
NUEVOS ESCENARIOS DE GÉNERO ENTRE LOS AYMARAS DEL NORTE CHILENO

ANDREA ÁLVAREZ DÍAZ

RESUMEN

Este trabajo describe nuevos escenarios socio-culturales en los que mujeres y hombres aymaras del norte chileno negocian respecto de sus relaciones de género. Metodológicamente, la investigación adoptó una escala de análisis regional que permitió dar cuenta de los movimientos migratorios que configuran formas de organización de las familias extensas aymaras, a modo de dislocación territorial. Esta forma de adaptación territorial permite a los aymaras actualizar sus pautas de reproducción cultural, fortaleciendo su incorporación a la economía nacional, que tiende a la fragmentación social y comunitaria. En particular, el artículo describe apropiaciones que las mujeres

aymaras hacen de nuevas prácticas sociales y culturales, en contextos geo-referenciados: el altiplano, los valles y las ciudades costeras. En términos de resultados se describen algunas de las transformaciones socio-económicas a nivel regional, para poder comprender algunos desafíos a los que se enfrentan los núcleos familiares aymaras contemporáneos. Estos desafíos se describen en función de: a) la economía familiar y el trabajo, b) la apropiación del territorio, y c) nuevos escenarios y tensiones de género, en función de liderazgos femeninos emergentes y de necesidades problemáticas en el ámbito productivo y reproductivo.

Los aspectos más críticos sobre la inequidad en las relaciones entre hombres y mujeres de los pueblos originarios, giran en torno a la brecha en el acceso a la educación formal, la falta de oportunidades de participación en organizaciones sociales y las pocas posibilidades de acceder a fuentes de ingreso extraprediales (Álvarez, 2012). Estas inequidades tienden a disminuir en contextos urbanos, aunque siguen presentes.

Las inequidades de género entre indígenas se reproducen en la forma en la que se organiza la sociedad capitalista, y en la forma en que se han rearticulado con los procesos de modernización. Así, la situación de profunda pobreza y exclusión social en la que viven las mujeres de los pueblos originarios, no puede considerarse solamente como resultado de las relaciones sociales y culturales

al interior de los propios pueblos, sino que es producto de la manera en que se ha organizado la sociedad nacional, con su legado colonial y patriarcal, rearticulado a través de la historia (Esquit, 2007).

En este sentido, para comprender la configuración étnica del pueblo aymara no interviene solamente el idioma, ni la permanencia de algunos rasgos culturales, sino que, sobre todo, variables que se encuentran en los niveles económico, social y político de la sociedad nacional (González y Gavilán, 2011; Gavilán, 2015). Efectivamente, la trayectoria histórica de los aymaras está friccionada por la acción de los estados nacionales, por la Guerra del Pacífico, los efectos del ciclo salitrero, la campaña de chilenización y, de modo reciente, por acciones del Estado chileno (Gundermann, 2000; Díaz y Tapia, 2013). Así, después de la Guerra del Pacífico, que involucró a Perú, Bolivia

y Chile, “las comunidades aymaras, así como toda la población tarapaqueña, debieron elaborar una nueva relación con el Estado, ahora como ‘nuevos chilenos’” (Díaz y Tapia, 2013: 190). Sin embargo, desde la anexión de los territorios de Arica y Tarapacá (antes peruanos) y de la ciudad de Antofagasta (anteriormente boliviana), la población andina en el norte no se había planteado hasta fines de los años '80, ante la sociedad nacional y ante el Estado, como pueblos, demandas de reconocimiento en esa calidad (Gundermann, 2000). Es con el regreso a la democracia en Chile, en 1990, que la Comisión Especial para los Pueblos Indígenas (CEPI), y posteriormente la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), reconoce en el país la existencia de nueve pueblos originarios, entre ellos el pueblo aymara. Lentamente se irá superando la política de división de las comunidades y

PALABRAS CLAVES / Aymaras /Familias translocales / Interseccionalidad / Género / Trabajo /

Recibido: 03/04/2017. Modificado: 09/06/2017. Aceptado: 19/06/2017.

Andrea Álvarez Díaz. Psicóloga, Universidad Diego Portales, Chile. Magister en Desarrollo Rural, Universidad Católica de Temuco, Chile. Doctora en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora, Universidad de Tarapacá. Dirección: Departamento de Ciencias Sociales y Jurídicas, Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas, Universidad de Tarapacá. Avda. Luis Emilio Recabarren 2477, Iquique, Chile. e-mail: aalvarez@uta.cl

de asimilación de los pueblos indígenas para transitar hacia el respeto, reconocimiento, participación y de desarrollo de los mismos (SGG, 2004). Después de la ratificación del Convenio 169 de la OIT, queda pendiente aún el reconocimiento constitucional de los Pueblos Originarios en Chile.

Si asumimos, de este modo, que las situaciones de inequidad de género entre mujeres y hombres indígenas de cada pueblo han de ser comprendidas en el marco de las relaciones interculturales con la sociedad nacional, habrá que cuestionar la universalidad de la dominación masculina. Como veremos más adelante, la dominación de género adquiere características particulares en diferentes contextos socio-culturales.

Siguiendo las teorías de la interseccionalidad, sostengo que la dominación de género tampoco es la única situación de opresión que experimentan las mujeres indígenas, ya que ésta se articula con la opresión de clase, la discriminación étnica y el racismo (Crenshaw, 1989; Knudsen, 2006; Brah, 2011). Por lo demás, ninguna de estas formas de opresión será absoluta ni totalizante, en la medida en que aceptamos que las formas de ejercicio del poder son dinámicas y mutuamente constituyentes entre opresor/oprimido.

Así, en un contexto de transformaciones en el plano económico, social y cultural, la presente investigación se interroga sobre los cambios en las relaciones entre mujeres y hombres aymaras, desde la mitad del siglo XX hasta la actualidad. Como se trata de un objetivo muy amplio para poder responderlo en este breve texto, me centro aquí en el análisis regional de los movimientos migratorios, que configuran formas de organización de las familias extensas aymaras, a modo de dislocación territorial. Esta manera de adaptación territorial permite a las mujeres y hombres aymaras actualizar sus pautas de reproducción cultural, fortaleciendo su incorporación a la economía nacional.

En particular, en este artículo describo las apropiaciones que las mujeres aymaras hacen de nuevas prácticas sociales y culturales, en contextos geo-referenciados: el altiplano/pre-cordillera, los valles y las ciudades costeras. En términos de resultados, describo algunas de las transformaciones socio-económicas a nivel regional, para poder comprender algunos desafíos que enfrentan los núcleos familiares aymaras en el espacio territorial translocado. Estos desafíos se describen en función de: a) la economía familiar y el trabajo, b) la apropiación del territorio, y c) nuevos escenarios y tensiones de género; en función de liderazgos femeninos emergentes y de necesidades proble-

máticas en la articulación de funciones productivas y reproductivas.

Antecedentes Históricos

En el caso de las comunidades aymaras del norte chileno, que es el foco de este trabajo, los estudios realizados desde la perspectiva de género reportan importantes cambios y continuidades culturales en diferentes ámbitos: el laboral productivo, de intercambio, de reproducción social (Gavilán, 2002); de participación social-comunitaria (Carrasco, 1993); de religiosidad, en torno a la concepción del cuerpo y la sexualidad (Carrasco y Gavilán, 2009); así como en las diferentes etapas del desarrollo de cada sujeto (Gavilán, 1993; Carrasco, 1998).

Las investigaciones reportan que las transformaciones respecto de la división del trabajo familiar tienden a afectar a la mujer de manera desfavorable (Carrasco, 1993) y que el traslado de las mujeres del campo a la ciudad implica transformaciones sociales y culturales, ya que cambia su posición en el mercado de trabajo, sus relaciones con la comunidad y con sus parientes. Del mismo modo, la transición que se produce del rol de campesina al de asalariada, y del contexto sociocultural que va produciendo transformaciones psico-sociales, no son de fácil comprensión, por lo que se requiere historiar las relaciones sociales, culturales y políticas intra-género.

Desde una perspectiva histórica, se observan importantes cambios en la sociedad aymara durante el siglo pasado, basados en transformaciones económicas, políticas y culturales en el marco de las relaciones interétnicas, con la sociedad regional tarapaqueña y la sociedad nacional chilena. Las economías domésticas dejan de ser exclusivamente agrícolas y dependen también de ingresos extra-prediales (Gavilán, 1993), como el trabajo minero y la prestación de servicios asociados a la actividad minera. La economía andina se mercantilizó extensivamente, y se perdió la orientación de economías domésticas de base comunitaria, que giraban en torno a relaciones económicas micro-regionales (Gundermann, 2002).

Los flujos migratorios de la población aymara se intensificaron en los años '80, y adoptaron nuevas características (Gavilán, 1993; Gundermann y González, 2008). Actualmente, entre la población aymara, la comuna de Iquique presenta tasas de inmigración/emigración en torno al 10%, las que en la comuna de Pozo Almonte fluctúan en torno al 18%, mientras que a nivel regional alcanzan un 1,5% (INE, 2002). Se reportan también importantes modificaciones demográficas

en la población aymara, producidas por una mejoría de los medios de comunicación, vías de transporte y de abastecimiento alimenticio (Gundermann, 2002). También ha mejorado la atención en salud y la rapidez de la resolución de enfermedades, lo que redundó en una disminución de la tasa de mortalidad entre los aymaras, con un efecto de crecimiento relativo de su población (Gundermann, 2002).

Hasta la mitad del siglo XX imperaba en las comunidades de la cordillera el monolingüismo en aymara; esta situación se modifica por la demanda de castellanización y de acceso a la educación formal (González Miranda, 2002). En términos de las brechas de género y etnia en el acceso a la educación, Carrasco y Gavilán (2012) puntualizan que los procesos de modernización planificada han tendido a disminuir las brechas educacionales entre mujeres y hombres indígenas del altiplano sur. Al mismo tiempo, éstas han tendido a profundizarse al interior de la colectividad aymara, en términos generacionales (Carrasco y Gavilán, 2012). Se puede hipotetizar que, en términos de igualdad de oportunidades en educación, la diferenciación social entre los aymaras adquiere una relevancia central.

Por último, durante los años '90 surgen nuevas políticas públicas interculturales que buscan incorporar a los/as aymaras a través de programas especializados (CONADI, SERNAMEG, SERVIU, FOSIS, INJUV, FONADIS). Estos programas introducen nuevas prácticas y discursos sociales que serán objeto de resistencias culturales y políticas, así como de apropiaciones y relecturas desde el mundo indígena. En este período opera un incremento de la densidad de las interrelaciones en la sociedad aymara, y de los universos de significado que intervienen en su vida social. Esto se expresa en una diversificación de espacios sociales, multiplicación de nexos y relaciones individuales y colectivas. Las instituciones adquieren mayor complejidad interna, y emergen nuevos agentes y actores sociales (Gundermann, 2002).

Antecedentes Conceptuales

Esta investigación asume la necesaria interdependencia de las categorías de género, clase social, raza, etnia y rango etario, propuesta desde los estudios de género y desde el enfoque interseccional (Davis, 1981; Crenshaw, 1989; Hill-Collins, 2000; Muñoz, 2011; Viveros, 2016). Este enfoque aborda el cruce imbricado de las relaciones de poder y de dominación/resistencia. Por ello, entendemos que se trata de un doble movimiento comprensivo, tendiente, por un

lado a desentrañar ciertos efectos que las estructuras de desigualdad social producen en las vidas individuales y en procesos microsociales, y por otro lado, a considerar los sistemas de poder en la reproducción, organización, articulación y mantenimiento de las desigualdades (Hill-Collins 2000). Su principal aporte es el análisis de las jerarquías de dominación, relevando siempre una perspectiva desnaturalizadora e historizadora de los procesos sociales y culturales que cruzan las biografías personales y colectivas de las mujeres, en este caso de las mujeres aymaras en el espacio translocado del norte chileno.

Los estudios sobre interseccionalidad han tenido una fuerza particular en el campo de la movilidad de personas; han relevado el género como una dimensión central para la descripción y análisis experiencias y trayectorias migratorias, destacando su sentido en sus dimensiones étnica, racial y de clase. Al mismo tiempo, los sentidos de la etnicidad y de la movilidad de personas no son comprensibles sin tener en cuenta el género y la clase social (Magliano, 2015). Así, el desafío teórico es ver la categoría 'mujeres indígenas', como diversa y analizar esa diversidad al interior de cada pueblo indígena para comprender que sus identidades, formas de ver y estar en el mundo, no se oponen a sus reivindicaciones culturales, ni a sus intereses de género (Hernández, 2008).

Históricamente, las conceptualizaciones feministas se habían evaluado en Los Andes y en otros contextos indígenas, ya sea como una imposición extranjera (Arnold y Spedding, 2007), o bien como una herramienta analítica útil reapropiada de forma crítica (Paredes y Guzmán, 1984; Hernández, 2008; Mohanty, 2008). Se ha descrito que en el marco de las relaciones interétnicas actuales, el discurso multicultural tiende a atribuir a las mujeres indígenas el papel de transmisoras de valores culturales, de creencias y en especial de sus tradiciones hacia las nuevas generaciones (García, 2007). Según García (2007) se les asignaría, a través de los patrones de crianza fuertemente patriarcales, una mayor responsabilidad que a los varones en la reproducción simbólica y en la conservación y reproducción a través del idioma de los significados culturales y memorias colectivas. Sin embargo, lo que el discurso multiculturalista neoliberal no explícita es que históricamente, el sistema de estratificación socio-racial fue definiendo y asignando espacios, delimitados en términos socio-genéricos, confinando a las mujeres indígenas al espacio doméstico, y promoviendo a los varones al espacio público (Segato, 2014). Así, los hombres indígenas se vieron enfrentados a la necesidad de

abrirse al bilingüismo y abandonar el uso de sus trajes, antes que sus pares mujeres.

Ahora bien, una de las discusiones conceptuales, en el abordaje socio-antropológico de las relaciones de género en contextos indígenas y campesinos, se ha centrado en la noción de complementariedad entre hombres y mujeres. La mayor parte de los trabajos con aymaras han descrito las relaciones entre mujeres y hombres en términos de una cierta complementariedad, en la que ambos géneros tienden a contribuir a la reproducción social de la familia (Harris, 1978). Las normas y valores de las sociedades andinas establecen grados de flexibilidad, que enfatizarían la inclusión por sobre la exclusión. Además, este cuerpo normativo ayudaría a no dicotomizar los roles de género y evitaría reproducir teorías discriminatorias (Harvey, 1998; Gavilán, 2002). Otros estudios reportan la existencia de prácticas discriminatorias entre los aymaras e indican la presencia de una diferenciación y subordinación de las mujeres por parte de los hombres (Gavilán, 2002).

Harris (1978) da cuenta de ambas situaciones entre los aymas, aymara-hablantes de Bolivia, al enfatizar la diferencia entre lo que ocurre en el espacio doméstico y en el espacio colectivo de la comunidad: "*Dans l'organisation ménagère, il existe une nette idéologie de complémentarité, jusqu'à un certain point équilibrée. Au niveau de la collectivité, pourtant, il y a une disparité marquée entre les sexes, par exemple, les femmes sont exclues de l'activité politique formelle*" (Harris, 1978: 1123).

La asimetría de género ha sido objeto de discusión. Mientras algunas autoras, como Quinn (1977) sostienen que la asimetría es universal, otras, tales como Muckhopadhyay y Higgins (1988) consideran que sólo ocurre bajo ciertas condiciones. Se llega a sostener que no habría duda sobre la existencia de organizaciones sociales en las que las relaciones entre los sexos hayan sido simétricas (González, 1993). Se ha descrito la existencia de pueblos en los que lo femenino sería altamente valorado, y en los que las mujeres tendrían una situación socioeconómica equivalente a la de los hombres. Sin embargo, sociedades construidas sobre la base de simetría entre géneros no son las más observadas, sino que representan excepciones marginales a los procesos globales (González, 1993).

La división sexual del trabajo en muchas sociedades indígenas ha reproducido grados de complementariedad y de interdependencia entre géneros y entre generaciones. Con todo, esa forma de complementariedad no implica necesariamente simetría. Efectivamente,

en sociedades indígenas con formas de organización diversa, las relaciones tienden a ser de complementariedad y de reciprocidad jerarquizada (Harris, O, 1978; González, 1993). En ellas, las mujeres realizan labores complementarias a las que asumen los hombres, y por ello necesarias socialmente. Sin embargo, su valor tiende a no ser reconocido.

La tradición judeocristiana impuso un poderoso control respecto de la sexualidad femenina en diferentes sociedades indígenas latinoamericanas que, hasta entonces, adoptaban principios de reciprocidad, promoviendo relaciones de complementariedad, simetría y armonía de género. Sin embargo, se ha señalado que algunas sociedades pre-hispánicas también habrían impuesto de una forma parecida importantes restricciones sobre el cuerpo de las mujeres, sobre todo en el caso de estados denominados 'militaristas' (González, 1993). Con todo, la discusión sigue pendiente respecto de la existencia o no de un estado de armonía en las sociedades indígenas pre-coloniales. Algunos autores (López-Austin, 2004) han sostenido que durante la época pre-hispánica habría ocurrido un desplazamiento de las concepciones sobre dualidad y complementariedad entre hombre y mujer, transformando las formas de concebir cosmogónicamente las deidades, y produciendo una mayor división del trabajo, al transitar algunas sociedades agrícolas a sociedades 'militaristas' (Hernández, 2008). Así, estas desigualdades de género se habrían profundizado durante la época colonial, con la imposición del catolicismo y las concepciones de género y del cuerpo de origen medieval asociadas a éste (Hernández, 2008; Segato, 2014).

La perspectiva crítica de esta conceptualización sobre la complementariedad de género sostiene que se privilegia una imagen unitaria y armónica entre hombres y mujeres, in-visibilizando aspectos conflictivos de relaciones de género inequitativas, además del carácter esencialista de las culturas indígenas que representa (González, 2002; Mejía, 2006). Otros autores re-conceptualizan la noción de complementariedad (Perrin y Perruchon, 1997), delimitando su uso para la comprensión de las relaciones familiares. No sería posible considerar a una sociedad en su totalidad como 'complementaria', sino que solo algunos de sus aspectos, o relaciones. Así, otras relaciones sociales podrían asumir menores grados de complementariedad, y ser definidas como un ámbito en el que se disputan y negocian intereses de género en conflicto (Halbmayer, 1997).

Ahora bien, es importante considerar que ni las categorías de

sexo y género, ni las de parentesco son efectivamente 'hechos naturales'. En muchas regiones de Los Andes, por ejemplo, la noción de cuerpo no se entiende como una categoría discreta, y el género de las personas no se clasifica solamente en función de su diferencia sexual; se relativiza la tendencia a considerar las categorías de género en función de su construcción cultural, y se propone dar mayor importancia a la categorización que los propios sujetos hacen de su identidad como construcción relacional, contextual, que como una identidad singular definida (Harvey, 1998).

Este último planteamiento ha sido parte de un giro paradigmático mayor que integra y supera la discusión en torno a la noción de complementariedad y de asimetría de género, y ha llevado a relevar conceptos propios de las culturas andinas, entendidos desde ontologías relacionales (De Munter, 2016; Arnold, 2017). Desde allí, se cuestiona no solamente la perspectiva esencialista de las 'identidades', sino que también la concepción uniculturalista occidental, reconociendo lo que diferentes pueblos originarios sostienen desde sus cosmovisiones y desde su cosmo-praxis (De Munter, 2016). El estar en el mundo incluiría, así, las relaciones con otros seres humanos, pero también con seres vivos, seres inanimados y seres clásicamente denominados 'sobrenaturales'. El término *jaqi*, por ejemplo, utilizado para designar al ser humano en idioma aymara, no marca una distinción diferenciada de 'lo humano' respecto de otras especies. El concepto más bien remite a la condición inminentemente social, interaccional del ser persona, incluyendo diferentes formas de sociabilidad, que implican reciprocidad entre seres, tanto humanos como no humanos (Arnold, 2017).

En ese entendido, considerar las 'relaciones de género' en el seno de las relaciones sociales entre los diferentes ámbitos de la vida humana y 'no-humana', adquiere otro significado en las culturas andinas, y puede situarse desde perspectivas relacionales para una comprensión más compleja. Con todo, la discusión sigue pendiente en el marco de diferenciación social de la sociedad aymara contemporánea y de las relaciones interétnicas en la región de Tarapacá.

Metodología

Se llevó a cabo una investigación cualitativa de tipo descriptiva y comprensiva, utilizando el enfoque biográfico. Este método se caracteriza por la articulación entre los hitos y acontecimientos macrohistóricos de una época determinada, con las vivencias y formas de

significar los hechos desde la experiencia biográfica individual (Bertaux, 1997, 1999; Correa, 1999; Sharim, 1999; Villers, 1999; Mallimaci y Giménez, 2006). Efectivamente, cada relato autobiográfico refleja, de modo horizontal y vertical, una práctica humana, de una vida que se apropia de relaciones sociales de carácter estructural. Cada vida interioriza estas estructuras sociales, las retransforma en estructuras psicológicas, y de ese modo refleja una totalización activa de un contexto social (Sharim, 1999). En ese sentido, cada biografía construida permitiría acceder al conocimiento de parte de una época histórica.

En función de lo expuesto, uno de los criterios relevantes para la selección de la muestra de mujeres aymaras, fue la diversidad de generaciones de las participantes, para poder recoger información respecto de un período histórico amplio, que diera cuenta en las narraciones, de transformaciones sociales regionales y locales.

Un segundo criterio de construcción de la muestra fue territorial, incluyendo comunas urbanas y rurales. Se seleccionaron localidades ubicadas en dos comunas rurales: la de Colchane, fronteriza con Bolivia (1500 habitantes, 78% de ellos aymara) y la comuna de Pozo Almonte, ubicada en la pampa del Tamarugal. También se eligieron las dos comunas urbanas de la región de mayor densidad poblacional: Iquique y Alto Hospicio.

Las localidades de Isluga y Cariquima, ubicadas en la comuna de Colchane (3700msnm), a 3-4h de viaje de la ciudad de Iquique, son localidades rurales, descendientes de pueblos de indios coloniales, de las más alejadas de los centros de poder respecto de otras localidades rurales. Experimentaron un ritmo acelerado de cambios en los años 60, aunque la distancia geográfica las mantiene aún en condiciones de vida difíciles (sin luz eléctrica permanente ni conectividad estable, sin abastecimiento local de bencina). La localidad rural de Pozo Almonte, en cambio, cabecera comunal ubicada en el valle, con 6500mil habitantes (17% aymara), se diferencia notablemente de los pueblos del altiplano por los niveles de modernización alcanzados. Ubicada a 1h de viaje desde la capital regional, esta comuna se integró a las dinámicas coloniales y republicanas con mayor fuerza y vivió importantes transformaciones durante el ciclo de explotación del salitre. Por último, las ciudades costeras: Iquique, capital regional ubicada sobre la costa, es una urbe de gran dinamismo económico, con ~170.000 habitantes; y Alto Hospicio, comuna de reciente configuración administrativa (2004), cuya

población es estimada en 75.000 habitantes, provenientes de distintas ciudades del país, países vecinos y localidades rurales de la región de Tarapacá. El 6% de la población de ambas comunas urbanas es aymara. Cuando se llevó a cabo el último Censo (2002) la localidad de Alto Hospicio era parte de la comuna de Iquique, por lo que se presenta información respecto de la población indígena en cada comuna de forma separada.

En cada localidad y ciudad se invitó a participar como narradores de su biografía a tres mujeres aymaras, buscando una composición heterogénea de la muestra según rango etario y diversificación socio-cultural. Además, en Alto Hospicio se realizó una entrevista grupal con 18 mujeres de tres generaciones (abuelas, mujeres adultas y jóvenes solteras), migrantes de pueblos de las quebradas y del altiplano. En Iquique se realizó otra entrevista grupal con 6 jóvenes aymaras migrantes de ambos sexos, provenientes de Cariquima y Lirima.

Cada participante, debidamente informada, dio su aprobación al estudio mediante consentimiento. La recolección de datos también consideró revisión y análisis de información secundaria respecto de datos censales e históricos de la región.

Resultados

Economía familiar aymara y trabajo remunerado

Estudios de casos realizados en la puna durante los años '80, en Isluga y Cariquima preferentemente, han analizado la división sexual del trabajo, en torno a actividades de subsistencia económica ligada a la cría de camélidos y la producción de algunos cultivos (para autoconsumo o para la venta); actividades éstas que se encontraban principalmente a cargo de la esposa (Gavilán, 2002; Carrasco y Gavilán, 2014). En ese contexto, la descendencia numerosa era considerada un prestigio para el varón, y las tareas ligadas a la reproducción eran asumidas casi exclusivamente por las mujeres, lo que trajo como consecuencia la limitación de su movilidad hacia otros lugares. Por su parte, el varón gozaba de mayores posibilidades de movimiento fuera de la localidad, pudiendo trasladarse a otros lugares en busca de trabajos asalariados y combinarlos con faenas no asalariadas del campo (Echeverría, 1998).

Esta situación se modificó paulatinamente como consecuencia de la construcción de caminos desde Iquique hacia el interior, permitiendo el tránsito de camiones, que fue sustituyendo las

caravanas de mulas, para el abastecimiento de productos. La instalación de la Zona Franca de Iquique dinamizó la economía regional de manera significativa (Podestá, 2004) y se produjo un cambio cualitativo en las formas de transporte de los aymaras, que les permite la venta de sus productos agropecuarios sin necesidad de pagar intermediarios. Posteriormente, la masificación del acceso a un medio de transporte propio, transformaría el rol de pastor de llamos, jefe de hogar, en transportista o camionero, asumiendo su esposa e hijos las funciones de pastoreo, regresando el varón a su hogar altiplánico para los días de feria (Greve, 1986). Hasta entonces, la división sexual del trabajo no se modificó en lo fundamental.

La valoración cada vez mayor, por parte de los aymaras, con respecto al ingreso a la educación formal, siguió intensificando el cambio de residencia de las generaciones adultas para acompañar a sus hijos/as que estudiaban en las ciudades. Un refuerzo significativo lo constituyó la política habitacional de subsidio a la vivienda para indígenas, para la compra de casa o departamento en la ciudad, lo que permitió a grupos familiares completos trasladarse a la ciudad de manera más ‘permanente’.

Se ha descrito un segundo momento, posterior, de impulso a la movilidad geográfica, que intensificó el flujo anterior. Este se produjo en el marco del proceso acelerado de modernización de Chile, caracterizado por una mayor expansión del modelo de desarrollo durante las últimas tres décadas, influyendo sustancialmente la integración económica y la mayor apertura del comercio hacia el exterior, la expansión minera y su atracción de capitales transnacionales en el norte chileno (Gundermann y González, 2008).

Las nuevas oleadas de migrantes internas fueron modificando también las oportunidades laborales para las mujeres. Así lo describe una dirigente de Alto Hospicio, oriunda de Pica:

“Las primeras mujeres aymaras que bajaron (principalmente de las quebradas) llegaron a trabajar como empelada doméstica a Iquique. Hoy ellas son comerciantes, y los hombres transportistas. Las mujeres aymaras que bajaron después (principalmente del altiplano) tienen puesto en la feria o en el mercado” (Luisa, 42 años, migrante de Pica a Alto Hospicio, 2013).

Cabe observar que la característica principal de los empleos, tanto de los varones como de las mujeres aymaras, no es el trabajo asalariado, sino el trabajo por cuenta propia (INE, 2003). Estas actividades independientes tienden a relacionarse con rubros de actividad agrope-

cuaria si se presentan oportunidades para ello (Gundermann y González, 2008).

Ahora bien, si observamos la distribución por género en las diferentes categorías ocupacionales, encontraremos un patrón de género que es característico para las mujeres aymaras. Se trata de características de empleabilidad de género, que son distintivas tanto frente a la población no indígena, como frente a otros pueblos originarios del país.

Como se observa en la Tabla I, un 51,8% de las mujeres aymaras tienen trabajo como asalariadas, mientras que la proporción total de mujeres indígenas es levemente superior (53,1%) y en el caso de las mujeres no indígenas es significativamente superior (69,3%). En forma coherente, la relación es inversa en el caso de las trabajadoras por cuenta propia. El 28,3% de las mujeres aymaras trabaja por cuenta propia, lo que supera la proporción en el caso de la población indígena, para ambos sexos (23,1 y 12% respectivamente). En el caso de la población no indígena, un 17,6% de varones y 11,6% de mujeres trabajan por cuenta propia.

Por último, respecto del trabajo doméstico, que ha sido históricamente un oficio desempeñado por mujeres indígenas, el patrón ocupacional de las mujeres aymaras también es diferente. Un 12,3% de mujeres aymaras se desempeñan como asesoras del hogar, mientras que para la población femenina indígena la cifra alcanza un 30,4%, y para la población femenina no indígena es solo un 13,9%.

Familias aymaras y apropiación del territorio

Una de las discusiones centrales respecto de los efectos modernizantes que las transformaciones económicas y sociales a nivel regional han provocado en la sociedad aymara ha girado en torno a la vigencia y/o transformación de la comunidad aymara. A principios de los años ‘90, la comunidad aymara parecía tener un carácter axiomático y se la concebía como una agrupación de personas y familias que poseen, administran y usufruc-

túan de manera coordinada recursos productivos dentro de un cierto espacio o territorio, cuyos derechos son reconocidos por descendencia de antepasados (Gundermann y González, 1992). Posteriormente se han descrito procesos económicos, productivos y sociales que configuran nuevas formas y expresiones de la ruralidad, bajo la noción de post-comunalidad. Con esta noción, se está haciendo referencia a una nueva modulación que integra aspectos de la tradición y otros de la modernización, lo rural y lo urbano, lo agrario y la salida de lo agrario (Gundermann y González, 2008). Así, la post-comunalidad remite a procesos de desruralización, producida por los flujos migratorios y la movilidad geográfica; la desagregación del patrón de ingresos, con un fuerte componente salarial extra-predial; la descampesinización de la organización económica y de los modos de vida campesina, y la translocalización de los patrones de relaciones sociales y de las formas de habitar y residir en el espacio.

Más allá de la dicotomía ‘tradición/modernidad’ (Geertz, 1973; Turner, 1977; Balandier, 1988; Giménez, 1995), es posible reconocer procesos de resignificación y de apropiación de elementos de la tradición cultural andina y de elementos de la sociedad dominante, que van configurando nuevas condiciones de reproducción de las relaciones de género. Las transformaciones en el plano de las relaciones de género dependerán, entre otros aspectos, de la forma de apropiarse y significar los elementos de la sociedad dominante y de la tradición andina, a nivel individual, familiar y comunitario. Precisamente, una de las principales consecuencias de los flujos de movilidad de personas entre altiplano/pre-cordillera, valles y ciudades costeras, ha sido la translocalización de la familia extensa aymara. Esta se ha descrito como una ‘desarticulación’ de las familias a través de los pisos ecológicos (Gundermann y González 2008), aunque prefiero el uso del término ‘rearticulación’, como una forma adaptativa de habitar el territorio aymara de manera dispersa geográficamente. Como ya

TABLA I
CATEGORÍAS OCUPACIONALES, POR SEXO SEGÚN GRUPO ÉTNICO

Categorías ocupacionales	Aymara			Población indígena			Población no indígena		
	H	M	Total	H	M	Total	H	M	Total
Asalariado	59,1*	51,8	56,5	69,7	53,1	64,4	76,0	69,3	73,7
Trabajo doméstico	0,4	12,3	4,7	0,9	30,4	10,5	0,6	13,9	5,2
Cuenta propia	33,6	28,3	31,7	23,1	12,0	19,5	17,6	11,6	15,5
Empleador	3,7	3,5	3,6	2,7	2,5	2,7	4,6	3,8	4,3
Familiar no remunerado	3,1	4,1	3,5	3,5	1,9	3,0	1,2	1,4	1,3

* Porcentajes. Tabla elaborada con datos de INE (2002).

lo describió Harris en el norte de Potosí, Bolivia, retomando a John Murra, la persistencia estructural de la verticalidad de los pisos ecológicos parece trascender las transformaciones diacrónicas de la sociedad aymara (Harris, 1978).

Lo que se observa en la región de Tarapacá es que la familia aymara extensa se disloca, manteniendo los abuelos y las abuelas su residencia en el altiplano de la región de Tarapacá, mientras la familia nuclear se instala en una nueva morada en los valles o ciudades costeras. Esta forma de habitar el espacio se organiza de manera coherente, de acuerdo a las entrevistadas, y expresa una manera de ser en el espacio/tiempo funcional a sus diferentes necesidades. Así, la familia aymara se articula a través del territorio, ampliando su ámbito de acción, y aumentando las distancias entre lugares de residencia, en diferentes períodos del año, según las necesidades productivas y reproductivas de la familia. Una joven dirigente y profesional aymara explica este proceso de este modo:

“Los aymaras tenemos una concepción diferente del territorio. Y siempre ha sido así. Tenemos varias residencias que abarcan espacios de diferente amplitud. De niña dejamos nuestra casa en Chulluncane y nos fuimos a vivir a Cariquima para poder asistir a la escuela. Además teníamos otra casa para el pastoreo. Vivíamos en distintos lugares, según lo que necesitamos hacer”. (Julia, 28 años, oriunda de Chulluncane en Alto Hospicio, 2015).

Habitar el territorio regional de este modo permite a las familias aymaras contemporáneas brindar un espacio educativo a las generaciones de niños y adolescentes, acorde a las necesidades de un mundo globalizado; mantener uno (o dos) empleo(s) que les permita solventar los gastos asociados a la vida urbana, y apoyar la generación de adultos mayores y actividades de reproducción cultural aquí y allá, donde se habita en la cotidianeidad y de donde se proviene.

Cabe introducir aquí una distinción respecto del tipo de movilidad de personas analizado, en función del destino y escala geográfica de la movilidad. Efectivamente, se ha constatado en población aymara boliviana, que los flujos de movilidad presentan características distintivas cuando éstos se dirigen hacia centros regionales, respecto de aquellos flujos orientados hacia centros más importantes, como la metrópolis o al extranjero. En este sentido, las migraciones regionales constituirían un acomodamiento del espacio originario social y territorial, sin modificarlo en lo esencial, sino que rearticulándolo, a través de su fragmentación y exten-

sión (Malengreau, 2007). En definitiva, ‘buscar la vida’ a través del territorio regional dislocado en diferentes puntos. Aunque en contextos históricos diferentes, este fenómeno tiene una larga trayectoria entre los aymaras. En la colonia, se tendió a conceptualizar como ‘doble domicilio’ la explotación vertical de dos pisos ecológicos por parte de una misma unidad doméstica, noción que invisibilizaba, sin embargo, el acceso simultáneo a varias zonas productivas necesarias para la reproducción doméstica (Jurado, 2013).

En los relatos de vida se observan diversas estrategias familiares de movilidad geográfica, según las circunstancias, y varían según su composición y principalmente según su estratificación social al interior de la sociedad aymara y de la sociedad nacional dominante, determinando posibilidades de ascenso social diferenciadas. Las causas que gatillan las migraciones son variadas, y en la mayoría de los casos se trata de personas que provienen de hogares campesinos pobres con expectativas ligadas a un ascenso social, vía ingresos o educación (Carrasco, 1998). Sin embargo, los más pobres de entre los pobres tienen escasa posibilidad de migrar. La clase social sigue siendo una categoría de análisis que estratifica la posibilidad de traslado hacia el espacio urbano, ya que requiere de apoyo material, aunque sea mínimo, por parte de los padres, o redes de apoyo que contengan al familiar que migra, o bien algún subsidio o beca que lo pueda mantener. A partir de las biografías construidas, se ha observado que la categoría de ‘rango etario’ o ‘generación’ ligada a la clase social, introduce un lente analítico más complejo, enriquecido desde la perspectiva interseccional.

En los pueblos del altiplano se observan algunas mujeres ancianas, abuelas, que han preferido quedarse junto a sus animales y su huerta. Una de las entrevistadas (Marta) encuentra, en torno a las actividades de cuidado de la siembra y a las actividades de pastoreo de sus llamos y alpacas en Chulluncane, su vida. Describe cambios materiales en sus condiciones de vida, aunque se reproduce una división sexual de trabajo articulada en función del género. Ahora, sin embargo, no existe para ella la sobrecarga del trabajo reproductivo, ya que se encuentra en un ciclo de vida de la adultez mayor. Su jornada se caracteriza por arduo pero tranquilo trabajo en el campo, con restricciones por la falta de tendido eléctrico, la inclemencia del tiempo y de la naturaleza.

La seguridad que brinda ese modo de vida andino, apoyado con visitas y abastecimiento de los/as hijos/as desde la ciudad, contrasta con el modo de vida de otra anciana aymara entrevistada

(Elvira), migrante a Alto Hospicio, quien es viuda y vive con su hija mayor y sus cinco nietas pequeñas, repartiendo su tiempo y su energía entre la elaboración y venta de ‘so-paipillas’ en la feria (para poder aportar a la economía de subsistencia de su familia), y el cuidado de sus nietas, mientras su hija (separada por violencia de género) sale a trabajar en empleos ocasionales.

Si bien, ambas abuelas mencionadas son mujeres aymaras, mayores de 65 años, y de escasos recursos, Elvira, viuda y migrante de Cariquima, está expuesta a una situación de marginalización social que Marta, quien vive junto a su esposo dirigente, en su aldea, no experimenta.

Diferente de ambas paisanas, es la situación de una tercera anciana aymara entrevistada (María), oriunda de la localidad de Cariquima, esposa de un dirigente y ex-pastor del pueblo. Vivió su juventud en una familia nuclear translocalizada, ya que trabajó de joven en la ciudad como empleada de casa particular, adquirió herramientas a modo de capital social, que le permitieron posteriormente construir una familia en el espacio translocal aymara. Empoderada como mujer aymara, viaja con frecuencia entre Cariquima (donde está su residencia principal), Alto Hospicio (donde visita a sus hijos/as y nietos/as por un tiempo, y se abastece), y se traslada a Pozo Almonte, donde construye junto a su esposo, su casa con huerta, para poder pasar sus próximos años en un clima más afable y allí reproducir su espacio residencial en un lugar más próximo a sus hijos/as y nietos/as.

Efectivamente, las mujeres más desfavorecidas no han podido, o no han querido, migrar y aventurarse a la incertidumbre que le depara a la familia la ciudad donde, asegura Elvira: “uno depende mucho de si tiene o no tiene trabajo...”.

Nuevos escenarios y tensiones de género

Producto de las transformaciones regionales de carácter económico y social, anteriormente descritas, podemos observar nuevas configuraciones respecto de las relaciones sociales e interpersonales en la población aymara.

El contexto urbano, representado por el habitar en Alto Hospicio, presenta nuevas formas de relacionarse entre los miembros de las familias aymaras migrantes traslocales. Los/as hijos/as menores ya no están bajo el cuidado de las madres, sino que ingresan desde temprana edad a las instituciones de cuidado infantil, o quedan a cargo del cuidado de alguna abuela que haya migrado desde el interior. Como señalamos antes, la mujer libera así parte de su

tiempo y de su fuerza de trabajo para emplearse en trabajos independientes, ligados al comercio (Carrasco, 1998).

Visto desde la perspectiva generacional de los jóvenes, adolescentes, niños/as, el tiempo de socialización se traslada también desde el hogar (espacio de socialización primaria) a la escuela formal (espacio de socialización secundaria). Los/as niños/as y jóvenes aymaras pasan mucho más tiempo fuera del espacio de socialización primaria, y comparan con sus pares y educadores, en espacios educativos altamente occidentalizados y urbanizados. Allí se reproducen significados culturales y de valores que poco tienen que ver con las costumbres aymaras, más ligadas a la ruralidad, que rigieron la educación de sus padres, madres y abuelos/as, cuando el espacio familiar del hogar era el que primaba en la socialización del/a niño/a. En opinión de mujeres aymaras de distintas edades, se presentan importantes brechas generacionales y culturales que dificultan la crianza y la educación de los/as hijos/as.

El establecimiento de normas, límites y autoridad es un elemento que, para ellas, se vuelve problemático. Una dirigente aymara, migrante a la ciudad, puntualiza:

“No es como antes imponer la autoridad. Ya no hacen caso. Antes uno ni reclamaba. Ahora todo discuten, y con esto de los derechos de los niños... Y no respetan, porque antes existía el respeto a los adultos, a los abuelos, por el hecho de ser mayores. Ahora ya no. Entonces es más difícil criar a los hijos, educarlos...” (Laura, 42 años, migrante de Pica a Alto Hospicio, 2014).

Esta distancia cultural entre generaciones, dentro de la sociedad aymara dislocada, también es percibida por las jóvenes entrevistadas. Una joven de Alto Hospicio observa las diferencias interculturales, a la hora de establecer relaciones amorosas:

“Si uno pololea con un niño de un pueblo, la mamá del pololo es más estricta. Quiere saber si uno sabe cocinar, que uno no anda metida en fiestas. Son más exigentes que las mamás de los demás niños (Pamela, 16 años nacida en Alto Hospicio, 2014)”.

Se trata de nuevos escenarios de género, en los que las mujeres deben aprender a tejer y entrelazar, en el seno de sus relaciones sociales, nuevas y antiguas, formas de reproducir la vida personal, familiar y comunitaria, o el “flujo de la vida en diferentes contextos culturales y sociales” (Arnold, 2017: 22).

Ante estas brechas generacionales que describen las mujeres se valoran significativamente los espacios de reproducción socio-cultural aymara que

se han generado en la ciudad, en asociaciones culturales al interior de las escuelas, en torno a los clubes deportivos de la Liga Andina, y en las organizaciones culturales aymaras (denominadas por el lugar de origen de los padres y abuelos, p.e. Hijos de Chiapa). En cada uno de estas instancias de encuentro socio-cultural, los/as jóvenes tienen un espacio comunitario donde re-conocerse y ‘espejarse’ entre paisanos/as, hijos/as de migrantes a la ciudad. Así lo puntualiza (Esmelda) una joven universitaria de A. Hospicio:

“Al principio yo tampoco le tomaba mucho interés. Yo siempre viví en Hospicio y rara vez iba a las actividades, que no me gusta el clima, que me da puna. Me sentía lejana. Yo antes no era conocida por mis familiares cercanos, por mis primos. Como somos todos de un Club, somos todos de un mismo pueblo. Nos permite que nos podamos acerca todos, reafirmar lazos... eso permite” (Esmelda, 25 años, oriunda de Villablanca en Alto Hospicio).

Como lo observa De Munter (2010) en El Alto, Bolivia, pareciera que a través de los viajes entre la ciudad y sus comunidades de origen, y a través de las visitas (tumpaña) entre diferentes sectores o barrios de la ciudad, los aymaras reproducen un sentido ‘móvil’ de la identidad, un sentido ‘viajero’ y relacional de ésta. Ello se condice con una nueva forma de habitar el espacio, una comunidad múltiple y fragmentada, en la que se reproducen los principios y prácticas de reciprocidad en nuevos contextos urbanos, que siguen vinculados con los espacios de origen.

En este contexto de participación colectiva, a nivel comunitario, se observa la emergencia de liderazgos de mujeres aymaras en distintos ámbitos. Se trata de una presencia en cargos de representación femenina en organizaciones comunitarias, sociales, políticas y deportivas. Debido a la limitación de espacio, no se ahonda en este trabajo en el liderazgo femenino y la participación en organizaciones sociales, sino que se esbozan algunas características.

Así, se observa que este liderazgo femenino aymara responde a trayectorias organizacionales híbridas, en las que se combinan y alternan participaciones y militancias en instituciones estatales, partidos políticos y organizaciones andinas. Un elemento común a todas ellas, ha sido la capacidad de articulación por parte de las mujeres de sus necesidades colectivas propias con las ofertas de las agencias estatales, expresado en un alto grado y hábil utilización de los recursos públicos disponibles para poder materializar sus iniciativas.

De este modo, las mujeres aymaras han podido acceder a diversas fuentes de poder y negociación ya que no

están confinadas a las actividades reproductivas propias del espacio doméstico urbano. Como se ha descrito aquí, las fuentes de poder y negociación se expresan tanto en términos de capital económico, como de capital social y cultural.

Con todo, las mujeres entrevistadas no solo se involucran en organizaciones de mujeres, sino que de manera importante y congruente con su cosmo-praxis, en organizaciones mixtas con varones aymaras. Como lo señalan (Arnold y Spedding (2007) en estudios en contexto boliviano: “La gran mayoría de las mujeres no comparten el concepto de un mundo totalmente ‘generizado’, lo que no significa que sean incapaces de reconocer contextos u ocasiones donde mujeres y hombres, individualmente o como grupos, tienen conflictos de interés. Pero ellas no consideran que esta sea una situación permanente, y reconocen otros espacios como la mayoría de los contextos sociales que viven a nivel cotidiano, donde hombres y mujeres tienen intereses comunes”. (Arnold y Spedding, 2007: 182).

En las organizaciones mixtas, sin embargo, los liderazgos femeninos emergentes están sujetos a mayor cantidad de obstáculos, y las mujeres han debido negociar con más fuerza y persistencia su protagonismo, en pos de sus intereses como pueblo y de género.

Conclusiones

El artículo aborda la configuración de nuevos escenarios de género en el contexto de flujos de movilidad regionales de las familias aymaras, desde la segunda mitad del siglo pasado. Desde una perspectiva histórica, se observan importantes cambios en la sociedad aymara, durante el siglo pasado, basados en transformaciones económicas, políticas y culturales en el marco de las relaciones interétnicas con la sociedad regional y nacional. Las instituciones adquieren mayor complejidad y emergen nuevos agentes y actores sociales. Mujeres y hombres aymaras se han ido constituyendo a sí mismos, a través de procesos de asimilación, apropiación y resistencia ante acontecimientos macro y micro históricos, que marcan el término del siglo XX en la región de Tarapacá.

A través de estos procesos de subjetivación, los significados de género se negocian en escenarios dinámicos, entendidos más como una diversidad de contextos emergentes y co-existentes, que como un cambio desde lo antiguo hacia lo nuevo, de manera monolítica. En estos escenarios, se observan formas de flexibilidad respecto de la división sexual del trabajo, en la que predomina el trabajo por cuenta propia junto al trabajo asalariado,

en un contexto de translocalidad. Este dinamismo también se observa en los roles estratégicos que asumen las mujeres en la reproducción de sus familias y comunidades. Estos resultados son coincidentes con lo señalado en otros contextos andinos (Prieto *et al.*, 2005).

La situación de desigualdad social y económica en que viven cotidianamente las mujeres ha de interpretarse desde la doble articulación de las relaciones sociales de la sociedad aymara, por una parte, y de la organización socio-económica de la sociedad nacional, por otra. En este sentido, persisten desigualdades entre hombres y mujeres aymara, y a la vez se han reconfigurado las fronteras de género en escenarios translocales: las mujeres comparten hoy espacios y roles, que antes eran exclusivamente masculinos, y en ellos disputan y negocian significados y mandatos de género, en relaciones de poder no siempre exentas de conflictos.

Una de las interrogantes que inspiró el desarrollo de esta investigación fue la que plantea Ariza (2007) respecto de la movilidad de personas en contextos transnacionales: ¿De qué manera se reestructuran las desigualdades entre hombres y mujeres y se van acomodando las fronteras de género en nuevos escenarios? La respuesta a esta interrogante es evidentemente una tarea de más largo aliento, a la que este trabajo aporta algunos elementos de análisis. Con todo, la realidad descrita de las mujeres aymara en el contexto translocalizado, a nivel regional, pone de relieve la necesidad de enfrentar este tipo de interrogantes desde el prisma de la intersección de las categorías de etnia, raza, clase y generación. Es decir, que los nuevos límites y fronteras de lo que es posible, o no, negociar en términos de relaciones entre mujeres y hombres aymaras, se van reestableciendo en el seno de una sociedad nacional fuertemente jerarquizada en términos socio-raciales.

AGRADECIMIENTOS

El presente escrito es resultado parcial del proyecto Fondecyt 3130507 "Nuevos escenarios de género entre los aymara del norte chileno: región de Tarapacá". La autora agradece el apoyo del Convenio de Desempeño HACS (MINEDUC-Universidad de Tarapacá).

REFERENCIAS

Álvarez A (2012) *Conflictos conyugales y violencias sociales entre los Mames de Colotenango, Guatemala*. Tesis. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 341 pp.

Ariza M (2007) Itinerario de los estudios de género y migración en México. En *El País Transnacional. Migración Mexicana y Cambio So-*

cial a través de la Frontera. UNAM. México. pp. 453-511.

Arnold D (2017) Hacia una antropología de la vida en Los Andes. En Galarza H (Ed.) *El Desarrollo de lo Sagrado en Los Andes*. ISEAT. La Paz, Bolivia. pp. 11-40.

Arnold D, Spedding A (2007) Género, etnicidad y clases sociales: La mujer en los movimientos sociales y los movimientos de mujeres. En Espasandín J, Iglesias P (Eds.) *Bolivia en Movimiento. Acción Colectiva y Poder Político*. El Viejo Topo. Madrid, España. pp. 155-188.

Balandier G (1988) *Modernidad y Poder. El Desvío Antropológico*. JUCAR. Madrid, España. 288 pp.

Bertaux D (1999) El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones* 29: 52-74.

Brah A (2011) *Cartografías de la Diáspora. Identidades en Cuestión*. Traficantes de Sueños. Madrid, España. 297 pp.

Carrasco AM (1993) Mujeres y participación social en la sociedad aymara contemporánea. En Montecino S (Ed.) *Huellas: Seminario Mujer y Antropología, Problematicación y Perspectivas*. CEDEM. Santiago, Chile. pp. 183-193.

Carrasco AM (1998) Mujeres aymara e inserción laboral. *Rev. Cs. Soc.* 8: 83-96.

Carrasco AM, Gavilán V (1999) Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile. *Chungará* 30: 87-103.

Carrasco AM, Gavilán V (2009) Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymaras del norte de Chile. *Chungará* 41: 83-100.

Carrasco AM, Gavilán V (2012) Influencia del proceso de enseñanza escolar fiscal en la socialización de mujeres y hombres aymara de la zona altiplánica del norte de Chile. *Estud. Atacam.* 44: 73-88.

Carrasco AM, Gavilán V (2014) Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymaras del altiplano chileno. *Diálogo Andino* 45: 169-180.

Correa R (1999) La aproximación biográfica como opción epistemológica, ética y metodológica. *Proposiciones* 29: 35-44.

Crenshaw K (1989) Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *U. Chi. Legal F. I.* 139-167.

Davis A (1981) *Women, Race and Class*. Random House. Nueva York, EEUU. 271 pp.

Díaz A, Tapia M (2013) Los aymaras del norte de Chile entre los siglos XIX y XX. Un recuento histórico. *Atenea* 507: 181-196.

De Munter K (2010) Tejiendo reciprocidades: John Murra y el contextualizar entre los aymara contemporáneos. *Chungará* 42: 247-255.

De Munter K (2016) Ontología relacional y cosmopraxis desde Los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymaras. *Chungará* 48: 629-644.

Echeverría C (1998) División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género. *Rev. Cs. Soc.* 8: 97-108.

Esquit E (2007) Debates en torno a la etnicidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del altiplano guatemalteco. En Bastos S, Cumes A (Eds.) *Mayanización y Vida Cotidiana. la Ideología Multicultural en la Sociedad Guatemalteca*. Cholsamaj, Cirma, Flasco. Guatemala. pp. 233-272.

García D (2007) Patriarcado, neoliberalismo y mayanización. En Bastos S, Cumes A (Eds.) *Mayanización y Vida Cotidiana. la Ideología Multicultural en la Sociedad Guatemalteca*. Cholsamaj, Cirma, Flasco. Guatemala. pp. 141-186.

Gavilán V (1993) Relaciones de género en la cultura aymara: complementariedad y subordinación. En Montecino S, Boisier ME (Eds.) *Huellas: Seminario Mujer y Antropología*. Cedem. Santiago, Chile. pp. 87-93.

Gavilán V (2002) Buscando vida: Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género. *Chungará* 34: 101-117.

Gavilán V (2015) Ser indio y ciudadano en el norte chileno. Etnicidad y estatus de pertenencia a la comunidad nacional y política. *Rev. Geogr. Norte Gde.* 60: 63-77.

Geertz C (1973) *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa. México. 387 pp.

Giménez G (1995) Modernización, cultura e identidad social. *Espiral* 1(2): 35-55.

González H, Gavilán V (2011) Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungará* 24/25: 145-157.

González S (1993) Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina. En *Mujeres y Relaciones de Género en la Antropología Latinoamericana*. Colmex. México. pp. 17-52.

González Miranda S (2002) *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino: 1880-1990*. DIBAM. Santiago, Chile. 297 pp.

González S (2002) Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena. En Urrutia E (Ed.) *Estudio sobre las Mujeres y las Relaciones de Género en México: Aportes de Diversas Disciplinas*. Colmex. México. pp. 165-200.

Greve E (1986) Migración, identidad y cultura aymara: Puntos de vista del actor. *Chungará* 16-17: 205-223.

Gundermann H (2000) Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estud. Atacam.* 19: 75-91.

Gundermann H (2002) Sociedad aymara y procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XX. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte Documento CVHNT/GTPIN/2002/038. San Pedro de Atacama, Chile.

Gundermann H, González H (1992) La comunidad andina en Chile: discusión y antecedentes preliminares. *Campus* 20: 72-87.

Gundermann H, González H (2008) Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Universum* 23: 82-115.

Gundermann H, González H (2009) Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungará* 41: 113-164.

Halbmayer E (1997) La construcción cultural de las relaciones de género entre los yukpa. La ideología del dominio masculino y el poder de las mujeres. En En Perrin M, Perruchon M (Coords.) *Complementariedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de Género desde la Perspectiva Amerindia*. Biblioteca Abya-Yala N° 43. Quito, Ecuador. pp. 77-108.

Harris O (1978) De l'asymétrie au triangle. Transformations symboliques au nord de Potosí. *Ann. Econ. Soc. Civilis.* 33: 1108-1125.

Harris O (1986) La unidad doméstica como una unidad natural. *Nva. Antropol.* 8(30): 199-220.

Harvey P (1998) Los "hechos naturales" de parentesco y género en un contexto andino. En Arnold DY (Comp.) *Gente de Carne y Hueso. Las Tramas de Parentesco en Los Andes. Tomo II*. ILCA/CIASE. La Paz, Bolivia. pp. 69-82.

Hernández A (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. *Debate Femin. Racismo Mestiz.* 12(24): 206-229.

- Hernández A (2008) Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del río Bravo. En Suárez NL, Hernández RA (Eds.) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra. Madrid, España. pp. 75-113.
- Hill-Collins P (2000) *Black Feminist Thought*. Routledge. Nueva York, EEUU. 354 pp.
- INE (2003) *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002*. Instituto Nacional de Estadísticas INE-MIDEPLAN-BID. Santiago, Chile. www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf (Cons. 16/07/2013)
- Jurado C (2013) Doble domicilio: Relaciones sociales y complementariedad ecológica en el norte de Potosí (Bolivia) del temprano siglo XVII. *Chungará* 45: 613-630.
- Knudsen S (2006) Intersectionality. A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks. En Bruillard E (Ed.) *Caught in the Web or Lost in the Textbook*. Stef. Paris, Francia. pp. 61-76.
- López-Austin A (2004) *Cuerpo Humano e Ideología*. Tomo I. UNAM. México. 490 pp.
- Magliano MJ (2015) Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Estud. Femin.* 23: 691-712.
- Malengreau J (2007) Migraciones entre lo local y lo regional en los Andes peruanos: redes rural urbanas, fragmentaciones espaciales y recomposiciones identitarias. *Bull. l'Inst. Franç. d'Étud. Andines* 36: 427-445.
- Mallimaci F, Giménez V (2006) Historias de vida y método biográfico. En *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Gedisa. Barcelona, España. pp. 175-212.
- Mejía, Susana (2006) Mujer indígena y violencia: entre esencialismos y racismos. *Méx. Indig.* 5. www.cdi.gob.mx/index.php?idseccion=611. (Cons. 21/01/2012).
- Mohanty C (2008) Bajo los ojos del Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suárez NL, Hernández RA (Eds.) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra. Madrid, España. pp. 117-163.
- Mukhopadhyay C, Higgins P (1988) Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987. *Annu. Rev. Anthropol.* 17: 461-495.
- Muñoz P (2011) *Violencias Interseccionales. Debates Feministas y Marcos Teóricos en el Tema Pobreza y Violencia Contra las Mujeres en Latinoamérica*. CAWN. Honduras: 74 pp.
- Paredes J, Guzmán A (2014) *El Tejido de la Rebelión. ¿Qué es el Feminismo Comunitario?* Mujeres Creando Comunidad. La Paz, Bolivia. 61 pp.
- Perrin M, Perruchon M (1997) Introducción. En Perrin M, Perruchon M (Coords.) *Complementariedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de Género desde la Perspectiva Amerindia*. Biblioteca Abya-Yala N° 43. Quito, Ecuador. pp. 7-22.
- Podestá J (2004) Claves para entender el desarrollo de la región de Tarapacá. *Rev.* 14: 20-35.
- Prieto M, Cuminao C, Flores A, Maldonado G, Pequeño A (2005) Las mujeres indígenas y la búsqueda de respeto. En Prieto M (Ed.) *Mujeres Ecuatorianas. Entre las Crisis y las Oportunidades*. FLACSO. Quito, Ecuador. pp. 147-188.
- Quinn N (1977) Anthropological studies of women's status. *Annu. Rev. Anthropol.* 6: 181-225.
- Segato R (2014) El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estud. Femin.* 22: 593-616.
- Sharim D (1999) Dimensión subjetiva del género. Una aproximación desde los relatos de vida. *Proposiciones* 29: 82-88.
- SGG (2004) Política de Nuevo Trato con los Pueblos indígenas. Documento de trabajo. Derechos indígenas, desarrollo con identidad y diversidad cultural. Secretaría General de Gobierno Santiago, Chile. www.mideplan.cl/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_168.pdf (Cons. 02/05/2017).
- Turner V (1977) Process, system and symbol: a new anthropological synthesis. En *Daedalus* (summer '77): 61-80.
- Villers G (1999) La historia de vida como método clínico. *Proposiciones* 29: 103-114.
- Viveros M (2016) La interseccionalidad. Una aproximación situada a la interseccionalidad. *Debate Femin.* 52: 1-17.

NEW GENDER SCENARIOS AMONG THE AYMARAS THE NORTH OF CHILE

Andrea Álvarez Díaz

SUMMARY

This paper describes new socio-cultural scenarios, in which women and men in the north of Chile negotiate about their gender relations. Methodologically, the research adopted a scale of regional analysis that allowed to account for the migratory movements that configure forms of organization of extended Aymara families by way of territorial dislocation. This form of cultural adaptation allows the Aymara to update their patterns of cultural reproduction, making possible their incorporation into the national economy, which tends towards social and community fragmentation. In particular, the article describes

appropriations that Aymara women make of new social and cultural practices, in geo-referenced contexts: the highlands, valleys and coastal cities. In terms of results, the main socio-economic transformations at the regional level are described in order to be able to understand some of the challenges faced by contemporary Aymara families. These challenges are described in terms of: a) family economy and work, b) appropriation of the territory and, c) new gender scenarios and tensions, based on emerging female leaderships and problematic needs in the reproductive and productive areas.

NOVOS CENÁRIOS DE GÊNERO ENTRE OS AYMARAS DO NORTE CHILENO

Andrea Álvarez Díaz

RESUMO

Este trabalho descreve novos cenários socioculturais nos quais mulheres e homens aymaras do norte chileno negociam a respeito de suas relações de gênero. Metodologicamente, a investigação adotou uma escala de análise regional que permitiu identificar os movimentos migratórios que configuram formas de organização das extensas famílias aymaras, em forma de deslocamento territorial. Esta forma de adaptação territorial permite aos aymaras atualizar suas pautas de reprodução cultural, fortalecendo sua incorporação na economia nacional, que tende à fragmentação social e comunitária. Em particular, o artigo descreve apropriações

que as mulheres aymaras fazem de novas práticas sociais e culturais, em contextos georreferenciados: o altiplano, os vales e as cidades costeiras. Em termos de resultados se descrevem algumas das transformações socioeconômicas em nível regional, para poder compreender alguns desafios aos que se enfrentam os núcleos familiares aymaras contemporâneos. Estes desafios se descrevem em função de: a) economia familiar e o trabalho, b) apropriação do território, e c) novos cenários e tensões de gênero, em função de lideranças femininas emergentes e de necessidades problemáticas no âmbito produtivo e reprodutivo.