



## Articulando género y parentesco: una etnografía sobre familias de origen de migrantes aymara bolivianas en el valle de Azapa (Chile)


### Articulating gender and kinship: an ethnography of Bolivian Aymara migrant families of origin in the Azapa Valley (Chile)

Herminia González Torralbo <sup>1</sup>  <https://orcid.org/0000-0002-4929-2521>


Eleonora López Contreras <sup>2</sup>  <https://orcid.org/0000-0003-0820-7391>

Carolina Stefoni <sup>3</sup>  <https://orcid.org/0000-0001-6949-2312>

<sup>1</sup> Universidad Central de Chile, Instituto de Investigación y Postgrado. Santiago, CHILE.

 [herminiagonzalez@gmail.com](mailto:herminiagonzalez@gmail.com)

<sup>2</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, CHILE.  [eleonoralopezcontreras@gmail.com](mailto:eleonoralopezcontreras@gmail.com)

<sup>3</sup> Universidad de Tarapacá, Arica, CHILE.  [cstefoni@gmail.com](mailto:cstefoni@gmail.com)

#### Resumen

El artículo aborda los resultados de un estudio de caso cualitativo sobre las mujeres bolivianas migrantes de la etnia aymara residentes en el valle de Azapa (en la región de Arica y Parinacota, norte de Chile). Nuestro objetivo consiste en analizar sus vivencias en sus familias de origen. Para ello, primero, presentamos los marcos teóricos que enmarcan el análisis vinculándolos a los estudios de las relaciones de género y el parentesco en las familias aymara. Segundo, mostramos la metodología implementada, sintetizando los perfiles de las mujeres entrevistadas y trayectorias (o experiencias) migratorias de sus familias. Tercero, describimos el contexto del valle ariqueño. Cuarto, analizamos los relatos de las mujeres sobre la división sexual del trabajo al interior de sus familias, y el protagonismo afectivo de las figuras femeninas –principalmente las abuelas– en su experiencia infanto-juvenil. Finalizamos reflexionando sobre la importancia que tienen las mujeres de la familia y los capitales sociales y culturales que de ellas devienen en la conformación del proyecto migratorio.

**Palabras clave:** experiencia familiar, mujeres migrantes, abuelas, aymara, Arica.

#### Abstract

The article addresses the results of a qualitative case study on migrant Bolivian women from the Aymara ethnic group residing in the Azapa Valley (in the Arica and Parinacota Region of northern Chile). Our objective is to analyze their experiences in their families of origin. To accomplish this, we first present the theoretical frameworks for the analysis, linking them to studies of gender relations and kinship in Aymara families. Second, we describe the methodology, synthesizing the profiles of the interviewed women and their families' migratory trajectories (or experiences). Third, we describe the context of the Azapa Valley near Arica. Fourth, we analyze the women's narratives about the sex-based division of labor within their families and the affective role of female figures –mainly grandmothers– in their childhood and adolescent experience. We conclude by reflecting on the importance of women in the family as well as the social and cultural capital they contribute to shaping migratory experiences.

**Keywords:** family experience, migrant women, grandmothers, Aymara, Arica.

Recibido: 29 julio 2021 | Aceptado: 25 enero 2022

## Introducción

En el presente artículo discutimos los resultados de un estudio de caso etnográfico centrado en la experiencia migratoria y transfronteriza de mujeres bolivianas aymara que viven y trabajan en las inmediaciones del valle de Azapa, un oasis agrícola en el extrarradio de la ciudad chilena de Arica, situada en la frontera con Perú y sobre el ecosistema del Desierto de Atacama. Nuestro objetivo consiste en analizar las vivencias de estas mujeres en sus familias de origen. Para lograrlo, el punto de partida serán sus trayectorias familiares en Bolivia a las que nos aproximaremos a luz de tres dimensiones: i) la experiencia migratoria familiar; ii) la división sexual del trabajo al interior de las familias y iii) el protagonismo de las figuras femeninas, principalmente las abuelas paterna y materna. Partimos del supuesto de que la manera como las mujeres entrevistadas representan su migración está relacionada con su experiencia familiar impactando la forma en como ellas narran su propia historia (Rodríguez y Medina, 2009). Asimismo, consideramos que estas vivencias familiares configuran los elementos que impulsan no sólo la movilidad rural-urbana, sino también la transfronteriza.

El material empírico que sostiene dicho trabajo se ampara en cuatro incursiones etnográficas realizadas en 2019 en los territorios de la Triple-frontera Andina, específicamente en la ciudad de Arica y el valle de Azapa. Se realizaron un total de 30 entrevistas de historia de vida a mujeres bolivianas, junto con 16 relatos etnográficos extensos. En este artículo, nos centramos específicamente en los relatos de las mujeres sobre las relaciones familiares que ellas mantenían, según los casos, con sus padres, madres, hermanos/as y la familia extensa, especialmente las abuelas, en sus comunidades bolivianas de origen.

Nos referimos a mujeres que en su amplia mayoría tienen padres y madres aymara rurales, con ocupaciones laborales asociadas a este origen. Veintiún progenitores provenían de provincias rurales del departamento de La Paz, trece de provincias rurales del departamento de Oruro, cuatro de localidades rurales del norte de Chile<sup>1</sup> y tres de provincias rurales de Cochabamba. En cinco casos las entrevistadas no especificaron si sus lugares de origen eran rurales o urbanos (dos eran de Potosí, dos de Santa Cruz y una de Sucre). Asimismo, tres mujeres no tenían ninguna información sobre la figura paterna. Puntualizamos como un elemento relevante que las experiencias familiares cotidianas de las mujeres están relacionadas con su pertenencia a sus comunidades aymara, lo que denota un tipo de relación específica con el trabajo agrícola que ellas y sus progenitores realizan en estrecha relación con sus relaciones de parentesco. Al respecto, identificamos una temprana socialización en labores agrícolas y de pastoreo según las divisiones sexuales del trabajo en

---

<sup>1</sup> Dos de Visviri, en el altiplano de la Región de Arica y Parinacota y dos de Camiña, en el altiplano de la Región de Tarapacá.

sus comunidades aymara, además de también encontrarse insertas en labores reproductivas en sus *ayllus* y familias nucleares. Estos procesos de sobrecarga productiva y reproductiva femenina, atravesados por las relaciones de género y parentesco aymara específicas, impactan en sus movibilidades del campo a la ciudad y, además, más allá de las fronteras de los Estados-nación. El estudio de caso que aquí presentamos busca articular las experiencias familiares de origen de dichas mujeres para, desde allí, enmarcar nuestros análisis vinculados con la migración.

A partir de lo mencionado en esta introducción, describiremos, en el segundo apartado, los campos teóricos desde los que situamos nuestro análisis. En el tercer apartado, describimos el contexto del valle de Azapa y de la Triple-frontera Andina. En el cuarto, presentamos la metodología implementada y los perfiles de las mujeres bolivianas, detallando además la experiencia migratoria familiar según emerge en sus relatos. En el quinto analizamos la división sexual del trabajo al interior de las familias y el lugar protagónico de las figuras femeninas, principalmente las abuelas. Por último, explicitamos nuestras reflexiones finales que emergen del diálogo entre el marco teórico y nuestras dimensiones de análisis.

## Marco teórico

El presente trabajo asumió como punto de partida teórico tres campos de debate para comprender los fenómenos que emergen en nuestro estudio de caso. El primero, los estudios del parentesco a partir del giro schneideriano y de género. El segundo, la consideración del género en los estudios de parentesco sobre el mundo andino. Y, el tercero, los estudios sobre género y parentesco en la movilidad transfronteriza y/o transnacional. A continuación, profundizamos en cada uno de ellos para presentar los anclajes teóricos desde los cuales nos aproximamos a las experiencias de las mujeres bolivianas en sus familias de origen.

En la década de los ochenta, a partir de las críticas realizadas por Schneider (1968, 1981) y Needham (1971) se problematizó la consideración del parentesco como una identidad social dada por el nacimiento y garantizada por un conjunto de posiciones estructurales (Bestard, 1998; Rivas, 2009). La tesis de Schneider apuntaba a que el parentesco no era un dominio analítico autónomo, pretendidamente universal y objeto de comparación transcultural, sino que, por el contrario, era una singularidad cultural en un contexto particular (Rivas, 2009, pp. 8-9). Estas críticas respecto de las presunciones etnocéntricas reproducidas en los estudios de parentesco impulsaron el paso entre el “modelo clásico” o “estándar”, en su concepción naturalista, al “modelo constructivista”, que vino a criticar:

La consanguinidad como una relación interna, derivada de la reproducción. Los lazos de consanguinidad y las semejanzas corporales que se derivan del parentesco de sangre son concebidos como constitutivos de los aspectos no transformables, imborrables, originariamente constitutivos de la identidad de la persona, en la medida en que ésta es pensada individualmente en relación con otras personas. La continuidad biológica representa nuestros lazos internos –es la parte innata de nuestra identidad como seres humanos– mientras que nuestras relaciones sociales son percibidas como externas y normativas –es la parte adquirida como seres sociales– (Bestard, 2009, p. 85).

Estos cuestionamientos ampliaron la consideración de las relaciones de parentesco como construcciones sociales poniendo el acento en la cultura y, en consecuencia, en las interacciones sociales (Sendón, 2012). Las diferencias atribuidas a hombres y mujeres expresadas de formas distintas en cada contexto cultural comenzaban a ser tematizadas en estos estudios (Sendón, 2012). A estas críticas también se sumaron las voces feministas ampliando los aportes realizados respecto de los cimientos clásicos del parentesco, al puntuarlo como un aspecto de un sistema mayor de desigualdad donde el género era una dimensión clave (Ortner y Whitehead, 1981; Collier y Rosaldo 1981; Yanagisako y Delaney, 1995). Desde estas voces, se cuestionó la asunción de una esfera doméstica organizada por constreñimientos afectivos y morales producto del vínculo madre-hijo, cuyas otras funciones (económicas, políticas) se añadían sin producirse cambios en su rol “natural” primario de reproducción (González, 2016).

Esta mirada reduccionista del parentesco recibió fuertes reformulaciones, entre ellas, las procedentes de Jane Collier y Sylvia Yanagisako (2007), quienes, en su recorrido por las teorías de la descendencia y la alianza mostraron que estas se apoyaban en la distinción implícita entre lo doméstico y lo público, tomando como dadas funciones y dominios sociales de los hombres y las mujeres, reconocidos solamente como parte de la distribución que ocupaban en la “estructura social” (Del Valle, 2010, p. 299). Derivado de ello, los cuestionamientos sobre el peso del binomio público/privado en las teorías clásicas del parentesco pusieron el foco en las experiencias, comprensiones y representaciones cotidianas de género, poder y diferencia (Del Valle, 2010). Consecuentemente, también se distanciaron de la conceptualización de la familia como una unidad armoniosa, para considerarla como un sistema de relaciones de poder (León, 1994, p. 36), ligada a formas de organización de la producción y reproducción que oprimían a las mujeres, las cuales adquirirían diferentes expresiones de acuerdo a los contextos

Nuestro segundo recorte analítico, pone su mirada en los estudios contemporáneos sobre parentesco dedicados al mundo andino producidos desde los setenta hasta la actualidad y la incorporación de la perspectiva de género<sup>2</sup>, poniendo nuestro foco en

---

<sup>2</sup> La perspectiva de género es una construcción teórica que sirve de entorno de referencia a algunas de las más importantes problemáticas que atañen a las sociedades, familias y personas como, por ejemplo, la sexualidad, la salud, la educación, el trabajo, así como también las migraciones. En tanto enfoque o perspectiva se entiende como una forma de decodificar el significado que las culturas y la sociedad otorgan a la diferencia de

aquellos trabajos que se centran en los cambios socioeconómicos y políticos que han impactado en las prácticas de hombres y mujeres, en concreto, en la división sexual del trabajo (Gavilán, 2002; 2020)

Sabemos que durante las décadas de los setenta y ochenta, trabajos como los de Murra (1975; 1976) tuvieron una gran influencia al reconocer el carácter vertical y combinado presente en el control de diferentes pisos ecológicos dentro de la región andina, con sus consecuentes formas de organización socioeconómica y sociopolítica vinculadas directamente con lazos parentales y territoriales. Estos trabajos consideraban que la organización social de estas comunidades aymara implicaba una bipartición en dos *sayas*:

Cada *saya* comprendía una serie de *ayllus*, o grupos de parentesco extenso, con sus viviendas y tierras de pastoreo propios. La división bipartita de la comunidad se prolongaba desde el área cordillerana (zona de pastoreo, centro y origen de la comunidad) hasta la Precordillera, de tal modo que cada *ayllu* de *arajsaya* poseía su *ayllu* pareja en la zona de agricultura, con el que intercambiaba sus productos –en forma preferencial y mayoritaria– estableciendo también relaciones de ‘parentesco político’ por matrimonio inter-*ayllus*, para afianzar las relaciones sociales y económicas. De este modo, el *arajsaya* (la parcialidad o mitad de arriba) comprendía *ayllus* cordilleranos y precordilleranos, y el *manqhasaya* (la parcialidad de abajo) igualmente comprendía *ayllus* en todos los niveles ecológicos; de manera que ‘arriba’ y ‘abajo’ no debe entenderse en el sentido de alturas geográficas. (Van Kessel, 2003, p. 105)

El parentesco articula la cosmovisión, la organización política, las jerarquías de estatus y económicas, y también los sistemas de intercambio económico (el comercio y la división del trabajo) entre las unidades parentales que componen una comunidad (Platt, 1984). El parentesco en el mundo aymara es un “hecho social total” (Guizardi et al., 2021). Asimismo, las comunidades descendientes de los pueblos originarios distribuidos en los actuales Estados nacionales modernos en los Andes muestran una gran diversidad y especificidad en su organización social. Un buen ejemplo de ello es el trabajo de Mayer y Bolton (1980), anterior a la inclusión de la perspectiva de género en los trabajos sobre parentesco en los Andes, el cual ofrece una compilación de artículos producto de un simposio organizado en 1973 por la Asociación de Antropólogos Americanos en Toronto, que constituye una contribución a la teoría antropológica sobre parentesco y matrimonio en las comunidades andinas. En él se incorporan trabajos relativos a la época prehispánica, así como también a comunidades contemporáneas de Perú, Ecuador y Bolivia ofreciendo descripciones rigurosas, contextualizadas, informando, por ejemplo, que la familia nuclear no necesariamente era relevante en todos los contextos, sino más bien, era una unidad social más (Ossio, 1981, p. 240). Otro encuentro relevante fue la Mesa Redonde sobre

---

sexos y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana (Lamas, 2003, p. 330). En concreto, desde la antropología “la definición de género o de perspectiva de género alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual” (Lamas, 2003, p. 332).

*Ayllu*, Parcialidad y Etnia, celebrada en el Museo Nacional de Historia de Lima en 1978 y la sesión sobre Organización Social Andina del IV Congreso Hombre y la Cultura Andina celebrado en Cuzco en 1979 (Ossio, 1981, p. 248). Entre las conclusiones más importantes de estos encuentros

...se desprenden de todos estos estudios es que el parentesco bilateral es el predominante en los Andes, aunque coexiste con formas de afiliación unilineal con base patrilineal, como las castas, y con ciertos vestigios de descendencia paralela. Consecuentemente, se advierte, que las agrupaciones de base parental no tienen fronteras bien delineadas y que aquellas que sí tienen se basan además en otros principios cohesionadores tales como el territorio o el sistema ceremonial. De aquí que existan una gran variedad de agrupaciones sociales, que generalmente son definidas bajo un término genérico (*ayllu*) o un mismo tipo de agrupación designado con distintos términos en diferentes regiones. Frente a este conjunto de agrupaciones sociales, la familia nuclear no aparece como la más significativa ni la más fácil de ser aislada. Son las unidades sociales de base parental que se extienden más allá de la familia nuclear las que tienen mayor significación (Ossio, 1981, p. 248-249)

Si bien, el parentesco en las poblaciones rurales andinas fue profusamente investigado (Paulson, 1998), el giro de género en dichos estudios se produjo a partir de trabajos como los de Arnold (1997):

En los estudios de género, los investigadores se dieron cuenta de que no solamente era posible escuchar “la otra mitad esencial” de los Andes, sino examinar su única manera de expresarse. Desde esa nueva perspectiva nació una nueva oleada de estudios sobre “la mujer andina”, rescatándola del olvido y del silencio, y a la vez presentándola en un nuevo estereotipo racial (p. 15).

Durante la década de los noventa los textos compilados en la obra “Más allá del Silencio. Las fronteras de género en los Andes” (Arnold, 1997), produjeron el impulso que centralizó el género y las redes sociales, privilegiando la mirada puesta con relación a la migración del campo a la ciudad (Sendón, 2012, pp. 398-399). También ampliaron la consideración de los sistemas de género andinos, cuestionándose las interpretaciones de autores clásicos sobre la relación conyugal (Gavilán, 2013; 2020).

Sabemos que las posiciones de hombres y mujeres aymara en la esfera social presentan un orden jerárquico asociado a la relación de parentesco (madre, padre, hijo/a), el momento del ciclo vital y la relación fraternal, referida al lugar entre los hermanos/as, y donde el género y la edad se convierten en categorías en la definición de las relaciones. Es más:

...según las categorías sociales de hombres y mujeres y de acuerdo al rol que estos desempeñan, el énfasis de la edad o el género en el carácter de las relaciones sería el siguiente:

*Yocalla - Imilla* / hijo-hija / hermano-hermana = edad

*Wayna - Tawajo* / hijo-hija /hermano-hermana = edad

*Chacha- Warmi* /esposo-esposa = género y rango social

*Achichi - Apache* /abuelo-abuela = género, edad y rango social”  
(Carrasco y Gavilán, 2014, p. 171).

Las mismas autoras comentan, que:

... durante la niñez comienza la socialización aymara a construir un patrón de diferencia de género, designándolo con términos específicos y enfocándose progresivamente hacia conductas y habilidades apropiadas a los roles de cada sexo, iniciándose a la par la división sexual del trabajo (Carrasco y Gavilán, 2014, pp. 171-173).

Aquello que se enseña en la familia instruye para la vida adulta, educando en los caminos social y culturalmente definidos para cada género de forma que ese aprendizaje culmine en la adultez, con el matrimonio (*Chacha-Warmi*), desde cuando se exhiben los comportamientos esperados (Carrasco y Gavilán, 2014, p. 173). Así, el *ayllu* es la unidad de análisis socio-antropológica e histórica central para toda la región andina (Fernández, 2017, p. 145). En tanto principio de organización social, está fundamentalmente relacionado con la dimensión parental de la vida social de los miembros que lo constituyen (Arnold, 1997; Sendón, 2012). Es decir, el *ayllu* es una agrupación de individuos unidos entre sí a través de vínculos de parentesco con un ancestro común (que puede ser establecido por criterios consanguíneos, simbólico-religiosos o por alianzas).

La afinidad parental estable existe en la mayor parte de las comunidades aymara regulada por la estructura social y manteniendo afinidad hasta el sexto grado de parentesco con una extensión sanguínea limitada y controlada. Esto significa, por ejemplo, no tener romances o relaciones amorosas entre parientes, ni relaciones entre compadres o entre ahijados en estas seis generaciones (Mamani, 1999, p. 309). Tampoco existe disolución, separación o nulidad de vínculos matrimoniales como parte de los valores andinos en las comunidades aymara más tradicionales, aunque el divorcio está contemplado en muchas de las que habitan en áreas urbanas (Mamani, 1999, p. 309). La unidad conyugal se estructura de acuerdo con el régimen de género que impera, la concepción de familia que adopten los conjuntos sociales y la organización política y económica de los hogares (Gavilán, 2020, p. 341). Es decir, los sistemas de género trascienden la unidad conyugal (Gavilán, 2020) e impactan en las experiencias familiares, lo que nos informa que el matrimonio y las relaciones de género están sujetas a cambios y transformaciones, pero también, permanencias. Al respecto, el trabajo de Gavilán nos ilustra en esta dirección (2013). La autora se propuso conocer las relaciones de género en el marco de comunidades situadas en el altiplano de la frontera con Bolivia (Isluga y Cariquima), de la actual región de Tarapacá. A través de una investigación etnográfica registró actividades cotidianas y festivas de las unidades domésticas, realizó genealogías de la comunidad de Isluga, además de 13 relatos

de vida a mujeres de ambas colectividades. Se centró en tres aspectos relacionados con el matrimonio: las prescripciones matrimoniales, la ceremonia que legitima la unidad conyugal y la institución *chacha-warmi* como dispositivo que regula la relación esposa-esposo. (2013, p.342), concluyendo que:

...el estudio del matrimonio en la colectividad aymara puede explicar las relaciones de género, pues incluye aspectos nucleares del comportamiento de las personas adultas asociados a la dominación masculina como la violencia, la exclusión de la representatividad social y política de sus hogares, el control de su sexualidad, la negación del derecho al ocio. En cambio, las interpretaciones vertidas concuerdan con Rivera Cusicanqui (2010), pues la complementariedad como principio de organización del género no implica igualdad social. En el contexto de las transformaciones que impone la sociedad nacional, la convivencia equilibrada entre diferentes es un ideal al que aspiran las familias aymaras, pero ello no significa que exista equidad social (2013, p. 360).

Los estudios de género en el mundo andino han puesto su foco en las relaciones hombre-mujer complementarias (igualitarias o jerárquicas), o de subordinación. Las primeras han sido cuestionadas por referir a “lo andino” como una categoría universal que no considera las particularidades de los distintos grupos étnicos regionales. También se ha criticado el uso del término a partir de una matriz sociocultural específica y ahistórica (Carrasco, 1998, p. 88). A su vez, los estudios orientados a visibilizar la subordinación femenina no suelen explicar los motivos de la dominación masculina (Carrasco, 1998, p. 88). Nos encontramos, por una parte, con un considerable desarrollo de los estudios de la organización social en los Andes que nos remiten al debate teórico del parentesco en antropología social (Sendón, 2012, p. 388). Y por otra, un creciente interés por el estudio del género en comunidades aymara del norte chileno, todavía insuficiente (Gavilán, 2020, p. 342), más allá de la constatación señalada por la autora hace ya más de dos décadas, respecto de la importancia por comprender las relaciones de género y generación que se expresan en el matrimonio como forma de organización social de las comunidades aymara. Para desde allí, construir una mejor aproximación a la división del trabajo, y a la comprensión del papel protagónico de las mujeres en todas las fases del ciclo vital (Gavilán, 2002, p. 114).

Desde los estudios que se han preocupado por analizar la división sexual del trabajo incorporando una perspectiva de género, se ha demostrado que lo que se considera trabajo doméstico, trabajo productivo y reproductivo no mantiene una relación constante y que “en muchos casos en la unidad doméstica se dan relaciones de intercambio y no de puesta en común, por lo que se hace necesario investigar y no darlas por sentadas” (Gavilán, 2002, p. 103). La familia es considerada como un espacio de reproducción de la fuerza de trabajo donde, por ejemplo, “En el altiplano, la familia nuclear o restringida es una unidad doméstica y un hogar, una unidad de producción y consumo y está conformada por la unidad conyugal y sus hijos” (Gavilán, 2022, p. 103).



Estas discusiones fueron dinamizadas en las últimas décadas a partir de la focalización en procesos y prácticas culturales en cada contexto (Arnold, 1997), muchos de ellos vinculados a la lenta incorporación del género en los estudios del parentesco andino, así como a las movilidades migratorias no sólo rurales-urbanas, sino también transfronterizas y transnacionales. Al respecto, el cruce conceptual entre género y migración ha permitido ampliar y problematizar el concepto de familia y las relaciones de parentesco aymara, otorgando mayor centralidad analítica a la reproducción social, lo que nos lleva a situar nuestro tercer anclaje teórico.

Las visiones singularizadas del parentesco relacionadas con cómo las mujeres asumen, heredan y distribuyen responsabilidades específicas y genuinas en sus interacciones sociales, se ven desafiadas por procesos migratorios internos e internacionales. La centralidad del género en el análisis del parentesco circunscribe nuestro foco a las relaciones sociales que se producen en la familia de origen, para comprender no sólo los procesos de socialización que se articulan antes de la migración, sino también la posterior configuración del proyecto migratorio.

Desde los años cuarenta, los estudios sobre parentesco plantean que las familias andinas son translocales, situadas en espacios sociales fluidos, con fronteras dúctiles y en transformación (Gundermann, 2001, p. 1151). La comunidad andina se despliega más allá de la localidad, pero sin perderla de vista: involucrando redes sociales que operan regionalmente, estableciendo diversos niveles de asociatividad, que han llevado a plantear la existencia de un nuevo tipo de comunidad de base “translocal” y de proyección “supralocal” (Gundermann, 2001, p. 1148). La comunidad andina, analizada antropológica e históricamente se erige como la “institución social por antonomasia de la sociedad aymara” (Gunderman, 2001 p. 1136). Al respecto, la comunidad como sistema y realidad social se ha visto transformada e impactada por el tiempo, (Gunderman, 2001, p. 1150). Relacionado con ello, emerge la noción de “comunidad translocal”:

En un sentido general, la noción de comunidad translocal es una respuesta a la necesidad de aligerar la herencia -y pesada carga- de categorías y constructos dicotómicos esencializados. Con ella intentamos, junto con el inevitable empleo de tipos ya consagrados o recreados, hablar de espacios sociales más fluidos, con fronteras dúctiles y en transformación. Ello implica, por lo pronto, pasar de la consideración de los individuos, los hogares o los grupos locales rurales al tratamiento de totalidades de segundo nivel al interior de las cuales esas unidades adquieren existencia social. Esas realidades más amplias ya no pueden recortarse según los tipos históricos de espacios sociales que se constituyeron en los Andes, sino que deben elaborarse de una manera creativa. Cuando proponemos la noción de comunidad translocal intentamos precisamente eso: ajustar el encuadre de visión hacia ámbitos sociales más amplios con el objeto de recuperar totalidad, mejorar la focalización hacia una densa urdimbre de relaciones sociales hasta ahora poco atendida y, al mismo tiempo, retener atención sobre aquellos planos mejor conocidos que mantienen continuidad. (Gunderman, 2001 p. 1151)

Si bien, estas familias se convirtieron en transfronterizas con el advenimiento de las fronteras en el mundo andino, la experiencia familiar, implica articulaciones territoriales de larga distancia desde hace unos 3.000 años. Lo que nos remite a la propuesta de Murra (1975; 1976) sobre los “archipiélagos verticales”, los cuales en palabras de Llagostera:

Se caracterizaban porque cada etnia se esforzaba por controlar un máximo de pisos y nichos ecológicos para aprovechar los recursos que se daban sólo allí, los cuales quedaban a muchos días de camino del núcleo de poder. Aunque el grueso de la densa población permanecía en el altiplano, la autoridad étnica mantenía colonias permanentes asentadas en la periferia para controlar los recursos alejados. Estas “islas” étnicas, separadas físicamente de su núcleo, pero manteniendo con éste un contacto social y un tráfico continuo, formaban un archipiélago, un patrón de asentamiento, según Murra, típicamente andino. Los moradores en las “islas” periféricas formaban parte de un mismo universo con los del núcleo, compartiendo una sola organización social y económica (Llagostera, 2010, p. 284)

Entre la década de los noventa y el inicio del siglo veintiuno, la incorporación del género y el parentesco como relaciones de poder y ejes de desigualdad social en los estudios migratorios mostró que la construcción y/o sostenimiento de vínculos parentales, operan a través de las fronteras nacionales, impulsando movilidades femeninas con elevados costes para sus protagonistas (Baldassar et al., 2007; González, 2007, 2016; Gregorio, 1998; Gregorio y González, 2012; Guizardi y González, 2019). Estos estudios pusieron en evidencia la importancia del parentesco en su articulación con el género para un análisis más preciso respecto del impacto de las movilidades femeninas en procesos transnacionales y transfronterizos (Guizardi et al., 2015; Guizardi et al., 2019a). Específicamente, la posibilidad de hacer y sostener familia a la distancia, se ha analizado principalmente en el marco de los estudios sobre “familias transnacionales” (Baldassar et al., 2007; Fresnozat-Flot, 2009; Merla, 2012; Poeze y Mazzucato, 2014; Reynolds y Zontini, 2013). Estos mostraron cómo las mujeres sostenían la vida entre países a través del trabajo de cuidado ejercido a la distancia. Este cuidado transnacional (Hochschild, 2000) fue fuertemente visibilizado en la literatura sobre migraciones y género a partir del vínculo de la maternidad transnacional (Gregorio y González, 2012; Hondagneu-Sotelo, 1994; Parreñas, 2001, 2005; Pyle, 2006; Guizardi et al., 2019b). Estos estudios se apoyan generalmente en ciertos ejes del debate de Pierre Bourdieu (1996), quien distingue cuatro tipos principales de capital. El capital económico el cual hace alusión a los recursos financieros y propiedades materiales de los que dispone un sujeto. El capital cultural relacionado con los títulos académicos que el sujeto ha conseguido y los recursos cognoscitivos que maneja –“capital cultural institucionalizado”–, como con aquellos saberes heredados durante el proceso de sociabilización –“capital cultural incorporado” – y con los capitales culturales “objetivados” con los que cuenta (libros, pinturas, etc.) (Bourdieu, 1996).

El capital social como:

...el conjunto de los recursos actuales o potenciales vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento e inter-reconocimiento, destinadas a la institucionalización o la reproducción de relaciones sociales utilizables directamente, a corto o a largo plazo (Bourdieu, 2001, pp. 83-85)

Y el capital simbólico “no es otra cosa que el capital económico o cultural cuando es conocido y reconocido [...]. En un determinado espacio social” (Bourdieu, 1996, p. 138). Los estudios sobre la maternidad transnacional migrante plantean que las mujeres que ejercen este tipo de vínculo están fuertemente involucradas en la transmisión de **capitales culturales** fundamentales para la supervivencia de las familias entre y más allá de las fronteras. Esto las convierte, simultáneamente, en agentes protagónicas de la formación del **capital social** migrante de carácter transfronterizo y/o transnacional.

Desde estos debates se introdujo una mirada amplia sobre el cuidado, distanciada de aquellas otras que reproducían sentidos más estrechos, en las que este sólo era posible desde la presencia física compartida entre el cuidador/a y la persona necesitada de cuidados. Por otra parte, puso en evidencia la importancia del parentesco en su articulación con el género para un análisis más preciso respecto del impacto de las movilidades femeninas en procesos transnacionales y transfronterizos, y derivado de ello, en la reproducción social de los hogares implicados por socializaciones particulares (González, 2013) en este caso concreto, aquellas procedentes de la cosmología aymara.

Por todo lo mencionado, nuestro recorrido pone en diálogo, a la luz de nuestro trabajo de campo, los estudios de parentesco andino con los estudios sobre el parentesco transnacional para impulsar una mejor comprensión sobre la reproducción social de los hogares aymara impactados por socializaciones particulares en contextos de movilidad translocal y transfronteriza.

## Contexto

La ciudad de Arica y el valle de Azapa –donde habitan las mujeres aymara entrevistadas– son lugares pertenecientes a la XV Región de Arica y Parinacota, el lado chileno de la Triple-frontera Andina (entre Chile, Perú y Bolivia). Ambos espacios sociales se han conformado históricamente por la constante presencia y movilidad de grupos aymara desde muchos siglos antes del periodo colonial español (Tapia y Gavilán, 2006). Posterior al periodo de la administración colonial española y dentro de la constitución de los Estados nacionales peruano, chileno y boliviano (a lo largo del siglo diecinueve), en estos territorios se desarrollaron conflictos bélicos que definieron los límites fronterizos de estos países. No obstante, las fronteras nacionales solo se terminaron de consolidar durante la primera mitad del siglo veinte (González, 2009).

El conflicto bélico desde el cual se definieron dichas fronteras fue la Guerra del Pacífico (1879-1883). En esta guerra se enfrentó Chile a la alianza entre Perú y Bolivia, concluyendo con la victoria chilena y teniendo como producto una emergente definición territorial. El Estado chileno adjudicó a su territorio nacional el entonces departamento boliviano del Litoral, en la actualidad la II Región chilena de Antofagasta, y el departamento peruano de Tarapacá, actualmente comprendido en las regiones chilenas de Arica y Parinacota y de Tarapacá.

Posteriormente, durante el año de 1904, a través de la firma del Tratado de Paz y Amistad suscrito por Chile y Bolivia se definió la frontera que divide hasta la actualidad a dichos países (González, 2009). De forma sincrónica a esta victoria militar y geopolítica, el resultado favorable para Chile sobre Bolivia se operacionalizó como fundamento para el establecimiento y asimilación de un imaginario nacional chileno. Este reproducía discursos de alterización de la población nacional chilena —con supuestas características vinculadas a la civilización y la modernidad—, en contraposición con las poblaciones peruana y boliviana (González, 2004; McEvoy, 2011).

Dentro de dicho imaginario nacional chileno, las poblaciones peruana y boliviana encarnaban supuestas características de barbarie e indigenismo, vinculadas a grupos aymara y quechua principalmente (McEvoy, 2011). La consolidación de este imaginario nacional tuvo lugar durante el proceso de chilenización (1881-1930). Este fue encabezado por entidades estatales mediante mecanismos de urbanización, militarización y educación que reproducían -a través de discursos y acciones concretas- dicho imaginario. A su vez, en los territorios recientemente anexados a Chile, grupos civiles paramilitares (conocidos como ligas patrióticas) se abocaron a la expulsión de la población peruana y boliviana, así como todo aquello que simbólicamente connotara a estas poblaciones (González, 2004).

Las estructuras históricas inherentes al proceso de chilenización aún en la actualidad configuran los imaginarios nacionales en los territorios del norte chileno (Guizardi et al., 2015), impactando las experiencias migratorias de quienes allí habitan.

Desde la década de los sesenta y setenta se han documentado migraciones circulares de bolivianos/as en los valles de Azapa y Lluta (Albó, 2000; Carrasco, 1998; Chamorro, 2013; González, 1998). Durante ese intervalo de tiempo, la población aymara chilena se dedicó a trabajar en la minería de Tarapacá o en faenas urbanas y comerciales en Arica. Posteriormente, en los noventa, las tierras de los valles de Azapa y Lluta (Figura 1) se reactivaron a través de un incentivo del Estado chileno para volver a sembrar los campos y la introducción del sistema de riego por goteo en el primer valle. Esto provocó que propietarios chilenos, en su mayoría de ascendencia aymara, se comunicaran con sus familias extensas en territorios bolivianos, para que vinieran a sembrar las tierras, generando un proceso en cadena que fue llenando los dos valles (González et al., 2021).

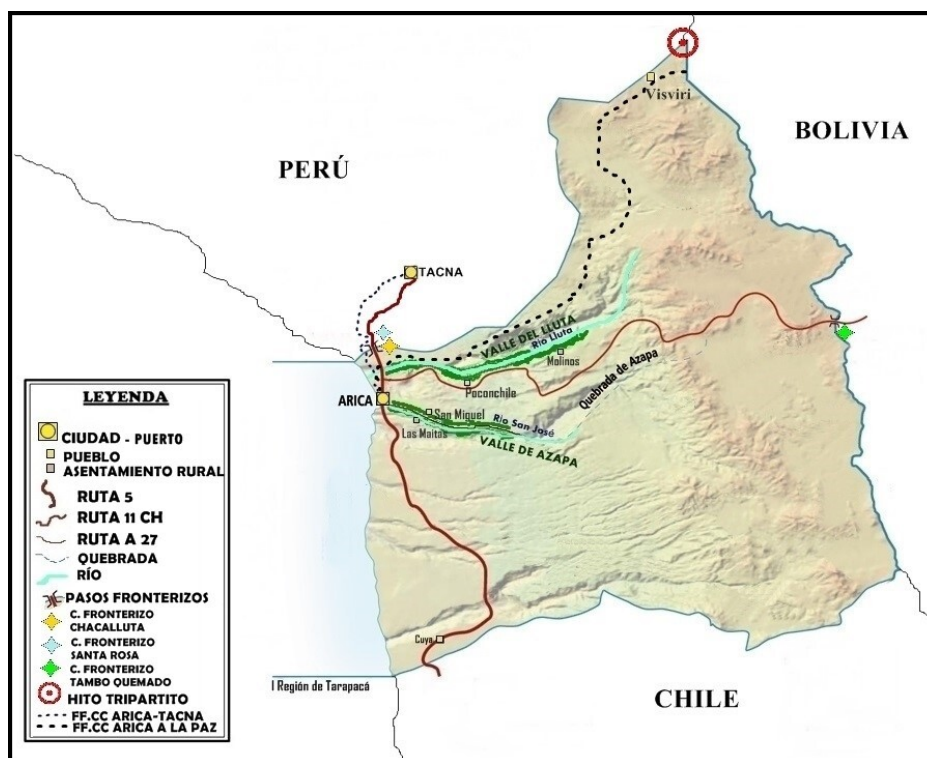


Figura 1. Mapa de los valles de Azapa y Lluta (Fuente: elaborado por Humberto Choque Rodríguez para el Proyecto Fondecyt 1190056).

En 2019, la región de Arica y Parinacota contaba con 247.036 habitantes, de los cuales, 28.437 eran migrantes, según las estimaciones del Instituto Nacional de Estadística de Chile (INE Chile, 2020, p. 23). Estos representaban el 11.5 % de la población regional, ocupando en el país, en términos de densidad migratoria relativa, la cuarta posición (INE Chile, 2020, p. 23). El más numeroso de los colectivos sería el boliviano, seguido del peruano con un 38.5% y 35.8% del total regional, respectivamente (INE Chile, 2020, p. 23). Con una feminización de la migración en la región del 54.9%, algo superior a lo señalado por en el censo de 2017, donde se registró un 50.6% de mujeres entre todos los migrantes en Chile (INE Chile, 2018).

En el marco de esta circulación migratoria feminizada, las mujeres bolivianas no sólo han adquirido una gran relevancia demográfica, sino también un gran protagonismo vinculado a su inserción laboral en sectores productivos (Guizardi, 2020). Con respecto a la agricultura, principalmente en Arica, las redes migrantes conforman enclaves importantes en los valles de Azapa y Lluta, caracterizadas por la movilización transfronteriza de lazos étnicos y parentales aymara (Guizardi, 2020). Nuestro análisis se centra precisamente en las experiencias familiares que configuran proyectos migratorios con fuerte protagonismo femenino.

## Metodología y perfil de las mujeres entrevistadas

Durante el año 2019 se realizaron incursiones de trabajo de campo en la ciudad de Arica y en el valle de Azapa. Las primeras aproximaciones etnográficas ocurrieron en marzo, abril y mayo. En ellas, se hicieron entrevistas y observaciones etnográficas y se prepararon los contactos para un posterior viaje más extenso, del que participó el equipo de investigación del proyecto que da origen a este artículo. Dicho viaje se desarrolló durante el mes de septiembre del mismo año. Realizamos entonces observaciones etnográficas en el espacio que conforman las áreas urbanas y rurales de Arica, específicamente en el Terminal Agropecuario (conocido como “el Agro”) y en el valle de Azapa.<sup>3</sup>

La etnografía estableció la ruta metodológica del estudio de caso, retomando los planteamientos del *Extended Case Method* (ECM) [Metodología del Caso Extendido]. El ECM desarrollado por Max Gluckman en la primera mitad del siglo veinte (Frankenberg, 2006), contextualiza las escenas analizadas en terreno con la finalidad de brindar marcos históricos de comprensión (Burawoy, 1998, p. 5; Evens y Handelman, 2006, p. 5). Asimismo, concentra sus análisis en la identificación y comprensión de situaciones sociales con potencial conflictivo (Gluckman, 2006, p. 17) y extiende el análisis de la experiencia cotidiana observada a la identificación de procesos históricos, macroeconómicos y políticos situados (Mitchell, 2006, p. 29).

Esta extensión etnográfica fue guiada a través de la reconstrucción de las trayectorias personales de las 30 mujeres migrantes bolivianas. La selección de las entrevistadas se realizó de forma intencionada atendiendo a tres criterios iniciales: i) tener nacionalidad boliviana; ii) radicar y/o trabajar en Arica o en sus valles productivos y iii) encontrarse en edad económicamente activa. Estos fueron establecidos con base a nuestros intereses investigativos de identificar y comprender la vinculación entre la movilidad transfronteriza y las labores productivas y reproductivas de mujeres bolivianas. Las elaboraciones narrativas de sus historias de vida permitieron la contextualización situacional de estas experiencias (Burawoy, 1998, p. 13). Una vez finalizado el trabajo de campo, se digitalizaron los diarios y transcribieron las entrevistas. El análisis del discurso fue el proceso que se siguió para la interpretación del material, a la luz de una matriz categorías interpretativas.<sup>4</sup>

A continuación, en la Tabla 1 se presenta una síntesis del perfil de las mujeres bolivianas entrevistadas.

---

<sup>3</sup> Producto de este trabajo de campo, se realizaron 16 relatos etnográficos extensos junto con entrevistas de historia de vida a 30 mujeres bolivianas migrantes, además de un total de 2226 fotografías y grabaciones de videos etnográficos. Asimismo, se llevaron a cabo 37 entrevistas cualitativas semiestructuradas a hombres bolivianos, mujeres chilenas y peruanas, así como a funcionarios públicos (específicamente de escuelas y puestos de salud) y de organizaciones no gubernamentales de apoyo a migrantes.

<sup>4</sup> El software MaxQDA fue el utilizado para operacionalizar las categorías.

**Tabla 1.** Perfil de las mujeres entrevistadas (**Fuente:** Elaboración propia sobre material empírico etnográfico del Proyecto Fondecyt 1190056).

N°	Seudónimo /Iniciales	Nacionalidad	Edad	Ocupación	Estado Civil	Residencia en Chile
1	Casimira	Boliviana	39 años	Vendedora de verduras, frutas y productos para el hogar en puesto callejero	Casada	Valle de Azapa
2	Joana	Boliviana	24 años	Atendiente en Locutorios	Soltera	Arica
3	Paloma	Boliviana	56 años	Vendedora de ajos en el Agromercado de Arica	Casada	Arica
4	Muñequita mía	Boliviana	22 años	Dueña de casa	Conviviente	Valle de Azapa
5	XFP	Boliviana	24 años	Trabajadora agrícola	Conviviente	Valle de Azapa
6	Clavel	Boliviana	27 años	Trabajadora agrícola	Casada	Valle de Azapa
7	Rosi	Boliviana	32 años	Trabajadora agrícola	Separada	Valle de Azapa
8	Priscila	Boliviana	45 años	Peluquera	Separada	Arica
9	Shanita	Boliviana	49 años	Comerciante	Casada	Arica
10	Marcela	Boliviana	43 años	Vendedora de dulces	Casada	Arica
11	FAM	Boliviana	N/D <sup>5</sup>	Vendedora de humitas	Casada	Arica
12	MQM	Boliviana	38 años	Dueña de casa	Conviviente	Valle de Azapa
13	XCM	Boliviana	N/D	Comerciante	Casada	Arica
14	Basilía	Boliviana	32 años	Trabajadora agrícola	Casada	Valle de Azapa
15	Neni	Boliviana	29 años	Trabajadora agrícola	Casada	Valle de Azapa
16	EH	Boliviana	29 años	Peluquera	Soltera	Arica
17	Romualda	Chilena/ Boliviana	45 años	Propietaria de parcela familiar y empleadora	Casada	Valle de Azapa
18	Jasmin	Boliviana	37 años	Trabajadora Agrícola	Separada	Valle de Azapa
19	Diana	Boliviana	34 años	Trabajadora agrícola en chacra familiar	Casada	Valle de Azapa
20	MB	Boliviana	61 años	Propietaria de locales de artesanía	Casada	Arica
21	Rosa	Boliviana	N/D	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
22	Silvia	Boliviana	N/D	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
23	Maira	Boliviana	N/D	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
24	Maite	Boliviana	N/D	Trabajadora de fábrica de cajas para verduras	Casada	Valle de Azapa
25	JM	Boliviana	69 años	Propietaria de local de venta	Casada	Arica

<sup>5</sup> N/D: Información no declarada por parte de las entrevistadas.

			años	verduras		
26	MMQ	Boliviana/ Chilena	70 años	Vendedora de materialidades rituales aymara	Separada	Arica
27	JMQ	Boliviana/ Chilena	61 años	Vendedora de materialidades rituales aymara	Separada	Arica
28	AMQ	Boliviana	37 años	Trabajadora agrícola	Casada	Valle de Azapa
29	MMC	Boliviana	N/D 28	Vendedora en feria itinerante	Casada	Arica
30	Gladys	Boliviana	años	Trabajadora agrícola	Conviviente	Arica

Varias precisiones respecto de las características de las mujeres y sus familias de origen son necesarias para situar los análisis que desarrollaremos en el siguiente apartado.

El **rango de edad** de las entrevistadas se encontraba entre los 22 y 70 años, con un promedio de 40 años. Siete tenían entre 22 y 29 años, otras siete entre 30 y 39 años, cuatro entre 40 y 49 años, una entre 50 y 59 años y cuatro entre 60 y 70 años. Veintiuna mujeres indicaron haber tenido acceso a la educación formal, dos no frecuentaron la escuela y otras siete no aportaron información sobre el tema. Diecinueve entrevistadas declararon estar casadas (63.3%) y cinco separadas (16.6%). Cuatro dijeron convivir en pareja (unión de hecho) (13.3%) y dos estarían solteras (6.6%).

Con relación al **tamaño del núcleo familiar de origen**, identificamos que el número promedio de hermanos/as entre las entrevistadas es de seis, con una moda de tres hermanos/as -en un total de seis entrevistadas- y una mediana de siete hermanos/as. A su vez, los extremos del rango de número de hermano/as entre las entrevistadas fueron mencionados por Shanita -quien especificó no tener ningún hermano/a- y por Paloma -mencionando tener 13 hermanos/as-. Cuatro entrevistadas no mencionaron el número de hermano/as dentro de su historia de vida. El número promedio de hermanos/as entre las entrevistadas coincidía con la Tasa global de Fecundidad (número de hijos por mujer) de 5.47 en Bolivia para 1980 (Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia [INE Bolivia], 2020), año de nacimiento de la edad promedio de nuestras entrevistadas.

Con respecto a la **procedencia rural/urbana de las familias de origen**, encontramos que 22 mujeres mencionaron específicamente haber nacido en comunidades rurales (73.3%) y tres en áreas urbanas (10%). Cinco entrevistadas no especificaron esta información. Como se observa en la Figura 2, 17 mujeres nacieron y crecieron en el departamento de La Paz (56.7%), específicamente en las Provincias de Aroma, Pacajes, Gualberto Villarroel y Pedro Domingo Murillo. Cinco eran provenientes del Departamento de Oruro (16.7%), de las Provincias de San Pedro de Totora y Sajama. Tres eran del departamento de Santa Cruz (10%), una de ellas es de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Otras dos eran del departamento de Cochabamba (6.7%). Dos entrevistadas nacieron en Arica (6.7%). Cabe mencionar que, a excepción de Priscila, la totalidad de mujeres entrevistadas se autoidentificaron como aymara.





**Figura 2.** Mapa del departamento o lugar de origen de las entrevistadas bolivianas en Arica (Fuente: elaborado por Paulo Contreras Osses con datos del Proyecto Fondecyt 1190056).

En los relatos femeninos recopilados en nuestro trabajo de campo pudimos identificar que la mayor parte de las mujeres entrevistadas compartían una misma unidad residencial (mayormente en ámbitos rurales) con sus padres, madres y hermanos/as. No obstante, las diferencias con respecto a sus experiencias familiares adquieren ciertos matices, principalmente a partir de los patrones de movilidad de los miembros de la familia.

Con respecto a **la migración de los progenitores**, encontramos que estos factores varían a la luz de tres ejes fundamentales: i) si la migración fue de uno o ambos progenitores, ii) si fue de carácter intra-nacional –rural-urbana– o internacional –hacia o desde Chile–, y iii) si no hubo migración de padre y madre. Con respecto a la migración de los hermanos/as los factores varían en función de si esta fue de carácter transfronteriza o transnacional. Sobre estas dimensiones nos detenemos a continuación.

Con respecto a “la migración internacional de un progenitor”, encontramos casos con una importante incidencia de los desplazamientos transnacionales y/o transfronterizos por parte de las madres en comparación con los padres de las entrevistadas. Vemos que Gladys menciona que su padre no había realizado algún movimiento migratorio mientras que su madre había migrado desde Oruro hacia Arica. O Shanita, quien comenta que, si

bien su padre había migrado internamente dentro de Chile (desde Arica y Parinacota hacia Santiago), su madre consolidó el mismo movimiento migratorio que la madre de Gladys.

En lo que respecta a la **migración rural-fronteriza de ambos progenitores**, pudimos identificar cierta cotidianidad en estos movimientos. Por ejemplo, en los casos de las hermanas JMQ y MMQ, su padre y su madre realizaban de forma periódica la movilidad transfronteriza entre Chile y Bolivia, desde los interiores de la región de Arica y Parinacota (zona rural) hacia La Paz (zona urbana), a causa de su actividad productiva relacionada con el comercio. Unas movilizaciones que permitieron conformar aprendizajes y experiencias -en la forma de capitales sociales y culturales- que las mujeres interiorizaron y posteriormente reprodujeron en su vida adulta. Diversos autores enfatizan que, para comprender y analizar las formas de vida de la población aymara y sus vínculos con sus comunidades de origen, es necesario considerar la historia de relaciones existentes entre el campo y la ciudad (Loritz, 2016; Carrasco y González, 2014; Gundermann y González, 2008). Esta migración rural-urbana, la “doble residencia” relacionada con el fenómeno de la “multiactividad”, unida a la alta movilidad espacial que caracteriza a los pueblos andinos, manteniendo sus parcelas en el altiplano y una casa en la ciudad (en Bolivia, por ejemplo, entre El Alto, La Paz y Cochabamba) les permite realizar actividades comerciales y acceder a servicios que son escasos en el campo (colegio, universidad, hospitales, transportes) (Loritz, 2016, p. 109). En siguiente relato, se aprecia como JMQ y MMQ retratan una movilidad familiar que instala ciertos saberes asociados a la actividad comercial que potencia la migración fronteriza:

Claro, todos hacían negocios. Mi papito y mi mamá se encargaban de llevar la mercadería para Bolivia, de vender. Mi mamá llegaba a la frontera de Charaña, y ahí mi papá se encargaba de llevar a La Paz. Venía a cada semana, dos veces (JMQ y MMQ, 19.09.2019).

De igual forma, en el caso de Shanita, la migración de su padre y su madre y su actividad comercial, constituyeron experiencias y aprendizajes que ella misma reproduce actualmente en su vida adulta en Arica:

Mis papás son papá chileno, mamá boliviana; ellos fueron inmigrantes [...]. Bueno, ellos como migrantes vinieron a buscar una vida mejor y, bueno, lo consiguieron [...]. De ese modo, ya se dedicaron a lo que es el comercio y, bueno, ahí me tienen a mí. Siguiendo lo que ellos me enseñaron o lo que yo aprendí, porque crecí en el almacén de abarrotes, y, bueno, yo quise hacer algo más grande. Quise superarme y entonces comencé a trabajar la importación de frutas y aquí me ve trabajando (Shanita, 11.09.2019).

Pero también encontramos casos **cuyos progenitores no tuvieron experiencias migratorias**, sino que son sus hijas las que emprenden estas movilizaciones. En varios de estos casos, la migración de las hijas articula nuevas movilizaciones para sus madres, las cuales son incentivadas por los vínculos de cuidado entre generaciones ascendentes y descendientes de

mujeres de una misma familia. Por ejemplo, XFP constituye la primera generación de su familia en migrar y, concretamente, en consolidar una movilidad transfronteriza entre Bolivia y Chile. Obsérvese que, ya viviendo en Arica, al momento en que XFP necesitó cuidados y atención a causa de un aborto, su madre realizó movimientos transfronterizos desde Bolivia hacia esta localidad con la finalidad de proporcionarle dichos cuidados:

Investigadora: Ah ya... ¿Cuándo perdiste a tu bebito? ¿Cómo fue? ¿Quién te cuidó? ¿Quién te acompañó?

XFP: Mi mamá vino de Bolivia (XFP, 11.09.2019).

O Rosi quien relata que ninguno de sus padres había realizado algún movimiento migratorio, convirtiéndose ella en la primera generación migrante entre Bolivia y Chile:

Investigador: Perfecto ¿Se acuerda si alguna vez su papá y su mamá migraron o viajaron a otra ciudad y después se devolvieron?

Rosi: No

Investigador: ¿o siempre se quedaron ahí?

Rosi: Siempre ahí

Investigador: Siempre se quedaron ahí

Rosi: Sí, siempre (Rosi, 11.09.2019).

Con respecto al **patrón migratorio de hermanos y hermanas** de las entrevistadas, pudimos identificar que nueve mujeres (Casimira, Clavel, MQM, XCM, Neni, Romualda, MMQ, JMQ y Gladys) mencionaron migraciones transfronterizas de sus hermanos/as desde sus lugares de origen en Bolivia hacia la región de Arica y Parinacota en Chile constituyendo, estas experiencias, cierto capital social para nuestras entrevistadas al facilitar la movilidad hacia Chile. No obstante, en varios relatos recopilados, las mujeres cuentan que esta ayuda no se concretizó, lo que dificultó su inserción laboral en contexto migratorio. Este es el caso de MQM y Gladys: “Sí, mi hermana me dijo que había trabajo y me vine. Llegué y ya no quería llevarme mi hermana. Y quedamos en nada. Ella no me ayudó a buscar trabajo y yo me quedé ahí nomás, con mi hija” (MQM, 13.09.2019). Solo Casimira contó que un hermano y una hermana habían realizado migraciones transnacionales hacia destinos diferentes a Chile, concretamente hacia Argentina, Alemania y Brasil.

A continuación, analizaremos las experiencias familiares de origen de nuestras entrevistadas a la luz de: i) la división sexual del trabajo al interior de las familias y ii) el protagonismo de las figuras femeninas, principalmente las abuelas.

## División sexual del trabajo de padres, madres y hermanos/as

Con respecto a la **división sexual del trabajo de padres y madres**, identificamos claramente que las labores asociadas al cuidado del hogar y la familia estaban fundamentalmente a cargo de las madres de las entrevistadas. En concreto, 29 de las 30 entrevistadas realizaban trabajo productivo además de las tareas reproductivas del hogar y la familia. Esto implicaba realizar cotidianamente tareas agrícolas y ganaderas (y en muchos casos también el comercio) con la alimentación completa del grupo familiar durante una jornada campesina (que generalmente inicia al alba y concluye al anochecer), los aseos y lavados, la supervisión de los hijos/as durante todo ese proceso, incluyendo cuidados especiales referentes a la salud y la enfermedad, así como asistencia a los hijos/as durante sus respectivos desarrollos escolares. Esta notoria desigualdad en la distribución de los cuidados entre progenitores de las entrevistadas y de su grupo de hermanos, presenta una cualidad dialéctica tendiente hacia el perfilamiento de las madres –y sus abuelas– como principales figuras socioculturales del cuidado y la protección en el ciclo vital de las mujeres bolivianas, tanto en sus infancias como en sus adolescencias y la adultez.

Además, es importante destacar que, en esta materia particular asociada al trabajo reproductivo, las madres y en general las mujeres del parentesco colateral de las entrevistadas, comparten labores referentes a la supervisión durante estados de enfermedad, embarazos, crianzas y diversas tareas cotidianas de reproducción. Dieciséis de 22 entrevistadas indicaron que las mujeres debían hacerse cargo de los cuidados familiares y del hogar, involucrando sobrecargas laborales de manera complementaria a sus actividades económicas agrícolas o ganaderas. Esto, lo podemos ver en el caso de Diana:

Diana: Sí, mayormente yo me quedé con mi mamá porque mi papá trabajaba... No vivíamos constante con mi papá; mi papá estaba en la ciudad. Él era siempre de negocio, él vendía helado cerca de [un] colegio, me parece.

Investigadora: ¿Entonces tu mamá se hacía cargo del rebaño con ustedes?

Diana: Sí.

Investigadora: Y el papá estaba en la ciudad vendiendo helados.

Diana: Sí

Investigadora: ¿Y cuantos hermanos tiene?

Diana: Nosotros somos cinco (Diana, 17.09.2019).

Esta sobrecarga laboral de las madres adquiere una peculiaridad. Desde un punto de vista más socioespacial, las madres aparecen mayormente vinculadas a una cierta ruralidad socioeconómica, mientras que los padres aparecen más vinculados a una cierta urbanización socioeconómica, por cuanto generalmente se observan procesos migratorios estacionales, o

bien permanentes, de los varones hacia contextos urbanos para ejecutar sus labores, mientras las mujeres quedan remitidas al campo. No obstante, los liderazgos maternos al interior del hogar tienen efectos socioculturales y económicamente importantes cuando las labores ejercidas por ellas se relacionan muy especialmente con el comercio.

En cuanto a **hermanos y hermanas**, por una parte, se observa una división sexual del trabajo mayormente vinculada a la reproducción de estereotipos de género en base a una dualidad de roles entre hombres y mujeres dentro de la familia. Romualda y Clavel mencionan que los hermanos se dedicaban a la agricultura y las hermanas a las labores reproductivas y de cuidados en el hogar. Rosi y Muñequita Mía relatan que sus hermanos y hermanas realizaban labores productivas dentro de la unidad familiar -específicamente relacionadas con la agricultura-. Sólo sus hermanas realizaban labores de cuidados a sus demás hermanos, así como tareas de manutención en el hogar: “Mis hermanos en colegio tarde llegaban. Y medio día se hace eso. Ellos llegaban a las seis o cinco. Más que todo, como son hombres, nada. Mis hermanitas también ayudaban: ellas eran chicas y nos ayudaban igual” (Rosi, 11.09.2019). Esta experiencia familiar de sobrecarga de trabajo de Rosi y de sus hermanas influyó claramente en la crianza de sus propias hijas e hijos. A partir de su experiencia familiar, ella intenta generar una distribución de la división sexual del trabajo más equitativa, sin reproducir patrones tradicionales de género:

Yo no hago así a mis hijas. No, no. Yo no hago. Yo cocino, lavo las ropas, yo le digo a mis hijas que tienen que estudiar, que no tienen que ser como yo, que, como sea tienen que estudiar. “Tienes que terminar tu profesión y recién puedes tener tu esposo, tu hijo, pololo, lo que sea, pero ahí sí: primero una profesión. Debes estudiar”. Así siempre le hablo yo. Mi mamá me decía, mi mamá me hacía levantar a las cinco de la mañana a cocinar afuera, así frío cocinaba yo. Después cocinando iba al colegio. Yo tenía corderitos, cada uno tenía unos cuantos, tres o cuatro corderitos. Con eso me compraba ropa (Rosi, 11.09.2019)

Pero también encontramos aquellos relatos sobre una división equitativa del trabajo productivo y reproductivo de hermanos y hermanas en las familias de origen, como es el caso de Casimira, XFP, Marcela, XCM, Basilia, Jasmin y Neni. No obstante, a pesar de esta equitativa distribución de tareas entre hermanos/as, cuatro entrevistadas (XCM, Neni, MB y Jasmin) mencionaron sobrecarga productiva, reproductiva y de cuidados de parte de las hermanas mayores:

Cuando mi papi se murió, a los cuarenta y nos dejó a todos chicos, pero mi hermana la mayor ella le ayudaba también, le ayudaba también. Era como su esposo, la ayudaba en todo aspecto... y muchas veces mi mami la retaba mucho [...] le decía: “mamá, tu no la puedes gritar a ella, si ella te ayuda, y mi papá no está y ella te ayuda, como tu esposo a hacerlo así, tienes que ayudarle, y no retarle ni gritarle”, y mi mami me retaba y “no me puedes levantar la voz”, decía, pero yo era de ese tipo de defenderla a mi hermana. Cosas así. Después, mi hermana también creció y también la ayudaba. Y así a todos (MB, 17.07.19)

Cuando las hermanas mayores se casaban, formando sus familias y/o abandonaban el hogar de origen, este rol era asumido por la mujer que seguía en la línea sucesoria, sin producirse una distribución de responsabilidades hacia sus hermanos:

Investigador: Tu mamá te enseñó... Y, cuéntame una cosa: de todas tus hermanas, ¿Tú eres la mayor o la menor?

MQM: Yo soy la cuarta.

Investigador: La cuarta... Y de las mujeres, ¿tú eres... ?

MQM: Yo soy la segunda.

Investigador: ¿Y a tu hermana mayor le tocaba hacer más cosas? ¿Enseñarles? ¿Qué le tocaba hacer a tu hermana mayor?

MQM: A ella... Casi yo era como la mayor. Porque mi hermana tenía marido. Entonces ya estaba casada y yo era la más mayor y me tocaba hacer todas las cosas (MQM, 13.09.2019)

## La figura de las abuelas

Otro de los aspectos a relevar es la importancia de las y los abuelas/os en los relatos de las entrevistadas, con mayor recurrencia y significancia en la figura de la abuela<sup>6</sup>. Del total de relatos en los que se tiene información sobre las abuelas, en nueve de ellos se menciona que la abuela pertenece a la línea materna, en tres relatos se menciona que la abuela pertenece a la línea paterna, en un relato se menciona a las abuelas tanto de línea materna como paterna y en un relato no se especifica esta información. A continuación, nos centramos en las figuras de las abuelas a la luz de los **capitales sociales y culturales** que transmiten, asociados a la cosmovisión aymara, a la agricultura y ganadería, a la sexualidad, a la protección, el cuidado frente a la violencia y los cuidados asociados a la maternidad.

En los relatos de las mujeres entrevistadas la presencia de sus respectivas abuelas estuvo muy asociada a los diferentes “capitales sociales y culturales” que estas les dejaron. Por un parte, las abuelas tuvieron una gran influencia en la asimilación y habla de la lengua materna aymara (AMQ, Diana y Rosi). Por ejemplo, en el caso de Diana, la figura de su abuela materna representó esa transmisión de la cosmovisión aymara, que mantiene muy presente en su vida diaria:

La cultura aymara para mí es de ancestros que han llevado el aymara, por ejemplo, nosotros no ocupamos la bañera de plástico, mi abuela decía “si somos aymara, debemos ocupar de barro”, eso [es] lo que me decían: “no debes comprar plástico, hay teteritas de barro” (Diana, 13.09.2019)

---

<sup>6</sup> Del total de los 30 relatos, en 14 de ellos se tiene información específica en referencia a las y los abuelas/os

Por otra parte, este legado estuvo muy vinculado a todo lo aprendido de los abuelos/as asociado a la ganadería:

Claro, mis abuelos eran pastores en Bolivia. Ellos vivían de la ganadería de las llamas, de los corderos. O sea, allá no era como ahora, que hay de todo. Allá mismo se hacía la papa y el chuño. Viajaban a los pueblos cada cierto tiempo, porque era muy lejos viajar, porque no había la movilidad, o los caminos como ahora, que está todo pavimentado. Entonces, viajaban a los pueblos para tener mercadería para el mes. Y cada cierto tiempo viajaban a la ciudad y juntaban su mercadería (XCM, 15.09.2019).

Pero también, se identificaron aprendizajes asociados a la educación sexual. En el caso concreto de Jasmín, la abuela materna se encargó de transmitir ideas de miedo y peligro en torno a la sexualidad:

Investigadora: Una consulta ¿Cuándo usted era chica le contaron como se hace el embarazo? ¿Cómo prevenir el embarazo? ¿Supo usted eso?

Jasmín: No, nunca supe eso. A mí, mi mamá no me decía nada. Cuando la primera vez te da la regla, me decía: “Cuando el hombre te mira, tú te embarazadas”. Eso contaba la abuelita y yo lloraba, todo el día lloraba.

Investigadora: ¿Te asustó?

Jasmín: Sí.

Investigadora: ¿Por qué te asustó?

Jasmín: Porque no sabía que era normal eso. Pero a mi hija ya le conté y ya sabía (Jasmín, 17.09.2019)

Pudimos identificar en los relatos cómo la presencia de sus respectivas abuelas estuvo muy asociada a ciertas solidaridades femeninas que se expresaban a partir de las prácticas de cuidado. Clavel, Rosi, XFP y Basilia, durante los primeros años de sus infancias, vivieron en propiedades con sus abuelos y abuelas paternos/as reproduciendo una lógica patrilocal. En la historia de vida de Basilia, la figura de su abuela paterna proporciona cuidado no solo a ella como su nieta, sino también a su madre, es decir la nuera. Ambas mujeres vivían en la casa familiar de su padre, donde la abuela constituía una figura de autoridad, en su papel de suegra con relación al núcleo familiar. En este tenor, Basilia relata que su abuela paterna interrumpe la violencia por parte de su padre hacia su madre:

Investigadora: ¿Su papá se portaba bien con su mamá? ¿Nunca le golpeó?

Basilia: No, nunca. Me acuerdo una vez, no sé qué pasó, pero parece que mi hermanito se orinó en la cama y mi papá se molestó mucho y comenzó a pegarle a la guagua [bebé] y mi mamá le atajó y ahí vi que mi papá le dio así una mano, no un puñete; le botó a mi mamá y mi mamá mostró una piedra y ahí paró la pelea y mi abuelita les separó parece y ahí nomás... nunca más les vi peleando.

Investigadora: ¿Su abuelita intervino?

Basilia: Sí.

Investigadora: ¿Qué hizo su abuelita?

Basilia: Les dijo que no pelearan. Es que yo era muy niña también y comencé a gritar: “¡auxilio!”. Y mi papá me empezó a poner en el lugar que tenía que estar. Eso pasó. Pero nada más...

Investigadora: ¿Esa abuelita era por parte de mamá o de papá?

Basilia: De papá.

Investigadora: ¿Pero igual defendió a su mamá?

Basilia: Sí, le dijo que no pelearan, defendió a mi mamá (Basilia, 19.09.2019).

Debido a la gratitud que tuvo por los cuidados recibidos en su infancia, así como a los conocimientos transmitidos, Basilia siendo mayor cuidó y protegió a su abuela hasta el momento de su muerte. Esto nos muestra una reciprocidad asociada a las prácticas de cuidado sostenidas en solidaridades femeninas que trascienden el tiempo y los espacios:

Basilia: Yo estaba feliz porque mi abuelita era bien buena conmigo, como yo soy la nieta mayor.

Investigadora: ¿De cuántos hermanos?

Basilia: Somos cinco. Y de los cinco, soy la mayor. Tengo hermanos menores que están en Bolivia. Y mi abuelita siempre se cocinaba sola y me hacía quedar la comida. Y me gustaba su comida: la notaba muy rica, la comida de mi abuelita [risas].

Investigadora: ¿Era comida típica boliviana?

Basilia: Sí, chuñito con papas, con yuquita y carnecita, así, típico de Bolivia.

Investigadora: ¿Usted aprendió a preparar esos platos?

Basilia: Sí.

Investigadora: ¿Quién le enseñó?

Basilia: Mi abuelita y un caldito de patas de llano [...]. Pero hasta el final le cuidé a mi abuelita, hasta que se murió. Cuando era ancianita le lavaba sus polleritas porque se orinaba, se hacía todo. Y así hasta que falleció (Basilia, 19.09.2019).

Si bien los relatos nos hablan de estructuraciones familiares patrilocales, en el caso de MQM y de EH también se identificaron estructuras matrilocales que influyeron en que la abuela materna o la tía abuela estuviera muy presente a lo largo de sus vidas. En el caso concreto de la historia de vida de EH, podemos ver cómo la figura de la tía abuela constituyó un gran apoyo económico, emocional y de cuidados que se volvió aún más sobresaliente ante el abandono paterno:



Y mi abuela, igual, dijeron que ellos estudien y no estén trabajando. Gracias a Dios, mi abuela nos ayuda y nos mantiene [...]. Sí, tengo contacto con ellos. Más con mi abuela, que es mi figura materna, y con mis hermanos. Porque mi abuela no es mi abuela verdadera: es la hermana, o sea, de mi mamá; de su mamá su hermana. Más o menos así. Y es que mi abuela la adoptó a mi mamá cuando era chiquita, y falleció su hermana. Entonces por eso es que crecimos con ella (EH, 18.09.2019).

En el relato de Gladys, la figura de su abuela materna y su madre emergen al momento de relatar los cuidados que brindaron durante el parto. Estos tienen sus orígenes en los capitales culturales referentes a la maternidad que ambas mujeres poseían sin ser específicamente parteras:

Gladys: En ese momento yo estaba con dolor y me ganó a medio camino donde mi abuelita y no tenía luz, nada, solo era con vela nomás y ahí nació mi hijita en la oscuridad, me ayudó mi abuelita, mi abuelito y mi mamá.

Investigadora: Los tres ¿Ellos sabían de partería?

Gladys: Mi abuelita y mi mamá, ellas sabían.

Investigadora: ¿Son parteras?

Gladys: No son parteras, pero ellas saben cómo porque ya son mamás, ellas me ayudaron ahí (Gladys, 19.09.2019).

A su vez, en el relato de Muñequita Mía también se identificó cómo sus abuelos maternos le brindaron apoyo y cuidados durante el embarazo. En el caso de Rosi, su abuela materna la cuidó y apoyó al momento del parto. Sin embargo, a diferencia de las abuelas maternas de Gladys y Muñequita Mía -quienes no eran parteras- la abuela materna de Rosi sí lo era:

Investigador: ¿Dónde nació su primer hijo?

Rosi: En mi casa nació.

Investigador: ¿Con ayuda de alguien?

Rosi: De mi abuelita. Ella era partera (Rosi, 19.09.2019).

## Consideraciones finales

A lo largo del artículo hemos ahondado en los relatos de las migrantes bolivianas aymara que viven en el valle de Azapa (Arica, Chile), sobre las dinámicas relacionales en sus familias de origen. Para ello, nos hemos aproximado al patrón migratorio de sus progenitores, la división sexual del trabajo al interior de las familias y a la figura de las abuelas. Esto nos ha permitido confirmar que la historia familiar es fundamental para comprender los impulsos y la persistencia no sólo de la migración interna (intranacional) de las mujeres bolivianas,

sino también su migración internacional y de las reciprocidades asociadas a los cuidados que activan estos movimientos transnacionales y transfronterizos por parte de las mujeres de la familia, y en diferentes direcciones (Bolivia a Chile y viceversa). Esta historia familiar sedimenta los capitales sociales y culturales que permiten configurar las diferentes experiencias de movilidad, develando la importancia que tiene en las vidas de estas mujeres la red de parentesco matrilineal. Debido a lo anterior, podemos enunciar una serie de reflexiones.

En primer lugar, encontramos que predomina la figura de la madre de las entrevistadas en contraste con la de los padres, como aquellas quienes realizan mayor número de migraciones transfronterizas y/o transnacionales entre Bolivia y Chile. También identificamos que los movimientos migratorios y/o transfronterizos están más presentes en las experiencias de las hermanas de las entrevistadas en contraste con sus hermanos. Esto nos habla de cierto protagonismo femenino en las historias de vida de estas mujeres, en lo que refiere a las movilidades.

En segundo lugar, encontramos que la migración de los padres y las madres en la vida de las mujeres entrevistadas, se configura desde una lógica de capitales sociales y culturales que se van reproduciendo desde la red social familiar. Esta red social da información y apoyo para consolidar estas migraciones, así como posteriormente posibilita el desplazamiento de las propias entrevistadas. Esto queda claramente demostrado en la historia de vida de las mujeres en que los movimientos transfronterizos de ambos, padres y madres, así como la actividad comercial, devienen en prácticas culturales y sociales que posteriormente ellas asumen y reproducen en su vida adulta. Además, en los relatos de algunas entrevistadas se muestra cómo la consolidación de movimientos transfronterizos entre Bolivia y Chile por parte de sus progenitores, se llega a consolidar, teniendo como motivación brindar “cuidados y apoyo” a sus hijas que habitan en la Región de Arica y Parinacota. También identificamos cómo el movimiento transfronterizo entre Chile y Bolivia se produce con la finalidad de brindar cuidados a los padres. Por lo mencionado, consideramos que el cuidado presencial es una práctica fundamental al interior de las familias de las entrevistadas, en tanto se constituye como impulso para motivar los movimientos migratorios.

En tercer lugar, identificamos el fuerte peso que tienen las abuelas en las formas familiares analizadas, asumiendo un rol estratégico no sólo en la proporción de cuidados, sino en la transmisión de saberes asociados a las cosmovisiones aymara, la educación sexual o la ganadería y la agricultura. Este rol se devela aún más estratégico en aquellas familias en las cuales el padre está ausente, prolongándose a áreas como el apoyo jurídico, social y emocional, ante las repercusiones que tienen en la vida de las entrevistadas el abandono paterno.

En cuarto lugar, con respecto a la división sexual del trabajo, encontramos que las mujeres enfrentan una mayor sobrecarga de trabajo que engloba no sólo las labores reproductivas dentro del hogar, sino también el trabajo productivo vinculado a la unidad familiar, como pastoreo y agricultura. Esto confirma lo señalado por Gavilán (2002) cuando menciona que la sobrecarga de trabajo femenino se encuentra relacionada con las estructuras de género inherentes a los grupos aymara dentro de las unidades domésticas. No obstante, encontramos también ejemplos que muestran que, ante la sobrecarga de trabajos productivos y reproductivos enfrentados en la familia de origen, algunas mujeres toman la decisión de no seguir reproduciendo dichos mandatos de género en la crianza de sus hijos e hijas. Poner el foco en las movilidades de las mujeres aymara, mostrando cómo eran sus vidas antes y después de la migración, aporta a la comprensión de las desigualdades de género entre hombres y mujeres aymara, contribuyendo con datos actualizados respecto de aquello que sucede en los hogares y en las familias, a partir de las relaciones de género y la división sexual del trabajo.

Por último, confirmamos la importancia de generar un mayor diálogo entre los estudios de género, parentesco andino y el campo de los estudios migratorios, poniendo foco en las movilidades rurales-rurales y rurales-urbanas transnacionales/transfronterizas, para desde allí complejizar el andamiaje antropológico asociado a los estudios del género-parentesco desde la crítica feminista. Esta complejización podría darse a la luz de poner cierto foco en los capitales sociales y culturales que se transmiten de generación en generación, principalmente entre mujeres (como son las mujeres que fueron entrevistadas en nuestro estudio) y que potencian movilidades transfronterizas.

## Agradecimientos

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

## Referencias citadas

- Albó, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños*, (19), 43-74. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00003>
- Arnold, D. (1997). *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. ILCA.
- Baldassar, L., Baldock, C., y Wilding, R. (2007). *Families Caring Across Borders. Migration, Ageings and Transnational Caregiving*. Palgrave Macmillan.
- Bestard, J. (1998). *Parentesco y modernidad*. Paidós.
- Bestard, J. (2009). Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social. *Revista de Antropología Social*, 18, 83-95. <https://bit.ly/3U0vjum>

- Bourdieu, P. (1996). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bourdieu, P. (2001). El capital social. Apuntes provisionales. *Zona abierta*, (94), 83-87.
- Burawoy, M. (1998). The extended case method. *Sociological Theory*, 16(1), 4-33. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.0004>
- Carrasco, A.M. (1998). Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile. *Chungará (Arica)*, 30(1), 87-103. <https://doi.org/d4snrh>
- Carrasco, A.M, y Gavilán, V. (2014). Género y etnicidad: Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno. *Diálogo andino*, (45), 169-180. <https://doi.org/jj8q>
- Carrasco, A.M y González, H. (2014). Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile. *Si Somos americanos*, 14(2), 217-231. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482014000200009>
- Chamorro, A. (2013). Carnaval Andino en la ciudad de Arica: Performance en la frontera norte chilena. *Estudios atacameños*, (45), 41-54. <https://doi.org/jj8r>
- Collier, J.F. y Rosaldo, M. (1981). Politics and Gender in 'Simple' Societies. En S. Ortner y H. Whitehead (Eds.), *Sexual Meanings* (pp. 275-329). Cambridge University Press.
- Collier, J.F. y Yanagisako, S.J. (2007). Hacia un análisis unificado del género y parentesco. En R. Parkin y L. Stone (Eds), *Antropología del parentesco y de la familia* (pp. 461-491). Universitaria Ramón Areces.
- Del Valle, T. (2010). La articulación del parentesco y el género desde la antropología feminista. En V. Fons, A. Piella, y M. Valdés (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad* (pp. 295-318). PPU.
- Evens, T. y Handelman, D. (2006). The Ethnographic Praxis of the Theory of Practice. En T. Evens y D. Handelman (Eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (pp. 1-12). Berghahn Books.
- Fernández, F. (2017). Las nociones de Ayllu y comunidad en el parentesco andino. *Revista Nuestro Noa*, (10), 127-149. <https://bit.ly/3WvrIWP>
- Frankenberg, R. (2006). A Bridge over Troubled Waters, or What a Difference a day Makes. From the Drama of Production to the Production of Drama. En T. Evens y D. Handelman (Eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (pp. 202-222). Berghahn Books.
- Fresnozot-Flot, A. (2009) Migration status and transnational mothering: the case of Filipino migrants in France. *Global Networks*, 9(2), 252-270. <https://doi.org/c9mzqw>
- Gavilán, V. (2002). Buscando vida: Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. *Chungara (Arica)*, 34(1), 101-117. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562002000100006>
- Gavilán, V. (2013). De la administración de poblaciones y de etnicidades en los Andes del sur: Las dos caras de la colonización ayer y hoy. *Chungara (Arica)*, 45(4), 534-543. <https://doi.org/jj8s>
- Gavilán, V. (2020). Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile. *Estudios atacameños*, (65), 339-362. <https://doi.org/jj8t>

- Gluckman, M. (2006). Ethnographic Data in British Social Anthropology. En T. Evens y D. Handelman (Eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (pp. 13-22). Berghahn Books.
- González, H. (1998). *Características de la inserción de aymaras chilenos y bolivianos en el área de Arica*. Taller de Estudios Andinos.
- González, S. (2004). *El dios cautivo. Las ligas patrióticas en la chilениzación compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. LOM.
- González, S. (2009). El Norte Grande de Chile y sus dos triple-fronteras: andina (Perú, Bolivia y Chile) y circumpuneña (Bolivia, Argentina y Chile). *Cuadernos interculturales*, 7(13), 27-42. <https://bit.ly/3U8abT2>
- González, H. (2007). Familias y hogares transnacionales: una perspectiva de género. *Puntos de Vista (Madrid)*, (11), 7-25. <https://bit.ly/3NNJyRb>
- González, H. (2013). Los cuidados en el centro de la migración. La organización social de los cuidados transnacionales desde un enfoque de género. *Migraciones (Madrid. Internet)*, (33), 127-153. <https://bit.ly/3DDqXCz>
- González, H. (2016). Diminutivos, hipocorísticos y otras formas de nombrar a los parientes. *Disparidades*, 71(1), 215-232. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.008>
- González, H., Guizardi, M.L. y López, E. (2021). Movilidades, violencia y cuidados: la experiencia de mujeres bolivianas en los territorios chilenos de la Triple-frontera Andina. *Revista de geografía Norte Grande*, (79), 9-32. <https://doi.org/jj8v>
- Gregorio, C. (1998). *Migración femenina y su impacto en las relaciones de género*. Narcea.
- Gregorio, C. y González, H. (2012). Las articulaciones de género y parentesco en el contexto migratorio: más allá de la maternidad transnacional. *Ankulegi (Donostia)*, (16), 43-58. <https://bit.ly/3fusjYn>
- Guizardi, M.L. y González, H. (2019). Women in (Dis)placement: The Field of Studies on Migrations, Social Remittances, Care and Gender in Chile. *Revista de Estudios Sociales*, (70), 100-114. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.09>
- Guizardi, M., López, E. y González, H. (2021). Las violencias del cuidado. Las experiencias de mujeres paraguayas en la triple-frontera del Paraná. *Confluenze (Bologna)*, 13(1), p. 499-541. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/13133>
- Guizardi, M.L., Valdebenito, F., López, E. y Nazal, E. (2015). Condensaciones en el espacio hiperfronterizo: Apropiaciones migrantes en la frontera norte de Chile. En M.L Guizardi, (Ed.), *Las Fronteras del Transnacionalismo. Límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile* (pp. 224-257). Universidad de Tarapacá y Ocho Libros.
- Guizardi, M.L. Valdebenito, F., López, E. y Nazal, E. (2019a). *Des/venturas de la frontera. Una etnografía sobre las mujeres peruanas entre Chile y Perú*. Universidad Alberto Hurtado.
- Guizardi, M.L., López, E., Valdebenito, F. y Nazal, E. (2019b). Dialécticas de la maternidad: Aportaciones al estudio de las desigualdades de género en territorios fronterizos. *Estudios Atacameños*, (63), 81-103. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2019-0021>

- Guizardi, M. (2020). Las mujeres y las regiones fronterizas latinoamericanas: Movilidades, violencias y agencias. *Nueva Sociedad*, (289), 70-80. <https://bit.ly/3t3EcY5>
- Gundermann, H. (2001). *Comunidad Aymara y Procesos de Cambio Social en la Región Norte de Chile. Actas del 4° Congreso Chileno de Antropología* (Vol. 2, pp. 1136-1154). Colegio de Antropólogos de Chile A. G. <https://bit.ly/3Wvaf0B>
- Gundermann, H. y González, H. (2008). Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Universum (Talca)*, 23(1), 82-115. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762008000100006>
- Hondagneu-Sotelo, P. (1994). *Gendered Transitions. Mexican Experiences of Immigration*. University of California Press.
- Hochschild, A. (2000). Global care chains and emotional surplus value. En W. Hutton y A. Giddens (Eds.), *On the Edge: Living with Global Capitalism* (pp. 130-146). Jonathan Cape.
- Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia. (2020). *Bolivia: Proyección de la población total e indicadores demográficos*. <https://bit.ly/3zL6kTU>
- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile. (2018). *Características sociodemográficas de la inmigración internacional en Chile Censo 2017*. <https://bit.ly/3DAOVhF>
- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile. (2020). *Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre de 2019*. <https://bit.ly/3fsl8Qs>
- Lamas, M. (2003). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'. En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 327-366). UNAM-PUEG.
- León, M. (1994). ¿La identidad se construye en la familia? En R. Rodríguez (Ed.), *Familias siglo XXI* (pp. 29-42). ISIS International.
- Llagostera, A. (2010). Retomando los límites y las limitaciones del "archipiélago vertical". *Chungará (Arica)*, 42(1), 283-295. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562010000100036>
- Loritz, E. (2016). Las formas de organización del trabajo en comunidades aymaras en Bolivia. *Otra Economía*, 10(18), 106-111. <https://doi.org/10.4013/otra.2016.1018.09>
- Mamani, M. (1999). Chacha-Warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. *Chungará (Arica)*, 31(2), 307-317. <https://doi.org/drncz7>
- Mayer, E. y Bolton, R. (1980). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Horizonte
- McEvoy, C. (2011). *Guerreros civilizadores. Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*. Universidad Diego Portales.
- Merla, L. (2012). Salvadoran Migrants in Australia: An Analysis of Transnational Families' Capability to Care across Borders. *International Migration*, 53(6), 153-165. <https://doi.org/10.1111/imig.12024>
- Mitchell, J.C. (2006). Case and Situation Analysis. En T. Evens y D. Handelman (Eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology* (pp. 23-44). Berghahn Books.

- Murra, H.V. (1975). *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, H.V. (1976). Los límites y las limitaciones del “archipiélago vertical” en los Andes. *Anales de la Universidad del Norte*, (10), 141-146.
- Needham, R. (Ed.). (1971). *Rethinking Kinship and Marriage*. Tavistock.
- Ortner, S. y Whitehead, H. (Eds.). (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press.
- Ossio, J. M. (1981). Parentesco y matrimonio en los Andes. *Allpanchis*, 13(17/18), 235-243. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v13i17/18.1136>
- Parreñas, R.S. (2001). Mothering from a Distance: Emotions, Gender, and Intergenerational Relations in Filipino Transnational Families. *Feminist Studies*, 27(2), 361-390. <https://doi.org/10.2307/3178765>
- Parreñas, R.S. (2005). *Children of global migration: transnational families and gendered woes*. Stanford University Press.
- Paulson, S. (1998). Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos. *Revista Andina*, (32), 481-487. <https://bit.ly/3zIyaAd>
- Poeze, M. y Mazzucato, V. (2014). Ghanaian children in transnational families: Understanding the experiences of left-behind children through local parenting norms. En L. Baldassar y L. Merla (Eds.), *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life* (pp. 149-169.). Routledge.
- Platt, T. (1984). Pensamiento Político Aymara. En X. Albo (Comp), *Raíces de América. El mundo Aymara* (pp. 365-445). Alianza.
- Pyle, J.L. (2006). Globalization and the increase in transnational care work: The flip side. *Globalizations*, 3(3), 297-315. <https://doi.org/10.1080/14747730600869995>
- Reynolds, T. y Zontini, E. (2013) Care Circulation in Transnational Families: Social and Cultural Capitals in Italian and Caribbean Migrant Communities in Britain. En L. Baldassar y L. Merla, (Eds.), *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life* (pp. 201-219). Routledge.
- Rivas, A.M. (2009). Pluriparentalidades y parentescos electivos. *Revista de antropología social*, 18, 7-19. <https://bit.ly/3sYeZhL>
- Rodríguez, A. y Medina, C. (2009). Metodología y tipologías familiares. En A.M Rivas, y H. González (Eds.), *Familias Transnacionales colombianas. Transformaciones y permanencias en las relaciones familiares y de género* (pp. 35-60). La Catarata.
- Schneider, D. (1968). *American Kinship: A cultural account*. University of Chicago Press.
- Schneider, D. (1981). *Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press.
- Sendón, P. (2012). Estudios de parentesco y organización social en los Andes. En C. Degregori, P. Sendón y P. Sandoval (Eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (Vol. 2, pp. 357-410). Instituto de Estudios Peruanos.

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

Van Kessel, J. (2003). *Holocausto al progreso: Los Aymará de Tarapacá* (4a ed.). IECTA. <https://bit.ly/3fEEDoH>

Yanagisako, S., y Delaney, C. (1995). Naturalizing Power. En S. Yanagisako y C. Delaney, (Eds.), *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis* (pp. 1-21). Routledge.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

González Torralbo, H., López Contreras, E. y Stefoni, C. (2022). Articulando género y parentesco: una etnografía sobre familias de origen de migrantes aymara bolivianas en el valle de Azapa (Chile). *Estudios Atacameños (En línea)*, 68, e5061.

