
Relaciones de género y movilidades transfronterizas de las bolivianas aymara del Valle de Azapa (Arica y Parinacota, Chile)

Gender Relations and Cross-Border Mobility among Bolivian Aymara Women of the Azapa Valley (Arica and Parinacota, Chile)

Menara Guizardi, Lina Magalhaes and Esteban Nazal



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/5640>

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Menara Guizardi, Lina Magalhaes y Esteban Nazal, «Relaciones de género y movilidades transfronterizas de las bolivianas aymara del Valle de Azapa (Arica y Parinacota, Chile)», *Corpus* [En línea], Vol 12 N° 1 | 2022, Publicado el 08 julio 2022, consultado el 09 julio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/5640>

This text was automatically generated on 9 July 2022.



Creative Commons - Atribución-NoComercial 4.0 Internacional - CC BY-NC 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Relaciones de género y movilidades transfronterizas de las bolivianas aymara del Valle de Azapa (Arica y Parinacota, Chile)

Gender Relations and Cross-Border Mobility among Bolivian Aymara Women of the Azapa Valley (Arica and Parinacota, Chile)

Menara Guizardi, Lina Magalhaes and Esteban Nazal

EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 19/01/2022

Fecha de aceptación para publicación: 29/05/2022

Introducción

- 1 En este artículo analizamos los testimonios de 30 mujeres bolivianas aymara empleadas mayormente en la agricultura o en el comercio agrícola en el valle de Azapa y en el Agromercado municipal, en las inmediaciones de la ciudad chilena de Arica. Nos enfocamos específicamente en sus relatos sobre las relaciones de género en sus familias de origen, indagando sobre su impacto (o su vinculación) con las movilidades transfronterizas que ellas emprenden.
- 2 Arica está localizada en el extremo norte de Chile. Es la capital de la región de Arica y Parinacota, que tiene fronteras con Perú y con Bolivia y que, junto con las regiones de Tarapacá (capital en Iquique) y Antofagasta (capital en Antofagasta) constituyen el Norte Grande chileno.¹ La minería de estas dos últimas regiones es el gran motor de la economía chilena. Arica y Parinacota no tiene grandes yacimientos mineros, pero es el

enclave de producción agrícola que alimenta la parte chilena del desierto de Atacama. Los promisorios sueldos que la minería ofrece a los/las trabajadores/as de baja y media calificación atraen la mano de obra ariqueña a las regiones vecinas al sur. Como consecuencia, los oasis productivos de Arica –los valles de Lluta y Azapa, que “abrazan” a la ciudad– se convirtieron en una fuente de trabajo para la migración peruana y boliviana. Especialmente para las familias aymara que, con gran conocimiento de las labores agrícolas, se transformaron en la principal mano de obra de estos valles.² El incremento de esta migración transfronteriza fue sostenido en los últimos años. Según el Instituto Nacional de Estadísticas, entre 2012 y 2020 los/las migrantes pasaron de 3,6% a 11,5% de la población total de Arica y Parinacota, posicionándola como la cuarta región chilena en términos de densidad migratoria relativa. El colectivo boliviano es el más numeroso (38,5% de los/as migrantes), seguido del peruano (35,8%). Además, la región presenta una migración feminizada (con 54,9% de mujeres) (INE-Chile, 2020).

- 3 Las migrantes bolivianas aymara son trabajadoras protagónicas en los invernaderos de cultivo en Azapa y en los locales de venta del Agromercado, y no solo porque su presencia es numerosa, sino porque dotan estos espacios de un carácter familiar y étnico particular, pues suelen estar acompañadas de hijos/as, muchos de los cuales ya son nacidos en Chile (Guizardi, 2020). La mayoría de estas mujeres hablan en aymara y establecen sus relaciones laborales y sociales a partir de las redes familiares en las que están insertas (Rojas y Bueno, 2014). Centrándonos en sus experiencias, desarrollamos un estudio cualitativo etnográfico. Las observaciones en Arica y en Azapa se realizaron en marzo, abril, mayo y septiembre de 2019 y fueron registradas a través de 16 relatos etnográficos extensos, con la elaboración concomitante de las 30 entrevistas de historia de vida a mujeres bolivianas migrantes.³ Terminado el trabajo de campo, estas entrevistas fueron transcritas y los diarios de campo digitalizados. Estos materiales fueron sometidos a un proceso de análisis de contenido con apoyo del software MaxQDA.
- 4 En este artículo analizaremos una parte específica de las historias de vida de las mujeres: aquella que describe sus relaciones familiares en los pueblos de origen en Bolivia. Nuestro objetivo central aquí es mostrar cómo las relaciones de género en estos entornos familiares ayudaron a configurar los procesos de movilidad transfronteriza femenina y cómo ambos elementos están atravesados por las múltiples desigualdades entre hombres y mujeres en las comunidades de origen de las migrantes.
- 5 Para dar cuenta de este propósito estableceremos, en el segundo apartado, un debate antropológico feminista precisando qué entendemos por relaciones de género y su vinculación con la constitución de las desigualdades de poder entre hombres y mujeres en las formaciones familiares. Recuperaremos, además, algunas descripciones de los estudios etnográficos precedentes sobre estos temas realizados con las familias aymara en los territorios entre Chile, Perú y Bolivia. Antes de adentrarnos en los relatos femeninos, entregaremos en el tercer apartado datos que sintetizan los perfiles sociales de las mujeres a las que entrevistamos, a fin de ofrecer una mejor contextualización de sus experiencias. Luego, en los apartados cuarto y quinto, nos adentraremos en la experiencia social de las migrantes retomando sus narraciones sobre las relaciones de género en sus comunidades de origen y la vinculación entre sus experiencias familiares y migración. En el sexto apartado, finalizaremos mostrando la constitución de una tríada entre las redes familiares, la violencia de género y la movilidad transfronteriza femenina.



Figura 1. Mapa de la región.

Marcos teóricos del estudio

- 6 Los marcos conceptuales que aplicamos en este estudio provienen de dos grandes campos teóricos. Primero, para conceptualizar las relaciones de género y las desigualdades de poder que caracterizan las trayectorias familiares de nuestras entrevistadas en sus localidades de origen, nos apoyamos en las reflexiones antropológicas del feminismo crítico sobre los sistemas de dominación masculina. En segundo lugar, nos apoyamos también en la amplia producción antropológica sobre las asimetrías de género en los grupos sociales aymara, que permiten complementar el marco anterior desde las dimensiones simbólicas y relacionales propias de estos pueblos originarios.

Aportaciones del feminismo crítico

- 7 Partamos por definir qué entendemos por género, por dominación masculina y por patriarcado, para luego establecer la relación de estos elementos con la forma como se establecen los vínculos familiares.
- 8 Género es una categoría polisémica, cuyos significados, usos y límites son disputados no solamente en el lenguaje académico de las ciencias sociales, sino también internacionalmente en los discursos políticos, jurídicos y de los movimientos sociales. Antropólogas feministas como Lamas (2018) definen el término explicitando que las diferencias entre los sexos no pueden ser entendidas como un resultado directo de la biología que conforma los cuerpos de los hombres y de las mujeres. Sobre esta biología, sobre estos cuerpos, se entreteje e incide una mirada de simbolismos y de

representaciones construidas socialmente. Estas impactan tajantemente en la manera como la gente se entiende y entiende a los demás. Las relaciones entre los sexos son también atravesadas por estos elementos, interpelando a la vez las prácticas de la gente. Estos procesos complejos constituyen el género que, en términos muy sintéticos, podría enunciarse como el conjunto de construcciones socioculturales sobre las diferencias y semejanzas entre los sexos (Lamas, 2018). Los mandatos de género son aquellas normas cristalizadas sobre lo que se supone que es lo propio y lo apropiado para cada sexo (Lamas, 2018). Estas normas son multidimensionales: tienen un carácter moral, psicológico, relacional, económico, político. Ellas impactan en las personalidades e identidades de la gente. Pero impactan también en cómo los grupos sociales dividen las tareas que se suponen propias para los hombres y para las mujeres. Esta división de los trabajos por género es un aspecto fundamental de la experiencia social en las familias.

- 9 Según la antropología clásica, la construcción de los vínculos familiares constituye la manera como las sociedades coordinan los tipos de vínculos sexuales posibles y las alianzas que estos implican (Levi-Strauss, 1998 [1949], p. 42). Desde el inicio del periodo Neolítico, la mayor parte de las sociedades humanas organizaron estos vínculos a partir de la dominación masculina, institucionalizando un régimen político que desapropia a las mujeres del poder comunitario (Patou-Mathis, 2021). Las sociedades que establecen estos regímenes son denominadas “patriarcales”.⁴ Dicho modelo presupone un régimen de poder que margina lo femenino, estableciendo formas materiales, simbólicas, psicológicas y morales de violencia en contra de las mujeres y de las demás personas que no se autoidentifican con el género masculino (Segato, 2010):

La atribución a la mujer del papel de madre, su reducción a esta función biológica y el derecho ajeno a disponer de su cuerpo y controlar su sexualidad son la base de los sistemas patriarcales, y describen una relación con la mujer profundamente paradójica y coercitiva. El cuerpo de la mujer se percibe, por tanto, como un “capital”, que aumenta de valor si es virgen, y del que los hombres obtienen prestigio y poder. (Patou-Mathis, 2021, pp. 61-62).

- 10 La mayor parte de los sistemas patriarcales del mundo tienen un carácter patrilocal: las mujeres cuando se casan están obligadas a trasladarse a la comunidad o propiedad de sus maridos (Patou-Mathis, 2021). Esto implica para ellas *una obligación moral al desplazamiento* a otros territorios para contraer matrimonio (Levi-Strauss, 1998 [1949], p. 108). Así, las lógicas patrilineales implican la estipulación comunitaria *de patrones de movilidad femenina* que configuran una forma primordial de la tradición y del poder masculino. Esto es fundamental para el presente estudio porque, como veremos en los apartados empíricos de este artículo, las movilidades transfronterizas de las mujeres aymara que entrevistamos estaban fuertemente relacionadas con las tradiciones de desplazamiento femenino en sus familias de origen.
- 11 El feminismo crítico ofrece tres consideraciones antropológicas que redimensionan los debates antropológicos clásicos sobre el papel de las mujeres en familias estructuradas por la dominación masculina. 1) Según Strathern (1990), la antropología clásica tendió a ver los intercambios familiares como formas de sociabilidad e integración, pero a través de una perspectiva encasillada y estática del género. Según la autora, no se trata de que los sistemas de parentesco y la construcción de las lógicas de circulación, alianza y derecho patriarcales imputen al intercambio de mujeres y objetos un sentido de género tácitamente preexistente. La construcción del género se da en el proceso de intercambio: es la acción lo que enmarca las formas socialmente establecidas del

género, y no al revés (Strathern, 1990). Es decir, la movilidad es una de las acciones según las cuales las mujeres producen (y se producen) en cuanto seres dotados de un género.

- 12 2) Segato (2010) observa que este “pacto” entre miembros masculinos de las familias no puede existir sin la institucionalización de la violencia masculina. El contrato entre varones presupone una forma previa de acto violento: el establecimiento apriorístico de la dominación del patriarca sobre las mujeres de su grupo. Así, el acuerdo fundante tiene su origen en la “apropiación por la fuerza de todas las hembras de su horda por parte del macho-padre-patriarca primitivo, como el crimen que da origen a la primera Ley, la ley del estatus: la ley del género” (p. 28). La autora propone, entonces, establecer la violencia de género como una “estructura elemental”, parafraseando provocativamente a Levi-Strauss (1998 [1949]) y apuntando a que el cimiento de la regulación simbólica, práctica, relacional y fáctica del patriarcado es la violencia masculina (Segato, 2010).
- 13 3) La estructuración del poder patriarcal está articulada por la división del trabajo social por géneros y conllevó, históricamente, la construcción de una diferenciación entre el espacio público (masculino) y el privado (femenino) (Segato, 2016, p. 24). En el ámbito doméstico, pesa sobre las mujeres la responsabilidad y la sobrecarga del trabajo de reproducción social que, siendo fundamental para la manutención de la vida, es infravalorado. Los patrones de división del trabajo y la sobrecarga femenina impactan fuertemente los mandatos de género validados por cada grupo social.
- 14 Según Segato (2016, p. 21), la invasión colonial europea en Sudamérica supuso una intensificación de este modelo. Implicó, para los grupos originarios, el paso de modelos de *patriarcado de baja intensidad*, en que el espacio doméstico era dotado de poder político y decisorio, a los *patriarcados de alta intensidad*. En estos, se observa la deconstrucción de la participación política femenina y la inferiorización del espacio doméstico, generándose una escisión y una jerarquía entre lo público (asociado a los valores elevados y a la masculinidad) y lo privado (asociado a los asuntos menores y a la feminidad).
- 15 Actualmente, la alta intensidad patriarcal es un fenómeno estudiado en diferentes contextos sociales. Investigaciones realizadas en los espacios urbanos de países del Norte global (como Inglaterra, Estados Unidos y Canadá) y también en varios países de América Latina (como Chile, Argentina y Uruguay) observan aspectos coincidentes. Por ejemplo, que la sobrecarga de las mujeres con los cuidados de familiares en línea ascendiente (padres, madres, abuelos y abuelas) y descendientes (hijos/as y nietos/as) aumentó en las últimas décadas debido a la aplicación de las políticas neoliberales que reducen las infraestructuras de protección social públicas (o impiden su creación) (Gonzálvez, 2018, p. 202). Esto encapsula la responsabilidad sobre los cuidados en el núcleo familiar, generalizándose la concepción de que el mejor cuidado es el entregado por las mujeres de las familias (Gonzálvez, 2018, p. 202).

Género aymara

- 16 Las articulaciones entre familia, género, desigualdad de poder y movilidades se dotan de características simbólicas particulares entre los grupos aymara.⁵ Por lo general, rigen entre estos grupos estructuraciones sociopolíticas apoyadas en lógicas simbólicas de bipartición (Van Kessel, 2003 [1980], p. 115). Las comunidades se organizan según los

*ayllus*⁶ que están divididos en pares masculinos y femeninos (que son comprendidos, respectivamente, como “de arriba” o “de abajo”), conformando una *marka* (comunidad) (Gavilán y Carrasco, 2001, p. 720). Así, los *ayllus*, conforman sistemas de dualidad intra y extragrupal basados en lógicas del género y simbólico-religiosas que engendran sistemas de intercambio recíproco (Van Kessel, 2003 [1980], p. 115).

- 17 El principio de dualidad y complementariedad (abajo/arriba; masculino/femenino) es denominado por los aymara *Panipacha*. Este rige la concepción simbólica del mundo, del territorio, de las fuerzas de la naturaleza y de las relaciones entre los géneros (Mamani, 1999, p. 307). Estructura, además, una interdependencia entre las partes que son a la vez opuestas, pero que, al complementarse, generan equilibrio.
- 18 Hasta fines del siglo veinte, el andinismo clásico sostuvo que la construcción mitológica del *Panipacha* apuntaba a una noción comunitaria de igualdad en la diferencia: como si las partes masculinas y femeninas hubieran sido ecuaní­memente reconocidas en su función para el equilibrio grupal (Harris, 1978). Esta lectura fue fuertemente cuestionada desde los noventa, inaugurando nuevos interrogantes sobre la teoría del género en los Andes. Desde entonces, se plantea que la construcción histórico-cultural del género entre las comunidades aymara es cambiante y conflictiva (Gavilán y Carrasco, 2001, p. 718). Así, las identidades de género serían importantes para la diferenciación, pero operando articuladamente con las diferencias jerárquicas definidas “en torno a la fase del ciclo vital de las personas” (Carrasco, 1998, p. 318).
- 19 El paso de la adolescencia a la adultez constituye una institución social fundamental en el mundo aymara (Argandoña, 1996, p. 38; Carrasco, 1998, p. 318). Esta se concibe y sostiene a través de la centralidad simbólica otorgada al concepto de complementariedad en la cosmovisión andina, según la cual nada “puede existir ser sin pareja, sin par” (Díaz Carrasco, 2010, p. 13). La unión matrimonial, comprendida a partir de esta noción de complementariedad, se denomina *chachawarmi*, y se constituye como la base de las relaciones de género (Gavilán y Carrasco, 2018, p. 113).⁷ La adquisición y mantenimiento de una pareja estable es considerada una prueba de que hombres y mujeres reúnen los atributos necesarios para ser personas plenas. Las familias ejercen una intensa presión para que los y las jóvenes concreten uniones matrimoniales (Díaz Carrasco, 2010). Las mujeres adultas solas con o sin hijos son castigadas por las demás de su comunidad y familia (p. 15).
- 20 Este control social comunitario e intrafamiliar constituye un grave problema para las mujeres que sufren violencias perpetradas por sus parejas, suegras, cuñadas (Van Vleet, 2002, p. 12), porque está mal visto que se separen. La mayor parte de las comunidades aymara estructuran las relaciones matrimoniales según criterios patrilocales y patrilineales: las mujeres no heredan propiedades (en la mayor parte de los casos solo heredan animales) y, al casarse, deben ir a vivir en las tierras de la familia de su esposo, donde son recibidas por las mujeres de su grupo (Carrasco, 1998; Gavilán, 2005). Sufren, así, una tensa relación con las suegras, cuñadas y tías del marido, que suelen dialogar con ellas de forma conflictiva y violenta (Van Vleet, 2002).
- 21 Hay representaciones androcéntricas y patriarcales sobre el género entre los grupos aymara que, aun cuando no sean unívocas, configuran relaciones sociales marcadas por un predominio del poder masculino. En lo que nos atañe en el presente estudio, cabe subrayar una de las dimensiones de este simbolismo. En los grupos aymara la asociación de las mujeres a la fertilidad eleva la figura femenina a un estatus de poder simbólico importante, pero les imputa la responsabilidad sobre las tareas domésticas y

de cuidado con relación a hijos e hijas, personas mayores, animales y plantas (Díaz Carrasco, 2010, p. 16). Así, esta cosmovisión está vinculada también a las lógicas de división sexual del trabajo (Gavilán, 2002). Hombres y mujeres desempeñan las funciones productivas, pero las reproductivas son femeninas (Díaz Carrasco, 2010; Carrasco y Gavilán, 2014; Gavilán, 2002). Pese a hacerse cargo casi solas de las responsabilidades del hogar, las mujeres no lo lideran: los hombres son asumidos como las “cabezas del hogar” y del núcleo familiar (Díaz Carrasco, 2010, p. 15). Los estudios antropológicos realizados en el norte de Chile sobre las relaciones entre hombres y mujeres en las familias aymara atestiguan que las relaciones de género desfavorecen a las mujeres (Carrasco, 1998, p. 88) y que hay en las últimas décadas un incremento de las violencias machistas conyugales en familias aymara en contextos urbanos y rurales (Carrasco, 2001; Zapata-Sepúlveda et al., 2012).

Sobre las entrevistadas

- 22 En este apartado ofrecemos algunas informaciones que permitirán conocer, a amplios rasgos, a las mujeres entrevistadas y contextualizar sus orígenes y entornos sociales en Bolivia. La Tabla 1 presenta a estas mujeres, que aparecen en ellas identificadas por los seudónimos o iniciales que eligieron.

Nº	Seudónimo /Iniciales	Nacionalidad	Edad años	Ocupación	Estado Civil	Residencia en Chile
1	Casimira	Boliviana	39	Vendedora de verduras, frutas, productos para el hogar. Puesto callejero	Casada	Valle de Azapa
2	Joana	Boliviana	24	Atención en Laboratorio	Soltera	Arica
3	Paloma	Boliviana	56	Vendedora de ajos. Agromercado de Arica	Casada	Arica
4	Muñequita	Boliviana	22	Dueña de casa	Conviviente	Valle de Azapa
5	XTP	Boliviana	24	Agricultora	Conviviente	Valle de Azapa
6	Clavel	Boliviana	27	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
7	Rosi	Boliviana	32	Agricultora	Separada	Valle de Azapa
8	Priscila	Boliviana	45	Peluquera	Separada	Arica
9	Shanita	Boliviana	49	Comerciante	Casada	Arica
10	Marcela	Boliviana	43	Vendedora de dulces	Casada	Arica
11	FAM	Boliviana	s.d.	Vendedora de humitas	Casada	Arica
12	MQM	Boliviana	38	Dueña de casa	Conviviente	Valle de Azapa
13	XCM	Boliviana	s.d.	Comerciante	Casada	Arica
14	Basilia	Boliviana	32	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
15	Neni	Boliviana	29	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
16	EII	Boliviana	29	Peluquera	Soltera	Arica
17	Romualda	Chilena/ Boliviana	45	Propietaria de parcela familiar y empleadora	Casada	Valle de Azapa
18	Jasmin	Boliviana	37	Agricultora	Separada	Valle de Azapa
19	Diana	Boliviana	34	Agricultora. Chacra familiar	Casada	Valle de Azapa
20	MB	Boliviana	61	Propietaria de locales de artesanía	Casada	Arica
21	Rosa	Boliviana	s.d.	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
22	Silvia	Boliviana	s.d.	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
23	Maira	Boliviana	s.d.	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
24	Maité	Boliviana	s.d.	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
25	JM	Boliviana	69	Propietaria de local de verduras	Casada	Arica
26	MMQ	Boliviana/ Chilena	70	Vendedora de materialidades rituales aymara	Separada	Arica
27	JMQ	Boliviana/ Chilena	61	Vendedora de materialidades rituales aymara	Separada	Arica
28	AMQ	Boliviana	37	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
29	MMG	Boliviana	s.d.	Vendedora en feria	Casada	Arica
30	Gladys	Boliviana	28	Agricultora	Conviviente	Arica

Tabla N°1. Perfil de las mujeres entrevistadas

Fuente: elaboración propia con base al material empírico etnográfico del Proyecto X.

- 23 Del total, tres tenían doble nacionalidad boliviana y chilena. Una accedió a esta nacionalidad debido a que su padre era chileno, mientras dos nacieron en Chile (en estos casos, ambos progenitores eran bolivianos). El rango de edad de las entrevistadas se encontraba entre los 22 y 70 años. Veintidós de ellas provenían de comunidades rurales, tres de áreas urbanas y cinco no lo especificaron.⁸ Profundizando sobre las

localidades de origen en Bolivia, vemos que diecisiete nacieron y crecieron en el departamento de La Paz, en las provincias de Aroma (3), Pacajes (3), Gualberto Villarroel (6) y Pedro Domingo Murillo (1). Cuatro entrevistadas de este departamento no indicaron su provincia de origen. A su vez, otras cinco provenían del departamento de Oruro: una no informó su provincia, pero las demás procedían de San Pedro de Totora (1) y Sajama (3). Tres eran del departamento de Santa Cruz: una de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Las dos restantes no lo precisaron. Finalmente, dos mujeres indicaron provenir del departamento de Cochabamba (sin indicar provincia) y otras dos nacieron en Arica. La mayoría de las localidades de las que provienen nuestras entrevistadas están sobre departamentos fronterizos con Chile.

- 24 Veintiuna mujeres tuvieron acceso a la educación formal, dos no frecuentaron la escuela y otras siete no aportaron información sobre el tema.⁹ Entre las que accedieron a la educación, cinco no completaron la primaria, una posee la primaria completa, seis no completaron la secundaria, cinco terminaron la educación secundaria y una posee estudios universitarios incompletos. Dos contestaron haber estudiado, pero sin conceder mayores informaciones. Dieciséis finalizaron sus estudios en Bolivia, cuatro en Chile y de las otras ocho no se tiene información.
- 25 La mayor parte procedía de familias numerosas, con un promedio de seis hermanos/as. Mientras algunas declaraban no tener hermanos/as, otras explicitaron tener hasta trece. El número máximo de hijos/as entre las migrantes era de cinco, mientras que dos de ellas mencionaron no haberlos tenido. Diecinueve declararon estar casadas (63.3%), cinco separadas (16.6), cuatro dijeron convivir en pareja (unión de hecho) (13.3%) y dos eran solteras (6.6%).
- 26 Con respecto a su experiencia migratoria, se observan aspectos importantes. Ocho de las entrevistadas migraron internamente en Bolivia antes de emprender una migración internacional. Tres lo hicieron a la ciudad de La Paz (dos por trabajo y una acompañando a su familia), tres a Oruro (una por trabajo, dos porque su madre vivía allí), una a Cochabamba, una a Santa Cruz de la Sierra (ambas para buscar trabajo), una a Samaja (para cuidar de su madre), y una última a Entorno (también por trabajo).
- 27 Asimismo, tres entrevistadas migraron a otros países (Argentina, Paraguay y Brasil) antes de venir a Chile y cinco tuvieron experiencias migratorias previas en otras regiones chilenas. Nueve sostenían regímenes de viaje regular a Bolivia. Entre las que migraron a otras partes de Chile se destacan Jasmín y Basilia que fueron a Iquique (la primera en busca de trabajo, pero sin suerte; la segunda a desempeñarse como trabajadora doméstica). Paloma, a su vez, migró a Putre (localidad que también se encuentra en la Región de Arica y Parinacota) de niña, acompañando a su núcleo familiar. Al Valle de Lluta (extrarradio de Arica) migraron FAM y JM (la primera acompañando a sus padres y la segunda a su tío, ambas eran entonces menores de edad). Por último, Silvia viajó a Copiapó a trabajar como jornalera cosechando uvas. Jasmín, Priscila y Diana llegaron a Chile en algún momento y volvieron a Bolivia porque las expectativas de trabajo no se cumplieron o porque no les pagaron tras temporadas trabajando en la agricultura en Azapa. Clavel y AMQ volvieron a Bolivia por su embarazo. La primera, plantadora de tomates en Azapa, para tener un embarazo seguro sin el riesgo de contaminación por pesticidas, y la segunda, porque sostuvo una vida transfronteriza, viajando por temporadas a Bolivia.
- 28 Cuando les preguntamos las razones que motivaron sus migraciones (en todas estas variadas formas), diecisiete afirmaron migrar por trabajo, diez por temas familiares

(cuidados de otros familiares en Bolivia o en el extranjero) y dos para pasear y conocer. Tres mujeres mencionaron que no querían migrar a Chile, pero no tuvieron más opción dado que *debían acompañar a sus parejas*. Para ellas, los mandatos de género determinan la obligación moral de acatar las decisiones de los maridos. Este es el caso de Rosi y MB. La primera quería quedarse en Bolivia cuidando a su madre mayor y por miedo de vivir lejos de su familia con un marido violento, pero su propia madre le dijo que debía acompañar al esposo. Ya MB tenía expectativas de viajar a Argentina, Brasil o Perú, pero vino a Chile porque así lo decidió su pareja. En total, nueve mujeres migraron con miembros de su familia (madre, padre, hermanos/as, tíos/as o hijos/as), nueve con su pareja/expareja, y nueve solas (tres no mencionaron).

- 29 Los patrones de inserción laboral apuntan a cuatro campos predominantes y no-exclusivos (muchas compaginan más de una actividad); además, las inserciones laborales pueden diferir entre el país de origen y el de residencia. Mientras vivían en Bolivia, diez mujeres realizaron trabajo agrícola o ganadero, seis se desempeñaron en el comercio, seis en cuidados y tres en otros tipos de empleo. En Chile, veintiún mujeres eran agricultoras, once comerciantes (predominantemente de productos agrícolas), cuatro en los servicios domésticos (o cuidados) y cinco en otros trabajos.

En los pueblos de origen

- 30 Comparando los testimonios de las mujeres rurales, identificamos aspectos coincidentes en sus trayectorias vitales. 1) Todas provienen de comunidades aymara (localizadas en su mayoría entre 3.000 y 4.500 metros de altitud). En estos pueblos, la inserción económica de sus familias estaba vinculada a la agricultura, al pastoreo y a la comercialización de la producción derivada del trabajo rural y presentaba patrones reincidentes de división del trabajo por géneros con una acentuada sobrecarga productiva/reproductiva femenina. Varias entrevistadas explicitaron las dificultades de supervivencia de sus figuras femeninas ascendientes (madres y abuelas): “Fue duro para mi mamá. [...] Mi mamá trabajaba duro, porque, aparte de atendernos, tenía que hacer comercio, tenía que mantener [...]. O sea, a lo que yo voy: mi mamá nunca descansaba” (Casimira, 08.05.2019).
- 31 Generalmente, los hombres trabajaban en la agricultura y con animales, mientras las mujeres hacían estas mismas funciones y, además, se encargaban del cuidado doméstico (limpiar, cocinar, lavar, abastecer la casa) y de los miembros menores y mayores de las familias, confirmando las descripciones de Gavilán (2002), Díaz Carrasco (2010) y Carrasco y Gavilán (2014). Si bien hombres y mujeres se involucraban en la venta de la producción agrícola o ganadera derivadas de la unidad familiar, las tareas comerciales contaban con un protagonismo femenino. Las mujeres involucraban a sus hijas y las socializaban progresivamente en los conocimientos comerciales:
- Mi mami (...) vendía de todo, también mercadería ya comprada. Pero yo la veía vender. Yo ayudaba, porque cuando yo estaba chica, ella me llevaba. Me decía que tenía que ayudarle. Yo en la casa tenía que levantarme a las cinco de la mañana. “Vamos”, me decía ya caminando, porque no había locomoción. A esa hora me traía a pie. Yo iba tempranito y tenía que ayudar. Y todo el sacrificio yo veía en ella. Y decía: “no quiero ser comerciante, yo quiero estudiar y tener una profesión”. (MB, 17.09.2019).
- 32 En las familias dedicadas a la crianza de animales, los hombres se encargaban de comercializarlos (o de la producción derivada de ellos, como la leche o la lana). Esta era

la producción más rentable, implicando una diferencia de posibilidades de manejo del recurso económico entre hombres y mujeres en la división de las labores comerciales. Analizando estos aspectos desde una perspectiva de género es posible inferir que estas formas de organizar las labores –entregando las tareas que permiten más estatus social o ganancias económicas a los hombres– son parte del ordenamiento del prestigio comunitario, que se establece en estos casos a partir de la subordinación de las mujeres. Esto les afecta tajantemente, en la medida en que se les priva de accesos o mecanismos para acumular recursos (ya fuera monetarios o en términos de distinción social), lo que reproduce su lugar marginado en términos comunitarios.

33 Las familias plantaban quinua, papa y trigo, cultivos que se adaptaban mejor a las características climáticas del entorno y de los terrenos. No había recursos para comprar insumos que pudieran corregir el suelo, o pesticidas para evitar que ciertos insectos dañaran los cultivos: la agricultura era muy diferente del régimen intensivo del plantío de tomates en invernaderos al que Diana se dedicaba en Azapa.¹⁰ Ella encontraba que practicaban una agricultura “más natural” que en los valles ariqueños, determinada por las posibilidades del ecosistema. No obstante, señaló que esta agricultura no les permitía vivir dignamente, que las inclemencias del clima y del suelo frecuentemente echaban a perder el trabajo de muchos meses y esta inestabilidad sumergía a las familias en dificultades (Diana, 17.09.2019).

34 2) Las entrevistadas relataron haber sido socializadas en el trabajo agrícola familiar tempranamente, entre los 5 y 13 años. Entre las veintiún mujeres rurales, doce tuvieron su primer trabajo en las unidades productivas de su familia nuclear o extensa (en la agricultura o pastoreo), mientras cuatro se iniciaron en el comercio acompañando las figuras femeninas familiares ascendentes. Otras dos tuvieron su primera inserción laboral en el trabajo doméstico y de cuidados de familias de sus comunidades y una en un restaurante.¹¹ En todos los casos, tenían que compaginar estas funciones con el trabajo doméstico y los cuidados en el hogar familiar. Así, ellas fueron tempranamente socializadas en los patrones de sobrecarga enfrentados por sus madres. Los hermanos eran responsables de controlarlas asegurando su dedicación a las tareas y, simultáneamente, responsabilizándose de que no tuvieran contactos con los hombres de otras familias:

Mis hermanos eran malos (...). Yo iba al colegio: dos horas de bicicleta iba. A las ocho y media era la entrada. A las siete salía [de casa]. Apenas alcanzaba a llegar a casa, mis hermanos cuando yo salía del colegio estaban siempre pendientes de mí. Me decían: “Ándate a la casa, a dar agua a las ovejas”. (Rosi, 11.09.2019)

35 Varias mujeres no computaban la inserción laboral en las chacras familiares como “trabajo” porque nunca fueron remuneradas por estas funciones (entendidas como una obligación moral de hijos e hijas). En el caso específico de las hijas, pesaba otro valor moral más, estableciendo la obligación de soportar la intensidad laboral como un mandato de género: esto era lo que hacían las “buenas mujeres”, las que “servían”. Estos patrones no eran tácitamente adheridos por todas las familias:

Pero, de mis vecinos, sus hijas no trabajan. Yo decía: “¿por qué no pueden ser ellos mis papás?”. Mis papás siempre me ponían a trabajar. “Porque ellas son flojas”, me decían. Y yo vi con el tiempo que ellas sufrieron cuando fueron mamás. No sabían hacer nada. No sabían cocinar. Cuando eran mamás y su suegra tiene corderos y se murieron y sufren: “Esta mujer no sirve. Debes buscarte una mujer. Esta niña nunca ha pensado en tu hijo; nunca pensó que iba a ser mamá”. Pero yo, en cambio, sé trabajar. Yo no sufrí nada [cuando tuvo hijos]. Tampoco eso. Un poco así, para mí, estaba bien, lo que me enseñó mi mamá (Diana, 18.09.2019)

36 En la infancia y adolescencia, Diana se sentía sobrecargada con las funciones que debía desempeñar, pero al recordar esta experiencia resignifica las dificultades observando que, gracias a la socialización obligada al trabajo pesado que le hizo su madre, pudo diferenciarse de las hijas de los vecinos que, al casarse e ir a vivir en la propiedad de la familia del marido (según las usanzas patrilocales comunitarias), no supieron cómo administrar los rebaños. Asimismo, Neni, MB, Rosa, Maria, Maite y AMQ relataron que asumían las sobrecargas por su lealtad hacia las madres. En este principio de solidaridad reside una lógica de apoyo femenino que opera como una resistencia a la dominación masculina familiar y comunitaria pero que, contradictoria y simultáneamente, la reproduce.

37 3) Para la mayoría de nuestras colaboradoras la sobrecarga laboral complicó sus posibilidades de acceder a la educación formal o de sostener los estudios. Este fue el caso de Casimira, Paloma, FAM, Neni, EH, MB, AMQ y MB. Esta última, incluso, huyó de su casa para seguir estudiando. A su vez, Basilia, Casimira, Rosi, Neni, EH, Paloma o Gladys no pudieron seguir estudiando por falta de recursos o porque no lograron conciliarlo con los trabajos. Varias mujeres (MQM, Romualda, Clavel y AMQ) abandonaron los estudios debido al crecimiento del núcleo familiar (porque nacían más hermanos y hermanas). Con el aumento de los integrantes, se incrementaba el trabajo de cuidado que debían ejercer las hijas mujeres y se intensificaba la necesidad de que las hermanas mayores contribuyeran con recursos monetarios. En estos casos, las propias mujeres sentían que dejar de estudiar era una obligación para con sus madres y hermanos/as. Clavel y Priscila tomaron la decisión de no seguir estudiando para apoyar económicamente a su familia:

Solamente había para comer con la plata que ganaba. Era solo para comer y para estudios, ya estábamos siete en la escuela. Entonces yo decidí ya no estudiar. Porque, ¿de dónde traería los materiales? Y dije: “voy a descansar nomás”. Y ya pasaron dos años y después no pude entrar a la escuela. (Clavel, 11.09.2019)

38 Varias de ellas, como Rosi, explicitaron que sus hermanos, al no deber conciliar los trabajos agrícolas y el pastoreo con las labores del cuidado doméstico, tuvieron más posibilidades de seguir estudiando. Algunos eran incluso incentivados a hacerlo por los padres y madres. Lo último se vincula a que las madres habían accedido menos a la educación formal que los padres y comprendían que estudiar era una función masculina, como contaron Casimira, Paloma y la propia Rosi. Esta última señaló que su madre debió trabajar siempre en funciones de baja remuneración, mientras sus tíos maternos –quienes estudiaron– ejercían trabajos cualificados:

Como a ella [la progenitora de la entrevistada] su mamá [la abuela] no la dejó estudiar, ella entró hasta primero básico nomás, mi mamá. Lo mismo le decía su mamá. Pero sus hermanos [los tíos maternos] son profesores. Ella nomás no sabe nada. Sus hermanos mayores son profesores, mis tíos. Entonces ella no estudió: “¿por qué no estudiaste tú, mamá?”, le pregunto. Mi mamá me decía así, “que por eso no me colocó en la escuela”, dijo. Entonces ya, ella lo mismo nos ha hecho a nosotras, las mujeres. Hombres nomás quería que estudie. A nosotras nunca nos apoyó, nada. De esa razón no estudié. No he terminado. (Rosi, 11.09.2019)

39 El relato de Rosi coincide con los de otras mujeres como Basilia y Romualda. Así, varias de nuestras entrevistadas tienen hermanos con profesiones cualificadas, mientras ellas y sus hermanas desempeñan labores aprendidas por la socialización directa con las madres. Paloma, Muñequita Mía, Clavel, MB, Rosi y Priscila declararon que les hubiese gustado seguir estudiando como sus hermanos.

- 40 Cuarto, todas las entrevistadas (rurales y urbanas) relataron procesos de violencia perpetrados por miembros masculinos (abuelos, padres, tíos y hermanos) hacia las figuras femeninas (abuelas, madres, tías, hermanas y ellas mismas) en sus familias de origen. Entre las mujeres rurales, esta violencia aparecía vinculada frecuentemente al alcoholismo masculino. Los padres participaban de actividades de ocio a las que el núcleo familiar no estaba invitado (básicamente, el consumo alcohólico con otros hombres). Al volver alcoholizados pegaban a las madres y, frecuentemente, también a las hijas. Estas relaciones se relataban como comunes también en la dinámica establecida por los abuelos hacia las abuelas. Así, las narraciones apuntan a patrones de violencia intrafamiliar reproducidos por al menos tres generaciones femeninas en las familias de nuestras entrevistadas: sus abuelas, madres, hermanas y ellas propias.
- 41 Estos patrones guardan una relación directa con el control de la sexualidad femenina por parte de padres y hermanos, asociándose con el tabú de hablar sobre el tema en el ámbito familiar. La mayoría de las mujeres tuvieron que aprender en la práctica, dado que además de no poder dialogar sobre esto en casa, tampoco contaban con educación sexual en el colegio. Solo dos mujeres, Silvia y Maira, aprendieron sobre la sexualidad en la escuela. No obstante, solo tuvieron informaciones sobre la dimensión reproductiva de la misma (sobre la menstruación y el embarazo). La falta de información sobre la relación entre el acto sexual y la procreación expuso a muchas al embarazo no planificado: “El embarazo, más antes, no me daba cuenta de que estaba embarazada. No, no sabía, no. Mi madre nunca me comentaba nada, nada, no sabía”. (Rosi, 11.09.2019).
- 42 Rosi, Rosa, Silvia y Maite explicitaron que sus vidas hubieran sido mejores si hubiesen contado con información y orientación sobre el tema de parte de sus madres. Pero en la mayoría de los hogares, la sexualidad solo era abordada con las mujeres desde el miedo y la amenaza. Diana y Jasmín relataron que la amenaza más frecuente que recibían era de expulsión de la casa y del ambiente familiar en el caso de que se embarazaran fuera de una relación establecida por la tutela paterna o materna:
- No podía ir a trabajar fuera [de la unidad productiva familiar] porque mi mamá me decía: “no tienes que ir, porque tú eres mujercita, te va a pasar cualquiera cosa y vas a aparecer con hijo. Y después ese hombre te va a dejar. Y yo tampoco te voy a tener en mi casa con tu guagua. Así que no te vas a ir de la casa. (Diana, 18.09.2019)
- 43 Diana, Jasmín, Silvia y Maira, mujeres que no lograron acceder a la educación sexual en sus familias de origen, expresaron que querían dialogar con sus hijas sobre las prácticas sexuales. Estas mujeres vinculaban directamente la violencia doméstica sufrida por las mujeres de sus comunidades, las malas experiencias en el matrimonio y la ausencia de conocimiento sobre la sexualidad: “Yo quiero yo informar antes. Mi hija tiene que conocerse con su marido bien. Porque antes, nuestras mamás tampoco no nos dejó bien conocer, pololear, enamoramiento, no” (Diana, 17.08.2019). En sus relatos, explicitan claramente que el deber de soportar la violencia es la faceta femenina de un mandato familiar destinado a dar continuidad a las lógicas sucesorias. Este deber tiene un correlato masculino: los hombres serían “obligados” a permanecer con sus mujeres y “hacerlas callar” para seguir teniendo el derecho a recibir la tierra familiar de parte de sus padres. Diana lo explica recuperando la voz de los padres de su comunidad:
- Sí o sí tiene que cambiar. Porque mayormente por eso también hay un disgusto ahora: si un joven o una mujer, una mujer o un joven no pueden enamorarse así con una y con otra, apenas puede conocerse, entonces esa parte es muy esclavizado. Con

el tiempo la gente se ha disgustado, tienen que separarse. “Tú no debes separarte”, decían papás. Si tú te separas no me pisas la casa, te voy a desconocer para siempre (...). Después que te peguen, aunque te saquen los dientes, tienes que aguantar sí o sí con ese hombre. Al igual el hombre: “si no le gusta esa mujer, la callas; si tú te separas con esa mujer, no eres mi hijo y no te voy a dar parte de terreno. Mejor toma tu hijo o el hijo que vas a tener de nueva mujer y no me pises a casa”. Y, entonces, los hombres también son como obligados. (Diana, 17.09.2019)

- 44 Este contexto de simultáneo control y tabú sobre la sexualidad de las mujeres tiene otras consecuencias. La mayoría tuvo sus primeras relaciones afectivas fuera del matrimonio, como en el caso Rosi (15 años), Priscila (15 años) y MQM (17 años). Muñequita Mía debió dejar sus estudios porque se encontraba embarazada. Otras, como Paloma y Jasmín las tuvieron mayores de edad. Pero para casi todas, las primeras relaciones o bien resultaron en un embarazo precoz o derivaron rápidamente en un matrimonio por presión familiar que, frecuentemente, redundaba en el abandono del hogar por el marido:

El papá de mis hijas se fue. Nos dejó, se fue. No sabemos. Se fue con otra mujer. Yo me encargo sola [de las hijas]. Él era bueno, pero nunca pensó en nosotras. A mí me dejó embarazada con siete meses. Se fue y hasta el día de hoy no sabemos nada. Me enteré de que tiene otra mujer, con la que está viviendo, nada más. (Jasmín, 17.09.2019)

- 45 En otros casos, la separación es motivada por la violencia masculina física, simbólica y psicológica (reacciones celotípicas, traiciones, malos tratos). Rosi, al casarse en su comunidad de origen en Bolivia se fue a vivir en las tierras de la familia de su marido, a quien apenas conocía. Tras los votos matrimoniales su marido se mostró rápidamente violento. Ella tenía tanto miedo que prefería vivir con su mamá en las tierras paternas y trabajar con su progenitora en el campo, incluso después de casada. Al migrar con su marido hacia Chile por imposición de él se encontró lejos de la protección materna y experimentó innumerables situaciones de violencia. Terminó denunciando a su entonces marido a carabineros (la policía de Chile):

Él era de otro pueblo y yo de otro también, del otro lado. Así jugamos entre clases del colegio. Siempre juegan allá [niños/as]. Y yo era buena para básquet: me gustaba, mi papá me llevaba y traía en auto. Nunca me dejaban sola. Y, así, un poco nomás le conocí y de ahí nos juntamos. No le conocí muy bien, cómo era. Él era bien malo, súper malo era, súper malo. Después me separé de él (...). A veces, yo me iba de su casa. Él siempre tomaba de borracho me pegaba y ese miedo tenía yo y nadie vivía en su casa, solo yo nomás. Su mamá falleció y su papá a La Paz se fue. Entonces, ¿quién me iba a defender, [si pasara] cualquier cosa? Borracho, medio loco era, no entendía nada. Siempre me iba a donde mi mamá. Allá siempre estaba. A veces con mi ganadito, a veces nomás iba sola. Siempre estaba donde mi mamá, siempre ayudando a mi mamá, siempre. (Rosi, 11.09.2019)

Organización comunitaria y migración femenina

- 46 Todos los aspectos trabajados hasta aquí condicionaron los tipos y patrones de experiencias de migración vividos por las mujeres desde la adolescencia (ya sea campo-ciudad en Bolivia, o transfronteriza hacia Chile). Las razones por las cuales estas mujeres migraron están enmarcadas o influidas por los principios de estructuración de las redes de parentesco y matrimonio de sus familias: las lógicas de la división del trabajo por géneros (y por los mandatos a ellas asociados) y los sistemas de intercambio de sus grupos étnicos de origen.

- 47 Las mujeres describen que las hermanas mayores estaban particularmente sobrecargadas con las tareas productivas/reproductivas. Además de ocuparse del cuidado de los/as hermanos/as menores, también debían cuidar a las figuras femeninas familiares –las abuelas, las madres y las tías sin hijas– si estas se enfermaban o ya no podían valerse solas por la edad avanzada. Este deber moral del cuidado tenía un carácter sucesorio entre las mujeres de una misma familia: cuando estas hermanas mayores no estaban disponibles (porque migraron para casarse, por enfermedad o por haber fallecido), dichas responsabilidades eran repartidas a la segunda hermana mayor o a la tercera, y así sucesivamente. No obstante, el cuidado de los miembros masculinos ascendientes que tenían propiedades –los padres o abuelos mayores– estaba predominantemente a cargo de las madres, de las abuelas paternas o de las segundas esposas de estas figuras masculinas. Estos cuidados solo se traspasaban a las hijas en el caso de que sus figuras femeninas ascendientes no estuvieran vivas. Ahora bien, el mantenimiento económico de las figuras masculinas mayores (y de sus esposas) aparecía como un deber del hermano mayor que heredaba sus bienes. En el caso de los padres y abuelos sin propiedades, sus cuidados se distribuían entre hijas e hijos de forma bastante más flexible.
- 48 Así, la movilidad migratoria de las entrevistadas y de sus hermanas estaba condicionada por los tiempos estipulados por estas “responsabilidades sucesorias” del cuidado: muchas solo dejaron sus comunidades después de la muerte de las abuelas o de las madres a las que debían asistir. Otras, que habían migrado a ciudades bolivianas o a otros países fronterizos, regresaron a sus comunidades cuando estas figuras femeninas se enfermaron para atender a esta obligación moral de cuidarlas.
- 49 Según los relatos, los regímenes de tenencia de las tierras en las familias rurales eran diversos. Identificamos al menos tres modelos generales que relacionan la tenencia y distribución comunitaria de las tierras y la estructuración de lógicas parentales.
- 50 1) Algunas hablaron de sistemas consuetudinarios en los que las tierras de cultivo eran comprendidas como “de la comunidad”. Cuando una pareja de jóvenes se casaba, el consejo de la comunidad se reunía para redistribuir los derechos de uso y entregarle a esta pareja una parte de las tierras, insumos agrícolas y animales para empezar sus actividades económicas. El sistema, no obstante, tenía sus límites, dado el carácter finito del territorio y recursos comunitarios. Si en una generación había muchos jóvenes de la misma edad casándose, la comunidad tenía que limitar este acceso a la tierra solamente a los hijos hombres primogénitos de cada familia, prevaleciendo así el derecho patrilineal de uso comunitario de la tierra. En estas comunidades, los matrimonios de los hijos mayores eran de carácter *patrilocal*, establecidos con jóvenes de otras comunidades que se trasladaban al territorio comunal de su pareja.
- 51 Cuando las tierras y recursos escaseaban, los hijos e hijas no primogénitos a quienes no les tocaba la división de bienes comunales debían seguir trabajando en las tierras de sus padres o hermanos mayores hasta la edad de contraer matrimonio. Al alcanzar esta edad, no obstante, debían decidirse. Las hijas mujeres tenían al menos cuatro opciones: a) podían someterse a la autoridad del hermano mayor o del padre y trabajar en las tierras bajo sus responsabilidades y permanecer solteras (en este caso, eran asumidas como “personas incompletas”); b) podían casarse con alguien de otra comunidad con derecho de acceso a tierras e irse a vivir ahí; c) podían contraer matrimonio con personas de la misma comunidad o de otra sin acceso a tierra y migrar a otros lugares para buscar nuevas formas de inserción productiva; d) podían desplazarse a las tierras

de los hermanos o hermanas no primogénitas que, habiendo migrado para intentar la suerte, lograron hacerse con su propia unidad productiva.

- 52 Los hijos no primogénitos, a su vez, tenían posibilidades parecidas a las de las hijas mujeres. Podían seguir solteros trabajando en las tierras de los padres y hermanos. De casarse, podían hacerlo con alguien de la misma comunidad o de otra, pero en ambos casos, su matrimonio complicaba las condiciones de su permanencia en las tierras paternas o del hermano mayor. Así, los hermanos no primogénitos debían migrar con la esposa para buscarse una nueva forma de inserción laboral. Varias de las mujeres entrevistadas eran hijas de hombres que, al no ser primogénitos en sus familias aymaras, no tuvieron acceso a la tierra familiar. Ellas expresan una visión crítica a la diferencia de derecho entre sus padres y tíos que sí heredaron, cuestionando las diferencias instituidas por el sistema sucesorio. Paloma, que migró a Chile aún infante, lo explicita así:

Porque yo veo la diferencia que mi papá se haya venido con tantos hijos acá y no haya tenido un trabajo. Todos los niños sufrieron. No nos dieron la educación porque no podían. Había muchos. Entonces, no podía darles educación y eran inteligentes. Sin embargo, yo veo mis tíos que están allá [en Bolivia] y tienen su buena casa, buenos vehículos. Están súper bien y están en el campo. Acá, nosotros peleando por un pedazo de tierra y allá tienen mucha. (Paloma, 10.09.2019)

- 53 Por otra parte, las narraciones femeninas recopiladas ilustran que las opciones femeninas a menudo se interconectaban. Por ejemplo, varias entrevistadas explicitaron abusos de explotación de su mano de obra por parte de los hermanos primogénitos y de los padres. Para ellas, su decisión de migrar o casarse con alguien de otra comunidad estuvo influida por la dificultad de sostener su convivencia bajo la autoridad de estas figuras masculinas.
- 54 2) Otras mujeres relataron un modelo ligeramente diferente del anterior pero igualmente marcado por el pacto masculino entre el patriarca y el hijo mayor. En sus comunidades, el derecho de acceso a la tierra no era de carácter comunitario: se entendía como una potestad de las familias. En estos casos, también fortalecía una estructuración *patrilineal* y *patrilocal* en la que solo los hermanos mayores heredaban las tierras. Pero aquí, las mujeres tenían menos opción: el desplazamiento a los territorios de otras comunidades para contraer matrimonio aparecía de forma más impositiva, como una obligación moral. Algunas de las entrevistadas explicitan que no cumplieron con estos requisitos de matrimonio, pero igualmente, al no hacerlo, se vieron obligadas a migrar, porque no podían permanecer solteras trabajando para sus hermanos o padres (relataron violencias y explotaciones).
- 55 Ahora bien, ninguna de las mujeres nacidas en comunidades rurales que entrevistamos se había casado con hijos primogénitos: tanto aquellas que se habían emparejado en Bolivia como aquellas que lo hicieron en Chile estaban vinculadas con hombres que no heredaron tierras. Este dato permite estipular que la migración transfronteriza hacia Chile guarda una vinculación directa con el régimen sucesorio patrilineal, el cual establece lógicas de movilidad translocales, transfronterizas y transnacionales como una alternativa (y en algunos casos, como una obligación) para las mujeres que no se casan con hijos primogénitos, por una parte, y para los hijos no primogénitos, por otra.
- 56 3) Algunas de las entrevistadas relataron provenir de comunidades rurales desagregadas por procesos económicos de larga escala como, por ejemplo, la expansión industrial, impactando en la disminución del agua para cultivos y rebaños. Algunas

debieron migrar muy pequeñas acompañando sus núcleos hacia ciudades bolivianas donde sus progenitores se adaptaron a otras lógicas de división del trabajo sexual: los padres y hermanos mayores se insertaron en trabajos de baja remuneración (transporte y construcción), mientras las mujeres lo hicieron en servicio doméstico y comercio. Para ellas, la noción de sucesión de los bienes familiares entre hermanos y hermanas se redimensionó porque la familia incorporó concepciones más individualistas de inserción productiva: los límites de unidad familiar (en su vinculación con el acceso a la tierra) dejaron de constituir un nudo central de la organización de las relaciones entre los/as familiares. Esto cambia las razones por las cuales las mujeres de estas familias migran. Sus motivaciones se desvinculan parcialmente de las costumbres y límites de los sistemas de sucesión y normas de división del acceso a la tierra (según el sistema de parentesco). Consecuentemente, se legitima la búsqueda atomizada femenina de alternativas de inserción productiva (rural, industrial, en los trabajos domésticos o servicios). Así, la migración femenina sigue estando vinculada a la necesidad de búsqueda por formas de acceder a recursos para el mantenimiento de la vida, pero estos no son tácitamente condicionados al matrimonio o al desplazamiento hacia las comunidades de origen de los maridos. Este era el caso de varias de nuestras entrevistadas que, tras haber vivido en ciudades en Bolivia, migran solas a Chile.

- 57 Estos tres “modelos” que sintetizamos no son del todo aislables. Parte considerable de nuestras entrevistadas migró a Arica precisamente debido a la combinación de factores referentes a la desagregación de actividades rurales y a las formas comunitarias de adaptarse a estos procesos siguiendo patrones ancestrales de distribución del acceso a los recursos de las familias.

La movilidad generizada

- 58 En estas consideraciones finales volvemos a los debates teóricos sobre la relación entre el género y las formaciones familiares para proponer una complementación a las críticas de la antropología feminista. Particularmente, ahondamos en la discusión propuesta por Segato (2010) sobre el argumento de Levi-Strauss (1998 [1949]), al apuntar que la apropiación violenta de las mujeres, de su trabajo y de sus hijos e hijas por parte de los patriarcas sería un hito fundacional de las alianzas culturales en las sociedades humanas. Nuestra contribución aquí es puntual: busca visibilizar la relación intrínseca entre esta apropiación violenta, la prohibición del incesto y el control de las moviidades femeninas.
- 59 Vimos que la sobrecarga femenina es una constante en los sistemas familiares patriarcales y patrilocales que predominan entre las comunidades de la mayoría de nuestras entrevistadas de origen aymara rural (Carrasco, 1998; Carrasco y Gavilán, 2009; Gavilán, 2020). La expresión moral de los juicios sobre las mujeres en su capacidad de asumir estas sobrecargas es una dimensión relacional y simbólica de estas lógicas familiares (Díaz Carrasco, 2010; Gavilán, 2002). Esto no significa que las mujeres no se identifiquen positivamente con estos mandatos de género, estableciendo sus juicios sobre sí mismas a partir de estos criterios. En sus relatos, se observa una simultaneidad entre la temprana consciencia sobre la explotación femenina y la valoración simbólica y moral de ciertos aspectos de esta explotación vinculados a la construcción de las múltiples capacidades para las que las mujeres son socializadas (Gavilán, 2002); un conjunto de acciones generizadas que les es propio (Strathern, 1990).

Consecuentemente, el mandato de la sobrecarga, además de someter, también constituye un elemento apropiado por las mujeres. Muchas de ellas reconocen la fortaleza femenina al incorporar capacidades y sostener trabajos multidimensionales.

- 60 Recordemos las palabras de Diana, sus críticas y valoraciones a los mandatos del trabajo y esfuerzo femenino (y a la división social del trabajo) en su comunidad aymara de origen. Al hablarnos de su experiencia, ella resignificó las dificultades y sobrecargas que enfrentó observando que, gracias a la socialización obligada al trabajo pesado, pudo diferenciarse de las hijas de los vecinos, que al casarse e ir a vivir en la propiedad de la familia de sus maridos no supieron cómo administrar los rebaños. Es más, Diana retomó la voz de la madre del marido para explicitar que es a ella a quien las mujeres deben probar sus capacidades de trabajo. La suegra aparece, entonces, como guardiana del criterio moral sobre las responsabilidades y mandatos femeninos (el deber demostrar las habilidades propias para hacer frente a las sobrecargas productivas y reproductivas) (Van Vleet, 2002). Aquellas que no lo hacen son consideradas como inadecuadas para el vínculo matrimonial y para ejercer la función materna: ellas serían “niñas”, no “mujeres” (Carrasco, 1998). De ahí que Diana representara la voz de una suegra que decía a su hijo que su esposa no socializada para el trabajo femenino y la maternidad era una “niña”, que “nunca pensó que iba a ser mamá”. Simultáneamente, Diana también explicitó que la asunción de la sobrecarga era una forma de solidaridad hacia las mujeres ascendientes de su familia, su madre y sus abuelas. Si, por un lado, esta sobrecarga prepara para defenderse de los conflictos con las mujeres de las familias del marido, por otro también prepara para soportar la desigualdad jerárquica intragrupal constituyendo un sistema de alianza femenino frente a la verticalidad de la dominación masculina en la familia de origen.
- 61 Las demás entrevistadas tenían posiciones parecidas a la de Diana, incorporando críticas al sistema familiar y a los mandatos de género: buscaban con esto cambiar patrones, pero dialogando y enmarcando sus perspectivas en (o desde) las cosmovisiones aymara. Ellas observaban críticamente, por ejemplo, la falta de acceso a educación de las hijas mujeres; la falta de posibilidad de aprender con las madres sobre sexualidad y embarazo. Nos contaron que no lo repiten hacia sus hijas, a las que incentivan a estudiar y con quienes dialogan sobre el embarazo y la prevención de enfermedades sexualmente transmisibles. Pero al mismo tiempo, siguen deseando que ellas aprendan a trabajar para “convertirse en personas valorables”, no en “mujeres flojas”. Así, los relatos muestran que las rupturas y continuidades se entretajan complejamente en la agencia femenina.
- 62 Cuando describimos la movilidad femenina en su relación con las redes familiares, mostramos que las mujeres que entrevistamos estaban obligadas a desplazarse debido a las normas sucesorias patrilineales que las privan del acceso a la tierra. Mostramos varios modelos y posibilidades de desplazamiento de acuerdo con el lugar que las mujeres y los hombres con quienes se casan ocupan en la comunidad. En todos, la movilidad y translocalidad femenina están tan vinculados con las lógicas familiares – coordinando los sistemas de intercambio entre comunidades y las reglas sucesorias intracomunitarias–, que no se pueden comprender cabalmente sin analizarlos a luz de estas lógicas.
- 63 Además, la posibilidad de contraer matrimonio y de migrar aparece para las mujeres como una alternativa para frenar los abusos laborales y la violencia de las figuras masculinas del padre y del hermano mayor. En estos casos, su decisión de migrar o

casarse con alguien de otra comunidad estuvo influida por la dificultad de sostener su convivencia bajo la autoridad de los hombres de su familia nuclear. Así, sus relatos pueden ser teorizados a partir de las reflexiones de Meillassoux (1989 [1975]) sobre los equilibrios intergeneracionales en familias patriarcales. Particularmente, considerándose su indicación de que el vínculo entre el *pater familiae* y su hijo mayor se establece como una proyección constituida por un pacto de dominio de género. Las mujeres y los menores figuran en este pacto como parte de los grupos explotados cuya dominación permitiría la reproducción del poder de los hombres en las economías domésticas. También vimos que el matrimonio expone estas mujeres a la violencia de sus propias parejas, pero que esto no les impide buscar casarse para cambiar su estatus comunitario y frenar las violencias establecidas hacia ellas en sus familias de origen. Nuevamente, ruptura y reproducción se entretrejen en los horizontes de la agencia.

- 64 Observamos también que la movilidad migratoria de nuestras entrevistadas y de sus hermanas estaba condicionada por los tiempos estipulados por estas “responsabilidades sucesorias”, también con relación al cuidado: muchas solo dejaron sus comunidades después de la muerte de las abuelas o de las madres a las que debían asistir. Otras, que habían migrado a ciudades bolivianas o a otros países fronterizos, regresaron a sus comunidades cuando las figuras femeninas ascendientes se enfermaron, buscando así atender a la obligación moral de cuidarlas.
- 65 Como discutimos, este tipo de obligaciones no constituye una exclusividad aymara: alude a patrones observados en diversos modelos familiares patriarcales en contextos rurales y urbanos tanto del Norte como del Sur globales (González, 2018). En estos modelos, las mujeres son empujadas a posicionarse “en el medio” de una doble sobrecarga: entre los cuidados de familiares ascendientes y descendientes no remunerados, y entre estas labores y sus propias funciones productivas (González, 2018, p. 202). La peculiaridad de las familias aymara de nuestras entrevistadas no estaría, entonces, en la repetición de este patrón de sobrecarga, sino en la forma como este se enmarca y articula con las cosmovisiones propias de sus familias. Las entrevistadas rurales nos hablaron de este patrón como una especie de “costumbre” comunitaria, justificada por la idea de complementariedad y equidad, que posiciona a hombres y mujeres en lugares distintos, pero de igual estatus o poder (Gavilán, 2020). Cuando este sistema aparentemente complementario presenta inequidades, estas “se comprenden como desajustes provocados por el no cumplimiento de las reglas, de los deberes, y no como privilegios sociales originados por el régimen de género” (Gavilán, 2020, p. 355).
- 66 Varias entrevistadas explicitaron el parecido entre las actividades comerciales que desempeñaban y las de sus madres, señalando la continuidades y rupturas de un proceso productivo y reproductivo femenino intergeneracional. Las trayectorias de unas y otras estaban unidas por la coincidencia de sus inserciones comerciales, por el imperativo de “sustentar a la familia”, y por lógicas de desposesión de los recursos familiares que marcaron a todas de manera distintas: a nuestras entrevistadas, moviéndolas a la migración transfronteriza; a sus madres, hacia las ferias donde vendían lo que cosechaban.
- 67 Con estos elementos etnográficos en mente, estamos finalmente en condiciones de aclarar nuestra aportación analítica. En el apartado teórico recuperamos el argumento de Strathern (1990) para afirmar que la construcción del género se da precisamente en el proceso de intercambio. Es la acción lo que enmarca las formas socialmente

establecidas del género, y no al revés. Esta idea permite asumir un carácter creador atribuible no solo a la *movilidad de mujeres*, que es también una movilidad emprendida por mujeres, sino a todos los intercambios que esta circulación articula.

- 68 Este giro sedimenta una apertura antropológica a la concepción del género como práctica situacional, concreta, interactiva y performativa. No se trata de pensar que las estructuraciones familiares no aportan marcos (a veces muy rígidos y coercitivos) para hombres y mujeres y, particularmente, para estas últimas en los sistemas patriarcales. Se trata de observar que, incluso en su condición de marcos, los sistemas son horizontes de posibilidades que los sujetos concretizan pero que también pueden alterar. En este estudio es fundamental la constatación del acto de movilidad realizado por las mujeres bolivianas aymara como una acción de género, *generizada* (Strathern, 1990); es decir, como creadora del ser femenino que en ellas habita: una determinación que ellas son presionadas a ejecutar pero que también desafían.
- 69 Con esto, podemos replantear o expandir la forma en que los estudios sobre las regiones fronterizas contemporáneas definen a las movilidades femeninas. Este debate –pese a ser polisémico y prolijo– gira alrededor de la noción de que la experiencia de las movilidades transfronterizas es tácitamente dialéctica. Primero, debido a que “la movilidad es, simultáneamente, un serio tópico de análisis social y la base para la implementación de políticas excluyentes y criminalizadoras” (Pickering y Weber, 2006, p. 6). Segundo, porque, desde los años noventa dichas movilidades adentraron al cierre mismo del proceso de reproducción del capitalismo como orden global, estando constituidas por “un nivel de fluidez personal sin precedentes” (Pickering y Weber, 2006, p. 7). Esta dimensión inexorable asumida por las movilidades no hace de ellas una experiencia suave, indolora, instantánea: “la movilidad transnacional de algunos se logra a costa de la relativa inmovilidad o atrapamiento de otros” (Pickering y Weber, 2006, p. 7). Caracterizada como el esfuerzo por desplazarse transfronterizamente para dar solución a las necesidades vitales, la movilidad está dotada de un carácter interseccional en la experiencia de las mujeres: las empuja hacia factores vulneradores y, simultáneamente, a solventar parte de su sobrecarga productiva y reproductiva.
- 70 Pero en el presente estudio, en que trabajamos con mujeres indígenas, las razones por las cuales las personas se movilizan o inmovilizan no pueden ser leídas solamente desde el punto de vista de los procesos económicos macroglobales. Hacerlo implicaría un etnocentrismo epistemológico: supondría reducir fenómenos y lógicas propias de los grupos asumiendo que las imposiciones globales pesan sobre ellos a modo de una determinación. Aquí, la movilidad translocal y transfronteriza femenina no es comprensible si no indagamos por su relación con los sistemas de organización de las familias aymara de las que vienen estas migrantes. También observamos que las mujeres constituyen una agencia particular frente a los mandatos de género, a los interdictos de la sexualidad, a la división del trabajo por géneros y a las configuraciones económicas, relacionados con la constitución de las lógicas parentales comunitarias. Ellas dan muestras de asumir parte de estas estructuraciones, reproduciéndolas en algunos de sus aspectos, y de buscar posicionarse en contra de ellas o de sus elementos. En esta simultaneidad entre reproducción y ruptura la movilidad es un eje central: es una forma estructurante para esta relación entre cambio y continuidad sociocultural para las mujeres porque se constituye como un acto generizado, como el acto con el cual ellas performan su experiencia del género. En la delicada dialéctica entre ruptura y

reproducción, nuestras entrevistadas equilibran la tríada entre la violencia, las familias y la movilidad femenina.

BIBLIOGRAPHY

- Albó, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños*, (19), 43-74.
- Argandoña, R. (1996). Algunas consideraciones sobre inculturación. *Fe y Pueblo*, (1), 33-40.
- Carrasco, A. M. (1998). Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del Norte de Chile. *Chungará*, 30(1), 87-103.
- Carrasco, A. M. (2001). Violencia conyugal entre los aymaras del altiplano chileno: Antecedentes para comprender las relaciones de género en el matrimonio. *Revista de Ciencias Sociales*, 3, 85-96.
- Carrasco, A. M. y Gavilán, V. (2009). Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungará*, 41(1), 83-100.
- Carrasco, A. M. y Gavilán, V. T. (2014). Género y etnicidad: Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno. *Diálogo andino*, (45), 169-180.
- Díaz Carrasco, M. A. (2010). Desarrollo y chacha-warmi: lógicas de género en el mundo aymara. *Revista Casa de las Américas*, (258), 10-24.
- Gavilán, V. (2002). Buscando vida: Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. *Chungará*, 34(1), 101-117.
- Gavilán, V. (2005). Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. *Estudios Atacameños*, (30), 135-148.
- Gavilán, V. (2020). Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile. *Estudios Atacameños*, (65), 339-362.
- Gavilán, V. y Carrasco, A. M. (2001). Representaciones del cuerpo, sexo y género: Una aproximación a las categorías andinas de las diferencias. En *Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología*, (pp. 718-725). Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- Gavilán, V. y Carrasco, A. M. (2018). Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno (1980-2015). *Diálogo andino*, (55), 111-120.
- González, H. (1996). *Características de la Migración Campo-Ciudad entre los Aymaras del Norte de Chile*. Arica: Corporación Norte Grande.
- González, H. (1998). *Características de la Inserción de Aymaras Chilenos y Bolivianos en el Área de Arica*. Arica: Taller de Estudios Andinos.
- González, H. (2018). Género, cuidados y vejez: Mujeres “en el medio” del trabajo remunerado y del trabajo de cuidado en Santiago de Chile. *Revista Prisma Social*, (21), 194-218.
- Guizardi, M. (2020). Narrar la jornada. Aplicaciones de la Metodología de Caso Extendido en una etnografía sobre territorios fronterizos. *Revista Rumbos TS*, (22), 109-142.

- Harris, O. (1978). Complementary and Conflict. An Andean View of Women and Men. En J. La Fontain (Ed.), *Sex and Age as principles of Social Differentiation*, (pp. 21-40). Londres: Academic Press.
- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile [INE-Chile]. (2020). *Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre de 2019*. Recuperado de: https://www.ine.cl/docs/default-source/demografia-y-migracion/publicaciones-y-anuarios/migración-internacional/estimación-población-extranjera-en-chile-2018/estimación-población-extranjera-en-chile-2019-metodología.pdf?sfvrsn=5b145256_6
- Lamas, M. (2018). División del trabajo, igualdad de género y calidad de vida. En M. Ferreyra (Coord.), *El trabajo de cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas públicas*, (pp.15-26). Ciudad de México: ONU-Mujeres.
- Levi-Strauss, C. (1998 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Mamani, M. (1999). Chacha-Warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. *Chungará*, 31(2), 307-317.
- Meillassoux, C. (1989 [1975]). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- Patou-Mathis, M. (2021). *El hombre prehistórico es también una mujer*. Barcelona: Lumen.
- Pickering, S. y Weber, L. (2006). Borders, mobility and technologies of control. En S. Pickering y L. Weber (Eds.), *Borders, mobility and technologies of control*, (pp. 1-19). Dordrecht: Springer.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1986 [1969]). *Estructura y función en la Sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Rojas, N. y Bueno, S. (2014). Redes de inclusión. Estudios sociolaborales de migrantes en Arica. En N. Rojas y J. T. Vicuña (Eds.), *Migración y Trabajo. Estudio y propuestas para la inclusión sociolaboral de migrantes en Arica*, (pp. 56-100). Santiago: OIM-Ciudadano Global.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Strathern, M. (1990). *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Tapia, M., Liberona, N. y Contreras, Y. (2017). El surgimiento de un territorio circulatorio en la frontera chileno-peruana: estudio de las prácticas socioespaciales fronterizas. *Revista de Geografía Norte Grande*, (66), 117-141.
- Van Kessel, J. M. (2003 [1980]). *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá*. Iquique: IECTA.
- Van Vleet, K. (2002). "Ahora mi hija está sola": repensando la violencia y el parentesco en los Andes de Bolivia. *Tinkazos*, 5(12), 11-42.
- Zapata-Sepúlveda, P., Fernández, P. y Sánchez, M. C. (2012). Violencia de género en mujeres con ascendencia étnica aymara en el extremo norte de Chile. *Revista de Psiquiatría y Salud Mental*, 5(3), 167-172.

NOTES

1. Territorio que se asienta sobre el desierto de Atacama y que fue anexado por Chile tras la Guerra del Pacífico (1879-1883).
2. Albó (2000) y González (1996, 1998) refieren a migraciones circulares de indígenas bolivianos en los valles ariqueños desde los años sesenta. Sin embargo, desde los noventa, con el inicio de un

nuevo ciclo de expansión e internacionalización de la industria minera chilena, esta migración se intensificó, con más circulación entre Arica y localidades de origen en Bolivia –La Paz, Oruro, Potosí– y, además, con procesos de arraigo (Tapia et al., 2017; Rojas y Bueno, 2014).

3. Siguiendo los protocolos éticos, los/las participantes del estudio recibieron un documento de Consentimiento Informado explicitando sus derechos, las finalidades del estudio, instituciones y profesionales involucrados y usos de las entrevistas e informaciones. Se explicó que los/las colaboradoras serían anonimizadas. Cada persona eligió el seudónimo o las iniciales con las cuales sería identificada.

4. Se denomina sistemas patriarcales a las sociedades o grupos cuyas relaciones familiares están establecidas según el poder del *pater familiae*. Los sistemas patriarcales son denominados “patrilineales” cuando la concepción de la sucesión (de bienes, honor, o poder) se traspa­sa entre las figuras masculinas de un mismo linaje. Se tratan de sistemas de “derecho paterno” en que los hombres y mujeres atienden a la autoridad de su padre y de los tíos paternos acudiendo a ellos para protección y acceso a herencia (Radcliffe-Brown, 1986 [1969], p. 23). En estos sistemas los hijos pertenecen al grupo social del padre y “la propiedad se hereda por línea masculina, pasando de un hombre a su hijo y a los hijos de su hermana” (p. 27).

5. Los grupos aymara están constituidos por comunidades distintas, aunque compartiendo rasgos de organización social comunes. Habitan las regiones del norte de Chile, centro-occidentales de Bolivia, noroeste de Argentina y sureste de Perú (Albó, 2000, pp. 44-45). Es imprescindible tomar en consideración la heterogeneidad de estos grupos, asumiendo que nuestras inferencias aquí son una síntesis con finalidades analíticas. De ningún modo nuestras reflexiones en este apartado deben ser tomadas como una descripción homogenizante de estos grupos.

6. Los *ayllus* están formados por un conjunto de familias (con vínculos consanguíneos y/o políticos) que se suponen emparentados por un ancestral común (*huaca*) y que trabajan colectivamente sobre un territorio común, estableciendo obligaciones recíprocas entre sí. Los *ayllus* establecen sistemas jerárquicos políticos vinculados simbólicamente con la figura de un animal totémico. El liderazgo está a cargo del *curaca*, patriarca al que cabe la función de regulador jurídico y divisor de trabajos, tierras y recursos.

7. Al casarse, las mujeres pasan a considerarse adultas, denominándose *warmi*; mientras los hombres, también adultos, se denominaban *chacha* (Carrasco, 1998, p. 318).

8. Como veremos, parte de las migrantes de origen rural migró a ciudades de su país antes de emprender su viaje a Arica.

9. Los sistemas educativos chilenos y bolivianos poseen una estructura similar de niveles educativos: la primaria (o básica) contempla ocho cursos y la secundaria (o media) otros cuatro.

10. Cuando la entrevistamos trabajaba como agricultora en Azapa, donde plantaba tomates junto al marido, las dos hijas y el hijo, en un invernadero situado en un terreno subarrendado. Usaban una parte del terreno que un tío de su marido –ambos bolivianos– alquilaba a un propietario afroarriqueño.

11. Como relató Priscila, era común que las niñas enviadas a trabajar afuera de las unidades productivas familiares fueran instruidas en decir que eran mayores para conseguir empleo.

ABSTRACTS

The article derives from a qualitative case study carried out in 2019, which analyzes the testimonies of 30 Bolivian Aymara women employed mainly in agriculture or in the agricultural trade in the Azapa Valley, in the outskirts of the Chilean city of Arica. It focuses specifically on their stories about gender relations in their families of origin, investigating their impact (or their connection) with the displacements that women undertake in their adult lives. The central objective is to show how gender relations in these family environments helped to shape the processes of female cross-border mobility and how both elements are affected by the multiple inequalities between men and women in the communities of origin of the migrants. The conceptual frameworks applied to this study come from two main theoretical fields. First, to conceptualize gender relations and power inequalities that characterize the family trajectories of our interviewees in their places of origin, we rely on the anthropological reflections of critical feminism on systems of masculine domination. Secondly, we also rely on the extensive anthropological production on gender asymmetries in Aymara social groups, which allow us to complement the previous framework by considering the symbolic and relational dimensions of these societies.

El artículo deriva de un estudio de caso cualitativo realizado en 2019 que analiza los testimonios de 30 mujeres bolivianas aymara empleadas mayormente en la agricultura o en el comercio agrícola en el valle de Azapa, en las inmediaciones de la ciudad chilena de Arica. Se enfoca específicamente en sus relatos sobre las relaciones de género en sus familias de origen, indagando sobre su impacto (o su vinculación) con los desplazamientos que las mujeres emprenden en sus vidas adultas. El objetivo central es mostrar cómo las relaciones de género en estos entornos familiares ayudaron a configurar los procesos de movilidad transfronteriza femenina y cómo ambos elementos están atravesados por las múltiples desigualdades entre hombres y mujeres en las comunidades de origen de las migrantes. Los marcos conceptuales aplicados a este estudio devienen de dos grandes campos teóricos. Primero, para conceptualizar las relaciones de género y las desigualdades de poder que caracterizan las trayectorias familiares de nuestras entrevistadas en sus localidades de origen, nos apoyamos en las reflexiones antropológicas del feminismo crítico sobre los sistemas de dominación masculina. En segundo lugar, nos apoyamos también en la amplia producción antropológica sobre las asimetrías de género en los grupos sociales aymara, que permiten complementar el marco anterior desde las dimensiones simbólicas y relacionales propias de estos pueblos originarios.

INDEX

Keywords: Gender, aymara, borders, female mobilities, Valle de Azapa

Palabras claves: Género, aymara, fronteras, movilidades femeninas, Valle de Azapa

AUTHORS

MENARA GUIZARDI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina y Universidad de Tarapacá, Chile

Correo electrónico: menaraguzardi@yahoo.com.br

LINA MAGALHAES

Universidad de Santa Catarina, Brasil

Correo electrónico: linamachadomagalhaes@gmail.com

ESTEBAN NAZAL

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Correo electrónico: enazalmoreno@gmail.com