentar la forma de vida que elige en el lugar, de su sentido de involucramiento en los destinos de su pueblo de origen y del componente indígena de la sociedad peruana. Depende de muchos actores, fuera de él mismo, sus padres y familiares.

Entretanto, como sugiere nuestro recorrido de la bibliografía existente (capítulo 3), “lo que los abuelos y las abuelas nos podrían contar” vale por mil películas y series de televisión; podría llenar novelas, cómics y libros de cuentos; podría inspirar óperas, tecnocumbias y raps; podría ocupar capítulos enteros en textos escolares y podría figurar en los cursos de formación de maestros y profesionales de la salud en Perú y el extranjero. La experiencia recorrida y acumulada por los pueblos indígenas que ocupan la Amazonía peruana es suya para recordar, reproducir y utilizar en primer lugar. Pero es del mundo también. Al hacerse más accesible, no solo a especialistas, se vuelve un patrimonio de la humanidad en todos los sentidos que esa frase ha asumido en la actualidad: parte de la cultura popular y parte de la cultura de élites y minorías, entre otros tantos, movimientos para quienes los frutos e insectos tropicales son la esperanza de alimentar al mundo, buscadoras de la sanación de males espirituales incurables, peregrinos religiosos de todo tipo, inventores de músicas nuevas inspiradas en los sonidos del bosque y los ríos, deportistas de la sobrevivencia.

De hecho, hallamos en nuestros datos la enorme relevancia del pasado. Encontramos una continuidad muy grande en los patrones básicos del cuidado y la crianza infantil

Los televisores y reproductores de DVD aparecen en cada vez más bodegas, casas y centros comunales. Las películas que más llaman la atención son de aventura, crimen y guerra aunque, entre la población infantil, hay ávidos seguidores de las Ninjas americanas y personajes del estilo. Junín Pablo.

FOTOGRAFÍA
GRACE LUJÁN





que se expresa en la participación de múltiples cuidadores y en la preferencia por establecer las nuevas parejas y familias sobre la base de un conocimiento personal de hombres y mujeres cuya procedencia es de un entorno geográficamente limitado. La mayoría de familias siguen moviéndose y reproduciéndose en los “nexos endogámicos” que refirió Descola (2005): no una sola comunidad sino varias, no necesariamente de un solo grupo lingüístico, pero entrelazadas por décadas de intercambios matrimoniales y alianzas políticas, a los cuales se agregan los vínculos comerciales, los traslados para hacer uso de servicios, las etapas de servicio militar y como trabajadoras del hogar en distintos rincones del país, y la colaboración en los proyectos políticos y organizativos actuales. Nuestros datos refrendan los riesgos que acarrea para bebés y niños cuando uno de los progenitores viene de lejos, no está ubicado en un entramado social conocido, hace una estadía fugaz y/o no puede ser sometido a las normas y sanciones locales. La relación con el “adentro” y el “afuera” del grupo local y del pueblo indígena en su conjunto fue y sigue siendo problemática. Los alimentos que vienen de afuera, que son de procedencia y calidad desconocidas, y que circulan fuera del nexo de las relaciones cercanas, suscitan rechazo, como también algunas medicinas, terapias y prácticas de cuidado de la salud. Las preocupaciones acerca del orden interno — expresadas en dudas sobre matrimonios prohibidos y alianzas indebidas— mantienen su vigencia. Vimos en el caso de uno de nuestros protagonistas que estas normas, convenientemente interpretadas por los familiares de él, le privaron de su padre, al menos en una primera etapa de su vida.

Vimos una gran continuidad en las tendencias de hombres y mujeres a ocupar espacios físicos y sociales distintos. Sin embargo, la división sexual del trabajo, principio de organización en todas las sociedades humanas, parece haber sido más estricta en el pasado. El trabajo en las chacras que antes fue asignado exclusivamente a mujeres, ahora se puede realizar entre grupos familiares mixtos y multigeneracionales, como consecuencia del alejamiento de las chacras que convierte a las expediciones de cultivo y cosecha en eventos familiares, que muchas veces requieren el uso de embarcaciones para llegar. Marido y mujer pueden compartir la responsabilidad de gerencia y atención en una bodega. En emergencias, en ausencia de los hombres de la casa, las mujeres pueden pescar utilizando tecnologías y procedimientos antes reservados a los varones. Siguen habiendo fuertes razones para hablar del dominio masculino en las sociedades indígenas amazónicas, pero su dramatización mediante performances de mando y violencia parece atenuarse. Las mujeres acceden a las reuniones públicas aun cuando pocas intervienen en el debate y la mayoría toma posición en los márgenes. En espacios privados, incluso en sus propias casas, mujeres que conversaban animadamente y expresaban opiniones decididas, caían en silencio al ingresar su marido y otros varones en el escenario.

En las modificaciones contradictorias que se vienen produciendo en el sistema de género, los servicios y programas estatales hacen una contribución ambigua. La institucionalización de los servicios de salud y educación, al ubicar en una posición de prioridad a la población infantil y las actividades alrededor de su cuidado, eleva

a las mujeres, madres actuales y potenciales, a un lugar nuevo como interlocutoras privilegiadas de actores externos poderosos, el Estado y las ONG. El riesgo es que permanezcan ahí como instrumentos de los planes de otros y canales de innovación poco provistos de los medios que requerirían para cumplir ese papel. En el camino, como hemos visto, las relaciones entre mujeres, sobre todo entre las mayores (fuente de consejos y autorizadas para evaluar a las menores) y las más jóvenes (receptoras que reconocen su autoridad) corren peligro. Las intervenciones externas suelen marginar a las mujeres mayores y querer reemplazarlas con profesionales o para profesionales cuyas credenciales no son su experiencia de vida sino estudios letrados.

Vimos la importancia de la reputación, sobre todo la fama de ser personas competentes y autosuficientes en sus actividades, que hombres y mujeres cuidan celosamente. Vimos claros rastros de ciertas ideas acerca del proceso de llegar a la adultez: hay momentos para enseñanzas y consejos en el camino, pero, una vez lograda, no se pone en duda el desenvolvimiento de cada individuo, a su manera y criterio personal. Vimos cierta asociación entre el “dolor” que trae la escuela (pedidos confusos, tareas insuperables, pagos que trastornan las economías familiares) y el dolor de los rituales (privaciones, retos, ansiedad, náusea y mareos) que efectúan nuevos estados en la ruta de cada persona hacia su identidad verdadera y auténtico lugar en el mundo.

Vimos, incluso, continuidades en algunas de las expresiones de malestar en las sociedades indígenas amazónicas, posiblemente de triste recuerdo para los ancianos y las ancianas de hoy. Hubo rastros de la expulsión de individuos, incluso niños y niñas, que muestran conductas fuera de los cánones aceptables. Hubo referencias a personas que se autoeliminan, siendo uno de los medios el perderse en el bosque. Incluso, un niño de tres años apeló a esta posibilidad para amenazar a sus familiares y conseguir el bien (¿un chupete?, ¿un juguete?) que quería.

Las sociedades indígenas de la Amazonía no fueron perfectas, idílicas y siempre felices, aunque, al igual que el resto de la humanidad, persiguieron ese sueño. Lo hicieron de maneras que las hacen diversas, medidas según los esquemas hegemónicos actuales que colocan a los modelos occidentales en el centro. Como parte de esas sociedades diversas, las experiencias de la infancia también fueron y son diversas. Preservar esa diversidad —con los “aumentos” que corresponden— no representa una disyuntiva apremiante hoy, cuando aún son viables, valorados y objetivamente irremplazables modos diferentes de vivir y sentir y aún son frescos los recuerdos (conscientes o no) de lo que acarrear. Pero pueden suscitarse conflictos y confusiones que mejor podrían evitarse. De hecho, las relaciones con el “afuera” se vuelven cada vez más intensas y variadas. Los actores externos (como los que leen este libro) pueden contribuir con su respeto y sus esfuerzos por conocer antes de hablar e intervenir. Es nuestra esperanza que estudios como el presente ayuden a todos los involucrados a identificar un rol positivo, “adentro” y “afuera”. Es nuestra esperanza que podamos seguir hablando, para siempre, en el Perú y en el mundo, de las infancias diversas.





El atardecer al lado del río Santiago. Una madre contempla con sus hijos lo que puede ser su futuro. Candungos.

FOTOGRAFÍA

RODRIGO LAZO



Bibliografía

- Ablove, Joan M. y Roberta Campos
1981 "Infancy Related Food Taboos among the Shipibo". Working Papers on South American Indians, núm.3. Disponible en: <www.salsa-tipiti.org/kensinger/wpsai.html>.
- Aramburú, Carlos E. y Eduardo Bedoya Garland (eds.)
2003 *Amazonía: procesos demográficos y ambientales*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social.
- Bant, Astrid
1994 "Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna". En *Amazonía Peruana* XII (24): 77-104.
- Bant, Astrid y Angélica Motta
2001 *Escuchando a las mujeres de San Martín y Ucayali. Género y salud reproductiva*. Lima: Movimiento Manuela Ramos.
- Barclay, Frederica y Fernando Santos
1991 *Aspectos socioeconómicos de la Amazonía y sus pobladores*. Iquitos: Universidad Nacional de la Amazonía Peruana.
- Barclay, Federica, Martha Rodríguez, Fernando Santos y Marcel Valcárcel
1991 *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / CISEPA.
- Beckerman, Stephen et ál.
2002 "The Barí Partible Paternity Project. Phase One". En Beckerman, Stephen y Paul Valentine, eds., *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Beckerman, Stephen y Paul Valentine
2002 "Introduction: The Concept of Partible Paternity among Native South Americans". En Beckerman, Stephen y Paul Valentine, eds., *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

- Belaunde, Luisa Elvira
2000 "The Convivial Self and the Fear of Anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru". En Overing, Joanna y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
2001 *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
2011 "La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos". En Anderson, Jeanine et ál., *Mujer rural: cambios y persistencias en América Latina*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES).
- Berlin E. A, y E. Markell
1977 "An Assessment of the Nutricional and Health Status of Aguaruna Jívaro Community, Amazonas, Peru". En *Ecol Food Nutr* 6: 69-81.
- Boster, James S.
1985 "Requiem for the Omniscient Informant': There's Life in the Old Girl Yet". En Dougherty, Janet W. D., comp., *Directions in Cognitive Anthropology*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Bravo Freyre, Mireya
2005 "Casarse en Tsachopen. Criterios de elección de pareja entre los yáneshas de una comunidad nativa de la selva central del Perú". Tesis de licenciatura en antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Briggs, Jean L.
1970 *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1998 *Inuit Morality Play. The Emotional Education of a Three-year-old*. New Haven, CO: Yale University Press.
- Bronfenbrenner, Urie
1987 *La ecología del desarrollo humano. Experimentos en entornos naturales y diseñados*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Brown, Michael F.
1986 *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Chaumeil, Jean-Pierre, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (comps.)
2005 *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Chisholm, James S.
1983 *Navajo Infancy. An Ethological Study of Child Development*. Nueva York: Aldine Publishing Company.
- Collier, Jane F. y Michelle Z. Rosaldo
1981 "Politics and Gender in Simple Societies". En Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead, comps., *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- DeLoache, Judy y Alma Gottlieb
2000 *A World of Babies. Imagined Childcare Guides for Seven Societies*. Cambridge University Press.
- Descola, Philippe
2001 "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia". En Gregor, Thomas A. y Donald Tuzin, comps., *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press.
[1993] 2005 *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dierna, Rosa et ál.
1999 *Salvarse con bien. El parto de la vida en los Andes y la Amazonía del Perú*. Lima: Ministerio de Salud, Proyecto 2000.
- Dole, Gertrude E.
1974 "The Marriages of Pacho: A Woman's Life among the Amahuaca". En Matthiasson, Carolyn J., ed., *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*. Nueva York: The Free Press.
- Dradi, María Pía
1987 *La mujer chayahuita: ¿un destino de marginación?* Lima: Instituto Nacional de Planificación / Fundación Friedrich Ebert.
- Espinosa de Rivero, Óscar
1994 *La repetición de la violencia. Informe sobre la situación de los Asháninka de los ríos Ene y Tambo, Selva Central*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Espinosa de Rivero, Óscar (ed.)
2008 *Cartas de navegación. Reflexiones sobre cultura, ética y política en el Perú*. Lima: Universidad Antonio Ruíz de Montoya.
- Fabián Arias, Beatriz
1994 "La mujer asháninka en un contexto de violencia política". En *Amazonía Peruana* XII (24): 287-315.
1995 "Cambios culturales en los asháninka desplazados". En *Amazonía Peruana* 13 (25): 159-176.
- Fabián Arias, Beatriz y Óscar Espinosa de Rivero
1997 *Las cosas ya no son como antes: la mujer asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Fernández, Eduardo
1986a *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Ashánincas y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
1986b "Los asháninka y el prestigio del cazador". En *Extracta* 5. Número especial: "Cazadores y recolectores". Cultural Survival Quarterly / Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA): 16-20.

- Figueroa, Adolfo
1989 *La economía campesina de la sierra del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fine, G. A. y K. L. Sandstrom
1988 *Knowing Children: Participant Observation with Minors*. Nueva York: Sage.
- Gallego Acevedo, Lina Marcela
2006 *Técnicas y procesos del tejido en chambira en la comunidad yagua La Libertad*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).
2011 "¿Cultura para consumir? Los yagua y el turismo cultural en el Trapecio Amazónico". En *Revista Colombiana de Antropología* 47 (1).
- Gow, Peter
2000 "Helpless – The Affective Preconditions of Piro Social Life". En Overing, Joanna y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
- Greene, Shane
2009 *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gregor, Thomas
1985 *Anxious Pleasures. The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Gregor, Thomas y Donald Tuzin (comps.)
2001 *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Heckler, Serena
2004 "Tedium and Creativity: The Valorization of Manioc Cultivation by Piaroa Women". En *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 241-259.
- Heckenberger, Michael
2004 "The Wars Within: Xinguano Witchcraft and Balance of Power". En Whitehead, Neil L. y Robin Wright, eds., *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Heise Mondino, María y Liliam Landeo del Pino
1996 *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Hern, Warren M.
1994a "Poliginia y fecundidad en los Shipibos de la Amazonía Peruana". En *Amazonía Peruana* XII (24): 161-184.
1994b "Alta fecundidad en una comunidad nativa de la Amazonía Peruana". En *Amazonía Peruana* XII (24): 125-142.
- Hern, Warren M.
2004 "Shipibo". En *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, vol. 2: 947-956.

- Hewlett, Barry S. y Michael E. Lamb
2009 "Emerging Issues in the Study of Hunter-Gatherer Children". En Hewlett, B. S. y M. E. Lamb, eds., *Hunter-Gatherer Childhoods. Evolutionary, Developmental and Cultural Perspectives*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Hewlett, Barry S. y Michael E. Lamb (eds.)
2009 *Hunter-Gatherer Childhoods. Evolutionary, Developmental and Cultural Perspectives*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Hirasawa, Ayako
2009 "Infant Care among the Sedentarized Bakas Hunter-Gatherers in Southeastern Cameroon". En Hewlett, Barry S. y Michael E. Lamb, eds., *Hunter-Gatherer Childhoods. Evolutionary, Developmental and Cultural Perspectives*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Huamán-Espino, Lucio y Carmen Valladares
2006 "Estado nutricional y características del consumo alimentario de la población Aguaruna, Amazonas. Perú 2004". En *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* 23 (1): 12-21.
- Hugh-Jones, Stephen
1995 "Inside-out and Back-to-front: The Androgynous House in Northwest Amazonia". En Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones, comps., *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hurtado, Magdalena, Carol Lambourne, Paul James, Kim Hill, Karen Cheman y Keely Baca
2005 "Human Rights, Biomedical Science, and Infectious Diseases Among South American Indigenous Groups". En *Annual Review of Anthropology*, vol. 34: 639-665.
- Ibañez, Nicanor et ál.
2004 "Prevalencia del enteroparasitismo en escolares de comunidades nativas del Alto Marañón, Amazonas, Perú". En *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* 21 (3): 126-133.
- Illius, Bruno
1993 "Arte tradicional y comercial: los shipibo-conibo". En *Amazonía Peruana* XII (24): 213-225.
- Johnson-Hanks, Jennifer
2002 "On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctions". En *American Anthropologist* 104 (3): 865-880.
- Katz, Cindi
2004 *Growing Up Global. Economic Restructuring and Children's Everyday Lives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kensinger, Kenneth M.
2002 "The Dilemmas of Co-Paternity in Cashinahua Society. En Beckerman, Stephen y Paul Valentine, eds., *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Kidd, Stephen W.
2000 "Knowledge and the Practice of Love and Hate among the Enxet of Paraguay".

En Overing, Joanna y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.

- Konner, Melvin
2009 "Hunter-Gatherer Infancy and Childhood: The Kung and Others". En Hewlett, Barry S. y Michael E. Lamb, eds., *Hunter-Gatherer Childhoods. Evolutionary, Developmental and Cultural Perspectives*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Lagrou, Elsje Maria
2000 "Homesickness and the Cashinahua Self: A Reflection on the Embodied Condition of Relatedness". En Overing, Joanna y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
- LeVine, Robert A.
2004 "Challenging Expert Knowledge: Findings from an African Study of Infant Care and Development". En Gielen, Uwe P. y Jaipaul Roopnarine, eds., *Childhood and Adolescence. Cross-Cultural Perspectives and Applications*. Westport, CN: Praeger.
- Medina, Armando y Julio Mayca
2006 "Creencias y costumbres relacionadas con el embarazo, parto y puerperio en comunidades nativas awajún y wampis". En *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* 23 (1): 22-32.
- McCallum, Cecilia
2001 *How Real People Are Made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford, UK: Berg.
- Overing, Joanna y Alan Passes
2000 "Introduction: Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology". En Overing, Joanna y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
- Paredes Piqué, Susel
2005 *Invisibles entre sus árboles. Derechos humanos de las mujeres indígenas amazónicas en el Perú: el caso de las aguarunas, asháninkas y shipibas*. Lima: Centro Flora Tristán.
- Parellada, Alejandro (coord.)
2012 *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*. Panamá: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas) / UNICEF.
- Peluso, Daniela M. y James S. Boster
2002 "Partible Parentage and Social Networks among the Ese Eja". En Beckerman, Stephen y Paul Valentine, eds., *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Pollock, Donald
2002 "Partible Paternity and Multiple Maternity among the Kulina". En Beckerman, Stephen y Paul Valentine, eds., *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Quinn, Naomi
2005 "Universals of Child Rearing". En *Anthropological Theory* 5 (4): 477-516.
- Rivas, Roxani
1994 "La mujer cocama del Bajo Ucayali. Matrimonio, embarazo, parto y salud". En *Amazonía Peruana* XII (24): 227-242.

- Rodríguez Vargas, Marisol
1993 *Desplazados. Selva Central: el caso Asháninka*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Rodríguez Vargas, Marisol y Óscar Espinosa de Rivero
1997 *Múltiples retornos a una misma tierra: la situación del pueblo Asháninka de los ríos Tambo y Ene-Selva Central*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Rogoff, Barbara
2003 *The Cultural Nature of Human Development*. Oxford University Press.
- Rojas Zolezzi, Enrique
1992 "Concepciones sobre las relaciones entre los géneros. Mito, ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica campa asháninka". En *Amazonía Peruana* 22: 175-220.
1994 *Los ashaninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosengren, Dan
2000 "The Delicacy of Community: on Kisangantsi in Matsigenka Narrative Discourse". En Overing, Joanna y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
- Ruddick, Sara
1984 "Maternal Thinking". En Trebilcot, Joyce, ed., *Mothering. Essays in Feminist Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.
- Santos-Granero, Fernando
2000 "The Sisyphus Syndrome, or the Struggle for Conviviality in Native Amazonia". En Overing, Joanna y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge.
2004 "The Enemy Within: Child Sorcery, Revolution, and the Evils of Modernization in Eastern Peru". En Whitehead, Neil L. y Robin Wright, eds., *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.
2009 "From Baby Slings to Feather Bibles and from Star Utensils to Jaguar Stones. The Multiple Ways of Being a Thing in the Yanasha Lived World". En Santos-Granero, Fernando, ed., *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.
- Santos-Granero, Fernando (ed.)
2009 *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (eds.)
2005 *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V. Campa ribereños, Ashéninka*. Balboa y Lima: Smithsonian Tropical Research Institute / Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Siskind, Janet
1973 *To Hunt in the Morning*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Smith, Richard Chase

- 2002 "El don que hiera. Reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena". En Smith, Richard Chase y Danny Pinedo, comps., *El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*. Lima: Instituto del Bien Común / Instituto de Estudios Peruanos.
- Stocks, Kathleen y Anthony Stocks
1984 "Status de la mujer y cambio por aculturación: casos del Alto Amazonas". En *Amazonía peruana*, vol. 5 (10): 65-77.
 - Tarqui-Mamani, Carolina et ál.
2009 "Aproximación a la situación de salud de tres comunidades asháninkas de los ríos Tambo y Ene, 2006". En *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* 26 (1): 49-53.
 - Tizón, Judy
1994 "Transformaciones en la Amazonía. Estatus, género y cambio entre los asháninka". En *Amazonía Peruana* XII (24): 105-123.
 - Valenzuela Bismarck, Pilar y Agustina Valera Rojas
2005 *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
 - Valsiner, Jaan y Gorjana Litvinovic
1996 "Processes of Generalization in Parental Reasoning". En Harkness, Sara y Charles E. Super, comps., *Parents' Cultural Belief Systems. Their Origins, Expressions, and Consequences*. Nueva York: Guilford.
 - Varese, Stefano
1973 *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campa*. Lima: Retablo de Papel.
 - Villapolo, Leslie y Norma Vásquez
1999 *Entre el juego y la guerra. Recursos psicológicos y socio-culturales de los niños asháninka ante la violencia política*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
 - Whitehead, Harriet
1981 "The Bow and the Burden Strap. A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America". En Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead, comps., *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
 - Whitehead, Neil L. y Robin Wright (comps.)
2004 *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.
 - Yon Leau, Carmen et ál.
2010 *Estudio sobre dimensión cuantitativa y concepciones y cuidados comunitarios de la salud del recién nacido, en un área rural andina y amazónica del Perú*. Lima: UNICEF / AECID.
 - Zelizer, Viviana A.
1985 *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Glosario

Andador: utensilio usado para que los niños aprendan a caminar. Generalmente es circular.

Ayahuasca: bebida alucinógena elaborada, generalmente, a partir de dos plantas: la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y la chacruna (*Psychotria viridis*). Se la utiliza para la curación y tratamiento de enfermedades.

Bividí: prenda de vestir de uso cotidiano, mayormente masculina. No tiene mangas y puede ser de material sintético o de algodón.

Bodega: negocio de venta de productos en las comunidades, como víveres, ropa, herramientas de trabajo, gasolina y útiles escolares, entre otros.

Buzo: vestimenta gruesa que consta de un pantalón y una casaca deportiva. Usada solamente cuando la temperatura desciende.

Calamina: material de construcción, compuesto por una mezcla de cemento con asbesto, empleado en forma de láminas onduladas para cubrir el techo. Se usa en reemplazo de los techos tejidos de hojas.

Calato: modo informal de referirse a una persona desnuda.

Canasta: utensilio para cargar productos de la chacra, especialmente la yuca. Generalmente se sostiene con una banda o cinta que pasa por la frente del cargador.

En el caso de los asháninkas, son elaboradas con hojas de palmera por las mujeres.

Canoa: embarcación pequeña de forma puntiaguda en sus extremos. Es elaborada generalmente por los hombres. Se mueve con la fuerza del remo manipulado por la persona o personas que viajan.

Carachama (*Pseudorinelepis genibarbis*): pez que habita en los ríos de la Amazonía peruana. Se considera sabroso y valioso.

Carne de monte: carne de animales del bosque amazónico.

Cocona: fruta cítrica oriunda de la Amazonía, de sabor ácido por lo que se la consume con sal. Con ella se elabora ají y refrescos.

Corona: adorno circular elaborado con plumas que se lleva en la cabeza. Símbolo de prestigio y autoridad, sobre todo entre los hombres de la familia lingüística jíbaro.

Cutipado: la transferencia de una característica, condición o comportamiento negativo de una persona, animal u objeto a otra persona. Su causa puede asociarse con la ruptura de normas que regulan la relación entre las personas y la naturaleza. En los niños, se asocia a síntomas como la diarrea, el llanto excesivo o cambios en la conducta que son interpretados como enfermedad y que demandan una respuesta en acciones de curación y/o modificación en la manera de comportarse.

Chacra: área de cultivo que se abre en el bosque tumbando o quemando árboles para dar lugar a la siembra de plantas para consumo humano, especialmente yuca.

Chibolo: modo informal de referirse a un niño o persona joven.

Chambira (*Astrocaryum chambira*): palmera de la Amazonía. Su tallo puede llegar a medir de 10 a 15 metros de altura y de 20 a 30 cm de diámetro. Se consume como alimento (sus frutos son comestibles cuando están tiernos), y se realizan también artesanías con ella (las fibras se usan para tejidos y los frutos maduros para otros productos).

Chapo: bebida dulce y fresca elaborada a base de plátano maduro sancochado y aplastado ("machacado"), mezclado con agua. Los niños suelen consumirla por su dulce sabor.

Chilcano: caldo de pescado.

Chonta: alimento proveniente de algunas palmeras cuyos usos no se restringen a la alimentación. Se consume el corazón o cogollo tierno, también conocido como palmito o chonta.

Daño: usado para hacer referencia a la brujería.

Datém: nombre que los awajún dan a la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). Una variedad de ayahuasca.

EDA: enfermedad diarreica aguda.

Emponado, pano: “piso” o “suelo” de la vivienda familiar, elaborado con tablas o con troncos de palmeras. Puede estar a una altura aproximada de entre medio metro y dos metros, apoyado sobre pilotes. Para la unión de las piezas de la vivienda se usa un bejuco (una liana larga y delgada de gran resistencia).

Frazada de polar: cobertor de tela sintética abrigadora, de bajo costo en comparación con las frazadas de lana. Usada tanto para recostarse sobre ella como para cubrirse al dormir.

Friaje: épocas del año en las que la temperatura desciende. Existen algunas fechas de friaje conocidas en las regiones amazónicas, aunque también hay coyunturas impredecibles cuando se presentan condiciones climáticas inusuales, que generalmente se originan en los Andes.

Guacamayo: ave de la familia de los loros.

Hamaca: utensilio usado de preferencia para descansar o dormir. Está elaborado de tela y se ata en ambos extremos a troncos. Puede ser transportado y usado en las chacras y en el monte, especialmente para que los bebés duerman.

Huito (*Genipa americana brasiliensis*): fruto que se usa para pintar de color negro la cara, otras zonas del cuerpo y el pelo. Algunas personas lo identifican como una medida de protección para los bebés, al volverlos invisibles para los espíritus malos.

IRA: infección respiratoria aguda.

Isango (*Trombicula autumnalis*): es un parásito diminuto que causa infestaciones en animales y humanos. Se adquiere en zonas de bosque o aledañas donde hay maleza y pasto, donde el isango generalmente habita.

Ishanga (*Laportea aestuans*): tipo de ortiga (también ortiga sutsi). Sus hojas contienen cristales de oxalato de calcio que pueden causar irritaciones en la piel. Se la usa para el tratamiento de enfermedades y como amenaza para disciplinar a los niños.

Juane: plato típico de la Amazonía peruana, elaborado a base de arroz y gallina envueltos en hoja de bijao.

Letrina: espacio destinado a defecar. Se trata de un hoyo en la tierra que en pocas ocasiones permanece cubierto.

Machete: herramienta de trabajo fundamental en zonas rurales de la selva. Se trata de una especie de cuchillo grande que puede medir 60 cm. Tiene un solo filo muy afilado en la parte más cercana a la punta. El frente del machete es curvo y la espalda es recta. Se lo utiliza para deshierbar, cortar y cultivar, entre otras actividades.

Maduro: tipo de plátano dulce y de mayor tamaño que los comúnmente conocidos como plátanos de “seda” y de “isla”. Suele ser un alimento común para los niños por su dulzura y suave consistencia.

Maloca: vivienda de gran tamaño construida con material del bosque. El armazón está formado por altas columnas, vigas y travesaños unidos con bejucos y lianas, y un techo alto de hojas de palmeras. Puede presentar dos puertas colocadas frente a frente.

Masato: bebida elaborada por las mujeres a base de yuca dulce (*Manihot esculenta*) y otros tubérculos, como el camote (*Hipomea batata*). Puede además contener otros frutos. Se bebe generalmente fermentada.

Minga: sesión de trabajo colectivo, de carácter recíproco, como la construcción de viviendas, la fabricación de canoas, la siembra o cosecha de una chacra. Puede ser organizada por una familia, quien prepara alimentos y bebida e invita a los “mingueros”, o puede tratarse de una convocatoria de los jefes o apus de la comunidad, quienes reúnen a los comuneros para una obra comunal, como el mantenimiento de caminos o la remoción de maleza.

Mitones: tipo de guante de algodón usado por algunos bebés.

Monte: término que alude al bosque.

Mosquitero: tela de tocuyo o de tul delgado para protegerse de los insectos mientras se descansa.

Motelo (*Chelonoidis denticulara*): tortuga terrestre que vive en el bosque tropical húmedo. Su carne es consumida por los seres humanos.

Música chicha: género popular con fuertes influencias de la música andina, cuyo origen está en las poblaciones de migrantes que habitan en las ciudades de la costa peruana.
Peke-peke o peke: embarcación de madera impulsada por un motor de hélice de baja potencia, comúnmente de 13 HP. El nombre imita el sonido del motor. También escrito como peque-peque o peque.

Pique (*Tunga penetrans*): pulga originaria, al parecer, de América Central, el Caribe y Sudamérica. Además de los seres humanos, puede atacar a aves de corral, perros y cerdos.

Piscigranja: criadero de peces para el consumo y la venta.

Portola: atún enlatado. Pescado envasado en aceite y en salsa de tomate.

Quebrada: río pequeño o riachuelo, de poco caudal si se lo compara con un río promedio. Generalmente en él viven especies de peces más pequeños que en los ríos de mayor tamaño.

Suri: larva que habita en las palmeras. Consumida comúnmente cruda, asada o frita en la Amazonía peruana.

Tambo: vivienda ubicada en la chacra. Por lo general, es más pequeña y sencilla que la casa común. Tiene el techo de hojas y el piso de troncos de palmeras. La familia pernocta o descansa en ella cuando está realizando sus labores en la chacra.

Taricaya: tortuga de la familia *Podocnemididae* que vive en los grandes ríos y lagos de la Amazonía. Sus huevos son altamente apreciados por las poblaciones de la Amazonía.
Rabiar: regionalismo usado en la Amazonía para aludir a sentimientos y manifestaciones de intenso enojo. "Rabiar" usualmente no es bien considerado.

Ronsoco (*Hydrochoerus hydrochaeris*): el roedor viviente de mayor tamaño y peso del mundo. Habita en manadas en regiones de climas tropicales y templados cerca del agua. Se lo caza en el monte y su carne es consumida.

Pampanilla: falda "tradicional" usada por la mujer shipibo y las de otras etnias, como la chayahuita. Suele ser vistosa, adornada con bordados, cintas o blondas.

Pano: variante de emponado (ver arriba).

Polito, polo: prenda que cubre el tronco, sin cuello y con mangas cortas. Muy usada cotidianamente por hombres y mujeres, niños y niñas. Ligera, puede ser de tela sintética o de algodón y muchas veces lleva un dibujo o letras estampadas.

Piripiri: se refiere a distintas variedades de *Cypeus piripiri*, cuyo tubérculo es efectivo como medicina y magia utilizada para asegurar el éxito de actividades productivas o para evitar peligros sobrenaturales.

Tarashi: nombre que recibe la aparina en awajún y wampis.

Taper (de *tupper*, en inglés, derivado de la marca comercial Tupperware): envase de plástico usado para almacenar alimentos.

Tocuyo: tela industrial de algodón vendida masivamente por los comerciantes.

Tsonpironte: nombre que recibe la aparina en asháninka.

Tunche: ser sobrenatural que causa terror en la Amazonía peruana pues es considerado un “alma”, “diablo” y/o “espíritu”.

Vegetales: alude a las plantas usadas para tratar enfermedades.

Siglas, instituciones y programas

FONCODES: Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social. Programa nacional del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS) que trabaja en la generación de mayores oportunidades económicas sostenibles para los hogares rurales pobres extremos. Ver: <http://www.foncodes.gob.pe/portal/index.php/nosotros/quienes-somos>

INEI: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

OIT: Organización Internacional del Trabajo. Parte del sistema de Naciones Unidas.

PRONAA: Programa Nacional de Asistencia Alimentaria. Manejó diversos mecanismos de distribución de alimentos a segmentos poblacionales considerados vulnerables. Fue desplazado en el 2013 por el programa Qali Warma, de alimentación escolar.

PRONOEI: Programa Nacional de Educación Inicial No Escolarizada. Estrategia diseñada para lograr la cobertura de poblaciones marginales y rurales con un servicio de educación inicial flexible y de bajo costo. Funciona en locales adaptados y con un personal comunitario. Implementada en las décadas del setenta y ochenta, llegó a tener un gran éxito. Sin embargo, los centros se convierten o se reemplazan cada vez más por centros de educación inicial que cuentan con una o más profesoras especializadas y locales especialmente diseñados.

RENIEC: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil. Ente oficial encargado de la identificación y actos registrales de todos los peruanos.

SERUM: Servicio Rural y Urbano Marginal de Salud. Periodo de un año de trabajo en establecimientos de salud rurales y apartados, requerido para todo el personal de salud que pretende laborar en instituciones públicas o acceder a una formación especializada. Comprende a médicos, obstetras, odontólogos, enfermeros, ingenieros sanitarios, nutricionistas, químicos farmacéuticos, entre otros. Procura llevar servicios de salud a poblaciones marginadas y formar a los futuros profesionales para trabajar en condiciones que exigen creatividad, adaptabilidad e identificación con la población.

VASO DE LECHE: Programa de reparto de leche y otros alimentos a niños preescolares y eventualmente a ancianos y discapacitados. Se originó en Lima como un programa municipal de emergencia frente a la crisis de pobreza y desempleo en los años ochenta. En la década del noventa fue ampliado a todo el país. La forma de operación y las

raciones que provee son variables. Su impacto nutricional en la niñez ha sido muy debatido.

PROGRAMA JUNTOS: programa nacional de apoyo directo a los más pobres. En el periodo del estudio estaban inscritos en él alrededor de 300 mil hogares con niños menores de cinco años. Se trasfiere un monto de cien soles mensuales a través de una tarjeta bancaria, siempre que se cumplan las siguientes condicionalidades: las madres gestantes y los hijos deben realizar controles regulares de salud, los hijos en edad escolar deben asistir a la escuela. En el caso de niños menores de tres años, deben asistir a controles de crecimiento y desarrollo en los establecimientos de salud y recibir todas las vacunas que corresponden.

Ashaninka

Wajuku



Escanea el código QR
para visitar la página
web de UNICEF en Perú
www.unicef.org/peru