

**GÉNERO, SEXUALIDAD Y RELACIONES AFECTIVAS DE MUJERES  
AYMARA BOLIVIANAS EN ARICA (CHILE)**

**Autores:**

**Esteban, NAZAL<sup>1</sup>**

**Eleonora, LÓPEZ<sup>2</sup>**

**Lina, Magalhaes<sup>3</sup>**

**Resumen:**

El artículo aborda las permanencias y resistencias a los mandatos de género en cuatro dimensiones de la vida de las mujeres bolivianas migrantes en Arica (Chile): sexualidad, embarazo, relaciones afectivas y división sexual del trabajo en el hogar. Los datos empíricos analizados provienen del trabajo etnográfico realizado en 2019 en la ciudad de Arica y en el Valle de Azapa. Concluimos que la migración transfronteriza representa nuevas posibilidades de agencia femenina y de habitar los sistemas de género y parentesco.

**Palabras clave:** patriarcado, migración, frontera, etnografía, Triple-frontera Andina.

**Résumé:** L'article traite de la permanence et de la résistance aux mandats de genre dans quatre dimensions de la vie des femmes migrantes boliviennes à Arica (Chili): sexualité, grossesse, relations affectives et division sexuelle du travail à la maison. Les données empiriques analysées proviennent des travaux ethnographiques menés en 2019 dans la ville d'Arica et dans la vallée d'Azapa. Nous concluons que la migration transfrontalière représente de nouvelles possibilités pour les femmes et pour vivre dans les systèmes de genre et de parenté.

---

<sup>1</sup> Universidad Alberto Hurtado. Almirante Barroso 10, Santiago de Chile. Email: enazalmoreno@gmail.com.

<sup>2</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). Avda. Lib. Bernardo O'Higgins 340, Santiago, Chile. Email: eleonoralopezcontreras@gmail.com

<sup>3</sup> Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC). Av. Me. Benvenuta, 2007, Florianópolis, Brasil. Email: linamachadomagalhaes@gmail.com

**Mots-clés:** patriarcat, migration, frontière, ethnographie, triple frontière Andine.

**Abstract:**

This paper addresses the permanence and resistance to gender mandates in four dimensions of the life of migrant Bolivian women in Arica (Chile): sexuality, pregnancy, affective relationships and sexual division of work in the home. The empirical data analyzed come from the ethnographic work carried out in 2019 in the city of Arica and in the Azapa Valley. We conclude that cross-border migration represents new possibilities for female agency and for inhabiting gender and kinship systems.

**Keywords:** patriarchy, migration, border, ethnography, Andean Triple-border.

**Introducción<sup>4</sup>**

Este artículo aborda la experiencia de mujeres migrantes aymara bolivianas en la ciudad de Arica, en el Norte de Chile. Se identifica cómo ellas enfrentan las expresiones patriarcales de la estructuración parental en sus comunidades en los ámbitos de la sexualidad, de las relaciones afectivas y de la división sexual del trabajo doméstico. Los grupos étnicos aymara se constituyen por comunidades heterogéneas y diversas que actualmente habitan las regiones del norte de Chile, centro-occidente de Bolivia, noroeste de Argentina y sureste de Perú (Albó 2000: 44-45; Fernández-Droguett 2009: 31). La identificación “aymara” de estos pueblos proviene de la administración colonial española, que utilizó el criterio de nominalización con base al idioma que hablaban. En los últimos siglos, estas comunidades fueron interpeladas, transformadas y constituyeron agentes históricos de los distintos procesos sociales, económicos, políticos, culturales y simbólicos (Fernández-Droguett 2009).

La ciudad de Arica se ubica en los territorios chilenos aledaños a la Triple-frontera Andina, cuyo hito demarcador se sitúa en terrenos altiplánicos entre el extremo norte de Chile, el sur de Perú y el suroeste de Bolivia. Nuestra etnografía se realizó específicamente en una parte de su extrarradio agrícola, el Valle de Azapa, donde viven y trabajan la mayoría de las mujeres migrantes bolivianas entrevistadas. Este territorio se caracteriza por una configuración histórica marcada por la presencia y movilidad de grupos aymara desde antes del establecimiento del régimen colonial español (Tapia y Gavilán 2006). Luego de la colonización española, en inicios del periodo republicano, este territorio fue escenario de conflictos bélicos que reconfiguraron los límites fronterizos<sup>5</sup>. Estos terminaron por definirse recién durante la primera mitad del siglo XX (González 2009).

Tras el triunfo chileno sobre Perú y Bolivia en la Guerra del Pacífico (1879-1883), se estableció una nueva distribución territorial sobre los territorios de Arica, Iquique y Antofagasta. Esta victoria también fue utilizada como fundamento para la consolidación del relato nacional de Chile, que opone a la población de este país —supuestamente

---

<sup>4</sup>Agradecemos a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID) que financia este estudio a través del proyecto Fondecyt 1190056: “The Boundaries of Gender Violence: Migrant Women’s Experiences in South American Border Territories”.

<sup>5</sup>Entre ellos, el más importante corresponde a la Guerra del Pacífico debido a las consecuencias sociales, culturales y geopolíticas en la región

moderna y civilizada—, frente a la peruana y boliviana, representadas por los discursos chilenos como una versión republicana de lo indígena aymara y quechua (McEvoy 2011).

Esta configuración jerarquizante sigue moldeando los imaginarios en el norte de Chile, incentivando a que la población chilena local comprenda a la presencia de peruanos y bolivianos como “indeseada” (Stefoni 2011; Guizardiet *al.* 2015; Liberona 2015; Tapia 2015).

Nuestro interés por investigar la experiencia de las mujeres bolivianas indígenas migrantes en Azapa está conectado con el objetivo más amplio de comprender las configuraciones contemporáneas de estos imaginarios de jerarquía entre identidades nacionales, étnicas y de género en la Triple-frontera Andina.

El análisis se realizó con base en los resultados del trabajo de campo etnográfico realizado en septiembre de 2019. En este proceso, realizamos 30 entrevistas de historias de vida con mujeres migrantes. Nuestro enfoque analítico etnográfico se respaldó teóricamente en la perspectiva de género establecida por autoras como Scott (1996), Lamas (2000), Segato (2003, 2013), Cabnal (2010) y Rivera-Cusiquanqui (2010). Consideramos que el origen aymara de las entrevistadas constituye un aspecto centralmente relevante, sin el cual no podríamos comprender los mandatos de género vividos por las protagonistas de nuestro estudio. Consecuentemente, este texto también establece una interlocución con la literatura que analiza las relaciones de género entre comunidades aymara (Carrasco 1998; Echeverría 1998; Paulson 1998; Mamani 1999; Saavedra 2011; Gavilán 2005, 2020).

Nuestras reflexiones estarán guiadas por dos preguntas centrales sobre la experiencia de las mujeres bolivianas aymara: ¿Cómo se expresa en la vida de las mujeres entrevistadas la relación dialéctica entre la reproducción de los mandatos de género y las estrategias para su ruptura y transformación? ¿Qué rol asumen las relaciones afectivas, la sexualidad y la división sexual del trabajo en sus trayectorias vitales?

El artículo estará dividido en seis apartados subsecuentes a esta introducción. En la sección siguiente, detallamos la metodología y la caracterización muestral del estudio de caso. El tercer apartado aporta una discusión teórica sobre el género en comunidades aymara. Posteriormente, adentramos al análisis de los relatos femeninos, partiendo por las experiencias de sexualidad, embarazo, por las relaciones afectivas y la división sexual del trabajo. Finalizamos estableciendo reflexiones que conectan nuestros hallazgos con la literatura especializada.

## **Metodología y caracterización muestral**

Este artículo deriva de un estudio de caso cualitativo etnográfico enmarcado en un proyecto más amplio. En este, la etnografía es asumida como método y como perspectiva, centrándose en la interacción intersubjetiva entre las personas y los/las investigadoras. Se asume, además, que este intercambio tiene la finalidad de construir narrativas sobre los fenómenos sociales (Guber 2001: 12).

En particular, nos apoyamos en el *Extended Case Method* [Metodología del Caso Extendido], una forma de etnografía enfocada en establecer la relación analítica entre el contexto político, macroeconómico e histórico con la experiencia cotidiana de las personas (Mitchell 2006: 29), enfatizando el registro de interacciones sociales conflictivas (Gluckman 2006: 17). Complementamos esta mirada con las orientaciones

de la etnografía multisituada propuesta por Marcus (2001: 118), apostando por centrar nuestras observaciones en la conexión y el seguimiento de los desplazamientos entre locus socioespaciales (literales y metafóricos) a partir de la reconstrucción de trayectorias personales en contextos socialmente situados. Para ello, recurrimos a la reconstrucción de historias de vida de las mujeres bolivianas migrantes y transfronterizas que habitan en el Valle de Azapa y/o trabajan en el Terminal Agropecuario local.

Nuestra incursión etnográfica ocurrió en septiembre de 2019. Del material obtenido se utilizan centralmente en este artículo las historias de vida de 30 mujeres bolivianas migrantes<sup>6</sup>. Estas fueron transcritas y sometidas al análisis de contenido mediante el software MaxQDA. Aquí, abordamos específicamente las menciones de las entrevistadas clasificadas bajo los códigos analíticos “relaciones amorosas previas a la actual”, “sexualidad”, “división sexual del trabajo en su hogar”, “embarazos y partos”, “relación actual de pareja”, y “redes femeninas de apoyo”.

Todas las entrevistadas tienen nacionalidad boliviana (o chileno-boliviana)<sup>7</sup> (ver Tabla 1). Catorce viven en Arica y dieciséis en Azapa. Entre estas últimas, ocho en la villa de San Miguel de Azapa, principal asentamiento del valle.

**Tabla 1. Perfil de las entrevistadas**

<b>N°</b>	<b>Seudónimo/ Iniciales</b>	<b>Edad años</b>	<b>Origen étnico</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Estado Civil</b>	<b>Residencia en Chile</b>
<b>1</b>	Casimira	39	Aymara	Universitaria Incompleta	Vendedora de verduras, frutas y productos para el hogar en puesto callejero	Casada	Valle de Azapa
<b>2</b>	Joana	24	Aymara	Secundaria completa	Atendiente en Locutorios	Soltera	Arica

<sup>6</sup> Las entrevistas siguieron los protocolos éticos del proyecto, entregando a las participantes un consentimiento informado que detalla sus derechos (explicitando las finalidades del estudio, las instituciones involucradas, los profesionales responsables y el uso de la información recopilada). Este protocolo asegura el anonimato de las entrevistadas y el uso de seudónimos/iniciales para resguardarlas.

<sup>7</sup> Tres poseen la doble nacionalidad chileno-boliviana: una, porque su padre es chileno; las otras dos nacieron en Chile, pero ambos progenitores eran bolivianos.

3	Paloma	56	Aymara	Secundaria completa (técnico)	Vendedora de ajos en el Agromercado de Arica	Casada	Arica
4	Muñequita mía	22	Aymara	Secundaria incompleta	Dueña de casa	Conviviente	Valle de Azapa
5	XFP	24	Aymara	N/D <sup>8</sup>	Agricultora	Conviviente	Valle de Azapa
6	Clavel	27	Aymara	Secundaria incompleta	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
7	Rosi	32	Aymara	Secundaria incompleta	Agricultora	Separada	Valle de Azapa
8	Priscila	45	No	Secundaria completa (técnico)	Peluquera	Separada	Arica
9	Shanita	49	Aymara	N/D	Comerciante	Casada	Arica
10	Marcela	43	Aymara	Primaria incompleta	Vendedora de dulces	Casada	Arica
11	FAM	N/D	Aymara	N/D	Vendedora de humitas	Casada	Arica

<sup>8</sup> “No declarada” por la entrevistada.

12	MQM	38	Aymara	Primaria incompleta	Dueña de casa	Conviviente	Valle de Azapa
13	XCM	N/D	Aymara	N/D	Comerciante	Casada	Arica
14	Basilía	32	Aymara	No	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
15	Neni	29	Aymara	Secundaria incompleta	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
16	EH	29	Aymara	Secundaria incompleta	Peluquera	Soltera	Arica
17	Romualda	45	Aymara	Primaria incompleta	Propietaria de parcela familiar y empleadora	Casada	Valle de Azapa
18	Jasmin	37	Aymara	N/D	Agricultora	Separada	Valle de Azapa
19	Diana	34	Aymara	Secundaria incompleta	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
20	MB	61	Aymara	Primaria incompleta	Propietaria de locales de artesanía	Casada	Arica
21	Rosa	N/D	Aymara y Quechua	N/D	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa

<b>22</b>	Silvia	N/D	Aymara	Secundaria completa	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
<b>23</b>	Maira	N/D	Aymara y Quechua	N/D	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
<b>24</b>	Maite	N/D	Aymara	Secundaria completa	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
<b>25</b>	JM	69	Aymara	No (sin educación formal)	Propietaria de local de venta verduras	Casada	Arica
<b>26</b>	MMQ	70	Aymara	N/D	Vendedora de materialidades rituales aymara	Separada	Arica
<b>27</b>	JMQ	61	Aymara	N/D	Vendedora de materialidades rituales aymara	Separada	Arica
<b>28</b>	AMQ	37	Aymara	Primaria incompleta	Agricultora	Casada	Valle de Azapa
<b>29</b>	MMC	N/D	Aymara	N/D	Vendedora en feria	Casada	Arica
<b>30</b>	Gladys	28	Aymara	Primaria completa	Agricultora	Conviviente	Arica

Fuente: elaboración propia con base a datos empíricos del Proyecto Fondecyt 1190056

Todas las entrevistadas se encontraban en edad económica activa y tenían entre los 22 y 70 años. Veintidós provenían de comunidades rurales y tres de áreas urbanas<sup>9</sup>. Diecisiete eran originarias del departamento de La Paz, cinco del de Oruro, tres de Santa Cruz y dos de Cochabamba. Dos entrevistadas nacieron en Arica.

Veintiuna declararon haber tenido acceso a la educación formal: doce no finalizaron su educación primaria, cinco poseen educación secundaria completa y una educación terciaria incompleta, tres indicaron haber estudiado, pero no especificaron hasta qué nivel. Dos no pudieron acceder a la educación formal.

La mayor parte sedesempeñaba en labores asociadas al mundo agrícola. Ocho eran agricultoras (principalmente en Azapa). El comercio agrícola era otra ocupación central, destacando la venta de productos como frutas, verduras, alimentos preparados y otros<sup>10</sup>. Seis mujeres vendían de manera directa al público (tres en puestos callejeros y tres en puestos establecidos, principalmente en el Terminal Agropecuario de Arica). Cuatro eran propietarias de negocios y parcelas y empleaban mano de obra boliviana; cuatro eran obreras en fábricas de insumos agrícolas, tres eran empleadas en distintos establecimientos (peluquera, vendedora y encargada de locutorio). Dos eran empresarias de importación de frutas y productos agrícolas. Solo dos mujeres estaban dedicadas exclusivamente a labores domésticas.

Observándose su autoidentificación, lengua materna, organización familiar y/o de la comunidad de origen, 29 de las 30 mujeres entrevistadas provienen de contextos étnicos aymara, dotados de características específicas en lo que concierne a la construcción de las relaciones de género, conforme veremos.

### **Género y sexualidad entre comunidades aymara**

La diferencia entre hombres y mujeres fue una preocupación antropológica desde los inicios de la disciplina (Lamas 2000). Empero, la perspectiva de género sólo se consolida en los estudios antropológicos en los noventa (Chenaut 2014). Siguiendo estos debates, comprendemos el género como:

El conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino) (Lamas 2000: 2).

Las construcciones sociales del género permean todos los ámbitos de la vida cotidiana, operando como un sistema primario de las relaciones y desigualdad de poder (Scott 1996). En las sociedades patriarcales, los mandatos de género se constituyen por la reproducción de estas desigualdades en los sistemas de significados y sentidos y en las relaciones sociales. Estas últimas se encuentran configuradas por una connotación dual de los sexos (hombre-mujer), mediante la asignación de roles y prácticas, asumidos por las personas como parte de su personalidad (Mills 2003: 42).

La violencia es uno de los elementos que configura este sistema patriarcal, permitiendo el control de la subjetividad masculina y femenina a partir de la sexualidad (Segato

---

<sup>9</sup> Cinco entrevistadas no brindaron esta información.

<sup>10</sup> Se cuenta, también, a dos mujeres que venden artesanía aymara.



2003). Estos modos de control se realizan a partir de mecanismos institucionalizados y naturalizados en cada sociedad (Rubin 1989).

El análisis de las relaciones de género, sexualidad y relaciones afectivas entre mujeres bolivianas implica contemplar la estructuración organizacional del *Chacha-Warmi*<sup>11</sup> aymara (Carrasco 1998; Gavilán 2005, 2020). Esta estructuración establece una asignación diferencial de valor social dentro de la comunidad para las mujeres y hombres adultos, una vez contraen matrimonio (Carrasco 1998). Además, incide en la división sexual del trabajo productivo y reproductivo (ArteagaBöhrt y Dominic Ruiz 2007).

A partir de la década de los noventa, la perspectiva de género ganó centralidad en los estudios sobre las comunidades aymara (Paulson, 1998). En este marco, destacamos los estudios de Gavilán (1995), Argandoña (1996), Balán (1996) e Irigaray (1998), quienes investigaron la repartición de roles y representaciones sobre hombres y mujeres, contribuyendo a la comprensión de los cambios que los grupos aymara enfrentaron durante el siglo XX.

El género y la diferenciación sexual son principios de la cosmovisión aymara, y organizan la vida social, política, económica y religiosa comunitaria (Carrasco 1998; Gavilán y Carrasco 2001; Rivera-Cusicanqui 2010). En la unidad conyugal aymara, el *Chacha-Warmi* constituye la dinámica relacional central de la vida adulta, articulando los sistemas de género con la costumbre y el derecho consuetudinario (del sistema jurídico formal). No obstante, se verifica un dinamismo en las negociaciones y rupturas en estos regímenes, principalmente desde las prácticas cotidianas que despliegan los agentes involucrados (Gavilán 2020). En términos formales, el matrimonio es regido por el concepto de dualidad complementaria, central en la cosmovisión andina:

En el mundo andino todo tiene una pareja, cada ser vivo tiene un par complementario dual, que lo hace un ser completo: esto aborda el uso del espacio, las personas, los animales, las deidades, los lugares sagrados, los elementos que se utilizan en los ritos. La cosmovisión andina parte esencialmente de esta existencia bipartita y complementaria, en base a una mirada de naturalización sagrada con sedimentos culturales: no puede existir ser sin pareja, sin par. (Agar 2010: 13).

Consecuentemente, el estudio del matrimonio es clave para comprender las relaciones de género y la organización social aymara (en el norte chileno y en otras latitudes) (Echeverría 1998; Gavilán 2002). Tanto Carrasco (1998) como Mamani (1999) establecen la importancia de superar las perspectivas occidentalistas que individualizan la experiencia de hombres y mujeres para el estudio del matrimonio aymara (Saavedra 2011). Carrasco (1998) posiciona el simbolismo de la mujer como parte elemental de la complementariedad comunitaria para comprender cómo se articulan roles y significación en las culturas aymara. Mamani (1999) establece que la importancia de la complementariedad dual entre géneros (*panipacha*) en su constitución familiar y comunitaria permite entender cómo los roles de *Chacha-Warmi* devienen violentos hacia la figura femenina desde modelos exógenos al contexto aymara. Al interior de esta estructura matrimonial, de acuerdo con Mamani (1999), no hay discriminación de género hacia la mujer, ni hacia el hombre.

---

<sup>11</sup> Concepto de origen aymara que hace referencia a la estructura relacional de dualidad complementaria entre hombre-esposo (*Chacha*) y mujer-esposa (*Warmi*).

Siguiendo una línea similar de análisis a la propuesta por Mamani (1999), Ciriza (2015), enfatiza la necesidad de no derivar un análisis de las genealogías del género directamente de planteamientos eurocentrados, en los cuales la ambivalencia de la complementariedad -como el Chacha-Warmi-, no logra comprenderse fuera la violencia hacia las mujeres.

Empero, Rösing (1997) y Gavilán (2002, 2020) criticaron la comprensión de la complementariedad como una forma de igualdad propuesta por Harris (1978), Mamani (1999) o Ciriza (2015). Las relaciones matrimoniales –estructuradas en base a la diferenciación por género de los roles sociales y de los trabajos reproductivo y productivo (Morell y Roura, 2014)– asignan estatus y prestigio a los cónyuges, produciendo asimetría y dominación masculina (Van Vleet 2019; Gavilán 2020). Rivera-Cusicanqui (2010: 180) igualmente cuestiona el “idealismo” construido alrededor de las relaciones de género en las sociedades andinas prehispánicas, señalando la existencia en ellas de lo que llama de “equilibrio inestable, móvil, contencioso”.

Las categorías *Chacha* y *Warmi* orientan a hombres y mujeres a desempeñar roles diferentes, complementarios y asimétricos a través de mecanismos de división sexual del trabajo: un hombre que dirige el hogar provee económicamente y lo representa políticamente; y una mujer que se desempeña como buena esposa (“atiende bien” a su marido), realiza labores productivas dentro de la esfera doméstica, administra y cuida del hogar. La idea de complementariedad legitima la violencia de los hombres y su poder sobre la sexualidad y el trabajo femenino, ganando matices diferenciados cuando en contacto con el mundo colonial-moderno-occidental (Gavilán 2020).

En efecto -y por el contrario-, entendemos por sistema colonial la matriz de poder que fundamenta, valida y reproduce las jerarquías de dominación social a partir del proceso de clasificación étnica/racial (Quijano, 2015). En este sistema, la complementariedad pasa a una forma de dualidad excluyente que legitima y obliga a la subordinación del otro (tanto al otro racial, como al otro de género). En este sentido, Nacach (2015), establece que la subordinación étnica/racial propia del sistema colonial, configura en la identidad de la otredad latinoamericana, un universalismo abstracto que lo articula como incomprensible, extraño e inabordable, siendo aun mayormente radicalizado en los géneros no masculinos.

Gavilán (2020) se aproxima al argumento feminista de imbricación entre sistemas patriarcales (Cabnal 2010; Rivera-Cusicanqui 2010; Segato 2013), reconociendo la acentuación de la desigualdad y de la violencia masculina en el *Chacha-Warmi* a partir de la imbricación de lo que denomina patriarcado de la sociedad nacional capitalista y el de la sociedad aymara<sup>12</sup>.

Estos debates subrayan la necesidad de generar teorías, interpretaciones y estudios empíricos sobre las estructuraciones de género que escapen a la jerarquización occidentalizada entre hombres y mujeres en términos dicotómicos para comprender la complementariedad asimétrica del género en las cosmovisiones aymara (Carrasco y Gavilán 2009). Lo anterior implica desarrollar análisis del género debidamente situados

---

<sup>12</sup> Varias investigadoras feministas sostienen que la organización social precolonial se fundamentó en relaciones de género desiguales, marcadas por la diferenciación sexual entre hombres y mujeres (Cabnal 2010; Segato 2013). El régimen colonial, a su vez, impuso una nueva organización social de género (Gavilán 2020), intensificando las opresiones hacia los cuerpos feminizados a través de la imbricación entre el “patriarcado originario ancestral” y el “moderno-occidental” (Cabnal 2010), entre el “patriarcado de baja intensidad” y “el patriarcado de alta intensidad” (Segato 2013).

para capturar la especificidad histórica, social y cultural de las posiciones y trabajos que las mujeres y los hombres desempeñan en cada contexto (Echeverría 1998).

A su vez, se requiere enunciar y comprender el plexo desde el cual se producen los análisis en torno a las subjetividades y roles femeninos. Esto se debe a la tendencia a emitir representaciones desde perspectivas emanadas de sistemas teocráticos o desde la concepción liberal del mercado, que reifican a las identidades femeninas entre: “las imposiciones de las entidades financieras internacionales y el rol de reproductoras a que pretenden reducir a las mujeres en nombre de la soberanía o la identidad, los defensores de tradiciones locales, recurriendo a lógicas étnicas, nacionales o confesionales.” (Vassallo 2003: 8). En particular, es necesario comprender cómo funcionan las formas de categorización y distribución de las subjetividades y roles en torno a las mujeres racializadas dentro de sus comunidades y cómo estas se intensifican o tensionan en los órdenes de subordinación de las sociedades dominantes (en este caso, las nacionales) (Espinoza, 2019).

Asimismo, en las comunidades aymara, el género no es el único elemento determinante de la organización y diferenciación social. Él es construido de acuerdo con las fases del ciclo de vida, resultando en relaciones de género múltiples y dinámicas (Carrasco 1998; Paulson 1998). Así, el poder y la violencia ejercidos contra las mujeres adquieren dimensiones distintas en las etapas de su ciclo vital, alternando la hegemonía masculina entre padres, hermanos o cónyuges (Carrasco 1998; Paulson 1998).

En las ciencias sociales, los marcos analíticos del género y parentesco conforman un mismo campo de estudio (Rubin 1986[1975]; Yanagisako y Collier 1987, en Gavilán 2020). En el caso de nuestro estudio, pese a la importancia de la unidad matrimonial para la organización de las relaciones sociales en el mundo aymara, los sistemas de género son más amplios y complejos, comprendiendo también “circuitos de intercambios de bienes, redes laborales, expresiones rituales y relaciones políticas y en que en todos esos campos las mujeres están subordinadas o ausentes” (Gavilán 2020: 340).

En las representaciones aymara sobre la sexualidad, se presentan constantes referencias al mundo natural para señalar la distinción entre la corporalidad y diferenciación sexual masculina y femenina (Gavilán y Carrasco 2001). Estas distinciones, si bien constituyen entidades diferenciadas entre sí, encuentran un sentido de complementariedad que permite la continuidad y reproducción de la vida natural y humana (Gavilán y Carrasco 2001).

Eso se refleja en la noción aymara que la vida se concibe a partir de la complementariedad entre la sangre menstrual femenina y el semen masculino (Platt 1976; Gavilán y Carrasco 2001: 718). A su vez, el ciclo menstrual de las mujeres está asociado a los ciclos lunares y a la fertilidad (Gavilán y Carrasco 2001: 718). Así, la sexualidad aymara está íntimamente relacionada con la fertilidad. Eso explica el estricto control y vigilancia que la familia —principalmente de los hombres de la familia— ejercen sobre los cuerpos y los afectos de las mujeres en la edad reproductiva, a fin de garantizar la concepción de hijos/as en el matrimonio, como veremos (Carrasco 1998; Echeverría 1998).

Al ser de tal importancia política el matrimonio, la determinación de los cónyuges pasa a ser fundamental (Burman 2011). En el matrimonio, la mujer se encuentra subordinada a la aceptación y órdenes de la familia de su pareja dado el carácter patrilocal de las

comunidades aymara (Gavilán 2002)<sup>13</sup>. Asimismo, se consolida la importancia práctica de la capacidad laboral de las mujeres y de los hombres, con la finalidad de garantizar la estabilidad productiva y económica de la unidad doméstica (Echeverría 1998: 101-102). Las cualidades productivas y prácticas de los miembros de la pareja son puestas en función de la economía familiar y, específicamente en las comunidades rurales, en la atención a la tierra y animales (Echeverría 1998: 102).

Consecuentemente, en las comunidades rurales aymara se constituyen divisiones sexuales del trabajo en las unidades domésticas según las cuales los hombres asumen roles enfocados en garantizar la subsistencia económica familiar. Las mujeres, además de las labores de cuidados, realizan también trabajos productivos (como pastoras, tejedoras y agricultoras) (Echeverría 1998: 103).

Lo anterior establece una enorme sobrecarga productiva y reproductivas de las mujeres dentro y fuera del núcleo familiar (Gavilán 2002)<sup>14</sup>. A continuación, analizaremos cómo estos aspectos aparecen en los relatos de nuestras entrevistadas.

## **Sexualidad y embarazo**

### *Control de las relaciones afectivas y de la sexualidad*

Los hallazgos presentados en este apartado permiten establecer que el control de los cuerpos feminizados —a través de la sexualidad— se acentuaba para nuestras entrevistadas cuando comenzaban sus etapas reproductivas (adolescencia y adultez). La ausencia de educación sexual formal impartida por las instituciones educacionales a las que acudían las mujeres, y la significación restrictiva atribuida al tema por las familias resultaban en que padres y madres desplegasen un estricto control sobre la “conducta pública” femenina (Carrasco 1998). Dicho control iba direccionado a la conformación de matrimonios, hito a partir del cual hombres y mujeres pasaban a ser considerados sujetos sociales completos, alcanzando una mejor posición comunitaria (Carrasco 1998; Echeverría 1998).

Las relaciones de género durante la infancia y la adolescencia de las entrevistadas se caracterizaban por la reproducción de configuraciones según las cuales incluso antes de que las mujeres asumieran el rol de esposas (*warmi*), ya se encontraban subordinadas con relación a sus hermanos y padres. Sus narraciones demuestran que estas figuras masculinas ejercían un control de sus acercamientos a otros hombres, teniendo como principal ordenamiento la no consolidación de relaciones de pareja previas al matrimonio. Según Rosi, esto se vinculaba además al establecimiento de las obligaciones del trabajo femenino en el núcleo familiar: “No, nada [no tuvo relaciones previas al matrimonio] [...]. Mis hermanos eran malos [...]. 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).

Así, las entrevistadas apenas pudieron tener relaciones de pareja previas al matrimonio, rigiendo un estricto control sobre sus cuerpos y afectos. Como el matrimonio es de base

---

<sup>13</sup> Los sistemas patriarcales patrilocales son aquellos en que las mujeres están socialmente obligadas a trasladarse a la comunidad o la propiedad de la familia del marido (Radcliffe-Brown 1986 [1969]: 32).

<sup>14</sup> Comprendemos la reproducción social como un conjunto de “actividades y actitudes, comportamientos y emociones, responsabilidades y relaciones directamente implicadas en el mantenimiento de la vida de forma cotidiana e intergeneracional” (Laslett y Brenner 1989: 382).

patrilocal, una vez celebrado, las *warmis* se enfrentan a un nuevo sistema de control sobre la sexualidad, ahora de carácter doble: la vigilancia del padre se transfería al cónyuge y a su madre (la suegra) (Carrasco 1998: 321). Diana relató cómo sus padres le enseñaron a trabajar desde niña para no “sufrir” cuando fuera madre y enfrentara desprecios de parte de su suegra:

Yo decía ¿por qué no pueden ser ellos mis papás? [en referencia a padres que no obligan a trabajar a sus hijas]. Mis papás siempre me ponen a trabajar. “Porque son flojas” me decían ellos. Y yo vi con el tiempo que ellas personas sufrían cuando fueron mamás. No sabían hacer nada. No sabían cocinar. Cuando eran mamás y su suegra tiene corderos y se murieron, ellas sufren: “Esta mujer no sirve. Debes buscarte una mujer. Nunca pensaste que va a ser mamá” pero yo en cambio sé trabajar. (Diana, 18.09.2019).

Como define Carrasco (1998: 323), el matrimonio aymara es el “período de mayor inestabilidad y dependencia femenina”. Esta situación contrasta con las expectativas de obtener mayor libertad casándose, como relataron varias entrevistadas. A su vez, el control sobre la sexualidad refleja las representaciones sobre los roles de la mujer y sobre la fertilidad. Se da principalmente a través de la vigilancia, violencia y desinformación. Esto se ve mejor expresado en la educación sexual. Entre todas nuestras entrevistadas, solo dos —Silvia y Maira— conocieron sobre la sexualidad en las escuelas, principalmente sobre la menstruación y el embarazo: “No hablamos de nada en la casa [sobre la sexualidad] lo descubrimos nomás [...], porque antes no se hablaba de eso [...]. En el colegio sí se hablaba de menstruación” (Silvia, 18.09.2019). Seis mujeres contaron que no tuvieron ninguna información sobre el tema: aprendieron en la práctica. Las demás relataron haber recibido informaciones esporádicas y fragmentarias de madres o hermanas.

Los relatos indican que, en los núcleos familiares de las entrevistadas, solamente se hablaba de la fertilidad y del embarazo en las conversaciones en que los padres, madres y hermanos expresaban a las jóvenes que ellas estaban prohibidas de tener cualquier tipo de relación premarital.

La mayoría de las entrevistadas relató estructuraciones patriarcales y patrilocales en sus familias de origen: estaban obligadas a desplazarse a las tierras/propiedades de sus parejas cuando se casaban o embarazaban (Gavilán, 2002). La sexualidad en el hogar era abordada desde el miedo y la amenaza. El castigo más frecuente era la expulsión de la casa y del ambiente familiar en el caso de embarazo fuera de una relación matrimonial establecida, como nos relataron Diana y Jasmín. En este sentido, el embarazo substituía casi automáticamente la tutela de los padres sobre sus hijas. Las relaciones sexuales premaritales eran construidas como algo negativo y prohibido:

[...] no podía ir a trabajar porque mi mamá me decía: “no tienes que ir porque tú eres mujercita, te va a pasar cualquier cosa y vas a aparecer con hijo y después ese hombre te va a dejar, y yo tampoco te voy a tenerte en mi casa con tu *guagua* [recién nacido]. Así que no te vas a ir de la casa: de la casa no me sales a trabajar. Algunas niñas salen a trabajar a La Paz, a Oruro, a Cochabamba y después salen embarazadas. Después le dejan sus hijos y sus hijos sufren acá y usted no me va a salir de la casa”. Yo no salí a trabajar a ninguna parte. Siempre estaba con mi mamá (Diana, 17.09.2019).

Frente a esta significación prohibitiva de la sexualidad, Diana, Jasmín, Silvia y Maira señalaban que les desean un futuro distinto a sus hijas, con diálogo y prácticas sexuales más libres:

No, nunca supe eso [prevenir el embarazo]. A mí, mi mamá no me decía nada. Cuando la primera vez te da la regla me decía: “cuando el hombre te mira, tú te embarazas”. Eso contaba la abuelita; y yo lloraba todo el día. Lloraba porque no sabía que era normal eso. Pero a mi hija ya le conté, y ya sabía. (Jasmin, 17.09.2019).

Diana incluso asoció la violencia doméstica y las malas experiencias en el matrimonio con la ausencia de conocimiento y de libertad sobre la sexualidad. Explicitó, además, una firme decisión de informar a sus hijas, permitiendo cambiar sus relaciones de pareja en el futuro:

Yo quiero más, mejor que yo, informar antes. Mi hija tiene que conocerse con su marido bien. Porque antes nuestras mamás tampoco nos dejaron conocer, pololear, enamoramiento, no [...]. Sí o sí tiene que cambiar. Yo dije, porque mayormente. Por eso también, hay un disgusto ahora. Y ahora, si un joven o una mujer, una mujer o un joven no pueden enamorarse así con una y con otra, apenas pueden conocerse, entonces esa parte es muy esclavizada. Y con el tiempo la gente se ha disgustado. Tienen que separarse: “Tú no debes separarte” decían los 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”. Igual al hombre: “si no le gusta esa mujer, si no le calle, si tú te separai con esa mujer, no eres mi hijo. Y no te voy a dar parte de terreno. Mejor pesca tu hijo o lo que vas a tener con otra mujer, no me pises la casa”. Y entonces son como obligados. De repente yo pienso, en mí pensar nomás, de repente hay mucha pelea: no se han gustado, se han forzado. (Diana, 17.09.2019).

La cita revela las consecuencias sociales y morales de la separación. Romper con el contrato matrimonial significa una gran transgresión, que indisponde los mandatos sucesorios masculinos y el honor femenino. La ruptura de la unidad familiar es una tragedia social en tanto se considera la unidad productiva básica y de alianza política y ritual-religiosa. De ahí que la separación se castiga, como lo relataba anteriormente Diana, con la pérdida social y económica de su legado familiar.

Si bien, la ruptura en el contrato matrimonial deviene transgresiva dentro la reproducción de los roles masculinos y femeninos, dicha ruptura también supone una transgresión e interrupción en los ciclos de violencia transgeneracional. La decisión reflexiva de las entrevistadas sobre la enseñanza de educación sexual a sus hijas se configura como una ruptura de ciertos patrones de género. Esto les permite redimensionar tanto las relaciones afectivas de sus hijas como las propias. El deseo de educar para la sexualidad y la práctica de esta educación constituyen dos rupturas críticas realizadas por las mujeres: para con la violencia de género (física, psicológica, afectiva) y para con las asimetrías familiares que subordinan a las mujeres.

### *Embarazo*

Debido al vínculo establecido entre sexualidad y fertilidad en las representaciones de género aymara, no es posible comprender el embarazo separado de estos procesos. Carrasco (1998) identificó que las elevadas tasas de natalidad entre las mujeres aymara estaban vinculadas al control masculino sobre su sexualidad: los hombres son contrarios al uso de contraceptivos, al paso que se valora socialmente la fertilidad reproductiva femenina. Así, muchas de nuestras entrevistadas no utilizaban métodos contraceptivos u otras técnicas de planificación familiar, incurriendo en embarazos en las primeras experiencias sexuales. Estos no estarían mal vistos, dado que se asumen usualmente como una prueba de la capacidad reproductiva femenina (Carrasco 2020).

Todas las mujeres entrevistadas se embarazaron en el marco de su primera relación de pareja<sup>15</sup>. Veinte de ellas ya estaban casadas o emparejadas al momento de su primer embarazo.

En promedio, las mujeres bolivianas entrevistadas tienen 2.67 hijos/as. Esto representa un 50% menos con relación a la Tasa Global de Fecundidad de Bolivia en 1980, la cual accedía a los 5.47 hijos/as por mujer (Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia [INE-Bolivia], 2020). Usamos la fecha de 1980 como referencia porque ella alude al periodo de nacimiento promedio de las mujeres de nuestra muestra, permitiendo así inferir comparativamente sobre la etapa reproductiva de sus madres<sup>16</sup>.

Por otra parte, la experiencia del embarazo permite cuestionar sobre las violencias estatales a las que están expuestas las mujeres. Al menos trece entrevistadas tuvieron a sus hijos en el hospital en Chile. Pero muchas relataron haber regresado a Bolivia para el parto. En estos casos, el movimiento transfronterizo fue motivado por la ventaja de contar con redes femeninas de cuidado en origen y, sobre todo, por los altos costes económicos del sistema público de salud chileno<sup>17</sup>, como contaron Rosi, AMQ y Clavel.

La última vez tenía control, pero me dijeron: “vas a tener que pagar un millón de pesos”. ¿Por qué voy a pagar tanto? ¿De dónde voy a traer tanta plata? Y faltando una semana, me fui a Bolivia [...]. Mi abuelita me atendía bien con cariño, no me trataba mal nada. Ella me atendió a los tres [partos]. (Rosi, 11.09.209).

Quería venir al control, pero me dijeron que me iban a cobrar no sé cuánto de plata y estaba hasta los seis meses embarazada, mejor me regresé [a Bolivia] para tener a la guagua [recién nacido]. (Clavel, 11.09.2019).

En Bolivia, algunas mujeres que no podían recurrir a figuras familiares tuvieron hijos/as, como lo mencionó Gladys, contaron con la ayuda de parteras, como es el caso

---

<sup>15</sup>Las edades con que las entrevistadas tuvieron sus primeros hijos sería: Paloma (22); Muñequita mía (15); Clavel (20); Rosi (16); Priscila (19); Marcela (25); MQM (20); Basilia (26); Neni (20); Jasmín (24); Diana (19) y AMQ (24).

<sup>16</sup> Gavilán (2020: 343), en un estudio realizado con comunidades aymara en el norte de Chile, identifica que la situación migratoria engendra procesos de cambio en las relaciones de género y en la reducción del número de embarazos de las mujeres migrantes. A pesar de pertinente esta constatación, no la hemos podido comprobar en nuestro estudio.

<sup>17</sup> El sistema público de salud chileno, denominado Fondo Nacional de Salud de Chile (FONASA) no es enteramente gratuito: demanda un copago por casi todas las prestaciones, las del parto incluidas (FONASA 2020).

de Neni y Rosi: “Sí, una partera. En Bolivia, en el campo, hay una partera. Sí, eso nomás me ayudó”. (Neni, 14.09.2019).

Mi mamá me ayudó en el parto, porque en mi pueblo para ir a mi casa, que le dicen pampa, hay mucha distancia. En ese momento, yo estaba con dolor y me ganó a medio camino, donde mi abuelita. Y no tenía luz ni nada, solo era con vela nomás. Y ahí nació mi hijita, en la oscuridad. Me ayudó mi abuelita, mi abuelito y mi mamá. (Gladys, 24.09.2019).

Pese al discurso punitivo de padres y madres sobre la sexualidad y el embarazo adolescente fuera de una unión conyugal, algunas mujeres relataron que, al momento de quedar embarazadas –solteras o emparejadas–, contaron con el apoyo de su familia nuclear. Esto se debe a la importancia del embarazo y de la fertilidad para la familia y la comunidad aymara (Carrasco y Gavilán 2014: 470)

Gladys: Yo estaba donde mi mamá.

Investigadora: Ah, te devolviste donde tu mamá.

Gladys: Mi abuelita y mi mamá, ellas sabían.

Investigadora: ¿Son parteras?

Gladys: No son parteras, pero ellas saben cómo. Porque ya son mamás: ellas me ayudaron ahí.

Investigadora: Luego de que nació tu hijita, ¿te quedaste un tiempo donde tus padres?

Gladys: Sí, estaba al lado de mi madre ayudando a pastear ovejas, llamas. Ahí estaba a su lado, porque no podía trabajar mientras estaban chiquita [el nené], hasta que tenga un año. Y después me vine a este lado [Azapa] a trabajar.

Investigadora: ¿Cuándo tenía un año?

Gladys: Sí, la deje a mi mamá, que me dijo: “ve a trabajar y como la guagua [nené] esta chiquita aprovecha yo te la voy a cuidar”. Y ya, entonces, me vine a este lado con mi hermano mayor... (Gladys, 24.09.2019).

Por veces, las mujeres son acompañadas por las madres de los esposos o por sus hermanas, como ocurrió con Casimira. Este apoyo refiere a la configuración patrilocal de las comunidades aymara:

Le avisé a una cuñada, esposa del hermano de mi marido. Su señora estaba ahí y le dije: “¡se me reventó la bolsa! ¡Avisa a los vecinos!”. “¿Qué voy a hacer ahora? ¿Cómo hago?”, me asusté. Pensé que la guagua [nené] va a nacer y ella [la cuñada] se movió. No sé, fue a buscar a los vecinos y llegó la ambulancia [...]. Llegué al hospital ni siquiera pasaron cinco minutos y nació la guagua (Casimira, 08.05.2019).

## **Relaciones afectivas y matrimonio**

La centralidad del matrimonio explica la escasa mención de nuestras entrevistadas a relaciones anteriores al casamiento. Diecinueve entrevistadas declararon estar casadas (63.3%) y cinco separadas (16.6%). Cuatro dijeron convivir en pareja (unión de hecho) (13.3%) y dos estarían solteras (6.6%). La mayor parte de las parejas de las mujeres es proveniente de Bolivia (16); le siguen Chile (4) y Perú (1). Sobre las parejas bolivianas, las mujeres los conocieron en su país de origen, antes de realizar el proyecto migratorio



(7) —generalmente en el campo o pueblo donde vivían—. Quienes conocieron a su pareja en Chile (6) lo hicieron principalmente en el contexto del trabajo agrícola en Azapa.

Las principales ocupaciones laborales de sus parejas son: agricultor (11); minero (1); mecánico en una minera (1); chofer de camión (1); trabajador en una empresa (1); comerciante/importador (1); propietario de parcela (1) y albañil (1). MB dice que su pareja “trabaja por día” en labores agrícolas o comerciales.

El lugar de origen y la ocupación laboral de sus parejas permiten establecer que se constituyen uniones con personas de sectores socioeconómicos similares a las mujeres. Esto puede reflejar una constante de reproducción social en la historia de vida de las mujeres al momento conformar relaciones de pareja (Laslett y Brenner 1989: 384).

Por otra parte, la separación cobra un nuevo cariz como forma de irrupción de la violencia. Entre los principales motivos para el divorcio, las mujeres mencionaron el abandono del hogar por el marido (Paloma, Jasmín y Rosi), violencia simbólica y psicológica (reacciones celotípicas, traiciones y otros malos tratos) y violencia física (Rosi). Rosi tenía tanto miedo de su marido que prefería vivir con su mamá y trabajar con ella en el campo, incluso después de casada. Al migrar con su marido a Chile y encontrarse desprotegida de su familia, experimentó innumerables situaciones de violencia doméstica, lo que la llevó denunciarlo a carabineros. Las entrevistas permiten constatar la presencia importante del consumo de alcohol en estos actos:

Rosi: Él era bien malo, súper malo era, súper malo [su expareja]. Después me separé de él.

Investigadora: ¿Cuánto tiempo estuvo con él?

Rosi: Más de 10 años [...].

Investigadora: Y cuando se casaron, ¿Se fueron a vivir a la casa de él o a la casa de su mamá?

Rosi: A veces iba a su casa. Es que él siempre tomaba de borracho, me pegaba. Y ese miedo tenía yo, y nadie vivía en su casa, yo nomás. Su mamá falleció y su papá a La Paz se fue. Y, entonces, ¿Quién me iba a defender cualquier cosa? Él borracho, medio loco era. No entendía nada. Siempre iba donde mi mamá, siempre estaba. A veces ya tenía mi ganadito, a veces nomás iba. Siempre estaba donde mi mamá, siempre ayudando a mi mamá, siempre. (Rosi, 11.09.2019).

## **División sexual del trabajo**

### *El cuidado como rol femenino*

Como vimos, el *Chacha-Warmi* establece también la división del trabajo según género (Carrasco 1998; Arteaga Böhrst y Dominic Ruiz 2007). Las mujeres dentro del núcleo familiar generan un doble aporte a la unidad doméstica produciendo y reproduciendo bienes materiales y simbólicos. Los hombres, por su parte, proporcionan un aporte económico con el trabajo productivo.

Es bajo esta institución que se incrementan las actividades laborales femeninas. Las obligaciones de las mujeres están relacionadas a la exclusividad de las actividades y responsabilidades de administración de la unidad doméstica (actividades reproductivas), así como las actividades productivas vinculadas principalmente al cuidado de animales.

En el proceso migratorio y económico hacia Arica, esas actividades se adaptan a las necesidades locales: nuestras entrevistadas se dedicaban mayormente a la agricultura en parcelas que son propiedad de terceras personas y al comercio.

En sus familias, es común encontrar la oposición de sus maridos a que trabajen fuera del hogar, a partir del argumento de la clásica división sexual del trabajo, lo que las mujeres asocian a una forma de machismo. Es decir, sus maridos o parejas defienden funciones familiares muy claras basadas en el género: la mujer debe cuidar la casa y a los/as niños/as, realizando trabajos productivos dentro del hogar, mientras el hombre trabaja fuera.

Pero también mi esposo era una persona tan machista porque no quería que trabajara. Porque yo busqué pega acá y en una empresa y me decía: “pero que vas a hacer se supone que debes ver a los niños, que tienes que quedarte” y yo decía\_ “pero en la mañana yo voy a trabajar hasta las cuatro”, él no quiso, él decía: “yo voy a trabajar”. (MB, 17.09.2019).

Echeverría (1998) y Gavilán (2002) encontraron hallazgos semejantes en sus estudios. Sin embargo, las mujeres resisten a la imposición de estos roles patriarcales. Ese es el caso manifestado por Paloma:

Él [su pareja] trabaja en la minera es mecánico y trabaja 7x7 [toda la semana]. Y, claro, cuando yo empecé con él, también quería que dejara de trabajar”. Pero porque me gusta valerme, tener mi plata y no depender de un hombre. Porque, imagínate, si yo no hubiese trabajado y hubiese quedado con mis hijas ¿qué hubiese hecho? Aunque sea un oficio, yo no ejercí lo que estudié, pero me dediqué a comprar y a vender. Es lo que yo hago, yo no paro un día. (Paloma, 10.09.2019).

Al menos quince de las mujeres entrevistadas reconocieron que las actividades domésticas y de cuidado en su núcleo familiar estaban a su cargo casi exclusivamente, sin aportaciones masculinas. La experiencia de Rosi es indicativa de la sobrecarga femenina del trabajo doméstico y del carácter violento que este mecanismo reproduce:

Yo nomás tenía que hacer. Él no hacía nunca, un apoyo, nunca. Siempre andaba trabajando, yo trabajaba media [jornada] también. Yo, más que nada, tenía que preocuparme de las guaguas [nenés]. Él no, como no tenía hijos, así era. Yo le pedía plata para ellos nomás, pero no me daba. Me decía: “¿para qué quieres?, no soy millonario”. Y siempre peleábamos. No tenía cariño para mis hijos. A mi hijo mayor le pegaba harto, le pegaba. Yo le agarraba por mis hijos. Varias veces hemos peleado: “yo estoy criando a mis hijos, tú estás lejos de mis niños”, le decía. Después, por eso, más que todo ya siempre decía: él no se preocupaba nunca. Yo tenía reunión de los tres el mismo día. Tenía reunión, un día le decía que no tomara [alcohol] un día, dos días, tres días, luego, para ir a reunión. Y me decía que no tenía tiempo. “¿Y para tomar tienes tiempo?”, le decía yo. En nada me ayudaba: ni a lavar ropa, nada. Con nada me cooperaba. Así, nomás, solo trabajaba. A veces llegaba borracho, a hacer escándalo nomás. Yo siempre tenía que estar pendiente de mis hijos: esto falta, este material falta, zapatos me faltan. Siempre faltan cositas para los niños. En la escuela siempre piden la reunión, la cuota y yo pagaba cuotas y me decía: “¿Qué haces con la plata?”. Yo le digo: “tengo que pagar el bus de mis hijos, son 35 lucas [\$35.000 pesos chilenos], en su recreo siempre piden cuotas, luz tengo que pagar, agua. ¿Dónde

voy a gastar la plata? Para comer tengo que comprar ¿Qué crees que voy a hacer con la plata? No me va a alcanzar con diez lucas [\$10.000]”. Eso le decía, siempre discutimos y después le decía: “ya, si lo que tú te tomas es más de cien lucas [\$100.000]”, se tomaba la plata. “Yo trabajo, nadie puede decir nada”. Eso me decía: “ya, bueno, sigue por tu camino yo por el mío”. Ahí ya no se podía más. Ya no me ayudaba y tampoco venía a ver los niños. El día del padre nada, yo nomás en sus cumpleaños de mis hijos, él nunca se ha preocupado de los niños. (Rosi, 11.09.2019).

Cuatro de las mujeres entrevistadas, MQM, XCM, AMQ y Basilia, señalaron que el marido/pareja las apoyaba, aunque la última reconocía que las mujeres se desempeñaban más que los hombres en las tareas del hogar: “porque la mujer siempre somos como más preocupadas en las cosas, quehaceres, en el trabajo, en la cocina”. (Basilia, 12.09.2019).

Las observaciones etnográficas realizadas por el equipo en la posta de salud en San Miguel de Azapa permitieron constatar que eran las mujeres quienes acompañaban a sus hijos e hijas en la atención médica. Lo mismo ocurría con las reuniones de los colegios, a las cuales los padres no asistían por vergüenza, por falta de interés o porque lo perciben como trabajo estrictamente femenino:

Maira: Para las mujeres no hay descanso. Porque cuando descansamos del trabajo, en la casa hay mucho que hacer: lavar la ropa, todas las cosas que hay en la casa.

Investigadora: ¿Sienten que nunca descansan?

Maira: Yo, al menos, sí. Tengo que lavar a mis guaguas [nenés], tengo que bañarles. Si no les enseño, ella mismo también me reclama. Me dice: “mamá no me enseñaste y me fue mal en la prueba”, me dice.

Investigadora: Ah, ¿también cuidan de acompañarlos en el colegio?

Maira: Sí.

Silvia: Las reuniones, los papás no quieren ir, pues.

Investigadora: ¿A las reuniones del colegio?

Silvia: Les da vergüenza. (Silvia y Maira, 18.09.2019).

Las mujeres también suelen llevar a sus hijos/as a los espacios del trabajo productivo. Esto ocurre en las chacras agrícolas y también en los locales de comercialización de la producción, como el Terminal Agropecuario de Arica. Con esto, las mujeres desdibujan las fronteras entre el trabajo productivo y reproductivo, conciliando el trabajo remunerado fuera del hogar con el cuidado de hijas e hijos.

Uno se las tiene que arreglar. Temprano a las seis de la mañana dejas cocinado. Por último, y en la noche se lava. Yo siempre he lavado de noche, nunca de día [...]. Cuando yo estuve con mis niños chicos igual: yo aquí salía del trabajo y a las diez de la noche estaba lavando. Cargaba a mi hijo a la espalda y vamos lavando y al otro día seguíamos. (Paloma, 10.09.2019).

Esta sobrecarga se expresa también durante el embarazo. Al menos siete de las mujeres entrevistadas, con o sin apoyo, trabajaron durante este periodo, incluso estando en etapa muy avanzada. AMQ cruzó embarazada a pie a la frontera entre Bolivia y Chile motivada por la búsqueda de una mejor vida para sus hijos/as:

AMQ: Sí, ya ahí podemos trajinar tranquilamente por Tambo Quemado [paso entre Bolivia y Chile]. No hay problema, porque no hay detalle. Pero sí, después de Tambo Quemado, no podemos andar tranquilos como antes. Pero después de que cambió hubo este tratado de Mercosur. No había ningún problema, porque antiguamente, cuando entramos nosotros acá [los/los bolivianos/as a Arica], tú no podías ver ningún carabinero. Así, ahora te saludan y todo y pasas tranquilamente. Tú tenías que esconderte, como un delincuente. No podías ver. Y si veías un carabinero donde estés, tenías que esconderte porque si no te llevaban.

Investigadora: ¿Esto qué año fue AMQ?

AMQ: Esto fue como el 2004

Investigadora: ¿Y con tres meses de embarazo?

AMQ: Sí, así que tuvimos que irnos (AMQ, 20.09.2019).

En nuestro estudio, veintiocho mujeres (93.3%) desempeñaban trabajo productivo compaginado con el reproductivo. Solo dos mujeres (6.7%) declararon ser exclusivamente dueñas de casa. La sobrecarga de trabajo se reproduce de las historias de vida de sus madres y abuelas: la mayoría de ellas (22 mujeres, 73%) reconoció que sus madres actuaban en ambas esferas laborales. Veinticuatro de las madres, además de las labores domésticas, trabajaban en agricultura y/o ganadería; tres eran comerciantes, una era educadora en un jardín infantil y otra modista. Una mujer no mencionó la ocupación laboral de su madre. La permanencia de este mandato femenino se observa en las extendidas jornadas reveladas por las mujeres en las entrevistas:

Investigadora: Y, en la noche, ¿Cuándo llega a su casa?

Basilia: Nos da una hora nomás. Y llegando tengo que preparar los almuerzos, súper afanados en los trabajos.

Investigadora: Después, cuando llega a su casa, ¿tiene que seguir trabajando en su casa?

Basilia: Sí, pues hay que preocuparse de los niños, la ropa limpia para enviarles a los niños, tener la casa limpia, por el bien de la familia también.

Investigadora: Cuando llega, ¿Ayuda a los niños a hacer tareas?

Basilia: Sí, todo eso tengo que revisar: su cuaderno, por si la niña está haciendo la tarea. A veces mi niña es media floja también, para hacer. Entonces, tengo que estar insistiendo. (Basilia, 12.09.2019).

La sobrecarga se magnifica para las mujeres cuando sus parejas se encuentran ausentes, sea temporariamente por motivo de migración laboral (como es el caso de Diana, Casimira y Paloma) o por abandono familiar (caso de Jasmín, Rosi y Paloma):

Después tú regresaste, después de que hemos vuelto. Después de esas semanas, él ha vuelto a trabajar. Después ya solo nomás, yo me quedé allá, con ganado, con mis hijos. Él solo vino a trabajar y después regresó con plata. Después, mis hijos los dejamos a sus abuelos. Después vinimos los dos a trabajar [a Azapa]. (Diana, 17.09.2019).

En algunos casos, como los de Rosi, Jasmín o Marcela, las mujeres tuvieron que acomodar o cambiar el trabajo para poder conciliarlo con el cuidado de los hijos, al no poder compartirlos con los padres. Nuestras interlocutoras señalan que su sobrecarga está principalmente vinculada a la asignación exclusiva femenina del cuidado familiar.

No obstante, si bien se genera una sobrecarga, el trabajo productivo se constituye como una forma de adquirir mayor independencia por parte de las mujeres. Así, un aumento en su autonomía tiene como costo la sobrecarga debido a los patrones patriarcales que se expresan en los roles masculinos y femeninos sobre quién debe o no realizar las tareas del cuidado. Sobre esto, observamos que las mujeres se apoyan en las redes femeninas para poder sobrellevar la sobrecarga laboral.

Dichas redes femeninas están integradas mayormente por familiares cercanas (madres, abuelas o hermanas) y, en menor medida, por amistades. Casimira relata que fue ella quien cuidó a su madre cuando se enfermó, mientras que su cuñada le ayudó durante el proceso de parto. También, otra cuñada le ayudó a cuidar a su hija mientras ella trabajaba. Ella también relata que entre sus hermanas se cuidaban, pues sus hermanos no se formaron parte de estas tareas.

Redes similares fueron relatadas por otras entrevistadas: Rosi, XFP, Clavel, EH, JMQ, MMQ, AMQ y Gladys. Para ellas, los cuidados se activaban particularmente en torno a la familia. EH pone en valor las enseñanzas de su tía y madre sobre la confianza: “Sí, la mamá misma o la tía, o la persona que están alrededor te dicen que siempre debes ser honrado”. (EH, 16.09.2019). Ella explicita este aspecto recordando el principio de reciprocidad del cuidado entre mujeres: de ayudar a las demás a cuidar para, en el futuro, recibir también una ayuda equivalente. Por su parte, JM y MB fueron apoyadas por mujeres (amigas) en su proceso de inserción en Chile.

### **Consideraciones finales**

Nuestros análisis en este texto retoman varias conclusiones de los estudios de Carrasco (1998, 2020) y Gavilán (2002, 2005, 2020) en el Norte de Chile. En este sentido, comprender la unidad matrimonial aymara nos permite observar las continuidades y rupturas de las relaciones y violencias de género en el caso específico de las migrantes bolivianas en Arica.

Nuestros hallazgos muestran continuidades, transformaciones y resistencias a la imposición de los mandatos de género enfrentados por las mujeres aymara entrevistadas. Como demostró Carrasco (1998), estas continuidades, transformaciones y resistencias se presentan principalmente en la edad reproductiva (adolescencia, juventud y adultez). Vimos que, entre las protagonistas de nuestro estudio, hay una reducción del número de hijos/as, si las comparamos con las experiencias de sus madres y abuelas. Así, pese a no oponerse radicalmente al mandato de género sobre la fertilidad femenina, estas mujeres introducen cambios en su manera de vivir esta misma fertilidad. La sexualidad se reflexiona y, a diferencia de lo que ellas vivieron en sus hogares de origen, es explicitada y dialogada con las hijas. El cambio en los patrones dialógicos de educación sexual entre las madres migrantes y sus hijas se vuelve una posibilidad para romper el control sobre los cuerpos, afectos y la fertilidad de las nuevas generaciones de mujeres, y para disminuir la violencia de género. Asimismo, vimos que varias mujeres se separan estando en condición migratoria, y que no lo harían en sus comunidades de origen, dado el peso social del matrimonio. Pero, pese a que estas separaciones ayudan a frenar las desigualdades y violencias de género, también contribuyen a sobredimensionar la sobrecarga de tareas productivas y de cuidado de parte de las mujeres.

Consecuentemente, en este trabajo, recopilamos cómo las configuraciones patriarcales atraviesan las historias de vidas de las mujeres bolivianas transfronterizas: impactan el control de su sexualidad (cuerpo y afectos), la sobrecarga reproductiva (en el hogar) y productiva, la violencia de género en el matrimonio y vinculan tácitamente los cuidados como un conjunto de roles femeninos. Pero también notamos que las mujeres desarrollan estrategias de ruptura de esas configuraciones: ya sea a través del acceso a la educación sexual de sus hijas/hijos, de la separación conyugal, de la reducción del número de embarazos y de la migración transfronteriza. Aun cuando entre límites claros, cada una de estas estrategias facilita rupturas (parciales, pero rupturas, en fin), posibilitando la construcción de agencia femenina y de negociación de los roles de género en la vida cotidiana.

El cuidado, como un atributo femenino, se vuelve una representación dialéctica. Nuestras entrevistadas reflexionaban sobre la sobrecarga y la desigual distribución de tareas de producción y reproducción. Pero era precisamente a partir del saber femenino específico en torno a los cuidados que ellas articulaban redes entre mujeres (que articulaban espacios en origen y destino). Estas redes las ayudaban a hacerse con la sobrecarga debido a la baja participación masculina en estas tareas, pero también las ayudaba a enfrentar los obstáculos impuestos por las insuficiencias de protección social en Chile (o el excesivo coste del sistema público de salud). Estas redes femeninas son, consecuentemente, un recurso fundamental para la inserción migrante al facilitar la conciliación entre las labores productivas y reproductivas, así como la sobrecarga en dichas labores, ante la no distribución equitativa con sus parejas masculinas.

De esta forma, de acuerdo a los hallazgos obtenidos, enfatizamos que la experiencia y roles de género de las mujeres aymaras bolivianas dentro de sus movimientos transfronterizos hacia Chile, constituyen realidades que nos llevan a cuestionar y desafiar los análisis que, desde perspectivas dicotómicas, restringen las identidades femeninas a ser exclusivas reproductoras de subordinaciones o de agencias dentro del contexto actual.

## **Bibliografía**

- Agar, M. (2010). “Desarrollo y chacha-warmi: lógicas de género en el mundo aymara” *Revista Casa de las Américas* (258), 10-24.
- 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).
- Balán, J. (1996). “Stealing a bride: marriage customs, genderroles, and fertility transition in twopeasantcommunities in Bolivia” - *Health Transition Review*,6, 69-87.
- Arteaga Böhr, A. C. y DomincRuiz, J. (2007). “Ser wawa en los Andes: Representación social de mujeres migrantes Aymaras sobre el niño (a) Aymara” - *Ajayu. Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología de la Universidad Católica Boliviana "San Pablo"*,5(1), 1-26.
- Burman, A. (2011). “Chachawarmi: Silence and rival voices on decolonisation and genderpolitics in Andean Bolivia” - *Journal of Latin American Studies*,43(1), 65-91.
- Cabnal, L. (2010): “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” - en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*- ACSUR (ed.) (11-25) Madrid: Acsur Las Segovia.
- Carrasco, A. M. (1998). “Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile” -*Chungara*, 30, 87-103.
- Carrasco, A. M. (2020). “Diferencias de género a través del curso de la vida entre los aymaras del norte de Chile” -*Interciencia*, 45(3), 124-131.
- Carrasco, A. M. y Gavilán, V. (2009). “Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile” -*Chungara*, 1(41), 83-100.
- Carrasco, A. M. y Gavilán, V. (2014). “Significados y prácticas de la sexualidad en tres generaciones de mujeres aymaras del norte de Chile” - *Interciencia*, 39(7), 468-475.
- Chenaut, V. (2014): *Género y procesos interlegales* - México: El Colegio de Michoacán.
- Echeverría, C. (1998). “División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género” - *Revista de Ciencias Sociales*, (8), 97-108.
- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *MILLCAYAC-Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2(3), 83-104.

Espinoza, Y. (2019): “Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista decolonial de la perspectiva de la interseccionalidad” - en *En tiempos de muerte: Cuerpos. Rebeldías, Resistencias* - Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.) (273-296) México: Editorial Retos.

Fernández-Droguett, F. (2009). “Etnicidad y ciudadanía indígena: las formas de acción colectiva aymara en Argentina, Bolivia, Chile y Perú” -*Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, 9(2), 31-43.

Fondo Nacional de Salud de Chile [FONASA] (2020) - *Parto* - FONASA Chile. Recuperado de <<https://www.fonasa.cl/sites/fonasa/parto>>

Gavilán, V. (1995). “Una aproximación a las relaciones de género entre los aymaras del norte de Chile” -*Temas Regionales*, 3, 42-59

Gavilán, V. (2002). “Buscando vida: Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género” -*Chungara*, 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.

Gluckman, M. (2006): “Ethnographic Data in British Social Anthropology” - en *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*- Evens, T. M.S. y Handelman, Don (eds.) (13-22) New York: BerghahnBooks.

González, S. (2009). “El Norte Grande de Chile y sus dos triple-fronteras: andina (Perú, Bolivia y Chile) y circumpuneña (Bolivia, Argentina y Chile)” -*Cuadernos interculturales*, 7(13), 27-42.

Guber, R. (2001): *La etnografía: método, campo y reflexividad* - Buenos Aires: Editorial Norma.

Guizardi, M., Valdebenito, F., López, E. y Nazal, E. (2015): Condensaciones en el espacio hiperfronterizo: Apropiaciones migrantes en la frontera norte de Chile. En *Las fronteras del transnacionalismo. Límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile*- Guizardi, M. (Ed.)(254-257). Santiago: Ocho libros.



Harris, O. (1978): “Complementary and Conflict. An Andean View of Women and Men”- en *Sex and Age as principles of social Differentiation* - J. La Fontain (ed.) (21-40) Londres: Academic Press.

Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia [INE Bolivia] (2020). *Bolivia: Proyección de la población total e indicadores demográficos*. Estado Plurinacional de Bolivia. Recuperado de [https://www.ine.gob.bo/subtemas\\_cuadros/demografia\\_html/PC20104.htm](https://www.ine.gob.bo/subtemas_cuadros/demografia_html/PC20104.htm)

Irigaray, L. (1998): *Ser dos* - Buenos Aires: Paidós.

Lamas, M. (2000). “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”- *Cuicuilco*, 7(18), 1-25.

Laslett, B. y Brenner, J. (1989). “Gender and Social Reproduction. Historical Perspectives” - *Annual Review of Sociology*, 15, 381-404.

Liberona, N. (2015). “De las fronteras geopolíticas a las fronteras sociales: La migración boliviana a través de la prensa de Tarapacá (1990-2007)” - *Estudios fronterizos*, 16(32), 41-74.

Mamani, M. (1999). “Chacha-warmi. Paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota”- *Chungara*, 31(2), 307-317.

Marcus, G. (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal” - *Alteridades*, 11, 111-127.

McEvoy, C. (2011): *Guerreros civilizadores. Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico* - Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Mills, M. (2003). “Gender and Inequality in the Global Labor Force” - *Annual Review of Anthropology*, 32, 41-62.

Mitchell, J. C. (2006): “Case and Situation Analysis” - en *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* - Evens, T.M.S. y Handelman, Don (eds.) (23-44) New York: Berghahn Books.

Morell, P. y Roura, J. (2014): “Despatriarcalización y descolonización. Una problematización del discurso del ‘chacha-warmi’ en el contexto de la Bolivia plurinacional” - en *Modernidad indígena, indigeneidad e innovación social desde la perspectiva del género* - Celigueta, Gemma; Orobitg, Gemma y Pitarch, Pedro (eds.) (139-151) Barcelona: EUBe.

Nacach, G. (2015). “Los mensajes de la capacitación: Un posible abordaje de la Educación Sexual Integral en contextos indígenas”, *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 116-136.

Paulson, S. (1998). “Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos” -*Revista Andina*, 16(2), 481-487.

Platt, T. (1976): *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina* - La Paz: CIPCA.

Quijano, A. (2015). “Colonialidad del poder y clasificación social” - *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2(5/4), 1-33

Radcliffe-Brown, A. R. (1969): *Estructura y función en la Sociedad primitiva* - Barcelona: Planeta Agostini, 1986.

Rivera-Cusicanqui, S. (2010): “Mujeres y estructuras de poder en Los Andes. De la etnohistoria a la política” - en *Violencias Re-encubiertas en Bolivia* - Rivera-Cusicanqui, S. (ed.)(174-198) La Paz: Piedra Rota.

Rösing, I. (1997): “Los diez Géneros de Amarate, Bolivia” - en *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes* - Arnold, Denise (ed.) (77-93) La Paz: ILCA.

Rubin, G. (1986)[1975]. “El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo” - *Nueva Antropología*, 30, 95-145.

Rubin, G. (1989): “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” - en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* - Vance, Carole (ed.) (113-190) Madrid: Revolución.

Saavedra, L. (2011): “*Chacha Warmi: dualidad y complementariedad. El concepto de “Chacha Warmi” en las prácticas cotidianas de la pareja, en las comunidades de Chhawkha y Wichhuqullu, del pueblo de Orinoca, Oruro – Bolivia.* Tesis de maestría. Universidad Mayor de San Ramón.

Scott, J. (1996): “El género: una categoría útil para el análisis histórico” - en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* - Lamas, Marta (ed.) (265-302) México: PUEG y Porrúa.

Segato, R. L. (2003): *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos* - Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.

Segato, R. L. (2013): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda* - Buenos Aires: Prometeo.

Stefoni, C. (2011): *Mujeres inmigrantes en Chile: ¿Mano de obra o trabajadoras con derechos?* - Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Tapia, M. (2015). “Frontera, movilidad y circulación reciente de peruanos y bolivianos en el norte de Chile” -*Estudios atacameños*, (50), 195-213.

Tapia, M. y Gavilán, V. (2006): *Diagnóstico de las migraciones fronterizas de la I Región de Tarapacá, Chile* - Iquique: Universidad Arturo Prat.

Van Vleet, K. (2019). “Between Scene and Situation: Performing Racial and Gendered Alterity in a Cusco Orphanage” - *Anthropological Quarterly*, 92(1), 111-141.

Yanagisako, S. y Collier, J. (1987): “Towards a unified analysis of gender and kinship” - en *Gender y Kinship. Essays Toward a Unified* - Collier, Jane y Yanagisako, Sylvia (eds.) (15-50) California: Stanford University Press.

Vassallo, M. (2003): *Mujeres entre la globalización y la guerra santa*. Buenos Aires: Capital Intelectual.