

GÉNERO Y PARENTESCO AYMARA. MOVILIDADES FEMENINAS BOLIVIANAS Y HORIZONTES POLÍTICOS

Menara Guizardi^{1,2,3}

¹Universidad de Tarapacá. Arica, Chile

²Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires, Argentina

³Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Santiago, Chile

Esteban Nazal⁴

⁴Universidad Alberto Hurtado. Santiago, Chile

Lina Magalhães⁵

⁵Universidade do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, SC, Brasil

Introducción

El presente artículo se plantea dos objetivos centrales que constituyen su principal hilo conductor. Primero, presentar una revisión de los estudios antropológicos sobre género y parentesco en las comunidades aymara, enfocándose en la literatura producida en Bolivia, Chile y Perú. Segundo, abordar la interpelación entre estas teorías y el actual proceso de movilidad transnacional y transfronteriza de las mujeres indígenas aymara bolivianas en Sudamérica.

Estos objetivos nacen y se inspiran, no obstante, en un proceso particular de investigación. En 2019, iniciamos un proyecto etnográfico comparando la experiencia de mujeres indígenas en la Triple-frontera Andina (entre Chile, Perú y Bolivia). Nos centramos en la experiencia de mujeres bolivianas aymara que trabajan en la Región de Arica y Parinacota, unidad administrativo-territorial más septentrional de Chile. Dicha región se asienta sobre el Desierto de Atacama e integra (junto con las Regiones de Tarapacá y Antofagasta, que solían pertenecer respectivamente a Perú y Bolivia) el "Norte Grande chileno". Toda esta área fue anexada al país tras la Guerra del Pacífico (1879-1883).

La región de Arica y Parinacota tiene sendas extensiones fronterizas con Perú y Bolivia: su territorio fue, históricamente, atravesado por varias rutas de movilidad humana, comercial y trashumante. Se trata de una región diversa en términos étnicos, que integró diferentes dominios estatales: los imperios Tiwanaku (700-1250) e Inca (1470-1532), la dominación colonial española (1532-1824), la República Peruana (1824-1880), la ocupación litigiosa del ejército chileno (1880-1929) y, desde 1929, la República de Chile.

La inserción laboral de migrantes bolivianas en los trabajos domésticos y del cuidado en el Norte Grande fue estudiada por diversas/os investigadoras/es (Leiva y Ross 2016; Leiva et al. 2017; Tapia y Ramos 2013). Sus trabajos observaron los patrones de movilidad, los perfiles sociales y laborales de las migrantes, visibilizando las vulneraciones que enfrentan en Bolivia y en Chile, así como sus estrategias frente a estas circunstancias. Empero, estos estudios no profundizaron en la dimensión étnica de sus redes migratorias, conformadas a partir de los vínculos comunitarios aymara. A su vez, la literatura antropológica sobre las familias aymara en estas áreas viene visibilizando la persistencia de patrones de desigualdad de género que acompañan las trayectorias femeninas en zonas rurales y urbanas (Carrasco 1998; Carrasco y Gavilán 2014; Gavilán 2005, 2020; Gavilán y Carrasco 2001, 2018). Pese a ello, esta literatura no ahonda en la experiencia migratoria transnacional y/o transfronteriza femenina. Buscando integrar estas perspectivas, iniciamos nuestro proceso etnográfico desarrollando una detenida revisión de estos dos campos de estudios.

Esta revisión condujo a otros campos más. En los últimos años, el matrimonio aymara – *chachawarmi* – ganó centralidad política en Bolivia. Las ideas sobre el equilibrio y la complementariedad comunitaria andina adentraron la agenda política boliviana desde que el país las asumiera como pilares de su constitución nacional, en 2007. Tensiones importantes sobre las interpretaciones del género en el *chachawarmi* emergieron en los discursos de las líderes indígenas bolivianas. Estos discursos abordan la necesidad de repensar el principio de la complementariedad, visibilizando formas de desigualdad y de violencia que las mujeres indígenas enfrentan.

Esta agenda convoca a rever los debates antropológicos sobre estos temas, estimulando lecturas críticas sobre trabajos considerados clásicos del andinismo. Nuestro objetivo aquí es avanzar en esta labor, ofreciendo, primero, una síntesis panorámica de cómo la literatura antropológica producida en Bolivia, Chile y Perú conceptualizó las relaciones de género y el parentesco aymara. Segundo, sintetizaremos también las publicaciones sobre la experiencia de las migrantes bolivianas aymara en sus desplazamientos regionales sudamericanos. Nos apoyamos en la revisión bibliográfica de 78 obras publicadas en inglés y castellano, desde 1970. Sintetizando sus discusiones, mostraremos las reinterpretaciones críticas (particularmente desde 1990), a partir del giro de género en las ciencias sociales.

Iniciaremos con una revisión problematizando conceptos clásicos sobre el parentesco y el patriarcado, pero retomando algunas críticas que el feminismo ofreció a estos argumentos a las cuales nos circunscribimos en este artículo. Luego, revisamos los trabajos del andinismo clásico sobre la cosmovisión de las comunidades aymara, los estudios sobre género en estas comunidades y los trabajos sobre la migración femenina boliviana en Sudamérica. Finalizamos con una revisión de las críticas a las concepciones clásicas acerca de la complementariedad simbólica aymara. Explicitaremos, para apuntar futuras posibilidades investigativas, la apertura de una agenda de las lideresas indígenas en Bolivia indagando sobre uso de la cosmovisión aymara como plataforma política nacional en este país.

Parentesco y género: perspectivas antropológicas feministas

En antropología clásica, la expresión "parentesco" no alude al listado de parientes que comparten lazos consanguíneos, sino a un "sistema de categorías y estatus" que establece la vinculación familiar de las personas y que, frecuentemente, "puede contradecir las relaciones genéticas existentes" (Rubin 1975:169). En las sociedades sin Estado el parentesco es:

[...] el idioma de las interacciones sociales, de la organización económica, y de las actividades políticas, ceremoniales, además de las sexuales. Las tareas y responsabilidades de las personas, y los privilegios frente a otros son definidos en los términos del parentesco mutuo y de su ausencia. (Rubin 1975:169-170)

Levi-Strauss (1998[1949]:91) redimensionó la teoría clásica sobre el tema, estableciendo que el parentesco sería también un "hecho social total", constituyendo la estructura elemental de los *sistemas de prestación social*¹, dado que sus lógicas organizan y se entretajan a las construcciones simbólicas, religiosas, a los flujos de personas y a los pactos de alianza y conflicto entre grupos. Así, "el intercambio de las novias no es más que el término de un proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas que realizan el pasaje de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza, del miedo a la amistad" (Levi-Strauss 1998[1949]:108). La apropiación de las mujeres como elemento de intercambio sería una estructura elemental de las formas de vinculación sociales que, en diversas sociedades, constituyen la génesis de las relaciones económicas. Las mujeres serían las formas fundacionales del don.

Esta teoría también visibilizó que, en las sociedades patriarcales y patrilocales², pesa sobre las mujeres *una obligación moral al desplazamiento* a otros territorios tras contraer matrimonio (Levi-Strauss 1998[1949]:108). Las lógicas patrilineales implican la estipulación comunitaria *de patrones de movilidad femenina* que se

entienden como una forma primordial de la tradición y del poder masculino. Esta obligación de movilidad también pesa sobre los hermanos no primogénitos que no acceden a la sucesión de los bienes familiares: su desplazamiento en búsqueda de recursos o tierras responde a patrones ancestrales de acomodación a la lógica sucesoria patriarcal.

La vinculación entre los hombres de un mismo linaje en forma descendiente (los padres con sus hijos) en sistemas patriarcales engendran lógicas de dominio y poder que configuran la diferenciación de los géneros. Aquí, comprendemos por género aquellas categorizaciones "de personas, artefactos, eventos, secuencias, etc., que se basan en metáforas sexuales, en las formas como la distinción de las características masculinas y femeninas constituyen las ideas concretas de la gente sobre la naturaleza de las relaciones sociales" (Strathern 1990:ix). Los géneros son una construcción cultural sobre el sexo biológico y tienen un carácter histórico, conflictivo y dinámico (Gavilán y Carrasco 2001:717).

El feminismo crítico ofrece varias consideraciones antropológicas más que redimensionan las asertivas de Levi-Strauss (1998[1949]) sobre los sistemas de parentesco patriarcales. En este artículo, suscribimos a dos de ellas, las cuales articulan y dotan de inteligibilidad teórica los dos objetivos centrales del texto. La primera adviene de Strathern (1990), quien observó que la antropología clásica tendió a ver el sistema de dones — y la instauración de deberes de intercambio — como formas de sociabilidad e integración. Estas serían cruciales para la estructuración de los ciclos vitales, las celebraciones sociales, y también como instrumentos de competición política. El problema estaría en la visión encasillada de la construcción del género:

A menudo, los dones subsumen a las personas mismas, especialmente bajo regímenes patrilineales en los que las mujeres se mueven en matrimonio de un grupo de hombres a otro, aunque este no es el único contexto en el que los objetos, a medida que pasan del donante al receptor, parecen estar categorizados como masculinos o femeninos. Sin embargo, uno no puede leer esas atribuciones de género de antemano, ni siquiera cuando las mujeres parecen ser los mismos dones que serán regalados. De ello no se sigue que las "mujeres" solo tengan una identidad "femenina". La base de esta clasificación no es inherente a los objetos en sí, sino a cómo se tramitan y con qué fines. La acción es la actividad generizada. (Strathern 1990: xi)

No se trata de que los sistemas de parentesco y la construcción de las lógicas de circulación, alianza y derecho patriarcales confirmen un sentido de género tácitamente preexistente (Strathern 1990). La construcción del género se

reproduce en el proceso de intercambio; es la acción lo que enmarca las formas socialmente establecidas del género. Esta idea permite salirnos del estructuralismo levistraussiano, para asumir un carácter creador atribuible no solo a la *movilidad de mujeres*, sino a todos los intercambios que esta circulación articula. La movilidad es una de las acciones según las cuales las mujeres (se) producen en cuanto seres dotados de un género (Strathern 1990). Estas reflexiones son centrales para los estudios de las movilidades transnacionales/transfronterizas de las mujeres aymara contemporáneas (como veremos en el tercer apartado). Sus desplazamientos suelen estar configurados a partir de mandatos de género y obligaciones parentales en las comunidades de origen.

La segunda consideración sobre parentesco que retomamos aquí viene de Segato (2010) para quien este "pacto" entre miembros masculinos no puede existir sin la institucionalización de la violencia masculina. El contrato entre varones presupone una forma previa de acto violento: la dominación del patriarca sobre las mujeres de su grupo. Así, el contrato fundante no estaría en la prohibición del incesto, sino en la "apropiación por la fuerza de todas las hembras de su horda por parte del macho-padre-patriarca primitivo, como el crimen que da origen a la primera Ley, la ley del estatus: la ley del género" (Segato 2010:28). De ahí que Segato (2010) hable de la violencia como una "estructura elemental". Con esto, parafrasea a Levi-Strauss (1998[1949]) apuntando que el cimiento de la regulación del patriarcado es la violencia masculina.

La estructuración del poder patriarcal está articulada por la división genérica del trabajo social y conllevó, históricamente, la construcción de una diferenciación entre el espacio público (signo del poder masculino, locus del trabajo de los hombres) y el privado (donde las mujeres serían encerradas, limitadas por el poder patriarcal) (Segato 2013). En este espacio doméstico, pesa sobre ellas la responsabilidad del trabajo de *reproducción social* que, siendo fundamental para la manutención de la vida, es infravalorado. En las sociedades con estructuraciones patriarcales, las mujeres están expuestas a la sobrecarga de funciones reproductivas, asumiendo los cuidados hacia personas, objetos, animales y entornos. Los patrones de división genérica del trabajo y la sobrecarga femenina impactan fuertemente los *mandatos de género* validados por cada grupo social³.

En la literatura antropológica feminista, el uso del concepto de patriarcado significa un divisor de aguas. Rubin (1975) propuso reservar la categoría solamente a aquellas formas específicas de organización del poder social en las cuales los hombres constituyeron las cabezas de los grupos familiares, determinando los procesos sucesorios (materiales e inmateriales), las distribuciones espaciales de las mujeres y de su prole, y monopolizando el ejercicio de la violencia. Observando que la mayor parte de los grupos humanos actuales no se organizan según este régimen tan específico de poder masculino, sino a partir de formas heterogéneas

que mezclan distintos patrones, Rubin (1975) propone el término *sistema sexo/género* para denominar la forma como cada sociedad establece la relación entre las distinciones supuestamente naturales entre los sexos, y las construcciones culturales sobre los roles y el acceso al poder. Considerando lo anterior, en vez de tomar por sentada la permanencia del patriarcado, Rubin (1975) convoca a preguntar cómo cada grupo social organiza su sistema sexo/género, sin negar que en muchas de las sociedades conocidas este sistema engendra una desigualdad en desmedro de lo femenino.

En este texto, concordamos con que diferentes sociedades y grupos construyen de manera heterogénea el sistema sexo/género. Las articulaciones de estos sistemas son profundamente históricas: cambian porque las circunstancias de vida social se transforman. No obstante, proponemos un uso distinto para el término "patriarcado", estableciendo que el concepto no se restringe solamente a la descripción de un sistema de parentesco específico. Apoyándonos en Segato (2010), consideramos al patriarcado como un sistema de dominación jerárquico y también un proyecto de (auto)reproducción. Como tal, engendra formas cambiantes de representación, sensibilidades, afectos (conscientes e inconscientes) que son articuladas con procesos económicos y de poder. La transformación histórica de estas articulaciones dota la dominación masculina de configuraciones distintas que, empero, permiten la continuidad conflictiva de la asimetría de poder entre lo masculino y lo femenino. *El patriarcado es una hegemonía, no un modelo de parentesco.*

En la última década, realizamos estudios etnográficos comparados sobre la experiencia de mujeres de diferentes orígenes en zonas fronterizas sudamericanas (Guizardi et al. 2021). En estos espacios, la reiteración de patrones comunes de violencia — que, además, también fueron relatados por otras investigadoras en diferentes fronteras latinoamericanas —, demanda establecer marcos conceptuales que faciliten una interpretación transcultural (Guizardi et al. 2021). Dado que los mismos patrones de violencia de género, de división del trabajo o de desigualdad de las relaciones sociales se repiten entre mujeres de diferentes territorios, nacionalidades y orígenes étnicos, clases sociales y edades, no podemos subsumir el análisis a categorías interpretativas microsociales, obviando la repetición de patrones comunes. Este es un debate extenso en la literatura antropológica de las movilidades femeninas transfronterizas que, por razones de espacio, no podremos agotar aquí (Guizardi et al. 2021).

La compleja articulación entre parentesco, poder y género se dota de características simbólicas particulares entre comunidades aymara en las que las estructuraciones del patriarcado están asociadas a cosmovisiones específicas.

En el mundo aymara

Puntos de partida

Los grupos étnicos aymara están constituidos por comunidades diversas y heterogéneas — aunque compartiendo varios rasgos comunes — que habitan las regiones del norte de Chile, centro-occidente de Bolivia, noroeste de Argentina y sureste de Perú (Albó 2000:44-45; Fernández-Droguett 2009:31). Su historia remonta al Imperio Tiwanaku (700-1250), que constituyó una organización macropolítica transterritorial y multiétnica. Pese a esta heterogeneidad, la hegemonía y control político estuvo determinada por los grupos aymara-hablantes, oriundos de las cumbres de la actual Región Andina de Bolivia (Torero 1987), particularmente de la cuenca del lago Titicaca (Villanueva-Criales 2017: 1). Entre 1100 y 1470, dicho imperio atravesó un proceso de desagregación: la organización política se descentralizó, vinculándose al poder de los patriarcas de cada caserío o comunidad (Muñoz 2019). Esto conformó “un mosaico multiétnico de señoríos de habla aymara, en constante pugna”, los cuales constituyeron “los antecesores más antiguos de los grupos aymara contemporáneos” (Villanueva-Criales 2017:2). Entre 1470 y 1532, dichos caseríos fueron integrados al Imperio Inca y, luego, intervenidos por el poder colonial europeo⁴. Así, los caseríos y comunidades aymara-hablantes fueron “inkanizados e hispanizados” (Villanueva-Criales 2017:2).

En la independencia y formación del Estado-nación, en el siglo XIX, Perú basó su relato nacional en la construcción de un pasado incaico glorioso, estipulando el mito de una superioridad racial y cultural sobre los aymara (Guizardi et al. 2019:58). Bolivia, en cuyos territorios se concentra una importante cantidad de comunidades aymara, buscó configurar una ideología de un Estado no-indígena que solo fue formalmente redefinida con la constitución de 2007 (refrendada por plebiscito popular de 2009)⁵. A fines del siglo XIX, Chile anexó territorios peruanos y bolivianos del desierto de Atacama aplicando una política de desindigenización (*chilenización*) de los pueblos aymara. Consecuentemente, los procesos de identificación étnica aymara son fenómenos transnacionales y transfronterizos; además, fueron intervenidos por diversas formas de organización del poder político entre Bolivia, Chile y Perú (González-Miranda 2009:32). Estas salvedades son fundamentales para evitar miradas esencialistas que, al hablar de identidad, la considere estáticamente: aquí, preferimos pensar en las comunidades aymara como plurales, interpeladas por procesos económicos, políticos, simbólicos y por transformaciones de género de carácter histórico (Cerna y Muñoz 2019). Asimismo, instamos a comprender que dichas comunidades son agentes activos en todos estos procesos (Fernández-Droguett 2009).

Reconociendo esta heterogeneidad, situaremos a continuación aspectos de las construcciones del género entre los grupos aymara.

Sistema simbólico, parentesco y reciprocidad

Los grupos culturales andinos tuvieron estructuraciones del género que exceden el binarismo "hombre-mujer" que ha sido hegemónico desde la modernidad europea. Según Rostworowski (2009:37), en uno de los principales mitos incaicos, el origen de esta sociedad remitía a la cueva *Pacaritambo* (del quechua "lugar de producción" o "del amanecer"). De ahí habría salido la primera familia, *Ayar*, formada por cuatro hermanos (*Ayar Uchu*, *Ayar Cachi*, *Ayar Mango* y *Ayar Auca*) y cuatro hermanas (*Mama Ocllo*, *Mama Huaco*, *Mama Ipacura* y *Mama Raua*). Los nombres de los hermanos se inician con el de la propia familia, apuntando al carácter *patriarcal*, *patrilineal* y *patrilocal* del parentesco. Cada uno de los cuatro hermanos y de las cuatro hermanas representaba una encarnación genérica distinta. Así, el mito explicita las varias posibilidades según las cuales hombres y mujeres podrían componer identidades y roles que integraban de forma distinta los atributos considerados masculinos o femeninos.

Los incas concebían al mundo como dividido en dos mitades que, simultáneamente, se oponían y complementaban. Estas eran representadas por la división de los *ayllus*⁶ y del territorio comunitario, entre las partes altas (*hanan*, de carácter sagrado) y bajas (*hurin*, de carácter profano), estructurando así a los géneros, intercambios y alianzas:

Los varones de *hanan* eran masculinos/masculinos, y los de *hurin* masculinos/femeninos. En cuanto a las mujeres, las de abajo se clasificaban como femeninas/femeninas, y las de arriba femeninas/masculinas. Los prototipos de dichas mujeres serían la femenina/femenina (*Mama Ocllo*) y la femenina/masculina (*Mama Huaco*). (Rostworowski 2009:43-44)

El mito estipula cuatro géneros posibles y con estructuraciones ajenas a las hegemónicas entre los colonizadores europeos. Por ejemplo, *Mama Huaco* era una mujer fuertísima, muy habilidosa para la guerra. Fue ella quien lideró la toma del lugar sagrado, que constituyó mitológicamente el asentamiento definitivo incaico. Ejercía los oficios de capitán del ejército y conducía tropas (Rostworowski 2009:39).

Además, Rostworowski (2009:44) explica que los/as hijos/as de un soberano inca constituían una *panaca*: un modelo dinástico de linaje familiar que contemplaba formas sucesorias matrilineales. Las hijas de un soberano, al casarse, seguían vinculadas al *panaca* – no adherían a la familia del marido –. Así, nietos/as, sin importar si descendían de sus hijas o hijos, seguían como integrantes de la *panaca* real. La *panaca* tenía un carácter sucesorio mixto: era patrilineal para los hijos del soberano y matrilineal para sus hijas. Esta estructura convivía con la de los *ayllus* (de las familias que no descendían de los soberanos), de carácter

patrilineal (Rostworowski 2009:44). Consecuentemente, esta mitología indica la existencia de sistemas de parentesco mixtos y no exclusivamente patrilineales.

La interpenetración simbólica entre los mundos incas y aymara marcó la estructuración de los sistemas de representación del género de ambos. Según Murra (1972), la constitución simbólica del mundo entre los de "abajo" y de "arriba" no fue una exclusividad incaica: ella aparece como forma estructurante en la organización política de las comunidades de diferentes sectores andinos, estableciendo sistemas de jerarquía y reciprocidad intragrupal y extragrupal, particularmente entre los pueblos situados en diferentes niveles de altura (Platt 2010:297). Aún permanece la cosmovisión de que las comunidades asentadas en terrenos entre los 3.800 y 4.500msnm son "elevadas" (constituyendo centros de la autoridad y del poder) estando vinculadas al pastoreo. Ya las situadas debajo de los 3.800msnm se encuentran en un estatus inferior y sus habitantes están vinculados al trabajo agrícola (Van Kessel 2003 [1980]:114).

Murra (1972) observó que entre las comunidades elevadas y bajas andinas rige un sistema de reciprocidades y de movilidades que se ordena según lógicas del parentesco. Los de abajo no pierden el derecho de visitar a sus comunidades en altura de las cuales migran, generalmente, porque se trata de personas sin derecho a la herencia en las comunidades "elevadas" (Platt 2010:298). Pensando en este sistema de jerarquía, movilidad y parentesco, Murra (1972) acuñó la expresión *archipiélagos verticales*, aludiendo a los asentamientos que fueron surgiendo de:

Las sociedades que brotaban de la mezcla de colonos de los diferentes grupos en los confines de la extensión política de sus sociedades nucleares, tanto hacia arriba como hacia abajo y en ambas vertientes de la cordillera, hacia el Pacífico y el Atlántico. Los colonos fueron concebidos como viviendo en algo así como "islas" en una vecindad "multiétnica", colindantes con otras "islas" colocadas allí por otros grupos. (Platt 2010:298)

Siguiendo a Murra (1972), es posible establecer que la movilidad hacia las tierras consideradas inferiores en el estatus simbólico constituye las obligaciones morales de los miembros de la familia a quienes no les espera el derecho sucesorio en los pueblos en altura (los hijos no primogénitos y todas las mujeres que no casen con hijos primogénitos de otras familias).

Harris (1978) sugirió que los miembros de comunidades aymara de las regiones más elevadas de Potosí (Bolivia) distendían sus vinculaciones sociales hasta tierras muy distantes que podían situarse en terrenos a nivel del mar en otros países (Platt 2010). Por otra parte, las comunidades situadas en niveles orográficos intermedios, entre 2.000 y 3.800msnm, tenían circuitos más cortos y podían desplazarse más y con menor intervalo de tiempo hacia arriba y hacia abajo.

Parfraseando a Murra a partir de los hallazgos de Harris, podríamos decir que estas comunidades establecen archipiélagos verticales *de larga y de corta* distancia, basados ambos en lógicas temporales diferentes. Esto es fundamental para entender la actual migración femenina y masculina aymara entre Bolivia, Perú y Chile; su carácter transnacional no es propiamente una consecuencia de la globalización, sino que resulta de la transformación de patrones ancestrales translocales que, con la imposición de las fronteras nacionales, devinieron transfronterizos (Guizardi et al. 2019).

Por otra parte, en el mundo aymara rigen estructuraciones sociopolíticas apoyadas en lógicas simbólicas de bipartición (Van Kessel 2003[1980]:115). Las comunidades se organizan según los *ayllus*, conformando una *marka* (comunidad) (Gavilán y Carrasco 2001:720). A su vez, los pares de *markas* conforman una *saya* y los pares de *saya* crean un *señorío*. Así, los *ayllus*, *markas*, *sayas* y *señoríos* están jerarquizados entre los de arriba y los de abajo, entre femenino y masculino (Agar 2010:12); pero siempre de una forma articulada, conformando sistemas de dualidad intra y extragrupal que engendran una red de intercambio recíproco (vinculándose a través de la obligación de dar, recibir y retribuir). Van Kessel sintetiza en los siguientes términos este sistema, que observó en la Región chilena de Tarapacá:

Esta cuadripartición sociopolítica y territorial de la comunidad andina, se refleja en la concepción de la familia, nuclear y extensa, de la economía, la arquitectura, y constituye un paradigma básico de la cosmovisión andina, que resalta en todos los rituales y costumbres, como lo explicó Tristan Platt (1976:15), siendo válido para el hombre [sic] aymara y el quechua. (Van Kessel 2003 [1980]:115)

El principio de dualidad y complementariedad (abajo/arriba; masculino/femenino) es denominado por los aymara *Panipacha*: rige la concepción simbólica del mundo, del territorio, de las fuerzas de la naturaleza y de las relaciones humanas (Mamani 1999:307). Estructura, además, una interdependencia entre las partes que son opuestas, pero que, al complementarse, generan un equilibrio⁷. Hasta fines del siglo XX, las investigaciones sostuvieron que la construcción mitológica del *Panipacha* apuntaba a la existencia de una noción comunitaria de igualdad en la diferencia (Mamani 1999). Se concebía que este sistema contemplaba las diferencias entre polaridades, pero que les otorgaba una valoración comunitaria igualitaria: como si las partes masculinas y femeninas fueron ecuanímente reconocidas (Harris 1978). Esta lectura fue cuestionada desde 1990, abriéndose nuevos interrogantes sobre la teoría andina del género. Autoras como Rösing (1997) criticaron la vigencia relacional de estos principios.

Género y chachawarmi

La construcción cultural e histórica del género entre las comunidades aymara es cambiante y conflictiva; además, está intrínsecamente conectada con las construcciones del simbolismo religioso (Gavilán y Carrasco 2001:718), con los sistemas de intercambio intra y extracomunitarios, con las alianzas y rupturas políticas (Carrasco 1998:318), con los marcos morales y éticos comunitariamente aceptados y con las representaciones sociales. Así, las identidades de género serían un elemento importante para la diferenciación, pero operando articuladamente con las diferencias jerárquicas "definidas también en torno a la fase del ciclo vital de las personas y al rol social que cumplen" (Carrasco 1998:318).

Trabajando con comunidades aymara del norte de Chile, Carrasco (1998:318) identificó que los fetos masculinos y femeninos, al nacer, eran denominados de la misma manera (*suyu*); también lo eran después de haber nacido y hasta los tres meses (*suyu-wawa*) y entre los cuatro meses y dos años (*wawa*). A partir de esta edad se constituía una diferenciación en las clasificaciones por género. Las niñas de entre 3 y 11 años se llamaban *imilla*, mientras los niños *yoqalla*. Los preadolescentes, entre 11 y 15 años, eran denominados *maldaya*, si fuesen mujeres, y *majta*, si hombres. Las mujeres de 15 años se llamaban *tawago* y los hombres *wayna*. Al casarse, ellas pasaban a considerarse adultas, denominándose *warmi*; mientras los hombres, también adultos, *chacha*. Las mujeres adultas, que aún estaban en edad reproductiva también podrían ser denominadas *tayka*. Después de los 50 años, las personas eran consideradas ancianas: las mujeres eran *apache* y los hombres *achichi*. Después de la muerte, los muertos de cualquier sexo eran *hihuata*.

El paso de la adolescencia a la adultez constituye una institución social fundamental aymara: es la unión matrimonial lo que permite a los sujetos acceder a la condición de persona en términos simbólicos-comunitarios (Carrasco 1998:318). El matrimonio aymara busca garantizar la "recreación de lo comunitario. Por esto la palabra *Jaqichasiña* (traducida como matrimonio) indica algo más: *Jaqi* = persona, y *chasiña* = hacerse; así la traducción aproximada sería: hacerse o constituirse en persona" (Argandoña 1996:38). Así las cosas:

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

En este caso se puede comprender que la alianza entre el hombre y la mujer se convierte en un puente entre naturaleza y cultura (Irigaray 1998:101). (Agar 2010:13)

La alianza y la unión matrimonial, comprendida a partir de la noción de complementariedad se denomina *chachawarmi*, y es una piedra angular de las relaciones de género (Gavilán y Carrasco 2018:113). La adquisición y mantenimiento de una pareja estable es considerada una prueba de que hombres y mujeres reúnen los atributos necesarios para ser considerados personas plenas: que son aptos para el trabajo y para ser progenitores. Quienes permanecen solteros en la adultez son considerados incompletos (Carrasco 1998:322), su participación comunitaria es menor (lo que es más intenso si se trata de una mujer) (Agar 2010:15). Las familias presionan a los/as jóvenes para que concreten uniones matrimoniales. Cuando no cumplen con esta expectativa, se espera que se automarginen de las principales actividades comunitarias (Agar 2010). Las mujeres adultas solas con o sin hijos son castigadas por su comunidad y familia, estando obligadas a desarrollar tareas que quedarían a cargo de la pareja que no tienen (Agar 2010:15). Esta desjerarquización de su función social en la división genérica del trabajo significa:

No pertenecer, no tener tierra, hogar propio, ni posibilidades fáciles de ser autoridad a pesar de que cuente con la formación o educación para ejercer cargos, debido a que estos factores no se superponen a las costumbres comunales de la rotación de autoridades; no es igualmente valorada que la mujer casada, desarrolla una autoexclusión por haber roto un principio fundamental de pertenencia y de participación. (Agar 2010:15).

El control social comunitario e intrafamiliar recae en las mujeres que ultrapasan o incumplen los principios del matrimonio en la vida adulta, lo que constituye un grave problema para aquellas que sufren procesos de violencia perpetrado por sus parejas, suegras, cuñadas (Van Vleet 2002:12), dado que se les prescribe interrumpir la unión matrimonial para frenar estas violencias. La mayor parte de las comunidades aymara estructuran las relaciones matrimoniales según criterios patrilocales y patrilineales (Carrasco 1998; Gavilán 2005). Como explicábamos anteriormente, rige una obligación social, moral y política de desplazamiento que recae fuertemente sobre las mujeres. Cuando se integran a las redes parentales de sus maridos, sufren una tensa relación con las suegras, cuñadas y tías del esposo, que suelen dialogar con ellas de forma conflictiva y con violencia (Van Vleet 2002).

Siguiendo a Maclean (2014), más allá de la importancia de estas construcciones simbólicas, habría que evitar traducir la expresión *chachawarmi* desde una visión binaria de los sexos y de los géneros, estipulándola literalmente como la comunión

de hombre y mujer adultos. La centralidad del chachawarmi como institución aymara no implica la construcción de patrones inamovibles de género, más bien son "espacios vivos de interacción y resistencia cultural, en los que las mujeres de diversa condición étnica interactúan, entre sí y con los varones" (Rivera-Cusicanqui 1996a:7).

Varias autoras coinciden en que la conexión del chachawarmi contempla diversas formas de unión parental que no necesariamente reproducen patrones patrilineales, patrilocales y patrifocales. Asimismo, la división público-privado, comunidad-hogar tampoco se limita a la dicotomía masculino-femenino, adoptando formas muy diversas y variadas en diferentes contextos. Empero, hay representaciones androcéntricas y patriarcales dominantes y estas, aun cuando no sean unívocas, demarcan un predominio del poder masculino. Conviene estipular al menos tres aspectos de este sistema simbólico.

Primero, en la cosmovisión aymara general, se conciben explicaciones naturales para la diferenciación de los cuerpos y sexualidades femeninas y masculinas (Platt 1976). En su estudio sobre los *macha* de Bolivia, Platt (1976) describe su visión de que habría dos formas de sangre: la masculina (blanca) y la femenina (roja). La combinación entre ellas generaría la fertilidad y la continuidad de la existencia: la sangre roja coagularía la sangre blanca, constituyendo una especie de "chispa" de la vida (Gavilán y Carrasco 2001:718). La sangre menstrual femenina es asociada a la fertilidad.

Segundo, en términos simbólicos, el reconocimiento de esta fertilidad femenina, de suma importancia para la reproducción comunitaria, se asocia a la comprensión de la "Madre tierra", *Pachamama*, como una deidad femenina. Se trata de un ser generador de la vida: una madre fecunda a través de la cual toda forma de vida se engendra (Llanque-Chana 1990). Esta asociación eleva la figura femenina a un estatus de poder simbólico importante, pero implica obligaciones concretas: les imputa la responsabilidad sobre las tareas domésticas y de cuidado no solamente con relación a hijos/as, sino también a animales, plantas y a los/as ancianos/as (Agar 2010:16), vinculándose también a las lógicas de división genérica del trabajo (Gavilán 2002). El espacio doméstico es comprendido como femenino y el espacio público como masculino, pero no hay una noción de dicotomía entre ambos, como en la visión prototípica moderna. No obstante, el protagonismo doméstico femenino no desplaza el liderazgo masculino: el hombre es considerado la "cabeza del hogar" (Agar 2010:15). Hombres y mujeres desempeñan las funciones productivas, pero las reproductivas son femeninas por antonomasia (Agar 2010; Carrasco y Gavilán 2014; Gavilán 2002).

Tercero, los diversos estudios antropológicos realizados en comunidades aymara en el norte chileno, atestiguan que "las relaciones entre los géneros se desarrollan en un contexto de poder que desfavorece a las mujeres" (Carrasco

1998:88), y que “el lugar de lo masculino y su posición de poder (expresada en los términos esposo-padre) supondrían un mayor valor a estos atributos fisiológicos del cuerpo del hombre” (Gavilán 2005:144)⁸. Estos estudios atestiguaron el incremento de las violencias machistas conyugales en las familias aymara en contextos urbanos (Carrasco 2001)⁹. Los estudios realizados con mujeres aymara, entre Chile, Perú y Bolivia, permiten sugerir que en sus grupos sociales también se justifica la subordinación femenina a partir de atributos afirmados como biológicos, construyéndose discursos y prácticas de diferenciación entre los sexos. Así, las mujeres indígenas que viven entre estos países se encuentran corporalmente marcadas por una constitución subordinada de su identidad, tanto con relación a sus grupos culturales de origen, como a las identidades nacionales en estos espacios. Estos debates permitieron la emergencia de una agenda andina de estudios críticos del género. Desde nuestra perspectiva, esta agenda encuentra varios elementos de confluencia con los estudios de la migración femenina boliviana aymara en Sudamérica. A continuación, retomamos estas investigaciones.

Migrantes aymara bolivianas en Sudamérica

En este apartado, se discuten los estudios sobre las migrantes aymara bolivianas en Sudamérica. En consonancia con lo que discutimos previamente, habría dos aspectos centrales que considerar.

Primero, que las mujeres aymara están (generalmente) obligadas a desplazarse, debido a las normas sucesorias patrilineales que les privan del acceso a la tierra familiar. Así, la movilidad y translocalidad femenina están tan vinculadas con los sistemas de intercambio entre comunidades y con las lógicas sucesorias intracomunitarias que son incomprensibles cuando disociadas de estas lógicas.

Segundo, la sobrecarga femenina en los trabajos productivos y reproductivos es una constante en los sistemas de parentesco predominantes entre varias comunidades aymara (Carrasco 1998, Carrasco y Gavilán 2009, Gavilán 2020). El mandato de la sobrecarga también constituye un elemento que impulsa a las mujeres a procesos migratorios. En el segundo apartado, recuperamos el argumento de Strathern (1990) para afirmar que la construcción del género se da precisamente en el proceso de intercambio. Es la acción lo que enmarca las formas socialmente establecidas del género, y no al revés. Esta idea permite asumir un carácter creador atribuible no solo a la *movilidad de mujeres* sino a todos los intercambios que esta circulación articula.

Este giro sedimenta una apertura antropológica a la concepción del género como práctica situacional, concreta, interactiva y performativa. No se trata de pensar que las estructuraciones parentales no aportan marcos (a veces rígidos

y coercitivos) para hombres y mujeres (y particularmente para estas últimas). Sino de observar que los sistemas son horizontes de posibilidades que los sujetos concretizan, pero que también pueden alterar. Así, es fundamental la constatación del acto de movilidad realizado por las mujeres aymara como una acción generizada (Strathern, 1990). Como creadora del ser femenino que en ellas habita.

Los estudios sobre las migraciones femeninas bolivianas en Sudamérica entregan elementos empíricos que permiten comprender este segundo aspecto. Las investigaciones sobre la inserción migratoria laboral rural de los/as bolivianos/as en Argentina y Chile apuntan a la persistencia de la precariedad laboral en el contexto de recepción (Pizarro 2011, Tapia 2015)¹⁰, vinculando las actividades productivas de las aymara bolivianas en tres nichos principales: agricultura, comercio y cuidados remunerados. La experiencia cotidiana de las trabajadoras rurales indígenas bolivianas está marcada por la opresión de una jerarquía laboral estructurada por diversas formas de desigualdad (de clase, étnica, de género, de nacionalidad y de edad) (Pizarro 2011:337).

Por ejemplo, en los territorios chilenos aledaños a la Triple-frontera Andina, en los valles productivos de la ciudad de Arica, Tapia (2015:207) observó que la tenencia de la nacionalidad chilena por parte de hijos/as – e incluso de los propios migrantes, a través de la nacionalización – abrió posibilidades de adquisición de terrenos cultivables. Esto, en el espacio de una generación, cambió la posición de las familias en las jerarquías laborales. Así, hay una relación entre la estratificación laboral y económica de las familias, los tiempos migratorios, la nacionalización, y el régimen de acceso a la tierra. Con una estricta ética de trabajo y ahorro, parte significativa de las familias aymara bolivianas buscan salir progresivamente de la condición de trabajadores jornaleros (realizando tareas por día en tierras ajenas) a la de custodios, medieros y, luego, propietarios (Albó 2000). Para ello, se apoyan fundamentalmente en las redes migratorias construidas con los parientes y miembros de las comunidades de origen con quienes comparten inserción productiva. Esta articulación favorece a la inclusión laboral, pero no mejora la calidad del empleo, reproduciendo una lógica de enclave étnico con “relaciones escasamente normadas y tendientes a arbitrariedades, clientelismo y precariedad” (Rojas y Bueno 2014:80-81). Pese a que la precariedad laboral enmarcada en estas redes étnicas es vivida por hombres y mujeres, ellas son las más vulneradas, debido a la posición de poder que los hombres ocupan en las vinculaciones parentales y comunitarias (Rojas y Bueno 2014:81).

Ataíde (2019:183), en su estudio sobre las migrantes bolivianas en la horticultura de Salta (frontera entre Argentina y Bolivia), reafirma estos hallazgos y los complementa. Demuestra que los acuerdos entre arrendatarios bolivianos aymara o “patrones” es realizado por la figura masculina migrante, marginando las decisiones femeninas y estableciendo sistemas de explotación que afectan a toda la familia, pero tienen repercusiones más drásticas sobre las mujeres.

Sobre el comercio, estudios desarrollados en importantes núcleos urbanos bolivianos (como La Paz y el Alto) registraron el protagonismo femenino en el mercadeo informal de pequeña y mediana escala que impulsa la movilidad de las mujeres hacia otros territorios nacionales fronterizos (Aparicio 2014:27). Simultáneamente, también empuja a las mujeres hacia procesos de marginación y explotación (Rivera-Cusicanqui 1996b). No obstante, a través de esta actividad y de las movilidades territoriales que ella implica, las mujeres desarrollan conocimientos y estrategias que permiten sortear circunstancias de vulneración (Rivera-Cusicanqui y Choque-Quispe 2009). En este nicho, la mujer aymara es usualmente "la administradora de los recursos económicos" (Choque-Quispe 2014:161), y está a cargo de expandir los vínculos relacionales, articulando así una "amplia información y conocimientos para la gestión y administración de su capital" (Choque-Quispe 2014:161).

Desde los noventa, el comercio informal transnacional/transfronterizo se convirtió en una importante fuente de recursos para las mujeres bolivianas, quienes asumieron un "papel trascendental y hegemónico" en "los mercados y ferias comerciales" sudamericanos (Choque-Quispe 2014:161). Esto conllevó al empoderamiento femenino anclado en las redes y relaciones familiares, pero proyectando la participación política local femenina (Choque-Quispe 2014:161). Asimismo, este despliegue comercial tendría una lógica simbólica propia. Aunque Tassi et al. (2013:135) explicitan cautelosamente que su estudio no "permite generalizar sobre tendencias y roles específicos de género", sí encuentran que esta lógica de la expansión comercial informal boliviana está conectada con "la cosmovisión aymara de la abundancia: a mayores ventas, mayor reabastecimiento, mayor stock de mercaderías, mayores compradores y, por tanto, mayor bonanza" (Tassi et al 2013:225). Esto permite vincularla a la noción de *Panipacha* que, como vimos, está centralmente articulada a la construcción aymara del género.

Estudios desarrollados en territorios fronterizos internacionales demuestran que el comercio permite a las bolivianas "mayor margen de independencia horaria junto a la posibilidad de compatibilizar las tareas productivas y reproductivas" (Moreno y Martínez 2016:92). Esto no significa que ellas logren revertir las desigualdades de género o los regímenes de explotación ya que, contradictoriamente, la actividad también las expone a más sobrecargas (productivas/reproductivas). Entre Brasil y Bolivia, Hernández y Loureiro-Ferreira (2017:46-47) observaron que el protagonismo comercial femenino boliviano provocó la reorganización de la división genérica del trabajo de sus familias: "Las mujeres ejercen el comercio, mientras que los hombres se encargan de transportar las mercancías, montar puestos y, si fuese necesario, cuidar a los niños más pequeños" (Hernández y Loureiro-Ferreira 2017:47).

En Comodoro Rivadavia (ciudad petrolera patagónica argentina), González y Sassone (2016) observaron que el comercio de cercanía (de verduras y ropas) articulaba una forma de liderazgo femenino boliviano, abriendo posibilidades de autonomía para las migrantes; pero sin reconfigurar las desigualdades de género. A su vez, Moreno y Martínez (2016:88) constataron que, para las migrantes aymara bolivianas en Mendoza (Argentina), el comercio era una importante alternativa laboral para superar el desgaste físico de los trabajos agrícolas permitiéndoles situarse como agentes sociales privilegiadas: llevando la producción desde los enclaves rurales periféricos donde se asentaban sus comunidades, hacia las ferias urbanas. Todo esto estaría conectado, asimismo, a imaginarios distendidos en que asocian las mujeres bolivianas aymara al buen desempeño comercial (Moreno y Martínez 2016:92). Así, el conocimiento comercial constituye un "recurso étnico" que legitima a estas migrantes.

En el Norte Grande chileno, las mujeres bolivianas aymara fueron identificadas no solo como comerciantes de cercanía, sino como protagonistas del comercio transnacional que conecta la Zona Franca de Tacna (extremo sur del Perú), con la de Iquique (norte de Chile) y las regiones altiplánicas de Bolivia, Argentina y Brasil. Además, estos trabajos muestran que las desigualdades de género en la distribución de los trabajos remunerados del cuidado (que ellas ofrecen a familias chilenas) y de reproducción social de sus propios núcleos familiares, en los distintos lados de las fronteras nacionales. Se argumenta que esta desigualdad (potenciada por imaginarios simbólicos del *Panipacha*) articula formas específicas de inserción laboral que conectan a las migrantes a una cadena de transferencia de las sobrecargas del cuidado (Leiva et al. 2017:23). Estos estudios dilucidan, entonces, que la desigualdad – entre la obligación de cuidar y la falta de apoyos a los que derivar estas responsabilidades – empuja a las mujeres a complejas cadenas de precarización laboral y constituyen, asimismo, una desprotección, dado que ellas no acceden en sus comunidades y redes parentales al derecho de recibir cuidados (Leiva y Ross 2016, Leiva et al. 2017, Tapia y Ramos 2013).

Desde 1970, los estudios feministas utilizan el concepto de "doble presencia" para referirse a esta sobrecarga de mujeres que, sin poder compartir el peso de las labores de cuidado y sostenimiento familiar con las figuras masculinas, pagan con la propia salud el peso de la conciliación entre esas esferas productivas y reproductivas (González y Sassone 2016, Magliano 2013). El concepto problematiza la centralidad de las tareas de los cuidados y sus impactos en la organización de los tiempos femeninos. Refiere "a un cuadro conceptual de análisis" que observa cómo "esa doble presencia deviene múltiple en tanto los espacios y los tiempos se multiplican, intersectan, entrecruzan y superponen" (Magliano 2013:167-168). Varias investigadoras estudiando la sobrecarga de migrantes bolivianas aymara en Argentina hablan no de doble, sino de "múltiples presencias" (Magliano 2013:168).

Pensar estos procesos en estos términos implica focalizar en cómo las mujeres ecualizan las dificultades de conciliar esferas y "roles tradicionalmente definidos como diferentes y separados – familia y trabajo, privado y público, productivo y reproductivo, doméstico y extradoméstico – y, así mismo, las estrategias destinadas a combinar, negociar, reproducir, inventar y/o trascender esos ámbitos y roles" (Magliano 2013:168).

Diferentes estudios sobre la migración femenina boliviana en Sudamérica permiten establecer algunos elementos comunes para interpretar la múltiple-presencia de estas migrantes en su vinculación con las fronteras y la feminización de la supervivencia:

Si bien no existe un único modo de vivir las múltiples presencias, de los relatos de las/os migrantes emergen un conjunto de imágenes y representaciones sobre la migrante boliviana que destaca su condición de *luchadora*, *defensora* de la unidad familiar, *custodia de los afectos*, sostén de la familia a partir del rol que cumple en el mundo productivo y reproductivo, y *mediadora entre las culturas* de origen y de destino. La reconstrucción de esas imágenes y representaciones permite inferir los sentidos de esas presencias en las trayectorias migratorias de las mujeres bolivianas. (Magliano 2013:168)

Estas investigaciones acompañan los debates propuestos por Strathern (1990), estableciendo reflexiones sobre la especificidad de género en la organización de los sistemas de dones entre las familias aymara bolivianas. Particularmente, sobre la forma específica como las mujeres construyen las redes sociales que permiten su inserción laboral y la reproducción de sus grupos familiares en contextos migratorios. Tanto la movilidad, como el rol femenino en las familias estaría centralmente configurado a partir de la lógica de sobrecarga productiva y reproductiva que es una piedra angular de las relaciones parentales aymara. No obstante, las mujeres no sufren estas circunstancias pasivamente. Al visibilizar la agencia femenina en contextos migratorios, sus hallazgos aluden a que es imperativo abandonar visiones dualistas sobre las relaciones de género, observando que las mujeres, frecuentemente, construyen estrategias de resistencia que, si bien no terminan de romper las desigualdades, abren paso a transformaciones importantes para ellas y para las nuevas generaciones.

La complementariedad cuestionada

A lo largo del texto, articulamos los estudios clásicos sobre el parentesco, las investigaciones del andinismo sobre el género entre los grupos aymara, y los

hallazgos de los estudios sobre la migración femenina aymara boliviana. Aquí, más que retomar los debates de cada sección, apuntaremos un nuevo horizonte de investigación que articula estos tres campos: la emergencia de una agenda política sobre las relaciones de género protagonizada por las mujeres indígenas aymara en Bolivia.

En la antropología académica, este debate político empezó a ganar importancia en 1990, cuando las visiones "clásicas" sobre el parentesco y el género en los Andes fueron cuestionadas. Varias autoras, tras participar del congreso sobre parentesco y género realizado en Escocia (1993), pusieron en prensa reflexiones sobre las limitaciones del abordaje de género de los clásicos del andinismo (Paulson 1998). Entonces, explicitaron que estas obras partían de conceptos "bastante esquemáticos, que resultan limitados para entender los contextos estudiados" (Paulson 1998:482).

Uno de los libros marco de este debate, *Más allá del silencio* fue compilado por Denise Arnold (1997) reuniendo trabajos que cuestionaban la asunción de las sociedades andinas como tácitamente patrilineales (Arnold y Yapita 1997; Dransart 1997; Isbell 1997). Arnold ya había abordado etnográficamente la compleja articulación entre prácticas patrilineales y matrilineales, demostrando que en el espacio doméstico de la comunidad aymara de Qaqachaka (en Potosí) el poder era femenino:

Aunque son las mujeres quienes normalmente se mudan a la residencia de sus esposos, llevando consigo su herencia de ganado y otros objetos de valor, la casa como dominio doméstico e "interior" y como punto focal de la ideología matrilineal, obtiene el género femenino, mientras que, a otros elementos más transitorios, se les percibe moviéndose en la periferia. Los hombres se encuentran de modo bastante explícito "fuera de la casa", *uta anqa*. También en un nivel más elevado de organización social, una ideología matrilineal contrapuesta parece subsumir a los varios grupos patrilineales locales dentro de una red de lazos matrilineales que los atraviesan. Según esta ideología matrilineal, las mujeres son el nudo central de un discurso sobre la riqueza. (Arnold 2014[1992]:46-47)

Estudios como el de Rösing (1997) ensancharon la comprensión sobre las relaciones del mundo andino, al demostrar la existencia de diez géneros diferentes representados en los rituales de la comunidad aymara de Amarete, en Kallawayá (Bolivia). En ellos, la autora observa que la traducción del chachawarmi como "hombre/mujer" replica una atomización moderna (eurocéntrica) del género, contribuyendo a una mala interpretación de los sistemas andinos. Esta

traducción insuficiente termina adentrando las lógicas interpretativas de las comunidades indígenas bilingües, estando inmersa en una "compleja negociación del poder discursivo y material en la recreación de las identidades generizadas en estos contextos" (Maclean 2014:76-77). Atentas a estas críticas, diversas autoras demostraron que el supuesto principio de igualdad sobre la *dualidad complementaria* andina ayuda a reproducir estructuraciones de poder que privilegian a la mitad masculina de la comunidad, profundizando procesos de dominación de género y sometimiento femenino (Agar 2010; Burman 2011; Carrasco 1998; Carrasco y Gavilán 2014; Gavilán y Carrasco 2001; 2018; Gigena 2014; Harris 1980; Maclean 2014; Paulson 1998; Van Vleet 2002; Windmark 2019).

Asimismo, Rivera-Cusicanqui (2010) sostiene que estos principios de la complementariedad no generaron igualdad de género y que la violencia hacia las mujeres no dejó de incrementarse desde el proceso de colonización (ver también: Gavilán 2020:340). En los territorios chilenos (Gavilán 2020), peruanos (Meentzen 2007) y bolivianos (Rivera-Cusicanqui 1996b), la subordinación de las mujeres aymara en la actualidad responde al "entronque entre el patriarcado colonial y racista y el patriarcado aymara, de origen precolonial" (Gargallo 2012:17). Las reflexiones de Van Vleet (2002) son fundamentales, permitiéndonos plantear que, en las sociedades organizadas alrededor del parentesco, el matrimonio es un ámbito primordial de reproducción de las desigualdades de poder estructuradas a través de los roles y mandatos de sexualidad, género, generación y etnicidad (De la Cadena 1992; 1997).

El parentesco sería, además, una categoría transcendental para la construcción de las identidades y trayectorias de poder no solo de las mujeres con sus maridos, sino con las madres de estos y con sus hermanas, operacionalizando ciclos y circuitos de violencia de género que se reproducen y se naturalizan (Van Vleet 2002:12). En los últimos años, la reproducción política de discursos que invisibilizan las dominaciones de género en el chachawarmi ganó notoriedad. Estas nociones vienen jugando roles centrales en los complejos sets de negociación política en la lucha por la participación indígena.

Observando los usos del discurso de unidad y equilibrio del chachawarmi en Bolivia, Maclean (2014) argumenta que esta noción se utilizó políticamente para defender la igualdad representativa y de derechos femenina, y como vértice del programa de descolonización de los gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS), que gobernaron el país en los mandatos presidenciales de Evo Morales (2006-2019) y en el actual gobierno de Luis Arce (desde 2020). En el periodo de Morales, Bolivia pasó por un proceso político de profunda revisión de los paradigmas e imaginarios sobre la identidad nacional, con la afirmación del carácter plurinacional del Estado-nación y la declaración constitucional de la igualdad de derecho de los 35 grupos étnicos en cuanto "naciones" (Fernández-Droguett

2019), entre los cuales, los colectivos aymara vienen asumiendo un rol central político. En este proceso, la recuperación de las cosmovisiones indígenas en general, y aymara en particular, implicó la asunción de los principios de dualidad complementaria como ejes políticos a partir del cual entenderse la vinculación entre grupos políticos internos, identidades y géneros en el país (Maclean 2014).

Empero, "existe el riesgo de que, al ser destilado de sus ejemplificaciones vividas en la política actual de Bolivia, el chachawarmi esté siendo idealizado y romantizado" (Maclean 2014:76). Se reconoce que los gobiernos del MAS alcanzaron logros fundamentales de equidad de género y que el discurso del chachawarmi fue crucial en ello. No obstante:

Existe una distinción entre chachawarmi y la igualdad de género mestiza que a menudo se elide. Se argumenta que el chachawarmi puede disfrazar la opresión de género y no puede entenderse sin una discusión y respeto por la igualdad de derechos de las mujeres. El vicepresidente García Linera afirma que los derechos de las mujeres tienen un papel, ya que "Chachawarmi a menudo disfraza la subordinación de las mujeres dentro de las propias organizaciones" (Svampa y Stefanoni 2007:11). Esto resuena con las opiniones de las organizaciones feministas indígenas de que "en las comunidades aymaras donde supuestamente aplican chachawarmi, no existe una correlación entre esta idea y la realidad" y que el machismo andino sigue presente "en todos los lados" (Julieta Ojeda en *Bolivian Express* 2012:16). (Maclean 2014:76-77)

Conviene retomar las preguntas que plantea Gigena (2014:115) sobre la posibilidad de que las mujeres aymara logren despatriarcalizar instituciones con una clara herencia colonial, como los Estados, para avanzar hacia la desmistificación de las relaciones de género indígenas y hacia un posicionamiento que permita replantear "el sesgo masculino de la ciudadanía y disputar las prácticas de las mujeres-blancas-urbanas" (Gigena 2014:115). Esto empuja a cuestionar en qué medida y de qué formas la agencia femenina puede avanzar en replantear procesos jerárquicos de la desigualdad de poder atravesado interseccionalmente por el género, la etnicidad y la condición de clase.

Sobre ello, los estudios sobre la migración femenina aymara en Sudamérica pueden constituir una gran aportación. Sus hallazgos permiten establecer cómo la resistencia y acomodación se articulan en la agencia femenina aymara. Son, por lo mismo, un horizonte analítico crucial para vincular la agenda política de estas mujeres con los conocimientos antropológicos sobre el parentesco y el género.

Notas

- 1 El término fue acuñado por Mauss (1979[1924]:163). Según este autor, los vínculos entre las personas y subgrupos internos de una sociedad y entre esta y las demás sociedades constituyen formas arcaicas de contrato, denominados *sistemas de prestación total*. Estos coordinan los intercambios intra y extragrupal, constituyéndolos como la génesis del derecho, vinculándolos a la construcción de las formas sociales de poder y autoridad y, además, como un mecanismo equilibrador de la circulación de los bienes. Estos sistemas tienen un origen religioso, pues instauran una obligación "entre las almas" de quienes intercambian (Mauss 1979[1924]:168). Esta sustancia espiritual, denominada *done*, establece tres obligaciones: dar, recibir y retribuir.
- 2 Se denominan *sistemas patriarcales* las estructuraciones del parentesco en que las relaciones entre miembros de las familias están establecidas según el poder del *pater familiae*. Dichos sistemas son *patrilineales* cuando la concepción de la sucesión (de bienes, honor, o poder) familiar se traspa entre las figuras masculinas de un linaje. Así, se tratan de sistemas de "derecho paterno" en que los hombres dependen "de su linaje patrilineal, y por tanto de su padre y de los hermanos de su padre; quienes ejercen autoridad y control, siendo a ellos a quienes se acude en busca de protección y herencia" (Radcliffe-Brown 1986[1969]:23). Asimismo, estos regímenes suelen tener un carácter *patrilocal*: las mujeres cuando se casan están obligadas a trasladarse a la comunidad o propiedad de sus maridos.
- 3 Las desigualdades de género operan a través de tres registros que componen lo que denominamos aquí "mandatos de género": sistemas de significados y sentidos dominantes; relaciones sociales estructuradas en diferentes espacios a modo de roles, prácticas, posibilidades de tránsito y/o permanencia; y, estas son vividas por las personas como componentes de su sentido de personalidad (Mills 2003:42).
- 4 Los incas denominaban a estos grupos "colla". Fue la administración colonial la que los denominó "aymara", utilizando su idioma como principio de designación identitaria.
- 5 Esta fue impulsada en el gobierno presidencial de Evo Morales (2006-2019) que declaró al país como un Estado plurinacional, reconociendo el derecho de pertenencia de las naciones indígenas (entre ellas, las aymara) (Fernández 2009:42).
- 6 El ayllu estaba formado por un conjunto de familias (con vínculos consanguíneos y/o políticos) que se suponían emparentados por un ancestral común (*huaca*) y que trabajaban colectivamente sobre un territorio común, estableciendo obligaciones recíprocas entre sí. El liderazgo estaba a cargo del *curaca*, patriarca al que cabría la función de regulador jurídico y de divisor de trabajos, tierras y recursos.
- 7 En quechua, encontramos un principio análogo de equilibrio complementario entre opuestos denominado *yanantin* (Mamani 2019:191).
- 8 Ver: Gavilán (2002) y Carrasco y Gavilán (2009).
- 9 Investigaciones comparativas entre las violencias machistas vividas por mujeres aymara y no-indígenas en el norte de Chile encuentran la persistencia de índices superiores entre las primeras (Zapata-Sepúlveda et al. 2012).

- 10 Estos dos países constituyen los destinos prioritarios de la migración femenina boliviana en Sudamérica. La inserción laboral de migrantes bolivianas en la agricultura y en el comercio fue estudiada detalladamente en las periferias de las ciudades de Argentina y en las zonas fronterizas de este país (Ataíde 2019). Ya los trabajos desarrollados en Chile son relativamente más recientes (del siglo XXI), centrados en los trabajos remunerados del cuidado en ciudades del Norte Grande (Leiva et al. 2017, Leiva y Ross 2016, Tapia 2015, Tapia y Ramos 2013).

Referencias

- AGAR, Marianela. 2010. "Desarrollo y chacha-warmi: lógicas de género en el mundo aymara". *Revista Casa de las Américas*, (258):10-24.
- ALBÓ, Xavier. 2000. "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile". *Estudios Atacameños*, 19:43-74.
- APARICIO, Yesica. 2014. *División del trabajo y estrategias comerciales en el comercio informal*. Tesis de Grado, Universidad Mayor de San Andrés.
- ARGANDOÑA, Ramiro. 1996. "Algunas consideraciones sobre inculturación". *Fe y Pueblo*, (1):36-40.
- ARNOLD, Denise (comp). 1997. *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA.
- ARNOLD, Denise. 2014 [1992]. "La casa patrilínea y la ideología matrilineal". In: D. Arnold (coord.), *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: ILCA. pp.40-48.
- ARNOLD, Denise y Juan de Dios YAPITA. 1997. "La lucha por la dote en un ayllu andino". In: D. Arnold (comp.), *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA. pp.345-384.
- ATAIDE, Soraya. 2019. "La reproducción de las desigualdades de género en contextos migratorios y laborales. El caso de migrantes bolivianos y bolivianas en torno al mercado de trabajo hortícola de Salta (Argentina)". *REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 27:181-197.
- BOLIVIAN EXPRESS, 2012. "Political Femicide". Disponible en: <http://s3.amazonaws.com/bolivianexpress/magazines/pdf/BX%2020%20FINAL.pdf> [Consultado 16 de mayo de 2013].
- BURMAN, Anders. 2011. "Chachawarmi: Silence and rival voices on decolonisation and gender politics in Andean Bolivia". *Journal of Latin American Studies*, 43(1): 65-91.
- CARRASCO, Ana María. 1998. "Constitución de género y ciclo vital entre los aymarás contemporáneos del Norte de Chile". *Chungará (Arica)*, 30(1):87-103.
- CARRASCO, Ana María. 2001. "Violencia conyugal entre los aymaras del altiplano chileno: Antecedentes para comprender las relaciones de género en el matrimonio". *Revista de Ciencias Sociales Universidad J. Santos Ossa*, (3):85-96.
- CARRASCO, Ana María y Vivian GAVILÁN. 2009. "Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile". *Chungará*, 41(1):83-100.
- CARRASCO, Ana María y Vivian Gavilán. 2014. "Género y etnicidad: Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno". *Diálogo andino*, (45):169-180.
- CERNA, Cristhian y Wilson MUÑOZ. 2019. "Movilidad, parentesco e identificación en el valle de Codpa, norte de Chile". *Chungará*, 51(4):661-674.
- CHOQUE-QUISPE, María Eugenia. 2014. "Género desde las experiencias de investigación del PIEB". *Tinkazos*, 17(35):153-164.
- DE LA CADENA, Marisol. 1992. "Las mujeres son más indias". *Espejos y travesías*, (16):25-46.
- DE LA CADENA, Marisol. 1997. "Matrimonio y etnicidad en las comunidades andinas (Chitapampa, Cuzco)". In: D. Arnold (comp.), *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA. pp.123-149.

- DRANSART, Penélope. 1997. "Afinidad, descendencia y la política de las representaciones de género: ¿Quién fue la Quya de Ataw Wallpa?". In: D. Arnold (comp.), *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA. pp.475-490.
- FERNÁNDEZ, Hugo. 2009. "Suma qamaña, vivir bien, el ethos de la nueva constitución boliviana". *Revista Obets*, (4):41-48.
- FERNÁNDEZ-DROGUETT, Francisca. 2009. "Etnicidad y ciudadanía indígena: las formas de acción colectiva aymara en Argentina, Bolivia, Chile y Perú". *Si Somos Americanos*, 9(2):31-43.
- GARGALLO, Francesca. 2012. *Las diversas teorías y prácticas feministas de mujeres indígenas*. Bogotá: Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia.
- GAVILÁN, Vivian. 2002. "Buscando vida: Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género". *Chungará*, 34(1):101-117.
- GAVILÁN, Vivian. 2005. "Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile". *Estudios atacameños*, (30):135-148.
- GAVILÁN, Vivian. 2020. "Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile". *Estudios atacameños*, (65):339-362.
- GAVILÁN, Vivian y Ana María CARRASCO. 2001. "Representaciones del cuerpo, sexo y género: Una aproximación a las categorías andinas de las diferencias". In: Colegio de Antropólogos de Chile (ed.), *Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. pp.718-725.
- GAVILÁN, Vivian y Ana María Carrasco. 2018. "Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno (1980-2015)". *Diálogo andino*, (55):111-120.
- GIGENA, Andrea. 2014. "Los dilemas de la despatriarcalización en el Estado Plurinacional de Bolivia". *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 19(42): 111-138.
- GONZÁLEZ-MIRANDA, Sergio. 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.
- GONZÁLEZ, Myriam y Susana SASSONE. 2016. "Mujeres migrantes, trabajo y empoderamiento: bolivianas en una ciudad de la periferia globalizada". *Les Cahiers ALHIM*, (31):1-9.
- GUIZARDI, Menara, Eleonora LÓPEZ y Herminia GONZÁLVEZ. 2021. "Las violencias del cuidado. Las experiencias de mujeres paraguayas en la triple-frontera del Paraná". *Confluenze*, 13(1):500-541.
- GUIZARDI, Menara, Felipe VALDEBENITO, Eleonora LÓPEZ y Esteban NAZAL. 2019. *Des/venturas de la frontera. Una etnografía sobre las mujeres peruanas entre Chile y Perú*. Santiago: UAH.
- HARRIS, Olivia. 1978. "Complementary and Conflict. An Andean View of Women and Men". In: J. La Fontaine (comp.), *Sex and Age as principles of Social Differentiation*. London: Academic Press. pp.21-40.
- HARRIS, Olivia. 1980. "The power of signs. Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes." In: C. MacCormack y M. Strathern (ed.), *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.70 – 94.

- HERNÁNDEZ, Albero y Fernanda LOUREIRO-FERREIRA. 2017. "Ropas americanas: Comercio, contrabando y compradores de ropa usada en la frontera de Corumbá, Brasil, y Puerto Quijarro, Bolivia". *Frontera norte*, 29(57):31-56.
- IRIGARAY, Luce. 1998. *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós.
- ISBELL, Billie Jean. 1997. "De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género". In: D. Arnold (comp.), *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA. pp. 253-301.
- LLANQUE-CHANA, Domingo. 1990. *La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de identidad*. Lima: Tarea.
- LEIVA, Sandra, MANSILLA, Miguel Ángel y COMELIN, Andrea. 2017. "Condiciones laborales de migrantes bolivianas que realizan trabajo de cuidado en Iquique". *Si Somos Americanos*, 17(1):11-37.
- LEIVA, Sandra y ROSS, Cesar. 2016. "Migración circular y trabajo de cuidado: Fragmentación de trayectorias laborales de migrantes bolivianas en Tarapacá". *Psicoperspectivas*, 15(3):56-66.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1998 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- MACLEAN, Kate. 2014. "Chachawarmi: Rhetorics and lived realities". *Bulletin of Latin American Research*, 33(1):76-90.
- MAGLIANO, María José. 2013. "Los significados de vivir múltiples presencias: Mujeres bolivianas en Argentina". *Migraciones internacionales*, 7(1):165-195.
- MAMANI, Manuel. 1999. "Chacha-Warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota". *Chungará*, 31(2):307-317.
- MAMANI, Manuel. 2019. "Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en mundo andino". *Estudios de Teoría Literaria*, 8(16):191-203.
- MAUSS, Marcel. 1979 [1924]. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". In: M. Mauss, *Antropología y Sociología*. Madrid: Technos. pp.155-268.
- MEENTZEN, Angela. 2007. *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Cuzco/Bonn: Centro Bartolomé Las Casas/Deutscher Entwicklungsdienst.
- MILLS, Mary. 2003. "Gender and Inequality in the Global Labor Force". *Annual Review of Anthropology*, 32:41-62.
- MORENO, Marta Silvia. y MARTÍNEZ, María Victoria. 2016. "Trayectorias de mujeres bolivianas en áreas rurales y urbanas de Mendoza (Argentina)". *Si Somos Americanos*, 16(2):73-99.
- MUÑOZ, Iván. 2019. "Cronología del periodo medio en el Valle de Azapa, norte de Chile: estilos, fechados y contextos culturales del poblamiento humano". *Chungará*, 51(4):595-611.
- MURRA, John. 1972. *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- PAULSON, Susan. 1998. "Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos". *Revista Andina*, 16(2):481-487.
- PÉREZ-OROZCO, Amaia. 2006. "Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico". *Revista de Economía Crítica*, (5):7-37.

- PIZARRO, Cynthia. 2011. "Sufriendo y resistiendo la segregación laboral: experiencia de migrantes bolivianos que trabajan en el sector de la horticultura de la región metropolitana de Córdoba". In C. Pizarro (coord.), *Migraciones internacionales contemporáneas: estudios para el debate*. Buenos Aires: Ciccus. pp.335-360.
- PLATT, Tristan. 1976. *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: CIPCA.
- PLATT, Tristan. 2010. "Desde la perspectiva de la isla: Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (norte de potosí, Bolivia)". *Chungará*, 42(1):297-324.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1986 [1969]. *Estructura y función en la Sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta Agostini.
- RIVERA-CUSICANQUI, Silvia (comp). 1996a. *Ser mujer, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*. La Paz: CIHD.
- RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. 1996b. *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco.
- RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. 2010. "Mujeres y estructuras de poder en Los Andes. De la etnohistoria a la política". In: S. Rivera-Cusicanqui, *Violencias Re-Encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota. pp.174-198.
- RIVERA-CUSICANQUI, Silvia y María Eugenia Choque-Quispe. 2009. *Familia y comunidad entre las comerciantes y productoras de La Paz y el Alto*. La Paz: THOA.
- ROJAS, Nicolás y Sebastián BUENO. 2014. "Redes de inclusión: estudio estadístico de las condiciones sociolaborales de migrantes en Arica". In: N. Rojas y J. T. Vicuña (eds.), *Migración y Trabajo. Estudio y propuestas para la inclusión sociolaboral de migrantes en Arica*. Santiago: OIM. pp.56-100.
- RÖSING, Ina. 1997. "Los diez géneros de Amarete, Bolivia". In: D. Arnold (comp.), *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA. pp.77-93
- ROSTWOROWSKI, María. 2009. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- RUBIN, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex". In R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press, pp. 157-210.
- SEGATO, Rita Laura. 2010. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- SEGATO, Rita Laura. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- STRATHERN, Marilyn. 1990. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- SVAMPA, Maristella y Pablo STEFANONI. 2007. "Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas: entrevista a Álvaro García Linera". Disponible en: <http://www.maristellasvampa.net/archivos/entrevista19.pdf> [Consulta 27 de octubre de 2020].

- TAPIA, Marcela. 2015. "Frontera, movilidad y circulación reciente de peruanos y bolivianos en el norte de Chile". *Estudios atacameños*, (50):195-213.
- TAPIA, Marcela y RAMOS, Romina. 2013. "Mujeres migrantes fronterizas en Tarapacá a principio del siglo XXI. El cruce de las fronteras y las redes de apoyo". *Polis*, 12(35):229-257.
- TASSI, Nico, Carmen MEDEIROS, Antonio RODRÍGUEZ-CARMONA, A. y Giovana FERRUFINO. 2013. *Hacer plata sin plata'. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: PIEB.
- TORERO, Alfredo. 1987. "Lenguas y pueblos altiplánicos en tomo al siglo XVI". *Revista Andina* 5(2):329-405.
- VAN KESSEL, Juan. 2003 [1980]. *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá*. Iquique: IECTA.
- VAN VLEET, Krista. (2002). "'Ahora mi hija está sola': repensando la violencia y el parentesco en los Andes de Bolivia". *Tinkazos*, 12(5):11-42.
- VILLANUEVA-CRIALES, Juan. 2017. "Lo boliviano y lo indígena en la construcción arqueológica del post-Tiwanaku altiplánico. Narrativas no inocentes y alternativas futuras". *Surandino Monográfico*, (2):1-20.
- WIDMARK, Charlotta. 2019. "Political Gender Dilemmas of Conflict and Complementarity in Bolivia: Quotas, Resistance and Parallelism". *Kritisk Etnografi*, 2(1-2):33-49.
- ZAPATA-SEPÚLVEDA, Pamela, Paula FERNÁNDEZ y María Cruz SÁNCHEZ. 2012. "Violencia de género en mujeres con ascendencia étnica aymara en el extremo norte de Chile". *Revista de Psiquiatría y Salud Mental*, 5(3):167-172.

GÉNERO Y PARENTESCO AYMARA. MOVILIDADES FEMENINAS BOLIVIANAS Y HORIZONTES POLÍTICOS

AYMARA GENDER AND KINSHIP. BOLIVIAN FEMALE MOBILITIES, AND POLITICAL HORIZONS

Resumen

Este artículo se plantea dos objetivos centrales. Primero, presentar una revisión de los estudios antropológicos sobre género y parentesco en las comunidades aymara, enfocándose en la literatura producida en Bolivia, Chile y Perú. Segundo, revisar la literatura sobre la movilidad transnacional/transfronteriza de las mujeres indígenas aymara bolivianas. Iniciaremos problematizando conceptos clásicos sobre el parentesco y el patriarcado, y retomando las críticas que el feminismo ofreció a estos argumentos. Luego, revisamos los trabajos del andinismo clásico sobre la cosmovisión de las comunidades aymara, los estudios sobre género en estas comunidades y los trabajos sobre la migración femenina boliviana en Sudamérica. Finalizamos con una revisión de las críticas a las concepciones clásicas acerca de la complementariedad simbólica aymara. Explicitaremos, para apuntar futuras posibilidades investigativas, la apertura de una agenda de las lideresas indígenas en Bolivia indagando sobre uso de la cosmovisión aymara como plataforma política nacional en este país.

Palabras clave: Teorías antropológicas, Feminismos, Comunidades aymara, Estado del arte, Bolivia.

Abstract

This article has two central objectives. First, to present a review of anthropological studies on gender and kinship in Aymara communities, focusing on the literature produced in Bolivia, Chile, and Peru. Second, to review the literature on the transnational/transborder mobility of Bolivian Aymara women. We will begin by examining classic concepts of kinship and patriarchy, taking up the feminist critiques of these arguments. Then, we review the work of classic Andeanism on the Aymara worldview, gender studies in these communities, and research on the migration of Bolivian females in South America. We conclude with a review of critiques on the classic conceptions about the symbolic complementarity of the Aymara. We point out future research possibilities in opening an agenda for indigenous women leaders in Bolivia, investigating the use of the Aymara worldview as a national political platform.

Keywords: Anthropological theory, feminisms, Aymara communities, state-of-the-art review, Bolivia.

GÊNERO E PARENTESCO AYMARA. MOBILIDADES FEMININAS BOLIVIANAS E HORIZONTES POLÍTICOS

Resumo

Este artigo tem dois objetivos centrais. Primeiro, apresentar uma revisão dos estudos antropológicos sobre gênero e parentesco em comunidades aymaras, com foco na literatura produzida na Bolívia, no Chile e no Peru. Segundo, revisar a literatura sobre a mobilidade transnacional/transfronteiriça de mulheres indígenas aymaras bolivianas. Começaremos problematizando conceitos clássicos sobre parentesco e patriarcado, retomando as críticas que o feminismo ofereceu a estes argumentos. Em seguida, revisaremos os trabalhos do andinismo clássico sobre a visão de mundo das comunidades aymaras, os estudos sobre gênero nessas comunidades e os trabalhos sobre a migração feminina boliviana na América do Sul. Terminaremos com uma revisão das críticas às concepções clássicas sobre a complementaridade simbólica aymara. Especificaremos, para apontar possibilidades investigativas futuras, a abertura de uma agenda das lideranças indígenas na Bolívia indagando sobre o uso da visão de mundo aymara como plataforma política nacional neste país.

Palavras-chave: Teorias antropológicas, Feminismos, Comunidades aymaras, Estado da arte, Bolívia.

Menara Guizardi es Cientista Social (2004) y posgraduada en Ciencias Humanas y Desarrollo Regional (2005) por la *Universidade Federal do Espírito Santo* (UFES, Brasil); máster en Estudios Latinoamericanos (2007) y Doctora en Antropología Social (2011), ambos por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, España). Actualmente es investigadora adjunta del CONICET (Argentina) e investigadora externa de la Universidad de Tarapacá (Chile) y del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (Chile). Sus principales temas de investigación son el feminismo, género, migraciones, fronteras y desigualdad social.

E-mail: menaraguizardi@yahoo.com.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2670-9360>

Esteban Nazal es licenciado en Antropología Social por la Universidad de Chile. Es profesor colaborador en el Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado. Sus principales temas de investigación son la migración, fronteras, violencia y producciones audiovisuales. Su última publicación es el artículo "Relaciones de género y movilidades transfronterizas de las bolivianas aymara del Valle de Azapa (Arica y Parinacota, Chile)", escrito en coautoría con Menara Guizardi y Lina Magalhães y publicado en 2021 por la Revista Corpus (Argentina).

E-mail: enazalmoreno@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7172-7221>

Lina Magalhães es licenciada en Derecho por la Universidade Federal Fluminense (Brasil) y Magíster en Estudios Urbanos por Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador). Actualmente es doctoranda en el Programa de Posgrado en Planificación Territorial y Desarrollo Socioambiental de la Universidade do Estado de Santa Catarina (Brasil). Además, es becaria del Observatorio de las Migraciones de Santa Catarina (Brasil) e investigadora asociada del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat (Chile).

E-mail: linamachadomagalhaes@gmail.com.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5397-6512>

Agradecimientos

Las autoras y el autor agradecen a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID) por el financiamiento de los estudios que dieron origen al texto a través del Proyecto Fondecyt 1190056, "The Boundaries of Gender Violence: Migrant Women's Experiences in South American Border Territories". Agradecen también al apoyo y patrocinio del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CII, Chile).

Editora-Jefe: María Elvira Díaz Benítez

Editor Asociado: John Comeford

Editora Asociada: Adriana Vianna

Recibido en: 20/02/2021

Aceptado em: 25/09/2023