

## Dialécticas de la maternidad. Aportaciones al estudio de las desigualdades de género en territorios fronterizos

### Dialectics of maternity. Contributions to the study of gender inequalities in border territories

Menara Lube Guizardi<sup>1, 2, 3</sup> <https://orcid.org/0000-0003-2670-9360>

Eleonora López Contreras<sup>4</sup> <https://orcid.org/0000-0003-0820-7391>

Felipe Valdebenito Tamborino<sup>5</sup> <https://orcid.org/0000-0002-3250-8808>

Esteban Nazal Moreno<sup>6</sup> <https://orcid.org/0000-0001-7172-7221>

<sup>1</sup> Instituto de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Buenos Aires, ARGENTINA. Email: [menaraguizardi@yahoo.com.br](mailto:menaraguizardi@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. ARGENTINA.

<sup>3</sup> Universidad de Tarapacá. Arica, CHILE.

<sup>4</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, CHILE.

Email: [eleonoralopezcontreras@gmail.com](mailto:eleonoralopezcontreras@gmail.com)

<sup>5</sup> Universidad Católica del Norte. Antofagasta, CHILE. Email: [valdeb.felipe@gmail.com](mailto:valdeb.felipe@gmail.com)

<sup>6</sup> Universidad Alberto Hurtado. Santiago, CHILE. Email: [enazalmoreno@gmail.com](mailto:enazalmoreno@gmail.com)

#### Resumen

El artículo recupera las narraciones de mujeres peruanas en Arica (Chile), discutiendo las contradicciones que estructuran para ellas una experiencia dialéctica de la maternidad. Partiremos sintetizando debates teóricos sobre la relación entre violencia de género, patriarcado y desigualdades de género en zonas fronterizas. Luego, abordaremos cómo el embarazo significa para las mujeres peruanas, doblemente, una liberación y un encadenamiento, condicionando formas de autoconocimiento corporal, a la vez que exponiéndolas a diversas violencias. Analizaremos, así, la dialéctica entre ruptura y permanencia de las figuras masculinas y la sobrecarga femenina vinculada a la reproducción del núcleo familiar. Abordaremos, además, las relaciones entre las migrantes peruanas y las madres de sus parejas chilenas, expresando las contradicciones y conflictos relacionales que emergen en el encuentro de concepciones heterogéneas de maternidad. Finalmente, ofreceremos una síntesis analítica, apuntando hacia nuevos interrogantes de investigación.

*Palabras claves:* desigualdad de género, movilidad fronteriza, maternidad, familias transnacionales.

#### Abstract

The article retrieves the narratives of Peruvian women in Arica (Chile) discussing the contradictions that structure for them a dialectical experience of motherhood. We will begin by synthesizing theoretical debates on the relationship between gender violence, patriarchy and gender inequalities in border areas. Then, we will discuss how pregnancy means for Peruvian women, doubly, a liberation and a chain, conditioning forms of self-awareness, while exposing them to violence. We will thus analyze the dialectic between rupture and permanence of male figures and the female overload linked to the reproduction of the family nucleus. We will also recover the relations between the Peruvian migrants and the mothers of their Chilean partners, expressing the contradictions and relational conflicts that emerge in the encounter of heterogeneous conceptions of motherhood. Finally, we offer an analytical synthesis, pointing out new research questions.

*Keywords:* gender inequality, border mobility, maternity, transnational families.

Recibido: 16 junio 2017. Aceptado: 10 abril 2018

Entre 2012 y 2015, realizamos una investigación antropológica sobre la experiencia de mujeres peruanas involucradas en actividades comerciales, agricultura, servicios domésticos o del cuidado entre Arica (Chile) y Tacna (Perú). Las dos ciudades catalizan rutas comerciales y humanas que entrecruzan la Triplefrontera Andina (entre Chile, Perú y Bolivia) (Tapia y Parella, 2015, p. 196), y tienen un papel destacado en los flujos entre estos países, pese a situarse entre solamente dos de ellos: se contabilizan 6 millones de cruces anuales entre el control fronterizo chileno de Chacalluta (en Arica) y el peruano de Santa Rosa (en Tacna) (Pérez et al., 2015, p. 52).

Con alrededor de 190 mil habitantes, Arica se localiza en la costa del Pacífico y es la capital de la región chilena de Arica y Parinacota que, además de colindar al norte con Perú, tiene fronteras al noreste con Bolivia (Vicuña et al., 2015, p. 38). Con una población superior a las 300 mil personas, Tacna es la capital del departamento peruano homólogo y está a unos 52 km de Arica (Podestá, 2011, p. 127).

Estas zonas colindantes entre Chile y Perú albergan espacios fronterizos muy particulares, cuyo estudio demanda tener en mente siempre la historicidad constitutiva de estos territorios. La vida de los pueblos altiplánicos en el Atacama conllevó, históricamente, patrones de intensa movilidad humana y comercial (Almihat, 2007; Dillehay y Núñez, 1988), pero esta interconexión fue violentamente atravesada por la conformación de las fronteras nacionales en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente desde la Guerra del Pacífico (1879-1883).<sup>1</sup> Arica sirvió de puerto a Tacna desde el siglo XVI (Rosenblitt, 2013, p. 47) hasta la división de ambas ciudades entre Chile y Perú en 1929, tras 45 años de un violento litigio derivado del conflicto (González, 2008, p. 14). La victoria de Chile fundamentó la ideología de una diferencia racial entre chilenos, por un lado, y peruanos y bolivianos, por otro (Beckman, 2009),

asociándose los segundos a una identidad “india”, “bárbara”, “pagana” e “incivilizada” (McEvoy, 2011, p. 15). Institucionalizó, además, patrones de violencia de género vinculados a la militarización, patriarcado y masculinización imperantes en la formación de las fronteras entre los países (Sater, 2007). Desde 1990, además, los imaginarios nacionales constitutivos entre los tres países se vienen agudizando en los territorios chilenos del desierto de Atacama debido a la intensificación de la migración boliviana y peruana motivada tanto por el crecimiento económico<sup>2</sup> como por la redemocratización en Chile (Tapia, 2012). En las regiones de Tarapacá, Arica y Parinacota, y Antofagasta, los migrantes llegaban a constituir en 2015, respectivamente, 7,4%; 5,8% y 4,6% del total de la población, los porcentajes más altos del país (Pedemonte y Dittborn, 2016, pp. 12-13).

Interesados en entender la experiencia de las mujeres peruanas que migran o trabajan en el lado chileno de la frontera, desarrollamos una investigación de enfoque mixto, cualitativo y cuantitativo.<sup>3</sup> Entre 2012 y 2013, realizamos etnografía en varios espacios por donde circulaban las mujeres peruanas: residencias, hospederías, campamentos, obras asistenciales de la Iglesia católica, centros laborales, de ocio, reparticiones públicas, puestos de salud y escuelas públicas.<sup>4</sup> Entre 2013 y 2014 aplicamos una

1 El conflicto enfrentó Chile a la Alianza entre Perú y Bolivia. Fue motivado por las disputas por los territorios de explotación de minerales (salitre y guano) en el desierto (Vitale, 2011, p. 387), los cuales se encontraban situados en los departamentos de Tarapacá (antes peruano) y Antofagasta (boliviano). Chile “venció” el conflicto incorporando ambos a su geografía, pero las fronteras con Bolivia solo se establecieron en 1904 y con Perú en 1930.

2 La dinamización económica en estas regiones se vincula a la intensificación del comercio entre las Zona Franca de Iquique (ZOFRI, Chile) y Tacna (ZOFRA, Perú) y al nuevo ciclo de internacionalización de la minería de larga escala (Tapia, 2012).

3 Para la cual, articulamos el Extended Case Method (ECM) y la Etnografía Multisituada (EM). Para un debate detallado sobre esta construcción metodológica, ver Valdebenito y Guizardi (2015).

4 En Arica, realizamos un total de 87 entrevistas, de las cuales 32 son historias de vida de mujeres peruanas. Las otras 55 constituyen entrevistas semiestructuradas a hombres migrantes peruanos (10 en total); a mujeres bolivianas que compartían con las peruanas residencia en campamentos (6 en total); a líderes comunitarios de los barrios de concentración migrante (3 entrevistas); a personal de las ONG y funcionarios de los centros de salud y educacionales que atienden a migrantes (21 entrevistas); y a mujeres peruanas en la Cárcel de Acha (15 entrevistas). Las entrevistas fueron transcritas y analizadas a través del Software MaxQDA. Asimismo, registramos 250 fotografías etnográficas y recopilamos relatos de terreno para todo el período en campo.

encuesta (*survey*) a 100 mujeres peruanas.<sup>5</sup> En 2014 y 2015, digitalizamos, sistematizamos y analizamos los resultados.

El artículo aborda los hallazgos del estudio, recogiendo a través de las narraciones de mujeres peruanas las contradicciones que estructuran para ellas una experiencia dialéctica de la maternidad.<sup>6</sup> Partiremos sintetizando debates teóricos sobre la relación entre la violencia y desigualdad de género y el patriarcado en zonas fronterizas (segundo apartado). El tercer apartado aborda cómo el embarazo significa para las mujeres peruanas, doblemente, una liberación y un encadenamiento, condicionando formas de autoconocimiento corporal, a la vez que las expone a violencias. El cuarto apartado trata acerca de la dialéctica entre ruptura y permanencia de las figuras masculinas y la sobrecarga femenina vinculada a la reproducción del núcleo familiar. El quinto apartado da cuenta de las relaciones entre las migrantes peruanas y las madres de sus parejas chilenas en Arica, expresando los conflictos relacionales que emergen en el encuentro de concepciones heterogéneas de maternidad. Finalizamos con una síntesis analítica que apunta a nuevos interrogantes de investigación.

## Debates teóricos iniciales

Desde fines del siglo XX, las zonas situadas en la confluencia de dos o más espacios nacionales emergieron como ejes centrales para la investigación (Perkmann y Sum, 2002). Se pasa a discutir estos territorios como condensadores de fenómenos multiescalares (Sum, 2003) que desafían las ideologías fundantes del Estado-nación (Kearney, 1991),

- 5 El *survey* fue diseñado a partir de las informaciones etnográficas del primer año y de cara a tensionar y complementar las inferencias que la estrategia cualitativa facilitó. El cuestionario contenía 106 preguntas divididas entre 11 ámbitos de indagación: 1) Información sociodemográfica; 2) Desplazamientos e itinerarios migrantes; 3) Educación y acceso a la educación formal; 4) Ocupación laboral; 4) Situación conyugal; 5) Situación residencial; 6) Situación documental; 7) Maternidad, hijos y familia; 8) Remesas a origen; 9) Relaciones de género; 10) Experiencias de violencia y 11) Razones para migrar.
- 6 Evocaremos puntualmente algunos datos de la encuesta para triangular estas narraciones con datos cuantitativos.

dinamizando formas de vida estructuradas alrededor de la movilidad circulatoria.<sup>7</sup> Esta discusión asume, además, que la condición fronteriza altera la relación entre la acción de personas o grupos, y las características macroestructurales del contexto, conjugándose la construcción de “lo local” con procesos de mutua conformación global (Kearney, 1995, 1991). Estas relaciones son inherentemente “dialécticas y problemáticas” (Agnew, 2008, p. 175), articulando en las fronteras cambios “en los horizontes temporales (como el tiempo-comprimido y el tiempo-memoria de las naciones) y en escalas espaciales (como las escalas global, regional, nacional y local)” (Sum, 2003, p. 208). Atentos a las “dialécticas en la frontera” (Wilson y Donnan, 1998, p. 3) –entre movilidad y restricción; legalidad e ilegalidad; pertenencia y desarraigo–, los antropólogos sociales sudamericanos pasaron a teorizar los espacios fronterizos a partir de la tensión entre sujeto, historia y cultura en los años noventa (Grimson, 2003, p. 15). A inicios del siglo XXI, los estudios antropológicos empezarán a enfatizar que, en las zonas de frontera, los mandatos patriarcales usualmente se materializan a través de prácticas sociales que acentúan las distorsiones, exclusiones y violencias perpetradas en contra del elemento femenino (Monárrez y Tabuenca, 2013, pp. 8-9; Pickering, 2011, pp. 109-110; Segato, 2013, pp. 27-29). Esto tiene por efecto endosar la hegemonía de los subgrupos locales que encarnarán regionalmente el papel de “dominadores” que los órdenes sociales de lo nacional legitiman de forma más amplia. Habría, así, un carácter estructurante de los conflictos de género en la relación entre los bloques políticos, identidades y Estados-nación en zonas de frontera.

En el debate antropológico feminista, el género es definido como la construcción cultural de la diferencia biológica entre lo masculino y lo femenino (Lamas, 1999, p. 147), estructurada a través de un conflicto que activa procesos de dominio. Estos procesos impactan a hombres y mujeres, engendrando disputas simbólicas que sedimentan,

- 7 Esta consideración lleva a los investigadores a distender el propio concepto de “migraciones”, para abarcar a procesos de movilidad y biresidencialidad transfronterizos que se asemejan más a una lógica circular que a una migración que busca establecerse o fijarse en el espacio.

dialécticamente, inclusiones y exclusiones (Butler, 2011, p. 39). Estas se cristalizarán, progresivamente, a modo de *mandatos de género* (Mills, 2003, p. 42). Pero las exclusiones y jerarquías que conforman estos mandatos de género, no obstante, engendran una dimensión diacrónica. En cuanto fenómeno social, el género deriva de un proceso social de muy larga duración, mediante el cual la preeminencia masculina se engendra como desigualdad de poder: estableciendo unas formas de control diferencial sobre “recursos materiales y simbólicos” (Lamas, 1999, p. 150) que condicionan y reproducen la *subalternización* del elemento femenino (Monárrez y Tabuenca, 2013, pp. 8-9).

Según Spivak (1998), la transversalidad de la subalternización de las mujeres de diferentes sociedades refleja el grado de legitimidad que el dominio masculino constituye en ámbitos que van desde lo privado a lo público, desde lo propio a lo ajeno, y desde la constitución de los principios identitarios que separan los “nosotros” del “ellos”: todos aspectos constitutivos del Estado nacional y sus fronteras. Consecuentemente, no es posible avanzar hacia una visión deshomogeneizante de los grupos sociales en pugna por el poder —ya sea en términos económicos o simbólico-identitarios— sin incorporar una mirada crítica de género.

La formación de los Estados nacionales latinoamericanos, desde las independencias del siglo XIX, operó reproduciendo (cuando no agravando) el sistema patriarcal, racial y de castas del colonialismo (Dore, 2000, p. 9), momentos cruciales en los cuales se configuran *formaciones nacionales de alteridad*<sup>8</sup> (Segato, 2007). Pero a partir de Segato (2003), cabe conducir este debate a otros niveles y considerar las desigualdades de género como una forma que antecede en miles de años tanto al colonialismo como a la formación del Estado nacional. Polemizando con Lévi-Strauss, Segato afirma que la violencia patriarcal sería el pilar ontológico de constitución en las

sociedades humanas.<sup>9</sup> Es más: debido a la compleja articulación particular-universalizante del patriarcado, las violencias de género cumplen una función central “en la reproducción de la economía simbólica del poder cuya marca es el género [...]. Se trata de un acto necesario en los ciclos regulares de restauración de ese poder” (Segato, 2003, p. 13).<sup>10</sup>

Así, la forma como las identidades nacionales serán dialécticamente constituidas en la frontera, rompiendo y reproduciendo las conformaciones de lo nacional, engendra la reproducción de esta dialéctica entre particularidad y universalidad de la violencia de género. Las fronteras no son, entonces, solamente un área que condensa la construcción de las identidades, conflictos y contactos entre los grupos sociales pertenecientes a uno u otro Estado-nación. Ellas condensan también las violencias y contradicciones estructurantes del patriarcado (Monárrez y Tabuenca, 2013).

En el caso de las mujeres transfronterizas latinoamericanas, esta condensación de factores se relaciona

9 En términos particularistas, el patriarcado sería: “El nombre que recibe el orden de estatus en el caso del género, es una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tiene consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunde con ese nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles”. Al mismo tiempo, Segato también lo describe como “perteneciendo al estrato simbólico y, en lenguaje psicoanalítico, como la estructura inconsciente que conduce los afectos y distribuye valores entre los personajes del escenario social. La posición del patriarca es, por lo tanto, una posición en el campo simbólico, que se transpone en significantes variables en el curso de las interacciones sociales. Por esta razón, el patriarcado es al mismo tiempo norma y proyecto de autorreproducción y, como tal, su plan emerge de un escrutinio, de una ‘escucha’ etnográfica demorada y sensible a las relaciones de poder y su, a veces inmensamente sutil, expresión discursiva” (Segato, 2003, p. 14).

10 Este debate es central para nuestro estudio de caso específico: el 38% de migrantes peruanas que encuestamos afirmó haber vivido experiencias de violencia en sus familias nucleares de origen (un 22% de estas fueron perpetradas por hombres, y un 16% por mujeres). Además, 19% fue donada en la infancia para trabajo esclavo; un 25% sufrió violencias por parte de sus parejas en Perú y un 8% de mujeres declaraban estar sufriendo violencias de este tipo en el presente.

8 Compreendida por Segato (2007, p. 16) como una matriz idiosincrática de producción y organización de la alteridad, constituida mediante procesos históricos particulares de cada contexto de formación de los Estados nacionales, y desde la cual se constituyen formas de generar la otredad concebida desde la imaginación de las élites estatales.

con fenómenos macrosociales y globales vinculados a la generalización de las políticas neoliberales en el continente, las cuales las empujaron masivamente a la migración a partir de los años ochenta, impactando las relaciones de género (Stefoni, 2002, pp. 119-120). La inserción socioeconómica femenina y migrante las expone a una intensificación de la interseccionalidad de elementos de marginación social, vinculados a su adscripción étnica, de clase, de edad (Crenshaw, 1991, p. 1244). Debido a la compleja encarnación de las contradicciones del patriarcado en las zonas de frontera, y a la superposición combinada de factores de exclusión (encadenados a procesos macro y microsociales, locales y globales), las violencias de género deben ser leídas en estos territorios como asociadas a un marco más amplio de dominio y subalternización. De ahí la importancia de comprender la experiencia fronteriza de las migrantes, entrecruzando los diversos elementos que las empujan hacia condiciones de vulneración. Nuestra experiencia en terreno nos indicó que la maternidad es uno de estos elementos: quizás el más estructurante y controvertido de ellos.

Esto nos devuelve, una vez más, al debate feminista. En las últimas décadas, pocos temas provocaron tanto conflicto entre investigadoras feministas como la maternidad y el papel de la mujer en la familia (Dietz, 1995, p. 45). La trayectoria de estos debates es de por sí compleja. En los años sesenta, feministas del norte global dedicaron enorme esfuerzo a deconstruir visiones naturalizantes de la maternidad, lo que las llevó a deconstruir el propio concepto de familia. En los años setenta esta crítica se profundizó, y las investigadoras pasaron a denunciar la reproducción de mecanismos productivos de explotación hacia las mujeres en el marco de la reproducción social de las relaciones familiares. La importancia de estas discusiones es innegable, pero también cabe precisar que tuvieron por efecto una visión general negativa, tanto de la maternidad como de la familia en el plano más amplio de la teoría feminista. Para fines de los años ochenta, empiezan a surgir voces feministas que recuperan la importancia de estos elementos, abogando por lecturas menos bipolares de las relaciones entabladas por las mujeres en sus ámbitos públicos y privados (Dietz, 1995, p. 46). Desde los noventa, y especialmente en la primera década del siglo XXI, las miradas no dicotómicas de

las relaciones de género en el marco de las familias se multiplicaron y, a la vez, se heterogeneizaron, en las ciencias sociales (González y Acosta, 2015, p. 130). Lo anterior provocó un llamado a recuperar las experiencias concretas de las mujeres para observar en ellas el matiz y las variaciones entre agencia y subordinación que, en el espectro de las relaciones familiares y maternas, pueden dotarse de una faceta situacional. Concordando con estos últimos debates, prestamos atención etnográfica a la maternidad porque:

Compartimos la necesidad de buscar marcos analíticos que nos permitan pensar los procesos de (re)producción de las desigualdades en el contexto transnacional, tratando de superar las concepciones androcéntricas y etnocéntricas que impregnan nuestras nociones y mediante las que restituyamos la agencia de las mujeres, más allá del vínculo emocional desde el que se piensa el ejercicio de la maternidad a distancia (Gil y González, 2012, p. 47).

Así, el giro hacia la maternidad nos impele a establecer un diálogo con la perspectiva transnacional de las migraciones, la cual cohesionó una serie de debates sobre la relación entre la feminización global de los trabajos de cuidado, la maternidad y la constante transnacionalización de las familias a partir de la migración o movilidad circulatoria de las mujeres.<sup>11</sup>

11 Lo que distingue el transnacionalismo de las definiciones precedentes sobre migración es su comprensión de que la complejidad y la densidad de los vínculos entre países potenciados por la experiencia migrante en la globalización resultan en la producción de una simultaneidad entre los fenómenos sociales que tienen vida en dos o más localidades (situadas en países diferentes). Esta simultaneidad constituye un principio de coproducción de la realidad social y podría expresarse en dimensiones económicas, políticas, culturales, rituales o familiares (Glick-Shiller et al., 2005). Así, la experiencia migratoria no se encuentra fijada ni al contexto de origen ni al contexto de recepción: la migración se balancea a partir de las estrategias de inserción que las personas desarrollan entre-lugares. Esto conduce a la creación de un campo social transnacional entre los países en cuyas localidades se desarrollan las comunidades migrantes. La idea puede ser aplicada con coherencia a la migración circular entre territorios fronterizos.

Hay un punto fundamental sobre las posibilidades de interpelación (y de disidencia) entre esta perspectiva y aquellas que se aplican al estudio de las zonas transfronterizas: la necesaria reconceptualización del papel de las familias en las movilidades humanas.

Como señaló Parreñas (2005, p. 317), la globalización provocó alteraciones fundamentales en la experiencia del tiempo y del espacio, y en el papel desempeñado por las mujeres en el marco de las familias migrantes. Las ciencias sociales, muy frecuentemente, habían reproducido la idea de que la familia podría delimitarse tal como se diseñaban en el siglo XIX las fronteras de un país: demarcándose en un espacio social dado –euclidianamente acotado– las relaciones cotidianas entre sus miembros, la identidad familiar, las actividades económicas y los vínculos afectivos. Proyectada así, la familia era tomada como una metáfora de la nación. Una asunción problemática, puesto que naturalizaba el concepto e invisibilizaba que familias y naciones – más allá de cualquier construcción sobre el lazo “natural” – son comunidades imaginadas (Bryceson y Vuorela, 2002, p. 10) y elegidas (González y Acosta, 2015, p. 130).

Preconizando la necesidad de romper con las “definiciones biologizantes” de familia (González y Acosta, 2015, p. 131) –y también con aquellas que circunscriben la experiencia familiar a la contingencia de un espacio material compartido–, los debates sobre las familias transnacionales pasan a enfatizar el carácter espacialmente descentrado de las redes parentales:

Las ‘familias transnacionales’ se definen aquí como aquellas que viven una parte o la mayor parte del tiempo separadas unas de otras, pero se mantienen unidas y crean algo que puede ser visto como un sentimiento de bienestar y unidad colectivos, es decir, ‘familiaridad’ incluso a través de las fronteras nacionales (Bryceson y Vuorela, 2002, p. 3).

Así, para relativizar la importancia normativa de la noción de cercanía física y de relaciones como elemento estructurante de la experiencia familiar, las

autoras desplazan el concepto excesivamente (según lo entendemos) hacia el extremo opuesto de esta idea: asumen la distancia espacial literal como elemento central definidor de la familia transnacional (Coe, 2011, p. 148; Parella, 2007, p. 56; Sorensen y Vammen, 2014, p. 92). Pero esta asunción no constituye un consenso monolítico. En un movimiento que nos parece más pertinente, algunas autoras enfatizarán como centro epistémico del concepto las formas de reproducción social de las familias,

[...] pero con la particularidad de que estas se establecen más allá de las fronteras de un Estado-nación [...]. Es por ello que podríamos decir que cuando hablamos de hogares transnacionales hacemos referencia a las prácticas transnacionales y cuando hablamos de familias transnacionales nos referimos a las *relaciones transnacionales* (donde incluimos las prácticas), es decir, a los lazos familiares transnacionales que vienen determinados por el vivir transnacional (González, 2007, p. 13).

Esta segunda definición –con la que concordamos en varios aspectos– enfatiza el tipo de relaciones y las prácticas de cruce de fronteras, y no necesariamente la distancia que separa a los integrantes del núcleo familiar. Pero otro importante eje de caracterización del concepto se refiere a la asunción de la idea, generalizada entre los años 1990 y 2000, de que la familia transnacional operaría como vehículo de procesos de “desarrollo humano” (Sorensen y Vammen, 2014, p. 93). Inicialmente, los y las investigadoras manifestaron cierta euforia provocada por la posibilidad de que el desplazamiento de las madres les facilitara procesos de empoderamiento económico y ruptura de las desigualdades de género –tanto en las relaciones familiares como en su inserción al mercado productivo. Avanzada la primera década del siglo XXI, sin embargo, estas utopías fueron deconstruidas por la constatación de que la maternidad transnacional incrementa la sobrecarga, tanto productiva como reproductiva y emocional, de las mujeres migrantes (Hondagneu, 2000).

El argumento sobre las familias transnacionales asume, además, que las redes parentales y los hogares

transnacionales operan como elementos centrales del proceso de globalización y de migración, constituyéndose como pilares analíticos y no como realidades accesorias (Parella, 2007, p. 159). Pero esta centralización de la familia vino de la mano de una reincidente tendencia a reproducir visiones sincrónicas de la vida familiar (Coe, 2011, p. 149), las cuales dedican enorme esfuerzo a entender cómo las familias articulan sus afectos, economías, relaciones e incidencia política sobre fronteras nacionales en el tiempo presente. Este aspecto es fundamental en relación al estudio de las zonas de frontera. En ellas, la mirada sincrónica es problemática porque impide al investigador observar adecuadamente la constitución histórica del proceso de nacionalización de las familias. Por este y por otros aspectos, persiste una especie de consideración (tanto de parte de los adeptos de los estudios transnacionales como de los estudiosos de las fronteras) relativa a que las familias migrantes, habitantes de territorios fronterizos, constituyen una realidad que excede las pretensiones conceptuales del transnacionalismo (Stephen, 2012, p. 243). Opera, así, un sentido común académico según el cual las familias que viven en regiones de frontera son “transfronterizas” y no “transnacionales”, incluso cuando la acción de sus miembros construye campos sociales semejantes a aquellos contruidos por las familias transnacionales “de larga distancia”.

Proponemos que esta diferenciación entre las experiencias familiares más cercanas y más lejanas a la zona de frontera debe ser problematizada. La experiencia fronteriza vivida por las mujeres peruanas en el norte de Chile nos habla justamente de esto: conlleva la superposición y condensación de experiencias sociales liminales que las posiciona alternadamente adentro y afuera de los lugares y relaciones. Cuando hablamos de liminalidad, nos inspiramos en el uso que Turner hace del concepto de Van Gennep,<sup>12</sup> aplicándolo metonímicamente a ciertos

momentos de las relaciones y experiencias cotidianas, incluso fuera de los espacios rituales (Turner, 1977, p. 36). Turner considera, a su vez, que la fase liminal constituye una forma de experiencia potente en términos políticos, con gran capacidad de génesis de pequeñas y desafiantes transformaciones. A esto alude Anzaldúa (1987) cuando dice que, para sobrevivir en la frontera, las mujeres deben aprender a “ser un cruce de caminos” (p. 195). Esta liminalidad condiciona una experiencia dialéctica de los procesos vitales vinculados a la maternidad, conforme dilucidaremos a continuación.

## Embarazos traumáticos y liberadores

Tanto del lado chileno como del lado peruano de la frontera, las experiencias de embarazo resultaron traumáticas para la mayor parte de nuestras entrevistadas. Las dificultades que ellas enfrentan en la gestación están relacionadas con la falta de información sobre su salud sexual y reproductiva, principalmente debido a que las relaciones patriarcales, en sus familias de origen, ejercen el control sobre sus sexualidades. En ellas, según demuestran las entrevistas, el cuerpo femenino era comprendido como un bien masculino, imponiéndose un tabú sobre la sexualidad en las conversaciones.<sup>13</sup> Las mujeres no podían interpelar a sus madres, tías o abuelas sobre cuestiones de sexualidad, y tampoco estaban “autorizadas” a buscar conocerse a sí mismas y su cuerpo por otros medios. Así, el tabú discursivo es análogo a una interdicción, a un límite sensorial impuesto y autoimpuesto a las mujeres sobre su propio cuerpo: “Mira, aunque te parezca mentira, no tenía conocimiento, sinceramente [...]. No me estoy justificando en las cosas que pasó. Y, en ese aspecto, no entendía bien. Creo que no llegué a entender hasta los 20 años exactamente las cosas” (Lolis, 39 años).

12 Van Gennep denominaba “liminales” los procesos rituales marcados por tres pasajes –separación, limen y reagregación. En ellos, los sujetos viven una experiencia atemporalizada de ser retirados de sus lugares socialmente instituidos (separación), para experimentar un momento específico en que sus lugares sociales están indefinidos (limen), y luego ser devueltos a su antiguo lugar (reagregación).

13 Estudiando tres generaciones de mujeres aymara del norte de Chile, Carrasco y Gavilán (2014, p. 469) encuentran que solamente las más ancianas de su muestra (de 36 mujeres) habían vivido un interdicto semejante en relación al abordaje de temas vinculados a la sexualidad y reproducción en sus familias. En nuestro estudio, esta prohibición es mencionada incluso por las mujeres aymara de origen peruano más jóvenes. Cabe mencionar que el 54% de las peruanas que encuestamos era indígena y el 41% se autoidentificó aymara.

El resultado de estos tabúes e interdictos es la represión de “las curiosidades” y la exposición de estas mujeres a situaciones de vulneración cuando osan relacionarse con hombres:

*No conocía qué era estar con un chico. Eran curiosidades que yo tenía, pero a mí nunca me dejaron hacer esas cosas. Como una palomita que recién empieza a volar y poh, le cortaron las alas y ahí quedó. Y eso es lo que pasó conmigo. Llegué a Tacna, conocí a alguien. Fue una decepción amorosa que tuve. Me metí con una persona. Quedé embarazada. Y ahí tuve a mi hija, la mayor (Daiana, 35 años).*

En algunos casos, las primeras experiencias sexuales solamente pueden ocurrir a una larga distancia de su familia nuclear de origen, debido justamente a las restricciones de contacto con hombres impuestas por los progenitores. Así, el cruce de fronteras permite sortear también el interdicto que pesa sobre el cuerpo de las mujeres y el control de sus capacidades reproductivas por parte de las figuras masculinas de la familia: “*Es que antes no me dejaban salir mis papás, eran bien... Yo trabajaba en Lima, igual. Pero no me dejaban salir, por eso que me atrasé. Mucho me encerraban. No me soltaban. Me enseñaban ‘no’ a los hombres. Nada, pues, yo me aprendí acá, pues*” (JC, 46 años).

Sin muchos conocimientos sobre sexualidad, reproducción, formas de autocuidado femenino y posibles dificultades que las relaciones sexuales adultas suelen conllevar, las mujeres terminan constituyendo un “blanco fácil” para situaciones de abuso y manipulación en estas primeras experiencias del lado chileno de la frontera:

*Me costaba hablar con hombres. ‘No’, mi mamá. Mi familia: ‘no’. Mi hermano, mi papá, mi mamá: ‘no’. No querían que hable con hombres. Pues yo me confié acá [...]. Yo soy soltera, no sabía nada la primera vez que venía a Tacna, a Arica. Ya en la primera vez me vi engañada. ¡Ay! Me vi engañada, pe. ¡Ah! Ahí me engañó (Libia, 40 años).*

Los casos de JC y Libia aportan evidencias de que el cruce de fronteras, efectivamente, constituye

estrategias de liberación de la sexualidad por parte de las mujeres. Pero esta liberación las expone, contradictoriamente, a formas particulares de vulneración y violencia sexual masculina.

El impacto directo de esta imposibilidad de hablar, incluso entre mujeres, sobre los métodos de control de natalidad, por ejemplo, tiene una consecuencia inmediata identificada en la historia de vida de varias mujeres: el embarazo adolescente. En algunos casos, este embarazo ocurre del lado peruano de la frontera, previo al inicio de las migraciones circulares por parte de las mujeres y son, como veremos, uno de los factores que motivan y empujan a las mujeres a emprender la vida transfronteriza. En otros casos, como para Libia y JC, el embarazo ocurre del lado chileno.

Pero hay matices que no se deben despreciar. Las madres de nuestras entrevistadas no ejercen tácitamente como reproductoras de las violencias patriarcales: ellas también constituyen con sus hijas estrategias de resistencia y solidaridad entrecruzadas por el reconocimiento mutuo; porque comparten y son en algún grado conscientes de las dimensiones de los abusos a que están expuestas, unas y otras, en el ámbito familiar. La maternidad, elemento potente de identificación entre mujeres, es un eje estructurante de esta resistencia femenina:

*Como estaba en la guata [su bebé], mi mamá, en esa temporada, sí me defendió. Me defendió. Ya, estuve todo el embarazo, ya, con mi mamá. Yo lloraba harto. Llegó un momento en que me llegaba a dar puñetes en el estómago. Y no comprendía. Decía: “Pero ¿por qué? ¿Por qué?”. Después decía: “pero no, ella [su bebé] no tiene la culpa (Daiana, 35 años).*

Enterarse acerca del embarazo de Daiana por parte de su madre hace que esta ofrezca a su hija un apoyo en contra de la violencia de su padre y hermanos. Su mamá dejó de pegarle y pasó a ayudarla. Este reconocimiento de la condición femenina de Daiana genera un proceso: la propia Daiana, que al principio ejerce violencia en contra de su bebé –pegándole desesperada a su vientre gestante–, se da cuenta de que lo que lleva dentro de sí es una niña y le ofrece



el mismo reconocimiento que le ofreció su mamá al saberla embarazada. Con todo, este importante momento de autorreconocimiento entre mujeres no frena en Daiana su actitud de autorrechazo por no haber cumplido con los principios patriarcales sobre su propia sexualidad. Opera así una solidaridad femenina entrecruzada por contradicciones de origen patriarcal y que, dialécticamente, va articulando formas de resistencia.

Pero el embarazo también conlleva otros desenlaces. Por ejemplo, implica un rechazo de las propias mujeres hacia sus cuerpos. Así como Daiana nos contó que se pegaba puñetazos en su vientre a medida que este crecía, Lolis, Rafaela y Soledad nos cuentan que encontraban fea y vergonzosa su creciente panza, lo que las llevó a esconderla. Estos rechazos corporales se asocian a los interdictos y apreciaciones morales de las familias de origen y tienen un peso importante en la relación de las mujeres con su cuerpo y con hijos e hijas, durante el embarazo y después de él. Asimismo, notamos que el embarazo adolescente supone para ellas la ruptura de planes y proyectos de futuro, especialmente en lo que se refiere a los estudios:

*Siempre me han gustado hacer esas cositas, he estado estudiando... Secretaría estudié un año. No he podido seguir porque tuve a mi hija” (Mary, 34 años). “Sí, estudié un poco. No mucho, tampoco. En Arequipa. Si de ahí ya no se dio acá [en Tacna], porque acá me conocí con mi esposo, tuve mis hijos” (Soledad, 48 años). “Yo quedé embarazada en el 2011. Quedé embarazada de la Cecilia y no hice la práctica con los ramos, terminé los ramos y la práctica la dejé para el año siguiente. Porque la guagua estaba muy junta. Entonces yo no podía hacer todas las cosas (Blanca, 29 años).*

Privadas de alternativas de formación, y asumiendo la sobrecarga de los cuidados y manutención económica de los hijos (como detallaremos luego), ellas se ven arrastradas a un ciclo de reproducción de sus precariedades. Aquí, la desaparición de los progenitores opera como un factor desestructurante de peso. Muchas de las mujeres son abandonadas por sus parejas en el transcurso de su primer embarazo:

*Él [ex pareja], durante el embarazo, nunca estuvo presente tampoco. Estuvo ausente. Yo fui como una especie de madre soltera. ¿Cómo se dice?; Soltera! Porque él venía cada cinco meses. Muy poco. Incluso cuando di a luz, también se desapareció otros cinco meses. Nunca fue tan... ¿Cómo se dice? Presente. Siempre fue ausente (FLJ, 41 años).*

La soledad, las responsabilidades, los cambios incomprensibles del propio cuerpo van llevando a las mujeres a vivir el embarazo como un proceso de creciente tristeza, envuelto en cuadros de ansiedad y depresión: “Entonces yo me quedaba sola. Lo pasé triste, el estado de salud de mi embarazo. Por eso lo tuve acá [en Arica] sola. Estuve en el hospital sola. Mi jefa me fue a ver, pero igual. Sí, creo que por eso me enfermaba, cuando tuve a mi hijo” (Rafaela, 33 años).

Para quienes les ha tocado tener su parto en Chile, la asociación entre la condición de embarazo y de vulneración se magnifica por la generalización de discriminaciones, abusos y violencias obstétricas hacia las peruanas por parte de los profesionales de la red pública de salud.<sup>14</sup> En esta interpelación de los profesionales de la salud, se reproduce un conjunto de imaginarios nacionales sobre la condición de otredad de las peruanas que constituyen paradigmas identitarios chilenos desde la Guerra del Pacífico. El relato de GRD ilustra cómo la reproducción contemporánea de sentimientos de profundo rechazo de los funcionarios chilenos hacia las peruanas y bolivianas las expone a situaciones de *violencia obstétrica*:<sup>15</sup>

14 Investigaciones sobre la atención a migrantes en el sistema público de salud chileno en otras regiones del país corroboran la generalización de estos malos tratos hacia las peruanas. Véase Arájito et al. (2002), Demoscópica (2009) y Liberona (2012).

15 La violencia obstétrica se expresa mayoritariamente – aunque no con exclusividad – en el trato deshumanizado hacia la mujer embarazada, en la tendencia a patologizar los procesos de nacimiento (o de atención a la parturienta) no asistidos por técnicas e instrumentos de la tecnología médica (Belli, 2013). Dichas violencias, en sus múltiples manifestaciones, resultan amenazantes para las mujeres en el contexto de la atención de la salud sexual, embarazo, parto y posparto. Resultan, además, en una jerarquización del saber médico por sobre los autoconocimientos femeninos y comunitarios: provocan

*Cuando mi hijo nació acá, en el Hospital Juan Noé [hospital público de Arica]. En el hospital, igual, me trataron mal. Mal, mal. Como cualquier cosa. Te decían, pues: “¿De dónde eres?” Y yo: “Peruana”. “Ah, una más. Viene para puro parir”. “Ay, pero señorita, ¿por qué me dice eso?” “Ay, porque todas las peruanas vienen acá para puro parir, para tener la residencia. Pero, y encima, vienen a robarse los bonos que nos dan a todos los chilenos”. Y yo decía: “¿Pero por qué me dice eso?”. “Bueno por mí, si yo quiero doy, doy luz allá en Tacna. Pero el problema es que mi pareja es de acá”. “Ay, ¿pero eso qué importa, si ustedes vienen para puro parir acá? Las trato igual que a las bolivianas. Y así es que ustedes no se merecen que los traten bien”. Y, ¿sabe qué, señorita? Desde que yo he dado a luz a mi hijo he tenido... He tenido... He tenido hace cinco años. Desde ahora que estoy. Mi hijo está grande. Yo en el cuello del útero, de la vagina, he tenido una infección, una herida bien grande. Ayer yo, en Tacna, fui a verme al hospital. No la traje la carpeta porque he tenido una herida: así como que me han raspado. Me han hecho una hemorragia. Y nunca me he hecho ver yo acá [...]. Y sabe que tengo una herida muy grande. Y me duele harto [...]. Y yo me cuidaba para no tener otro hijo porque, con la [sic] trauma de cómo atendían en el hospital, obviamente, que no da ganas de tener un hijo [...]. Veo que si es peruana te discriminan o te tratan mal. Si es chilena tiene opciones para reclamar [...]. Muy doloroso, te juro que me tenían ahí, en la cama, congelándome, tiritando ahí. Y me atendieron mal. Pusieron el puño del brazo de la matrona. Y me lo pusieron así, como empuje, “pah”. Y me empezaron a meter unos fierros, unos fierros, así, como sea, y yo... Me pusieron una anestesia que no sentí. Que yo sentí todo el dolor. No debería haber sentido (GRD, edad desconocida).*

desconexiones violentas de las mujeres hacia sus propios cuerpos, puesto que desconocen su autoridad sobre sus experiencias físicas, emocionales y psíquicas.

El discurso de la enfermera reproduce los estigmas de otredad feminizada que fueron generados por el proyecto estatal chileno en esta frontera. No por casualidad la funcionaria del hospital considera que peruanas y bolivianas no merecen buenos tratos; tampoco es casual que las consideren sujetos menospreciados en una misma medida. Estas discriminaciones están respaldadas por imaginarios históricos de alteridad que son parte del proceso de constitución de la chilenidad (y de la chilenización) del territorio fronterizo. La situación en el hospital le resultó tan traumática a GDR (lo que se observa en su dificultad de contarnos sobre las dolencias que tiene y que tuvo en el momento del parto), que pasó cinco años sufriendo las molestias de una infección mal tratada, sin tener el coraje de regresar al hospital para solicitar atención. El miedo a tener que volver a atenderse en el hospital público de Arica deriva en el rechazo a embarazarse nuevamente. Su caso está lejos de ser único, lo hemos escuchado de varias mujeres peruanas y bolivianas atendidas en los puestos públicos de salud en Arica. Asimismo, nuestras etnografías en puestos sanitarios de Arica y nuestras entrevistas con las enfermeras de estas instituciones confirman la negativa de estas a prestar a las peruanas, embarazadas o no, la atención sanitaria que está legalmente garantizada.<sup>16</sup>

16 Como Chile adhirió a la Convención de Viena de 1968, los acuerdos, tratados y convenios internacionales firmados tienen peso jurídico constitucional, equiparándose con lo normado en la Carta Magna nacional, y situándose en la jerarquía jurídica por sobre las Leyes Orgánicas, Ordinarias, y por sobre los Decretos Ley. Así, aunque la normativa vigente en Chile sobre cuestiones migratorias –el Decreto Ley 1094 de 1975–, no conceda derecho alguno de atención sanitaria a los y las migrantes, Chile firmó y ratificó instrumentos jurídicos internacionales que garantizan este derecho. Estos instrumentos serían: la Convención Internacional sobre la Protección de todos los Trabajadores Migratorios y sus Familias (MWC) (Art. 28). La Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) (Art. 12), y la Convención sobre los Derechos del Niño (CRC) (Art. 24) (Demoscópica, 2009, p. 8). Asimismo, el Convenio de Colaboración entre el Departamento de Extranjería y Migración (DEM) con el Fondo Nacional de Salud (Fonasa), que empezó a operar en diciembre de 2014, posibilitó la incorporación como beneficiarios a todos los migrantes independientemente de su situación migratoria (en Centros Comunitarios de Salud Familiar, Centro de

Los primeros relatos que reproducimos hasta aquí podrían inducir a pensar que los embarazos redundan una condición explícita de subalternización y vulneración femenina. Pero, con todo, otras narraciones y escenas nos impelen a tomar con cautela estas interpretaciones tajantes. El embarazo no implica, tácitamente, una anulación de la agencia de las migrantes. Algunas de ellas llegarán a posicionar su perspectiva y voz en diálogo con el mundo masculino justamente a partir de la maternidad: *“Eso yo dije, en ese tiempo: ‘la mitad es mía, y la mitad es de él. Y yo tengo que preguntar qué es lo que quiere él con esa mitad’. Como decir, la mitad es mi hijo, pero la mitad es también hijo de él. Yo quiero saber qué piensa”* (FLJ, 41 años).

Otras asumirán el embarazo como una forma de potenciación de lo femenino, como la posibilidad de crear, por sí mismas, algo propio. Y ellas hablan de esto claramente como una *decisión*:

*Decidí criarlos a mis seis hijos. Porque tenía un vacío en mi alma, en mi corazón. Entonces, yo dije: “Con hartos hijos no me voy a sentir sola. Porque un día de fiesta de Navidad voy a estar rodeada de mis hijos. Un Año Nuevo, un cumpleaños”. Yo soñaba con eso. Yo, de verdad, no me arrepiento. Doy gracias a Dios porque me dio ese valor de parirlos y criarlos a mis hijos* (La Guerrera, 54 años).

Otras incluso aceptarán la necesidad de emprender el cruce de fronteras justamente como forma situacional de sortear las demandas económicas que el hijo por venir implica. Así, el embarazo también aparece en las entrevistas como un factor que impulsa las migraciones, a la búsqueda de formas de autonomía femenina. Las mujeres nos hablan de que la experiencia de ser madres les facilitó más conocimientos sobre sus cuerpos y algunos recursos para superar los interdictos corporales bajo los cuales fueron educadas. Pero la maternidad también acarrea una serie de desafíos que ellas tendrán que superar desde claves propias.

Salud Familiar y Hospitales públicos). Fonasa permite el acceso a atención médica de forma gratuita poniendo especial atención a embarazadas y menores (hasta los seis años).

## Rupturas y permanencias: ausencia masculina y sobrecarga femenina

Las rupturas familiares más frecuentemente mencionadas por nuestras entrevistadas se relacionan con el abandono del núcleo familiar de sus parejas, situación que aparece vinculada a la intensificación del alcoholismo o consumo de sustancias ilícitas por parte de los hombres, o por involucrarse estos con otras mujeres, o por influencia de los miembros de las familias en desacuerdo con la unión. Esta ruptura, en ocasiones, se produce con el descubrimiento del primer embarazo:

*Él sí sabía, pues, que yo estaba embarazada... Entonces me decía que lo esperara, que él ya iba a salir del servicio militar y que ya ahí las cosas se iban a arreglar. Pero como hubo problemas entre nuestros padres, y que su papá decía: “Que esa familia”. Mi mamá y mi papá también: “Que esa familia es así, que es así”. Entonces nosotros también hacemos una pelota: que aquí para allá, que aquí para acá, dime y diretes. Entonces nos distanciamos. De la noche a la mañana él se fue y yo me quedé con mi hijo* (Lolis, 39 años).

En otras situaciones, la ruptura deriva del crecimiento del número de integrantes del núcleo familiar, vinculándose al rechazo masculino por hacerse cargo económicamente de su prole, y de compartir la atención y cuidados de hijos e hijas. Así, las mujeres hablan de una “desaparición” de los maridos: *“Él desapareció. Convivíamos y él nunca más volvió. Vivimos tres años y se fue. No sé si me abandonó, no sé si le habrá pasado algo, nunca más supe de él. No quiso vivir en la casa. Se fueron dando las cosas hasta que los descubrí. Los descubrí y estaban juntos. Se escaparon los dos. Me quedé con mis dos hijos sola”* (JC, 46 años).

La situación está vinculada a un tema que abordamos en el segundo apartado. El empobrecimiento familiar y la disminución de los sueldos masculinos y femeninos desde la generalización de las reformas neoliberales en Sudamérica genera una sobrecarga femenina, ya que las mujeres siguen cumpliendo el rol predominante en la reproducción social de las familias: *“Cuando mi marido se fue, tenía cuatro años*

[su hijo menor]. *Cuatro años. Cuatro años creo, tenía. Mi hija tenía cinco, seis... Oye, ¡la verdad! Lo que se da en mi mente. Con tanto que he pasado, mi mente casi...*” (Daiana, 35 años).

Daiana tiene dificultad para recordar el abandono y hablar del tema. La experiencia fue traumática: se vio obligada a hacerse cargo de la situación económica sin disponer de las herramientas adecuadas. Trabajadora sin cualificación, empleada en funciones informales (sin contrato o derechos laborales), ni conciliando tres empleos podía solventar los gastos familiares en Perú sin la renta percibida por su pareja. Frente a circunstancias complejas en términos económicos, de relaciones o políticos, los hombres no dudaron en abandonar el núcleo familiar y desentenderse de las necesidades de hijos e hijas. Esto empuja a las mujeres a una condición de “libertad” que nos recuerda la ironía con que Marx (2005 [1867]) trata el concepto cuando analiza el proceso de expropiación de las tierras en Europa: las mujeres son libres puesto que se ven radicalmente desposeídas de alternativas económicas. Y, tal como los siervos del siglo XIX europeo, ven en el desplazamiento migratorio la única alternativa de que disponen para intentar solucionar sus apremiantes problemas. La libertad migratoria, la independencia femenina, su salida en búsqueda de posibilidades en el sector productivo empieza, entonces, en muchos casos, a partir de una violencia de abandono de las responsabilidades reproductivas por parte de los hombres en el marco de las familias nucleares: “Bueno, en mi caso yo me independicé, porque el papá de mis hijos ya se fue. Tenía que hacerme cargo de todo. A las finales, tuve que hacerme cargo de los niños. Trabajando uno se independiza, uno se acostumbra, sabe que tiene que trabajar” (Rosa, 53 años).

*Sí, pero igual acá en Arequipa, cuando lo conocí a mi esposo, también sufrí con él. Porque él tampoco me tenía bien la casa, no me traía [dinero]. Yo tenía que ir a vender, hacer y*

*misma los queques, hamburguesas, cositas para vender. Vendía talegas, pescados; iba a la chacra, a sacar la cebolla, las zanahorias, cositas, ayudaba. Y entonces los dueños de la casa, de la chacra, me pagaban con zanahorias, y yo las lavaba y los iba a vender en montoncitos con mi hijo, el mayor. Vendía él, yo vendía, y me ayudaba. Traía para cocinar verduras, cualquier cosa. Y luego el papá de mi hijo me traía una miseria, que no alcanzaba (Soledad, 48 años).*

*Me tengo que salir porque está fuera la plata, pues. Él no me da ni un sol [moneda peruana], ni un peso [moneda chilena] me da, pues. Ni uno peso, pues. Yo estoy manteniendo todo, pues: leche, pañal, cuaderno. Hasta con la nena recién nacida estaba yo manteniendo. Nunca ha ayudado, pues (Libia, 40 años).*

Así, la ausencia del padre es una constante en la vida de hijos e hijas, asemejándose a la situación que las entrevistadas experimentaron en su familia de origen, donde existe una fuerte inequidad en la división social de los trabajos entre géneros.<sup>17</sup> La gran frecuencia con que se produce la ausencia paterna —el bajo nivel de compromiso de los padres con las responsabilidades familiares— en las familias de origen de las migrantes en el Perú, también nos fue relatada; y ello nos permite conjeturar que la situación enfrentada con sus propias parejas constituye un cuadro de reproducción de violencias patriarcales:<sup>18</sup>

17 Esta inequidad reproduce mandatos de género (Mills, 2003), y refieren “a la existencia de procesos de sexualización de la ‘división social’ y ‘técnica’ del trabajo, a una inserción diferenciada de hombres y mujeres en la división del trabajo existente en los espacios de reproducción y en los de producción social (Uribe-Echevarría, 2008, p. 18).

18 Sara-Lafosse (1995) relata que el abandono masculino constituye una práctica extendida en diferentes contextos peruanos: el “desaparecimiento” paterno parece figurar como un factor transversal estructurante de los sentidos y mecanismos de la masculinidad, institucionalizando, a lo largo de diferentes espacios territoriales, un patrón de familia “patriarcalmente despótica” (Castro de la Mata, 1972).

*Con mi papá ni una relación porque era un hombre machista, demasiado machista. Que, ¿cómo te digo? Yo creo que venía... Mi mamá le decía: "Tú vienes a puro dejarme hijos". Me imagino que a puro embarazarla venía. Y con nosotros ninguna relación: ninguna, ninguna, ninguna. Nosotros chicos y no teníamos... No sé. Pensábamos que ese era el mundo, que era normal ser así. Me imagino que era así. Y no. Con mi papá, ninguna relación. Con mi mamá sí. Nos tuvo, sí, a nosotros. Nos tuvo, nos crió y todo. [...] Mi mamá falleció cuando yo tenía 15 años, y quedamos los cinco [hermanos] solos, porque mi papá nunca apareció en la vida de nosotros (Meche, 31 años).*

*Mi madre no tuvo tampoco casa, vivió arrendando. Porque ella trabajaba para darnos a nosotros. Éramos muchos hermanos. Ella trabajaba en la lavandería, y ella nos daba de comer, nos vestía. Porque mi papá casi el sueldo que él tenía era para tomar. Y a veces que le quedaban monedas, las daba para la comida, para que mi mamá comprara para la comida (Heydi, 53 años).*

*Bueno, mi papá yo no he conocido. Estoy con eso deficitario. Mi papá... Mi mamá andaba sola, solita andaba acá, a mí me crió mi mamá (Giulia, 37 años).*

Las mujeres nos hablaban reiteradamente de la dificultad económica de hacerse cargo de los hijos como un factor que las hacía permanecer en relaciones abusivas. Pero nos daba la impresión de que las razones eran mucho más profundas, conectándose a estos ejemplos de maternidad vistos en sus madres: mujeres que asumieron solas las responsabilidades familiares de todos los tipos y que, en varios casos, reprodujeron la vinculación emocional con una figura masculina ausente. O bien, presente solo circunstancialmente: "Venía a puro hacer hijos", dice Daiana de su papá.

Les preguntamos qué pensaban de este patrón. Algunas de ellas, al contestarnos, justificaban la "desaparición" de los hombres a través de una supuesta incapacidad de ciertas mujeres de hacerse cargo de

los mandatos de género a los que "debieran atender". Mujeres que habían vivido ellas mismas la falta de compromiso masculino en relación a las responsabilidades familiares se referían a las "desapariciones" de las parejas como causadas por la insuficiente subordinación femenina:

*Suponte: el hombre deja a la mujer, a veces, por lo mismo que no hace nada en la casa. A veces el hombre llega de trabajar y no está listo el almuerzo. Hay muchos casos. Yo he visto muchos casos de esos. Hay mujeres que también se ponen a conversar. En ese momento, están haciendo el almuerzo y el marido llega, no encuentra almuerzo: está a medio cocer. Entonces, donde ellos se enojan, hay peleas, discusiones. Constantemente están así, y el hombre se aburre (Rosa, 53 años).*

Con todo, esta perspectiva no era la regla entre las entrevistadas. La mayor parte de ellas tenían una conciencia distinta sobre estos procesos de subordinación femenina. De hecho, la percepción de esta subalternización de las mujeres en el marco de las relaciones familiares habría sido un tema de auto-cuestionamiento importante en diversos momentos de sus vidas: constituía parte de las razones que las motivaban a migrar y a buscar formas diferentes de educar a sus hijos e hijas. Migrantes como Meche y Blanca nos hablaban abiertamente sobre cómo sus madres estuvieron fuertemente involucradas en la prolongación y refuerzo de relaciones que ellas mismas definen como "machistas". Y muchas de ellas identificaban muy tenazmente cómo este fenómeno se manifestaba cotidianamente en hábitos, costumbres, formas de hacer las cosas y de gestionar la división social de los trabajos en el ámbito familiar: "Mi mamá nunca fue de dar tareas a nadie. Todo el día reclamaba que nadie la ayudaba, que nadie lava la loza y nada... Pero ella tampoco daba tareas a nadie, menos a los hombres, porque mi abuela [la mamá de su madre] es de un pensamiento súper machista, mi abuelita, súper machista: los hombres no hacen nada" (Blanca, 29 años).

Aun así, este reconocimiento, esta conciencia y estas reflexiones no les impedían involucrarse en experiencias maritales de violencia en las cuales

terminaban asumiendo casi la totalidad de las responsabilidades económicas y del cuidado de hijos e hijas del lado peruano de la frontera. Esto nos da más elementos para entender por qué Rafaela se enfermó tan gravemente cuando se descubrió embarazada. Aquí nos encontramos con otra dialéctica de la condición de madre en la vida de estas mujeres. Si la experiencia de la maternidad, en el marco de las comunidades y familias en el Perú, constituye en parte un proceso de empoderamiento femenino – potenciando formas de autorreconocimiento entre mujeres que facilitan las redes de apoyo mutuo–, ahora estamos en condiciones de explicitar que la maternidad también representa –simultánea y dialécticamente– *un peligro para ellas*. Significa vincularse de forma casi permanente a una obligación social de sobrecarga multidimensional (afectiva, económica, laboral).

En este punto, volvemos a enfatizar la necesidad de evitar leer estas situaciones bipolarmente. Nos referimos, una vez más, a que la maternidad aparece como una experiencia fronteriza, liminal, en la que las mujeres entran y salen de situaciones de subordinación y empoderamiento. Por lo mismo, es fundamental prestar atención a los matices de las narraciones, de las historias de vida y de las escenas vividas junto a estas mujeres. A través de ellas, podemos darnos cuenta de que, incluso para la experiencia de las madres de las migrantes, había algunos espacios de resistencia a través de los cuales han desafiado ciertos mandatos del orden patriarcal. El caso de la madre de Rosa es paradigmático y nos da indicios de cómo, ya en la generación anterior a la de las mujeres que entrevistamos, se identifica en el acto migratorio una estrategia para sortear la subalternidad femenina vinculada a la sobrecarga de la función de maternidad:

*El rol de las mujeres como siempre, pues: cocinar, lavar. En mi casa no eran así las cosas. Mi mamá trabajaba, mi papá se quedaba en casa. Ella no tenía mucha ayuda, por eso nosotros nos criamos así. Los hombres no aportaban... No. De hecho, mi mamá también se aburría y nos retiró de ahí: nos venimos para este lado [Arica] (Rosa, 53 años).*

Páginas atrás, reproducimos la declaración en la que Rosa considera que las mujeres tienen que reproducir sus propios mandatos de subordinación en el cuidado de sus maridos. Aquí vemos una segunda declaración en la que ella ve como legítima la opción de su madre que abandonó a su padre, cruzó la frontera y se fue a trabajar a Arica llevando consigo a sus hijos. En la experiencia vital de un mismo sujeto, en este caso Rosa, podemos observar cómo la subordinación y la autonomización femenina se alternan y se justifican bajo las mismas claves, sin que la diferencia entre una perspectiva y la otra sea vivida por nuestra entrevistada como una contradicción. En la frontera, la liminalidad de lo femenino toma forma también a través de las estrategias situacionales con las cuales cada mujer va asumiendo y abandonando ciertas premisas sobre sus obligaciones y deberes (y las obligaciones y deberes que imputan a las demás mujeres).

Asimismo, observamos que, incluso en aquellos casos en que la pareja migra junta para trabajar en el lado chileno, las mujeres encuentran en la experiencia de traslado las posibilidades económicas de asumir una decisión de separación que, en el lado peruano, no logran concretar. En esto también influye el hecho de que, en el lado chileno, se sientan menos presionadas por mandatos del “deber ser” femenino (que, a partir de la experiencia de sus madres, ellas han interiorizado): “*Y ya también acá me fue mal con él. Cuando tuve a mi hijito, cuando tenía seis meses así, se fue él. Estaba, creo, con otra mujer ya. Y cuando volví [a Arica] salí embarazada y él me maltrataba mucho, mucho. Me maltrataba*” [voz quebrada] (Gladys, 41 años).

Pero, a medida que van creciendo los hijos, ¿qué ocurre con la experiencia de maternidad de aquellas mujeres que los dejan en Tacna? En Arica, las mujeres peruanas están muy cerca del territorio nacional peruano y, por ello, muchas de ellas podían efectivamente ver a sus hijos(as), padres, madres y hermanos(as) semanalmente. La distancia física no es tan relevante, como la definición más clásica de familia transnacional supone. Pero la dimensión transnacional de sus familias no se disuelve por ello. En este sentido, nos parece que el consenso académico en torno a la aceptación de la distancia física como una característica sine qua non de las familias

transnacionales (Coe, 2011, p. 148; Sorensen y Vammen, 2014, p. 92) debe ser replanteado cuando lo aplicamos a territorios de frontera.

Pese a que reconocemos y adherimos a la importancia de avanzar hacia la ruptura de nociones que contemplan un isomorfismo espacio-familia, asumimos que el criterio de definición basado centralmente en la separación literal entre los miembros es problemático. Es antitética la propuesta de enfrentarnos al reduccionismo de las definiciones basadas en la cercanía literal y copresencia de los miembros de las familias, adoptando una definición basada en la noción de radical distancia entre ellos. Las dos nociones están asentadas en un mismo principio conceptual: definen la familia a partir de una visión excesivamente materialista del espacio.

Esto es tanto más relevante cuando observamos, en las narraciones de las mujeres peruanas, que su condición transfronteriza –su supuesta cercanía a la localidad donde están sus familias– no impide que sus hijos(as), madres, padres y demás familiares vivan su condición migratoria como una lejanía. En varios de los relatos de las madres, observamos su lucha por enfrentar esta lejanía construida:

*Mi hijito me dijo: “Mamita no te vayas”. Yo le dije: “Hijito voy a trabajar”. “No, mamita, ¿quién me va a cocinar mi caldito?” Así se puso a llorar mi hijito. “No, hijito, voy a ir a trabajar para comprarte muchas cositas”. Así le dije y ahí se calmó mi hijito. “Yo te voy a traer yogurt” [...]. Yo le dije que voy a regresar: “Ya el domingo estoy ahí”, le dije así [...]. El domingo sí, por la tarde. Mi hijita está más apegada al papá, pero mi hijito es el que sufre (Gladys, 34 años).*

*Entonces en eso ando. Pero, de repente, también, digo [que] hay gente que dirá: “Oye, mira esta mujer, dejó sus hijos, y ella está por otro lado” [...]. ¡No! Todo lo que tenía que hacer lo hice para que no les falte; para darles de comer, para que no pasen como yo pasé, hambre, estirando de repente [...]. Esta vida es así; de repente le llegan visitas y un viejo le sonríe: “Ya, ¿cuánto quieres? Te doy”. Eso no quiero*

*para mis hijos, yo no quiero. Sería muy triste que mis hijos caigan en eso, tampoco son drogadictos. Entonces, de eso doy gracias a Dios (Guerrera, 54 años).*

*Yo le dije ayer mismo eso, cuando le agarré del pelo. Toda su ropa le he tirado al patio. Porque me molesta que yo le compre las cosas para que estén así. Y yo no tenía ni eso. Ahí yo le doy todo lo que puedo de mí, y entonces... Ella lo deja así, botado, lo arrincona. Está todo ahí: pudriéndose, mojándolo. A mí me cuestan. Ella tiene sus comodidades ¿O acaso ella pone su ropa nueva en un cajoncito, o en una bolsa? ¡No, pob! Ella tiene su cómoda, tiene su tele, tiene todo ahí. No será lujoso, pero ella tiene lo que es lo justo y necesario... Ya pues, entonces ella no cuida tampoco eso... Ahora tenía problemas de desorden alimenticio, eso también otro problema era [...]. ¿Cómo me dijo un día?: “El perro me es más familiar que tú, porque tú no estás”. “Bueno, entonces dile al perro que te dé de comer, pues”. [risas] “Así, vivete del perro. Si no me conoces, no tienes idea de lo que hago”. Dije: “Te quiero mucho, hija, pero te voy a decir algo: te das cuenta de lo que estás haciendo. Conoces lo bueno y lo malo. Yo solo sé que de ti depende tu futuro” (Lolis, 39 años).*

Los tres ejemplos muestran casos de creciente complejidad en relación a la lejanía construida de las madres que migran o trabajan en el lado chileno de la frontera, dejando a sus hijos e hijas en Perú. Gladys iba a Tacna una vez por semana y, aun así, su hijo sentía su distancia como una separación muy dolorosa. Guerrero sufría a distancia por dejar a sus hijas en Perú y por el peligro de que estas se entregaran a la prostitución en su ausencia. Lolis escuchó de su hija que hasta el perro le era más familiar. Leyendo estos tres ejemplos –entre otros tantos que hemos recopilado–, ¿quién podría decir que migrar a la frontera implica cercanía, debido a la supuestamente escasa distancia entre las ciudades fronterizas? Nos puede parecer que estas madres y sus hijos están cerca, pero, para estos últimos, los 52 km que separan Tacna de Arica se sienten como una distancia insalvable, como un abandono. Y por ello, las mujeres

viven presiones —propias y ajenas— y angustias muy semejantes a las que viven las migrantes que ejercen una maternidad transnacional de larga distancia. Así, habría que asumir que la “distancia” entre los miembros de la familia transnacional es una realidad construida e imaginada. Mirándolo de esta forma, las madres cuyas narraciones reproducimos arriba están, efectivamente, viviendo una experiencia de maternidad transnacional.

Los datos de nuestra encuesta nos entregan más elementos para complejizar este análisis. Solo un 19% de las mujeres que entrevistamos dicen ser originarias de Tacna. El 81% restantes provienen de departamentos y provincias menos cercanos a la frontera, con los cuales la comunicación vial por carretera es bastante compleja, demorosa y onerosa (para los niveles de renta de las migrantes). El 12% de las encuestadas provenía de Puno y otros 12%, de Lima. El 67% restante de las encuestadas son originarias de 39 distritos diferentes, todos ellos a distancias de más de 300 km de la frontera con Chile en espacios del sur peruano donde los caminos son muy precarios. Estos datos nos fuerzan a admitir que la suposición de que las mujeres que migran a Arica están más cerca de sus hijos(as) que quedan en el Perú no puede ser considerada del todo correcta. Así, habría que deconstruir la noción de que estar en la frontera implica realmente estar cerca en términos de distancia espacial medible.

En realidad, la misma presión que ejercen los Estados-nación sobre la construcción de frontera y el “deber ser” de las familias generan distancias sociales que se reifican como distancias espaciales para los miembros distanciados de las redes parentales transnacionales y transfronterizas. Las mujeres que tuvieron hijos en el lado chileno nos cuentan que ellos sufren discriminaciones en la escuela pública ariqueña, a la vez que son rechazados por primos y hermanos nacidos del lado peruano.

## La intersección de las maternidades heterogéneas

En los casos en que la entrevistada está casada o emparejada con un hombre chileno, parte de las rupturas matrimoniales implicó la intervención de

la familia de la pareja chilena, especialmente las madres. Se reproduce una intensa violencia de género por parte de las suegras hacia las esposas de sus hijos, las cuales son a menudo juzgadas como inferiores. Esta inferioridad se justifica como motivada por una diferencia de etnicidad o de capitales económicos. Asimismo, también se justifica a través de prejuicios de género sobre aquellas mujeres que no aceptan tácitamente la violencia masculina de sus parejas e intentan poner límites a ciertos comportamientos abusivos:

*Una vez, en el Día de la Madre, ella [su suegra] dijo, en reunión, así dijo: “Total tienen un solo hijo, se pueden separar”. Nunca me aceptó. Entonces, y como allá en Azapa el ambiente es distinto, la vida es distinta, el hombre le pega a la mujer y las mujeres tienen que callarse, o su mamá se mete en su metro cuadrado y yo no puedo hacer qué. Entonces yo, cuando mi hijo tuvo como siete añitos, nos vinimos para acá, para Arica. Su mamá tiene una casa. En esa casa [en la ciudad] yo vivo, con mi hijo y él vive arriba [en el valle de Azapa] con su mamá. Él arriba toma, hace lo que quiere. Vive con su mamá. Están en su ambiente y su mamá no le dice nada y yo estoy acá con mi hijo. Entonces siempre ella como que lo tiene a él. Yo, a la señora, también le digo: “Hija déjame luchar por tenerlo a él”. Y ella: “Tú conformate con tu hijo, tú y solito vendrá él y si no viene no importa”. Ya son 7, 8, 9, 10 años tiene mi hijo. Se pasaron 5 años ya, y estoy así [...]. Él viene los sábados, tenemos relaciones a veces al mes una vez, dos veces. Nos da igual. Mi hijo igual está más apegado a mí. Pero él viene y a él le dice ‘papá’... Pero yo siento que no es igual. Quizás hay momentos bonitos, pero no es igual. Estamos así, estamos. Su mamá siempre, como es dueña de la casa, ella viene. Viene, entonces, siempre trata que yo sea... ¿cómo decir?... Más sumisa. Y que tenga menos opiniones y él manda. ¿Cómo decir?... Que él es el que mande; y lo que ella tiene es lo que sirve. Porque como ellos tienen plata o tienen sus tierras, ellos mandan. Entonces hacen comentarios: “Tú no tienes nada, si tú quieres te vas con... Si tú quieres te*



*vas, si tú no tienes nada' [...]. Yo le digo a veces a él 'por culpa de tu mamá nosotros estamos en ese camino'. Porque a mí solo me falta un puntito que me diga o que me haga y yo agarró mi hijo y me voy. Eso no más me falta ya, porque ya realmente estamos separados, porque ya no estamos viviendo juntos. Y como no estamos viviendo juntos, yo siento que yo ya estoy haciendo mi vida y estoy como organizando o arreglando, solucionando mis cosas. Entonces ya no me va a hacer falta él. Ya casi tiene 11 [años] mi hijo, 17 ya va a estar grande: 7 años más yo me voy. Yo no sé si mi hijo querrá quedarse. No sé. Yo me voy. Yo me voy a ir al Perú, ese es mi objetivo al final (FLJ, 41 años).*

Hay varios elementos a destacar en el relato. FLJ se emparejó con un hombre chileno cuya familia es propietaria de tierras productivas en el valle de Azapa. Allí trabajó como temporera, plantando y cosechando en las propiedades de la familia de su esposo. La entrevistada nos informa de una diferencia de las violencias y agresiones de género entre los valles productivos y espacio urbano de Arica. En los valles, dice, “el hombre le pega a la mujer y las mujeres tienen que callarse”, con lo cual allí las relaciones familiares son más duras hacia las mujeres, imponiéndoles patrones crecientemente violentos de subordinación. Por esto, FLJ decide usar sus pequeñas posibilidades estratégicas y trasladarse a la casa de la familia de su marido en la ciudad. Leyendo el relato se tiene la impresión de que se trata de una gran distancia entre un ámbito rural y otro urbano, cuando en realidad, hablamos de 10 minutos de viaje en autobús (de línea municipal). Aquí nos queda claro de qué modo FLJ, hábilmente, mapea las limitaciones y posibilidades que las diferencias relacionales de cada espacio le ofrecen a su condición femenina. Ella se maneja situacionalmente entre sus limitadas opciones para frenar (por lo menos parcialmente) las violencias a las que está expuesta.

Parte de estas situaciones de violencia se refieren a que la familia de su pareja siempre la vio con desconfianza debido a su nacionalidad peruana. Esta condición parece condensar, en el imaginario de su suegra, múltiples temores, los cuales se conectan, a su vez, al simbolismo atribuido a las mujeres

peruanas como corrompedoras de la moral de los hombres chilenos (un discurso muy repetido desde la Guerra del Pacífico y que fue articulado también a través de la política de chilenización de la zona de frontera). La totalidad de las entrevistadas emparejadas con chilenos nos hablaron de las dificultades enfrentadas con las mujeres de su familia política.

Repárese además en que la suegra de FLJ va yuxtaponiendo una diferencia constitutiva de nacionalidad a otras consideraciones (por ejemplo, su falta de recursos económicos), con lo cual FLJ va siendo progresivamente etiquetada a partir de su peruanidad como pobre. Por si eso no bastara, todo lo anterior es reforzado por la idea de una conducta insubordinada de FLJ a los mandatos de género que su suegra piensa que ella debe “obedecer”. Hay así la interdicción de una figura femenina hacia otra y, en esta relación, se disputan imaginarios y posibilidades vinculados a las formaciones nacionales de alteridad. A esto nos referimos cuando decimos que, en la frontera, formas heterogéneas de maternidad entran en contacto. La suegra, de hecho, está presente cada vez que el hijo va a la ciudad a ver a su mujer. FLJ está expuesta, además, a una situación sexual que no le gusta: se siente invadida por una figura masculina con la cual solo tiene intimidad física una o dos veces al mes.

Llegamos entonces a una nueva dimensión dialéctica de la maternidad en la experiencia fronteriza de las mujeres peruanas en Arica. Observemos cómo FLJ nos plantea su permanecer en esta situación de violencia de género, señalándonos que lo soporta debido a que su hijo es pequeño. Trabajando en ocupaciones precarias y dependiendo de la casa de la suegra para vivir, FLJ no está en condiciones de dejar esta relación de agresión familiar. Necesita los recursos económicos para hacer frente a la crianza de su hijo: ha permanecido los últimos cinco años en esta situación justamente por eso. Su cálculo es claro: apenas el hijo tenga 17 años, cuando sea mayor y pueda trabajar, ella se va. Su hijo podrá venir o no. Nos dice, entonces, que su permanencia está condicionada por la responsabilidad de conducir su hijo a la edad adulta, de hacerse cargo de él, de permitir que él crezca y se pueda valer por sí mismo. La maternidad aparece aquí como la razón por la cual FLJ continúa en una relación de violencia,

como también vimos en otros casos; pero aparece, además, como la razón por la cual ella intenta jugar situacionalmente con todas las posibilidades de que dispone para estar “lo mejor posible”, dentro de su imposibilidad de autonomía económica.

Esta es otra forma en que se manifiesta la dialéctica entre ruptura y permanencia. Hemos visto que la maternidad es tanto la razón por la que las mujeres quieren romper con las parejas que abusan de ellas como también el motivo por el cual estas parejas masculinas, a su vez, se separan de las mujeres (frecuentemente, para deshacerse de las responsabilidades productivas y reproductivas). Pero, al mismo tiempo, muchas mujeres permanecen en situaciones de violencia, intentando convivir con ellas más allá de sus propias capacidades de resistencia, justamente para solventar las necesidades de hijos e hijas menores. Esto las empuja a desarrollar estrategias complejas de situacionalidad.

No se trata de que estas circunstancias se den en casos separados: casi todas las mujeres han emprendido una “resistente permanencia” –hacia consecuencias muy duras de maltrato–, intentando con esto proteger los recursos con los que alimentar y educar a los menores. Entre las mujeres que toman la decisión de separarse y migrar rumbo a Arica, la elección se produce cuando ya no hay otra forma de sostener el cuidado de los hijos en la pareja. En numerosos casos, vimos que las mujeres vuelven a emparejarse y, también en reiteradas oportunidades, las vimos involucrarse, una vez más, en situaciones de violencia y desigualdad de género. Como muestran los datos derivados de nuestra encuesta, el porcentaje de mujeres que está involucrada en relaciones con violencia de género en Chile disminuye una vez que ellas inician su vida transfronteriza. Esto nos autoriza a decir que estas mujeres logran, por lo menos parcialmente, frenar procesos de abuso con el cruce de fronteras. Pero también, en reiterados relatos, vimos cómo la violencia de la sobrecarga femenina, en relación al cuidado y la solvencia económica de hijos e hijas, crece con esta estrategia migratoria circulatoria.

Así, la dialéctica entre permanencia y ruptura de las relaciones de violencia a las que están expuestas las mujeres gira alrededor de su responsabilidad –o, más

bien, de su sobrecarga– en la reproducción social de las familias. La condición de maternidad es el eje transversal a partir del cual esta dialéctica de ruptura y permanencia en las relaciones de violencia se teje y desteje simultáneamente. Esto empuja a las mujeres hacia una creciente sobrecarga, pero también una creciente capacidad de adaptación situacional.

## Consideraciones finales

Algunas reflexiones finales son fundamentales para promover la teorización antropológica desde los resultados de nuestro estudio. La primera de ellas refiere a cómo el embarazo potenció, en la historia de vida de muchas mujeres peruanas que entrevistamos en Arica, un cambio en la relación con sus propias madres. Identificamos este cambio como estructurado alrededor de una “dialéctica de la maternidad” que opera en la articulación de los vínculos entre las migrantes y sus progenitoras. Si bien las madres aparecen en las narraciones como reproduciendo (al menos en parte) las estructuras de dominación masculina –y endosando formas diversas de violencia hacia sus hijas–, en el embarazo de estas últimas su asunción de la condición materna parece marcar un divisor de aguas. A partir de este momento, las madres cesarán parte de las violencias hacia sus hijas, les prestarán apoyo, reconocimiento y externalizarán formas de respeto hacia ellas. Así, las madres son, para nuestras protagonistas, simultánea y dialécticamente, perpetradoras de violencias reproductoras del patriarcado y agentes fundamentales del reconocimiento de la condición femenina vinculada a la maternidad.

La segunda de las reflexiones se refiere a la posibilidad de que convertirse en madre les concede a nuestras entrevistadas una forma específica de legitimidad familiar y comunitaria. En este sentido, coincidimos con los hallazgos etnográficos de Gil y González (2012, p. 43) sobre migrantes de otras nacionalidades en otros contextos. Encontramos que la maternidad asumida por las mujeres peruanas constituye un promotor de nuevos espacios de agencia: les permite escenificar una forma de autoridad femenina que les abre puertas, posibilidades de diálogo y favorece ciertas formas de autonomía, especialmente en relación a las demás mujeres de la

familia nuclear de origen. El reconocimiento vinculado a la maternidad aparece, en la mayoría de los casos, como la principal fuente de legitimación de la voz y derechos femeninos en la familia (y, en algunos casos, también en la comunidad). Así, los relatos de vida nos demandan una gran dosis de precaución frente a las lecturas dicotomizantes de la relación entre agencia y estructura en la (re)producción de las asimetrías patriarcales en las familias.

En tercer lugar, estos dos puntos iniciales tienen una dimensión étnica que no puede ser obviada y que emerge en nuestro estudio como un punto a ser abordado en futuras investigaciones. Más de la mitad de las migrantes peruanas que encontramos en Arica, el 54%, es indígena, y de estas, el 41% es aymara. Así, no sería inexacto afirmar que, para muchas de nuestras entrevistadas, esta positividad de la función materna está vinculada de forma simbólica a las concepciones religiosas que diferentes grupos aymara comparten. A partir de estas concepciones se proyectan nociones de complementariedad entre lo masculino y lo femenino, pero también de disputa y competencia. Muy a menudo, estas competencias simbólicas –escenificadas ritualmente, por ejemplo, en fiestas como los carnavales– atribuyen a la victoria de la facción femenina del grupo social la entrada de un año abundante y productivo; mientras la victoria masculina significa escasez (Carrasco y Gavilán, 2009, p. 89). Así, lo femenino y la maternidad aparecen simbólicamente amalgamados a la productividad, a la fertilidad y a la benevolencia de la *Pachamama* (Carrasco y Gavilán, 2009, p. 90).

Pero este importante rasgo simbólico-religioso no impide la producción de una jerarquización de subalternidad femenina. Los estudios antropológicos llevados a cabo con familias aymara del lado chileno de la frontera también hablan de la reproducción social, en el marco de los grupos parentales, de relaciones familiares de poder en las cuales las mujeres se ven desfavorecidas (Carrasco, 1998, p. 88). Hablan, asimismo, de una positividad del cuerpo y atributos masculinos (Gavilán, 2005, p. 144) y de un cuadro de creciente violencia de género hacia las mujeres (Carrasco, 2001). Los estudios sobre las relaciones de género entre familias aymara llevados a cabo en Perú (Rivera, 1996) y Bolivia (Meetzen, 2007) corroboran estas apreciaciones. Lejos de abogar aquí

por una visión esencialista, que vincula de forma cristalizada ciertos patrones de desigualdad de género a una determinada etnicidad –postura con la que discrepamos–, nuestra intención es señalar que los procesos históricos, económicos, políticos y sociales que han configurado la organización social de los diversos grupos aymara en este territorio de la Triple-frontera Andina refuerzan las asimetrías patriarcales que, si bien ya existían probablemente entre estos grupos antes de la colonización, se agravan y potencian a partir de ella y con la construcción de los Estados-nación.

En cuarto lugar, nos gustaría enfatizar que la maternidad aparece, para las mujeres peruanas, como un aspecto central de su vida migratoria transfronteriza, como también han encontrado diversas investigadoras feministas en sus estudios sobre contextos familiares transnacionalizados (Gil y González, 2012, p. 44). Las experiencias vitales de las peruanas están, en la gran mayoría de los casos que observamos, estructuradas a partir de la maternidad. Esto implica, obviamente, conflictos, rupturas, a la vez que formas de cohesión y cobijo social para ellas.

Con todo, y en quinto lugar, pensar que la maternidad se constituye solamente como un acto de empoderamiento femenino, sería falaz y etnográficamente incoherente. El empoderamiento parcial facilitado por la condición de maternidad está, en las vidas de estas mujeres, dinámicamente interpelado por varias contradicciones. La maternidad también les asigna procesos de subalternización, sobrecarga, violencia y explotación multidimensionales –vinculados a la esfera económica, simbólica, relacional, religiosa, emocional. En este sentido, la maternidad se constituye, en el marco de la vida fronteriza de estas mujeres, como una experiencia de radical liminalidad: de entrada y salida de condiciones de empoderamiento y subalternidad; de agencia y sumisión. Todos los ejemplos trabajados nos conducen a concluir que autonomía y subordinación femenina no son, en estas experiencias fronterizas, posiciones esenciales cristalizadas: son elementos de yuxtaposición compleja y constituyen aquello que Tsing designó como *fricciones*: las cualidades extrañas, inesperadas, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia (Tsing, 2005, p. 4). Pensar en las maternidades como fricciones significa hacer una inflexión

sobre las trayectorias históricas de las mujeres y de sus antepasadas, pero también significa proceder a exclusiones y particularizaciones (Tsing, 2005, p. 6): es poner el acento de la mirada sobre la localidad en su existencia conflictiva y compleja. Significa, sobre todo, observar la forma situacional en que los sujetos se van posicionando en esta confrontación entre restricciones y posibilidades de la agencia (lo que, por cierto, implica negociaciones simbólicas muy creativas).

Finalmente, observamos que la experiencia de la maternidad empuja a las mujeres peruanas a intensificar su centralidad en la reproducción social de las familias. Relatos de precariedad laboral, sobrecarga económica, dificultades afectivas, conflictos con las parejas y la reincidencia de experiencias de maltrato racista y discriminador en el lado chileno nos autorizan a decir que las familias no se están desarrollando: más bien se agravan los patrones interseccionales de exclusión de las mujeres, en favor del incremento del recurso económico familiar. En esto, las mujeres fronterizas viven circunstancias muy similares a las que la literatura de los estudios migratorios ha descrito en relación a las jefas de familias transnacionales de larga distancia. Y esta similitud no debiera ser borrada, dado que enuncia la particularidad del abuso hacia las mujeres como un patrón globalizado, remitiendo por tanto a la construcción de circuitos de explotación de género.

## Agradecimientos

Agradecemos a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT) que financió el estudio a través del Proyecto FONDECYT 11121177.

## Referencias citadas

- Agnew, J. (2008). Borders on the mind: re-framing border thinking. *Ethics and Global Politics*, 1(4), 175-191.
- Amilhat-Szary, A. L. (2007). Are Borders More Easily Crossed Today? The Paradox of Contemporary Trans-Border Mobility in the Andes. *Geopolitics*, 12(1), 1-18.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands-La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Araújo, K., Legua, M. C., Ossandón, L. (2002). *Migrantes andinas en Chile. El caso de la migración peruana*. Santiago: Fundación Instituto de la Mujer.
- Beckman, E. (2009). The Creolization of Imperial Reason: Chilean State racism in the War of the Pacific. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 18(1), 73-90.
- Belli, L. F. (2013). La violencia obstétrica: otra forma de violación a los derechos humanos. *Revista Redbioética*, 4(1), 25-34.
- Butler, J. (2011). Replantar el universal: la hegemonía y los límites del formalismo. En Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (Aut.). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos de la izquierda* (pp. 19-50). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, A. M. (1998). Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del Norte de Chile. *Chungara*, 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 Universidad J. Santos Ossa*, 3, 85-96.
- Carrasco, A. M. (2014). Significados y prácticas de la sexualidad en tres generaciones de mujeres aymara del norte de Chile. *Interciencia*, 39(7), 468-475.
- Carrasco, A. M. y Gavilán, V. (2009). Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 41(1), 83-100.
- Castro de la Mata, R. (1972). *Un intento de clasificación de la familia peruana*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Coe, C. (2011). What is the impact of transnational migration on family life? Women's comparisons of internal and international migration in a small town in Ghana. *American Ethnologist*, 38(1), 148-163.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 6, 1241-1299.
- Demoscópica (2009). *Diagnóstico y factibilidad global para la implementación de políticas locales de salud para*

- inmigrantes en la zona norte de la Región Metropolitana*. Santiago: Demoscópica SA.
- Dietz, M. G. (1994). Ciudadanía con cara feminista. El problema con el pensamiento maternal. *Debate feminista*, 10, 45-66.
- Dillehay, T. D., y Núñez, L. (1988). Camelids, caravans, and complex societies in the south-central Andes. En Saunders, N. J. y Montmollin, O. (Eds.). *Recent studies in pre-Columbian archaeology* (pp. 603-634). Oxford: BAR International Series 424.
- Dore, E. (2000). One step forward, two steps back. Gender and The State in Latin American in the Long Nineteenth Century. En Dore, E. y Molyneux, M. (Eds.). *Hidden histories of gender and the state in Latin America*. (pp. 3-32). Durham: Duke University Press.
- 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.
- Gil, C. G. y González, H. G. (2012). Las articulaciones entre género y parentesco en el contexto migratorio: más allá de la maternidad transnacional. *Ankulegi*, 16, 43-58.
- Glick-Schiller, N., Bash, L. y Blanc-Szanton, C. (2005). Transnacionalismo: un nuevo marco analítico para comprender la migración. *Bricolage*, 7, 68-84.
- González, S. (2008). *La llave y el candado. El conflicto entre Perú y Chile por Tacna y Arica (1883-1929)*. Santiago: LOM.
- González T. H. (2007). Familias y hogares transnacionales: una perspectiva de género. *Puntos de Vista: Cuadernos del OMCI*, 11, 7-25.
- González T., H. y Acosta, E. (2015). Cruzar las fronteras desde los cuidados: la migración transnacional más allá de las dicotomías analíticas. En Guizardi, M. (Ed.). *Las fronteras del transnacionalismo. Límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile* (pp. 126-150). Santiago: UCN / Ocho Libros.
- Grimson, A. (2003). Disputas sobre las Fronteras. En Michaelsen, S. y Johnson, D. (Orgs.). *Teoría de la frontera: los límites de la política cultural* (pp. 13-23). Barcelona: Gedisa.
- Hondagneu-Sotelo, P. (2000). Feminism and Migration. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 571, 107-120.
- Kearney, M. (1991). Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire. *Journal of Historical Sociology*, 4(1), 52-74.
- Kearney, M. (1995). The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24, 547-565.
- Lamas, M. (1999). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población*, 21, 148-178.
- Liberona, N. (2012). De la alterización a la discriminación en un sistema público de salud en crisis: conflictos interétnicos a propósito de la inmigración sudamericana en Chile. *Revista de Ciencias Sociales-UNAP*, 28, 1-20.
- Marx, K. (2005 [1867]). *El Capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- McEvoy, C. (2011). *Guerreros y civilizadores. Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*. Santiago: Ediciones UDP.
- Meentzen, A. (2007). *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas – Deutscher Entwicklungsdienst.
- Mills, M. B. (2003). Gender and Inequality in the Global Labor Force. *Annual Review of Anthropology*, 32, 41-62.
- Monárrez, J. E. y Tabuenca, M. S. (2013). *Presentación*. En Monárrez, J. E. y Tabuenca, M. S. (Comps.). *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México* (pp. 3-19). San Antonio del Mar: Colef.
- Parrella, S. (2007). Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales. Migrantes ecuatorianos y peruanos en España. *Migraciones Internacionales*, 4(2), 151-188.
- Parreñas, R. (2005). Long distance intimacy: class, gender and intergenerational relations between mothers and children in Filipino transnational families. *Global Networks*, 5(4), 317-336.

- Pedemonte, N. y Dittborn, C. (2016). *La migración en Chile: breve reporte y caracterización*. Madrid: OBIMID.
- Pérez, C., Guizardi, M., Vicuña, J. T. y Rojas, T. (2015). Del contexto fronterizo y migratorio. En Vicuña, J. T. y Rojas, T. (Eds.). *Migración internacional en Arica y Parinacota: Panoramas y tendencias de una región fronteriza* (pp. 49-70). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Perkmann, M., y Sum, N. L. (2002). *Globalization, regionalization and cross-border regions: scales, discourses and governance*. London: Palgrave Macmillan.
- Pickering, S. (2011). *Women, Borders, and Violence. Current Issues in Asylum, Forced Migration, and Trafficking*. New York: Springer.
- Podestá, J. (2011). Regiones fronterizas y flujos culturales: La peruanidad en una región chilena. *Revista UNIVERSUM*, 1(26), 123-137.
- Rivera, S. (1996). *Bircholas: trabajo de mujeres. Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Rosenblitt, J. (2013). *Centralidad geográfica, marginalidad política: La región Tacna-Arica y su comercio, 1778-1841*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Sara-Lafosse, V. (1995). Familias peruanas y paternidad ausente. Aproximación sociológica. En Portocarrero, G. y Varcárcel, M. (Eds.). *El Perú frente al siglo XXI* (pp. 399-416). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sater, W. (2007). *Andean tragedy: fighting the war of the Pacific, 1879-1884*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sørensen, N. y Vammen, I. (2014). Who cares? Transnational families in debates on migration and development. *New Diversities*, 16(2), 89-108.
- Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.
- Stephen, L. (2012). Conceptualizing Transborder Communities. En Rosenblum, M. y Tichenor, D. (Eds.). *Oxford Handbook of the Politics of the International Migration*, (pp. 456-477). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Sum, N. L. (2003). Rethinking Globalisation: Re-articulating the Spatial Scale and Temporal Horizons of Transborder Spaces. En Brenner, N., Jessop, B., Jones, M. y Macleod, G. (Eds.). *State/Space: A Reader* (pp. 208-224). Oxford: Blackwell Publishing.
- Tapia, M. (2012). Frontera y migración en el norte de Chile a partir del análisis de los censos de población. Siglos XIX-XXI. *Revista de Geografía Norte Grande*, 53, 177-198.
- Tapia, M. y Parella, S. (2015). Las regiones fronterizas para el estudio de la migración y circulación. Un análisis a partir de dos casos ilustrativos. En Guizardi, M. (Ed.). *Las fronteras del transnacionalismo. Límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile* (pp. 173-206). Santiago: UCN – Ocho Libros.
- Tsing, A. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, V. (1977). Variations on the Theme of Liminality. En Falk Moore, S. y Myerhoof, B. (Eds.). *Secular Ritual* (pp. 36-52). Assen: Van Gorcum.
- Uribe-Echevarría, V. (2008). Inequidades de género en el mercado laboral: el rol de la división sexual del trabajo. *Cuaderno de investigación*, 35, 5-130.
- Valdebenito, F. y Guizardi, M. L. (2015). Espacialidades migrantes. Una etnografía de la experiencia de mujeres peruanas en Arica (Chile). *Gazeta de antropología*, 31(1), s.p.
- Vicuña, J. T., Guizardi, M., Pérez, C. y Rojas, T. (2015). Características Económicas y socio-demográficas de la Región de Arica y Parinacota. En Vicuña, J. T. y Rojas, T. (Eds.). *Migración internacional en Arica y Parinacota: Panoramas y tendencias de una región fronteriza* (pp. 37-48). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Vitale, L. (2011). *Interpretación marxista de la historia de Chile*. Santiago: LOM.

Wilson, T. y Donnan, H. (1998). Nation, State and Identity at International Border. En Wilson, T. y Donnan, H. (Eds.). *Border identities: nation and state at international frontiers* (pp. 1-30). Cambridge, MA: Cambridge University Press.



