

Violencia de género en el Norte chileno: narrativas intergeneracionales de mujeres Aymara

Gender violence in northern Chile: intergenerational narratives of Aymara women

Andrea Álvarez Díaz* 

Facultad de Salud y Ciencias Sociales, Universidad de Las Américas, Santiago, Chile (nalvarez@udla.cl)

Isidora Miranda 

Investigadora independiente, Iquique, Tarapacá, Chile (isidora.c.miranda.h@gmail.com)

*Autora para correspondencia.

Recibido: 20-julio-2023

Aceptado: 01-marzo-2024

Publicado: 15-marzo-2024

Citación recomendada: Álvarez Díaz, A., & Miranda, I. (2024). Violencia de género en el Norte chileno: narrativas intergeneracionales de mujeres Aymara. *Psicoperspectivas*, 23(1). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol23-issue1-fulltext-3030>

RESUMEN

Estadísticas recientes de la Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres (2023) muestran que las regiones del Norte presentan las más altas tasas de mujeres afectadas por violencia intrafamiliar. Esta investigación estudia las narrativas familiares de cuatro mujeres Aymara de dicha región, relacionadas filialmente como abuela, madre y nietas. Con el objetivo de comprender sus biografías y los significados asociados a la violencia de género y la discriminación étnico-racial, se construyeron relatos de vida enfocados en la transmisión de vivencias vinculadas a su género, recapitulando diferentes momentos del ciclo vital, cultura propia e hitos sociohistóricos. Conceptualmente, se asumió una perspectiva interseccional y decolonial para analizar las violencias de género de manera imbricada con desigualdades étnico-raciales. Se describen patrones de cambio generacional en una familia Aymara y se visualizan variaciones respecto de los mandatos de género imperantes en cada época histórica, así como tensiones, agencias y resistencias que cada narradora ejerce individual y colectivamente ante las violencias de género. Se considera necesario avanzar en la comprensión de significados y sentidos que las mujeres racializadas construyen sobre su vida cotidiana, sus opresiones y resistencias, visibilizando nuevas categorías de interseccionalidad.

Palabras clave: Aymara, decolonial, transmisión intergeneracional, violencia de género

ABSTRACT

Recent statistics from the Chilean Network against Violence Towards Women (2023) show that northern regions have the highest rates of women affected by domestic violence. This research studies the family narratives of four Aymara women from northern Chile, filially related as grandmother, mother and granddaughters. With the aim of understanding their biographies and the meanings associated with gender violence and ethnic-racial discrimination, life stories were constructed focused on the transmission of experiences linked to their gender, recapitulating different moments of the life cycle, own culture and milestones sociohistorical. Conceptually, an intersectional and decolonial perspective was assumed to analyze gender violence in an intertwined manner with ethnic-racial inequalities. Patterns of generational change in an Aymara family are described, and variations with respect to the gender mandates prevailing in each historical era, as well as tensions, agencies, and resistances that each narrator exercises individually and collectively in the face of gender violence. It is necessary to advance in the understanding of meanings and senses that racialized women construct about their daily lives, their oppressions and resistances, making visible new categories of intersectionality.

Keywords: Aymara, decolonial, gender violence, intergenerational transmission

Financiamiento: Proyecto Fondecyt Iniciación No. 11201128; Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Chile.

Conflictos de interés: Las personas autoras declaran no tener conflictos de interés.



Publicado bajo [Creative Commons Attribution International 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

La violencia contra las mujeres es un fenómeno transversal que depende de su origen étnico-racial, edad y clase social, entre otras situaciones estructurantes. En Chile, las regiones de Arica y Parinacota y de Tarapacá presentan la tasa más alta de mujeres afectadas por violencia intrafamiliar, con 919 y 863 casos por cada 50 mil mujeres, respectivamente (Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres, 2023). Aunque no existe información sobre la magnitud de la violencia hacia mujeres indígenas (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2018), algunos estudios indican que ésta sería mayor en mujeres Aymaras que en mujeres sin ascendencia originaria (Carrasco, 2022; Zapata et al., 2012), sin ser del todo concluyentes (Zapata et al., 2014). En contexto Mapuche, se ha establecido que la violencia conyugal se intersecta con otras expresiones de violencia de género (Álvarez & Painemal, 2021; Quiñimil, 2017), lo que no ha sido explorado sistemáticamente con mujeres Aymaras. En el ámbito familiar se presenta un ciclo intergeneracional que establece que mujeres expuestas a violencia durante su infancia tendrían un alto riesgo de repetición de patrones familiares (Camargo, 2018; Cárdenas & Polo, 2014; Salas-Cubillos et al., 2020).

Violencia de género y construcción social

Entendemos el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales, que de forma primaria están significadas de poder (Scott, 2002), este trasciende la existencia del sexo como un aspecto biológico binario y las expectativas de roles, siendo originario de relaciones de dominación a lo largo de la historia personal y familiar. Así, reconocemos como machistas aquellas relaciones desiguales en términos de género, en las que la mujer y lo femenino son subyugados por un carácter socialmente deshumanizante (Segato, 2020; Stephen & Speed, 2021), instaurándose en la cotidianeidad “un entrenamiento para llevar la existencia sin sensibilidad con relación al sufrimiento ajeno, sin empatía, sin compasión, mediante el gozo encapsulado del consumidor, en medio del individualismo productivista y competitivo de sociedades definitivamente no vinculares” (Segato, 2020, p. 110). En definitiva, el orden político de la humanidad está determinado por el género, y nuestra subjetividad como sujetos sociales está fuertemente afectada por esta categoría social (Scott, 2002).

Con todo, las relaciones sociales no están sujetas exclusivamente a la categoría de género. Desde una perspectiva heterárquica, en diferentes coyunturas históricas se imbrican lógicas de poder sin que ello signifique una “subsunción real” de estas (Andrade, 2020). Las categorías de género, etnia, raza, clase social o sexualidad se presentan articuladas de manera consustancial con efectos materiales que reproducen jerarquías, subordinaciones y exclusiones sociales (Curiel, 2021). La violencia de género refiere a estas jerarquías, subordinaciones y exclusiones como formas de violencia que atentan contra la dignidad de una persona por razones de género y derivadas del sistema patriarcal heteronormado (Segato, 2020; Valdés et al., 2023). Esta violencia puede ser directa como indirecta, manifestarse en el plano psicológico, físico, simbólico, institucional, económico y sexual (OMS, 2021; Valdés et al., 2023), y presentarse en el ámbito doméstico, laboral, institucional, público y educacional.

Etnicidad, racialización, historia y violencia

Cada grupo étnico se orienta a su reproducción cultural y biológica, compartiendo formas culturales unitarias, logrando su propia identificación cultural, lo que permitirá ser identificados por otros como pertenecientes a una categoría distinguible (Barth, 1969). Así, la etnicidad sería producto de un proceso de diferenciación entre miembros del grupo y *outsiders*, siempre significado en la interacción social y en constante transformación, y no un conjunto atemporal e inamovible de rasgos culturales transmitidos de una generación a otra (Giménez, 2006). La forma en que se articulan las asimetrías de poder en función del complejo cultural “raza”-“racismo”-“etnia”-“eticismo”, ha sido descrita como una pirámide sociocultural que sitúa a los orígenes hispánicos en niveles superiores en interacción con el ordenamiento jerárquico de clases sociales (Antileo, 2015; Quijano, 2019). Ello genera problemáticas como la negación de la humanidad y derechos para quienes se encuentran en los niveles inferiores de la pirámide socio-étnica y el anhelo de apropiación de quienes se encuentran en los niveles superiores (Antileo, 2015).

Desde la perspectiva decolonial, uno de los ejes fundamentales en la reproducción del patrón de poder moderno/colonial es la clasificación social organizada en torno a la idea de raza (Quijano, 2019), lo que se traduce en una racialización de las relaciones de poder y la construcción de cuerpos racializados, excluidos y marginados. El racismo codifica diferencias generizadas (Lugones, 2021), acentuando geografías racializadas vinculadas a la supremacía blanca y la masculinidad heterocolonial (Zaragocín, 2019). La idea de raza no es un hecho natural de sustrato biológico, sino producto de procesos históricos de racialización con profundas implicaciones. La conquista del continente y el proceso de colonización fue gestando una cadena de relaciones de dominación y exclusiones étnico-raciales (Quijano, 2019), de modo tal que, junto a la represión de la sociedad dominada, se naturalizó el imaginario cultural occidental como la única forma válida de relacionamiento con la naturaleza, el mundo social y la subjetividad. Este imaginario eurocentrado se fue consolidando en etapas posteriores construyendo un discurso moderno-colonial, que acreditó la expropiación cultural y territorial de los indígenas (Mitchell & Bustamante, 2020; Quijano, 2019).

En el Norte chileno este proceso asumió ciertas particularidades históricas reconocidas en la denominada “chilenización” posterior a la Guerra del Pacífico (1879-1883). Durante este periodo el Estado chileno anexó las actuales regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta, que hasta entonces pertenecían a Perú y Bolivia respectivamente, y anteriormente formaban parte de los territorios Aymara-Quechua-chipaya (Gavilán, 2019). Con el fin de acentuar su soberanía, desde 1900 comienza una campaña de chilenización que se caracterizó por acciones orientadas a concientizar, nacionalizar y homogeneizar la sociedad nortina. Se propendió a una desperuanización y a la extirpación de una nacionalidad para imponer otra, “silenciando el *ethos* peruano” (Díaz et al., 2013, p. 474). Las acciones oficiales incluyeron cierre de colegios peruanos, interrupción de la educación para ciudadanas y ciudadanos que no fueran chilenos y expulsión de sacerdotes peruanos (González, 2004), junto al porte de una identificación *ad-hoc* para el tránsito de ciudadanos peruanos por la región (Díaz et al., 2013). Se promovieron discursos de odio por parte de grupos paramilitares fascistas (las denominadas “Ligas Patrióticas”) que boicotearon empresas que contrataran peruanos y los desembarcos donde estos arribaran; quemaron establecimientos de prensa y expulsaron cónsules y ciudadanos peruanos o bolivianos desde sus hogares (González, 2004).

El discurso institucional buscó homogeneizar a peruanos y bolivianos, en tanto ciudadanos de los países vecinos, sin embargo, gran parte de la población era también Aymara y Quechua. Así, el nacionalismo homogeneizó a obreros, empleados y patrones de las ciudades y salitreras (González, 2004) y al imaginario de la población al servicio de la limpieza étnica. En síntesis, se siguió instaurando la colonialidad basada en el despojo, legitimada por un proyecto territorial nacional (Zaragocín, 2019). La violencia y vestigios del nacionalismo en territorios nortinos persisten hasta hoy y se reactualiza en torno a hitos violentos. Estas expresiones violentas no tienen un único origen y procesos contemporáneos - como el Golpe de Estado de 1973- reactivaron la discriminación étnico-racial y el imaginario racista. Efectivamente, a nivel nacional, relatos indígenas reconocen en sus narrativas familiares la violencia estatal como un proceso continuo (Faúndez & Hatibovic, 2020).

Narrativas familiares, género, territorio

Asumiendo que como individuos nos desarrollamos en constante interacción, las familias tienden a ser el primer ambiente de socialización, en el que se construyen vínculos significativos con el otro/a, necesarios para la identidad propia. Las familias como espacio dinámico, en permanente transformación, va afectando de forma diferenciada a cada uno de sus integrantes (Chen & Lee, 2021), generando un espacio afectivo de “conexión y transmisión de valores, sentimientos y creencias que moldean con el transcurso del tiempo los comportamientos” (Pardo, 2016, p. 73). Inmersos en una realidad situada, destacamos su carácter activo y de agencia que releva un sujeto con protagonismo en su historia individual y familiar (Garro-Larragaña, 2014). En las configuraciones familiares, la categoría de género es un elemento importante en la comprensión de la transmisión intergeneracional y en el rol que asumen distintos miembros en ese proceso. La ocurrencia de trauma psicosocial en narrativas familiares devela

que la responsabilidad de la transmisión de estos hechos recae en madres y abuelas (Faúndez & Hatibovic, 2020), asumiendo un rol de transmisoras del legado familiar y de tradiciones culturales. En el caso del pueblo Aymara, factores sociopolíticos específicos inciden en el desarrollo del relato familiar, ya que, por la chilenización tuvieron que esconder su idioma y tradiciones propias (González, 2002).

En este artículo analizamos las narrativas de tres generaciones de una familia Aymara desde una perspectiva interseccional y feminista decolonial (Curiel, 2021; Lugones, 2021; Segato, 2020) con el objetivo de comprender su biografía y los significados asociados a la violencia de género y la discriminación étnico-racial. Nos aproximamos a la violencia de género desde las narrativas de mujeres Aymara del Norte chileno; es por ello que nos ubicamos en territorios andinos, considerados como zonas extremas y periféricas en relación con el centro político del país. Entendemos el territorio y la territorialidad, como espacios dinámicos en la interacción humana, constituidos por marcas culturales y afectivas, y habitados por procesos de agenciamiento (Castaño-Aguirre, 2021).

Método

Diseño

Se utilizó una metodología cualitativa para una comprensión profunda de procesos subjetivos, históricos y personales de las participantes, enmarcada en una lógica inductiva articulada con la reflexión del equipo investigador (Faúndez & Hatibovic, 2020). Se utilizó el formato de relato de vida, lo que, a nivel epistemológico significa recoger una realidad, reconociendo que ésta nunca es objetiva (Carrasco Díaz, 2023). El diseño de la investigación de la cual deriva este documento fue visado por el Comité de Ética de la institución patrocinante.

Participantes

Las personas participantes fueron cuatro mujeres autoidentificadas como Aymara, todas residentes del Norte chileno y relacionadas entre sí por vínculos de parentesco, como: abuela materna, madre, nieta mayor y nieta menor (ver **Figura 1** y **Tabla 1**). Ellas pertenecen a una familia numerosa. La abuela, nacida en una localidad rural de Lluta, fue la cuarta de trece hermanos, alcanzó la educación básica completa y se dedicó al comercio. La madre, nacida y criada en Arica, es la mayor de cinco hermanos, logra un grado académico de posgrado y se dedica a la pedagogía en Iquique. La nieta mayor, nacida en Arica, es la mayor de tres hermanos, creció en la ciudad de Iquique, dónde ejerce como psicopedagoga. La nieta menor nació en Iquique, estudió en Arica y decide ser profesora al igual que su madre.

Aspectos éticos

Trabajar con relatos de vida remite a consideraciones éticas hacia el establecimiento de una relación más asimétrica entre las investigadoras y las entrevistadas (Napurí et al., 2023). Como investigadoras feministas, nacidas en regiones del país, nos propusimos establecer una metodología dialógica, de acompañamiento de la reflexión, para favorecer una concientización desde la praxis con un potencial transformador respecto de las desigualdades de género y étnico/raciales (Tuhiwai, 2016). El resguardo de los derechos de las participantes se formalizó mediante un consentimiento informado, visado por el Comité de Ética de la universidad patrocinante del estudio.

Procedimiento

La investigación se realizó entre 2022-2023 en Arica e Iquique. Se tomó contacto con la nieta menor, quien fue una actora clave para presentar la temática de investigación en su familia y negociar su participación. Las entrevistas se realizaron en el domicilio de cada participante, en un espacio privado a través de dos encuentros, de 90 a 120 minutos, llevados a cabo por una de las investigadoras.

Figura 1
Genograma familiar de las participantes

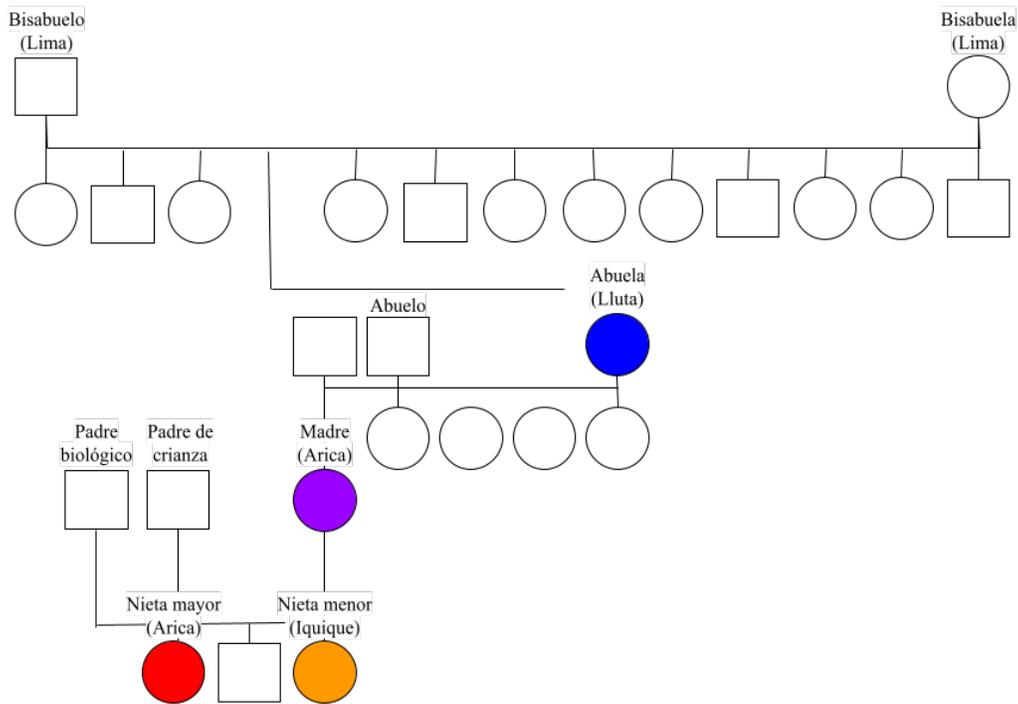


Tabla 1
Caracterización de las participantes del estudio

Mujeres Aymara	Edad	Estado civil	Lugar de origen	Lugar de residencia	Ocupación	Nivel educativo
abuela	74	viuda	Poconchile	Arica	comerciante	Educación básica completa
madre	55	divorciada	Arica	Iquique	profesora	Magíster completo
nieta mayor	29	soltera	Arica	Iquique	psicopedagoga	Educación superior completa
nieta menor	23	soltera	Iquique	Iquique	profesora	Educación superior completa

Análisis

El análisis de la información se realizó por medio de una lógica singular de cada relato de vida, y un posterior análisis cruzado de los mismos, permitiendo la generación de hipótesis transversales en función de la pregunta directriz (Cornejo, 2006). Las historias fueron reconstruidas utilizando el análisis de contenido, que permitió contemplar no solo el mensaje explícito, sino también considerando el continente y significantes de la comunicación (Bardin, 1986). Se organizó el material biográfico por unidades de significado incorporando categorías emergentes relevantes en torno a: su identidad cultural y los mandatos de género.

Resultados y discusión

Presentamos las narrativas de cuatro mujeres de una familia Aymara que habita de manera translocal el territorio del Norte chileno. La mayor de ellas -la abuela- nace en el año 1948 en Poconchile, cuando en los pueblos, las *wawas* [bebés en Aymara], venían al mundo en manos de parteras tradicionales (Alvarez & Aguirre, 2021). La mujer de edad media -la madre- nace en Arica el año 1967; en esa década, la Universidad de Chile abre sedes en las ciudades de Arica e Iquique, sin presencia aún de mujeres Aymaras en sus aulas (Alvarez & Storey, 2021). Las dos menores -las nietas- nacen a fines del siglo XX, en los años 1993 y 1999, cuando el país regresaba a la democracia e instalaba políticas de reconocimiento cultural (Gundermann, 2018). Los relatos de las entrevistadas refieren a la violencia de pareja, violencia intrafamiliar, violencia étnico-racial, violencia simbólica, violencia psicológica, violencia gineco-obstétrica y violencia del ámbito sexual. Todas se caracterizan, en sus relatos, por la imbricación entre las categorías de género, etnia/raza y clase que se sobrecruzan unas con otras en sus vivencias.

Identidad cultural

Asistíamos a fiestas, íbamos a la Cruz de Mayo, pero jamás conocí el término como Aymara. Ya de grande he empezado a tratar de entender cuál es mi identidad... (Nieta menor)

Los relatos contruidos transmiten la importancia de la territorialidad, íntimamente ligada a las significaciones que ellas atribuyen al lugar, permeado de emociones, sentimientos, vivencias y sueños que hacen del sitio que se habita, una parte de sí mismas y de su identidad personal, familiar y cultural (Castaño-Aguirre et al., 2021). Allí, se refieren a la translocalidad familiar (Gavilán, 2023) entre los Valles del interior hacia Arica, y posteriormente entre Arica e Iquique (**Figura 2**).

Figura 2
Movimientos translocales de las mujeres entrevistadas



Fuente mapa geográfico: EducarChile.

Al comenzar el relato de su historia de vida, la abuela describe su infancia en la localidad rural a la que posteriormente regresaba en sus vacaciones.

Yo me crié en los primeros años en Lluta, en el Valle de Linderos hasta los cinco años. Los dos primeros años fui al colegio de Poconchile¹ y después en Arica a hacer el tercer año. Doce hijos somos nosotros, doce hermanos. En vacaciones nos íbamos para allá (Lluta) y cuando empezaban las clases nos veníamos para acá (Arica). (Abuela)

Ella evidencia un apego al territorio nortino, primero a Lluta y luego a su ciudad de adopción: Arica. Aunque sus nietas trataban de convencerla de que se mudara, ella se negó a migrar: "A mí déjenme en mi Arica no más... me quedaré acá no más. Me gusta Arica" (Abuela). La madre a su vez mantenía ese apego a la ciudad de origen, buscando que todos sus hijos nacieran allí, aunque las complicaciones del embarazo lo impidieron.

Yo me fui (desde Iquique) un mes antes a tener a la (nieta mayor) en Arica. Mis dos hijos mayores nacieron en Arica, pero cuando nació la (nieta menor) mi papá ya había muerto. Ella nació (en Iquique), en octubre, (ya) no podía viajar a Arica a tenerla porque tenía un embarazo hiperactivo. (Madre)

Para la nieta menor, trasladarse de ciudad para estudiar en la universidad en Arica significó un reencuentro con sus raíces, al contar con académicos Aymara que favorecieron la conexión con el territorio y su cultura.

Comencé en la universidad a adentrarme un poco más. Despertó en mí la universidad la curiosidad de saber de dónde vengo, cuál es mi linaje, porque creo que Iquique es una ciudad que está muy alejada de sus valles, de su realidad cultural. Entonces llegué acá a Arica, a una ciudad que explota de culturas y como tiene Azapa, está el lago, está Lluta. Entonces empecé a interesarme un poquito más y mis profesores eran Aymara, entonces nos contaban historias. (Nieta menor)

Sin duda, su identidad cultural, al reconocerse y desconocerse Aymaras, se vincula al contexto sociohistórico en el que se sitúan, y a las migraciones que asumieron como grupo familiar. La abuela relata que sus abuelos se instalaron en la zona durante el proceso de chilenización, un periodo muy convulsionado que generó un proceso de aculturación familiar. Aproximadamente en 1902, la joven pareja se mudó desde Lima a Arica e invirtieron su dinero en terrenos como forma de resguardar sus ahorros ante la represión contra los peruanos, bolivianos y Aymaras.

Mi bisabuela lo mandó con plata a mi abuelito; estaban recién casados con mi abuelita. Y arrancaron pa' acá, compraron terrenos. Mi abuelito invirtió toda la plata. ¿Para qué? porque si lo pillaban con plata se la iban a quitar y se iban a un plebiscito, unas cosas que decía mi abuelita. (Abuela)

En la siguiente generación, la madre narra la forma en que este período histórico marca la construcción de identidad de su madre y la transmisión hacia sus hijos, producto de la discriminación étnico-racial que sufrió. Así, el hecho de aculturizarse nace como una herramienta de sobrevivencia en un contexto violento en términos étnico- raciales.

Yo le pregunté: "Mamá, ¿yo soy Aymara?" Y me dijo: "No, tú no eres Aymara". Ahora ya se olvidó de eso, pero me dijo: "No, tú no eres Aymara, nada que ver si tu papá es chileno" Mi papá es chileno ... Claro, porque su abuelo había venido del Perú y había sido el tema de cuando iba a haber un plebiscito. Pero mi abuelo por todos lados era andino... pero a mi mamá no le gustaba mucho el tema. Y por la parte de mi papá, de mis tíos paternos, también maltrataban a mi mamá: "la india", ya que no era blanquita como se esperaba que fuera. (Madre)

El trato con la palabra "india" en un sentido peyorativo, se reproduce para las siguientes generaciones, lo que se vincula con los procesos sociohistóricos de asimilación forzada y de externalización del otro. Así, el significado despectivo con el cual son designadas se traducirá en exclusión social. Al indagar con

1 Del Aymara *'puquñ chili'*, tipo de pastizal. Localidad de origen preincaico.

la abuela si ella considera que su familia es Aymara, ella lo niega porque en realidad ha asumido que son chilenos/as.

Otra de las ofensas reiteradas que ellas significan como relevantes son las que destacaban su color de piel y su pertenencia a un Pueblo originario, las que se producían en diferentes espacios, desde que eran muy pequeñas, generando inseguridad y afectando su autoestima: "Todo eso generó cualquier inseguridad. A mí no me gustaba mi color de piel". (Nieta mayor)

El espacio escolar era mayormente referido a la hora de describir las vivencias de discriminación y expresiones racistas.

Los primeros recuerdos que tengo de malos tratos hacia mi persona... básicamente siempre me ofendían diciéndome que era india. Yo nunca lo entendí, pero supe que era una ofensa por cómo me lo decían. Me lo gritaban, de manera despectiva como: "¡No te juntes con esa india! ¡No te juntes con estas cholas!". Y yo nunca lo vi mal porque en mi casa siempre me decían que eso no tenía nada de malo, sino que eran las personas las que estaban, así como en mala. (Nieta menor)

Mientras la madre estudiaba en el colegio, escondía su apellido materno, ya que podría acarrearle burlas y situaciones de exclusión, por parte de sus compañeros porque revelaba su origen Aymara: "En Arica, Colque, Zupanta, ellos tenían parcelas en Lluta... se burlaban: "¡Anda vender choclo! ¡Anda a vender tomate!". Era constante el maltrato y yo escondía mi segundo apellido solamente colocaba la inicial". (Madre). Ante este escenario adverso, ellas valoran como un gran cambio la entrega de becas de estudios para Pueblos Originarios por parte del Estado chileno; ser Aymara fue resignificado y revalorado, les permitió acercarse a su cultura. La política pública de reparación de la deuda histórica hacia los Pueblos Originarios y los mecanismos de discriminación positiva tuvieron importantes impactos en su vida cotidiana y en su revalorización identitaria.

Uno no decía que era Aymara tampoco. Después cuando apareció la CONADI y empezaron a haber becas para los Pueblos Originarios. Yo me acuerdo que ya estaba en la universidad cuando postulé, pero en el colegio no era bien visto. "Hedionda", me decían. (Madre)

Yo me enteré cuando iba en tercer año (de universidad) que había beca para personas Aymaras. No sé por qué no lo supe antes de eso, pero tampoco indagué ni me importó. Hasta que una amiga me dice: "Me dieron la beca indígena", y yo: "Pero ¿cómo?". Como que se abrió un mundo en mí... (Nieta mayor)

Con todo, la construcción de su identidad Aymara supera las acciones externas y remite a procesos más profundos, muchas veces contradictorios. En sus narraciones, a las entrevistadas aún les cuesta autodenominarse Aymaras. Conforme avanzan las entrevistas la abuela comienza a autoseñalarse como tal. Mientras en los primeros encuentros indicaba que no era Aymara, al relatar su vida en el Valle de Lluta comienza a incluirlo en su narrativa, de manera implícita. "Escuchaba eso (tradiciones Aymaras) a mis viejos, a mi abuelita, que los indios, que los paisanos. Y después tomando conciencia que uno tiene raíces que también es este" (Abuela). Las siguientes generaciones - madre y nietas - expresan una cierta sensación de desconexión con sus orígenes. Son principalmente la madre y la nieta menor, quienes han tenido mayor iniciativa en averiguar sobre el mundo Aymara.

Tengo esa mezcla. O sea, sí, yo soy católica, pero tengo lo otro también. El *huayruro*² está dentro de mí. El pensar: "¿cómo les transmito eso a mis alumnos también?" Yo ahora escribo mi nombre... "Profesora, ¿su apellido es andino?" Sí, lo es... (Madre)

Quizás físicamente sí parecía una niña Aymara. No era mi realidad. No lo ha sido hasta ahora. Y ya grande, he empezado a tratar de encontrar esa experiencia de entender cuál es mi identidad, porque siento que aún no la he podido disfrutar (Nieta menor).

2 Semilla roja con una mancha negra, común en el interior del Norte de Chile, Perú y Bolivia. Popularmente se conoce como un amuleto de protección.

Mandatos de género y sus transgresiones

“Cuando les dije que era nieta no estaban felices. Todos creían que era nieto.” (Madre). Desde antes de nacer las mujeres somos sometidas a una serie de expectativas por nuestra familia y sociedad. Esa idea sobre lo que una mujer debiese o no hacer, es lo que se denomina “mandatos de género”. Cada proceso de aceptar, disentir o negociar estos mandatos es único, aunque se conjuga con el nivel socioeconómico, la ruralidad, la pertenencia a un pueblo originario, el lugar entre los hermanos, la presencia de alguna discapacidad, etc. Una de las mayores expectativas que observamos en las narrativas fue responsabilizarse de las labores de cuidado y hogar desde temprana edad, determinado en parte por la precariedad económica.

Tenía cuatro años y medio y era encargada de hacer el aseo. Mi hermana mayor tenía ocho años y ya cocinaba. Se subía a un cajón a mover la olla, cuando mi mamá tenía que irse al campo con mi papá a ayudar a trabajar. Mi mamá era bien humilde... (Abuela)

Respondiendo a las necesidades de su familia, la abuela asumió también responsabilidades en el trabajo rural. “En vacaciones en vez de ir a jugar, nosotros íbamos a trabajar, desde chica” (Abuela). Ella junto a sus hermanos iban al Valle de Lluta a ayudar en las labores de agricultura y ganadería, que era el sustento de la familia: “La vacación para nosotros era trabajo; descansábamos cuando estábamos acá (en la ciudad) porque íbamos al colegio” (Abuela). Sin embargo, al trasladarse a la ciudad, la figura de la mujer como principal cuidadora se mantuvo vigente. Cuando la madre tuvo que asumir un empleo para el sostén familiar, fue la hija mayor quien asumió la responsabilidad doméstica: “Me enseñaron que la hermana mayor tenía que cuidar a todos” (Madre), constituyéndose en un patrón familiar intergeneracional con sus hijas.

Tuve que tomar un rol que yo no hubiese escogido. Un rol de mamá. Mis papás trabajaban y tenía que ver que ellos hicieran las tareas, que prepararan la mochila o que no estuvieran comiendo leseras, o que estudiaran. Si no lo hacían, a mí me retaban. (Nieta mayor)

Además de la responsabilidad de los cuidados, la madre, criada en la ciudad, alude al disciplinamiento del cuerpo femenino y de sus emociones, coartados por las expectativas de comportarse “como niñas”, de acuerdo a su género.

Era una familia super sacrificada, mis papás super trabajadores me levantaban muy temprano. Era un barrio peligroso donde las niñas no salían a jugar, yo fui criada “como las niñas”, que no salen a jugar a la calle; “las niñas no dicen garabatos”, “las niñas no se enojan”. Yo no le podía decir a mi mamá que no, por ejemplo. (Madre)

El mandato de género en torno a los cuidados se repitió de una generación a otra, aunque con un cuestionamiento crítico y reflexivo. La madre reconoce que reprodujo el mismo patrón y ahora cuestiona su método de crianza.

Como yo tuve una infancia y adolescencia tan reprimida, no quise repetir la historia. Pero me di cuenta recién con la (nieta menor), porque con la (nieta mayor) fui bastante represiva, y sin darme cuenta, le formé la idea de que ella era la responsable de sus hermanos. (Madre)

Como parte de la forma de enseñanza de niños/as en la época, el castigo no estuvo ausente, lo que es visto críticamente por las siguientes generaciones: “Tuve una infancia donde vi una mujer, una mamá muy nerviosa y por lo tanto muy, muy estricta y que lamentablemente ejercía violencia física fuerte y también violencia verbal” (Madre). Las nietas también lo cuestionan y lo atribuyen a una repetición de patrones: “Igual fueron violentos, como que esa fue su manera de criar y de criarse en su vida” (Nieta menor). La nieta mayor, si bien admite que durante la crianza existió violencia física ocasional, hoy lo cuestiona, y reflexiona de modo crítico sobre situaciones de violencia en el *pololeo*³

3 En Chile, se refiere a una relación sexoafectiva sin residencia común.

Siempre fue así, como una relación poco seria. Yo no podía estar con otra persona, pero él sí. Por ejemplo, me tocaba la guatita (barriga), mi rollo me decía: “Oye, esto lo puedes bajar”. O me tocaba las piernas y me decía: “Esto lo puedes endurecer”. O si nos veíamos así en el casino (cafetería) de la U (universidad), no me saludaba, pero yo ahí, estúpida... Sino, me llamaba curao (borracho) y me buscaba cuando él quería. Una vez me agarró del brazo, me acuerdo, carreteando⁴ así, como para llevarme a un lado. ¡Ni mi papá me pega, y va a venir este tipo a pegarme! Y ahí cortamos, después de dos años y tanto. (Nieta mayor)

La violencia en la crianza de las hijas tiende a disminuir en la tercera generación y coexiste con la transmisión de pautas de cuidado del cuerpo. Ambas nietas reportan aprendizajes transmitidos por su madre como un factor protector ante situaciones de violencia de género. Ello permite deconstruir la victimización histórica individual, en la reproducción de violencias a nivel familiar y comunitario (Álvarez & Painemal, 2021). La nieta menor relata un hecho de abuso sexual en su infancia, la que pudo enfrentar gracias a pautas de autocuidado entregadas por su madre.

Antes de empezar a desarrollarme, un hombre me dio un beso. Yo tenía ocho años y fui al cumpleaños de su hija. Él me llevó a la pieza y me dio un beso con lengua. Yo me empecé a alejar. Mi mamá notó ese cambio de que yo me empecé a alejar de esa familia. Y no se supo nada, pero (ella) nunca me invadió. (...) Ahora que lo recuerdo, mi mamá siempre estuvo presente con eso, que tenemos que tener cuidado donde hacemos pipí y que las personas que no conocemos no se nos pueden acercar. (Nieta menor)

En el marco de los mandatos de género, la sexualidad femenina es representada como un tabú, con restricciones en su expresión y escaso manejo de información, salvo las indicaciones transmitidas de mujer a mujer acerca de la menstruación. Una de las experiencias relevantes que vivencian las tres generaciones, son embarazos no planificados y/o no deseados, cuya forma de enfrentarlos variará en cada época. En general, ellas atribuyen estos embarazos a la desinformación y a una vulneración de sus derechos sexuales y reproductivos. “Una hermana estaba jovencita, pero ella no sabía, a ella nadie le había hablado... Así que mi hermana tuvo su bebé; mi papá le pegó” (Abuela). “Yo me acuerdo, que mi papá decía: ‘La que queda embarazada yo la voy a echar’, entonces era terror” (Madre). No se les entregaba información sobre anticonceptivos porque tenían prohibido tener relaciones sexuales prematrimoniales. La nieta menor solicitó ir al ginecólogo y usar pastillas anticonceptivas, pero los padres no la autorizaron. Tiempo después, con dieciséis años, quedó embarazada.

Yo le pedí ayuda (a mi padre) porque esto fue después de que yo les haya pedido, “Por favor, llévame al médico. Quiero ver qué onda, me quiero empezar a cuidar”. Y luego les conté: “Salió positivo”. Si estaba embarazadísima. Yo había intentado abortar, con té de canela, pésima idea, porque no sabía qué hacer”. (Nieta menor)

En ese entonces, el aborto en Chile estaba penalizado, lo que convertía la decisión de interrumpir un embarazo en un riesgo vital al realizarse en condiciones de clandestinidad. Hoy está vigente la ley que regula la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales: riesgo de vida de la mujer, inviabilidad fetal y violación. Sin embargo, ello no es suficiente para resguardar los derechos sexuales y reproductivos. Tal como este caso, muchas mujeres y adolescentes deben recurrir a la clandestinidad ya que no son amparadas por algunas de las tres causales. Además, existen muchos profesionales de la salud que se declaran objetores de conciencia, lo que sigue dificultando el acceso al aborto terapéutico (Dides et al., 2018). En este marco, la nieta menor reporta una atención ginecológica ejercida con manipulación por parte del obstetra, quién, sin reconocer su opinión, ni emociones, le impuso su forma de pensar, generando daño y malestar según el relato de la joven; lo que se reconoce como violencia obstétrica (Cárdenas & Salinero, 2022).

La matrona nos había advertido que ese doctor era ‘pro vida’ (movimiento social en contra de la despenalización del aborto). Nos dijo: “Él está a favor de que todas las mujeres tengan *wawas*”. Yo era

⁴ En Chile, se refiere a salir de fiesta.

una niña de 16 años, nunca había ido al ginecólogo. Él me dijo: “Tiene tantas semanas y estos son los latidos”. No me preguntó si los quería escuchar ni nada. Yo quería abortar. (Nieta menor)

Las consecuencias del embarazo adolescente recaen en la joven que todavía se está desarrollando y aprendiendo a tomar sus decisiones. El apoyo depende del criterio de la familia, sin mucha protección institucional. Los jóvenes varones suelen desentenderse de la responsabilidad que conlleva y tener menos repercusiones en su vida: “Me duele cómo es que en su vida no pasó, no hubo nada. Él supo y no insistió en querer hacer algo. Era un niño, pero yo también era niña”. (Nieta menor)

Sobre las relaciones amorosas, cada una ha cuestionado lo que significa establecer pareja y los mandatos sobre el matrimonio. La abuela decidió convivir con su pareja antes de casarse, lo que no era bien visto para la época, contando solo con el apoyo de su madre: “Con mi mamita conversé y me apoyó. Ella vio que mi papá no estaba de acuerdo, que yo estaba pololeando, que pasara algo, porque de casarme no me iba a casar”. (Abuela). Gradualmente las generaciones de mujeres siguieron deconstruyendo el imaginario de casarse virgen como objetivo relevante en la vida de una mujer. La madre, a quién toda su vida se le había inculcado la virginidad femenina como valor, se casó estando embarazada: “Me conseguí un vestido de novia, sin faja. No se me notaba nada y ¡me casé de blanco! Me casé por la iglesia católica y de ahí tuve a la (nieta mayor)” (Madre). Años después, desafiando la noción del matrimonio para toda la vida, se divorció debido a episodios de violencia conyugal. Posteriormente establece una relación de pareja con quien es el padre de crianza de sus hijos/as, tensionando los mandatos de género sobre el matrimonio y los vínculos afectivos que defiende en términos discursivos, pero que en la práctica no asume del todo. Las generaciones más jóvenes seguirán flexibilizando la forma de contraer vínculos amorosos:

Para mí, el matrimonio es la unión de dos personas que quieren estar juntas, y están juntos simplemente. Da lo mismo si quieren casarse por iglesia o civil. Es la unión de cada pareja... que se quieren, se respetan, se admiran. (Nieta mayor)

Nunca me inculcaron el que yo me tenía que casar para lograr cosas (Nieta menor)

En la familia, se transmiten mandatos ligados al trabajo y al esfuerzo, lo que fomenta la agencia de las mujeres. El trabajo femenino es resignificado como autonomía económica y herramienta para la independencia. Estudiar no fue una oportunidad para todas. El sueño de la abuela de estudiar Contabilidad se truncó al terminar la primaria, y fue relegada por su padre a las tareas del hogar. A diferencia de su hermano mayor, la familia desestimó esa posibilidad para ella.

Mi hermano (mayor) estudió contabilidad en el Instituto Comercial. “Hasta ahí no más”, dijo mi papá. Después éramos las que ayudaban en la casa. No se preocupó que estudiáramos. (...) Mi papá no me dejó, no quería que trabajara, quería que estuviera en la casa haciendo las cosas. (Abuela)

La abuela, en un acto de rebeldía, decide irse de la casa a vivir con su pareja y comenzar a trabajar fuera del hogar, lo que le permitirá brindar nuevas oportunidades a su descendencia. “(Es) una mujer muy constante y comprometida en sus metas, y lo ha logrado así desde su negocio. Desde ahí, sentada donde tú la viste, ha logrado hartas cosas”. (Nieta menor).

Para la madre y nietas, un importante cambio generacional fue impulsado por la expectativa de ser profesionales, como una medida de desarrollo y de autonomía económica:

Mi papá siempre decía: ‘Yo no sé qué hombre te va a tocar, entonces si el hombre te sale malo y te quiere pegar tú tienes que separarte y hacer tu vida’. Esa era una de las razones por las que yo tenía que estudiar”. (Madre)

Efectivamente, cuando la madre se vio expuesta a una relación violenta con el padre de sus hijos, su independencia económica - junto a otros procesos -, le otorgó la seguridad suficiente para divorciarse.

Me pasó algo bien particular. Llegué a mi casa, me miré al espejo y yo dije: “¿Qué estás haciendo? Eres profesional, tienes tres hijos, tienes un título, eres joven, no eres fea...” Por primera vez me dije que no era fea, y le dije a él que me quería separar. (Madre)

El vínculo intergeneracional entre las mujeres de la familia ha significado un espacio nutritivo. Las mayores encuentran en las menores una oportunidad para actualizarse y aprender, cuestionado sus formas de crianza:

Ellas son más actualizadas en las cosas. Uno va aprendiendo... Las aprendo de la gente y las aprendo de ellas” (Abuela). Con la (nieta mayor) fui más de “la niña”. Sí, tengo rasgos machistas todavía y mis hijos son los que me han tenido que enseñar” (Madre)

Por su parte, las nietas valoran el esfuerzo y trabajo de su madre y abuela, de las cuales reciben las actuales oportunidades: “Todo ese esfuerzo que he visto en mi mamá hace que yo la admire como principal mujer. Y ya luego viene mi mami (abuela) y entiendo que desde ahí viene la fortaleza de mi mamá” (Nieta mayor).

Más grande me di cuenta que el esfuerzo de mi abuela de trabajar toda su vida por sus hijas, dio frutos y que mi mamá trabajó también toda su vida para que nosotros pudiéramos avanzar... Se lo agradezco. Al final hizo que yo también como mujer avanzara. Ya soy profesional... Ellas me permitieron tener una vida más tranquila y estable, a diferencia de la vida de ellas. (Nieta menor)

Conclusión

Hemos narrado la vida de cuatro mujeres Aymara del Norte chileno, articulando sus biografías individuales con las narrativas familiares y algunos hitos sociohistóricos que marcaron la época, siendo ellas protagonistas de sus biografías, narradoras de sus relatos y actrices de sus vidas producidas por la historia (Cornejo, 2006). En cada período, sus relatos evidencian que las categorías de género, etnia y clase se imbrican de manera interseccional en escenarios privados y públicos (Curiel, 2021), denotando un sobrecruzamiento de opresiones y resistencias (hooks, 2020), en expresiones de violencias en espacios familiares, educativos, laborales, sanitarios y comunitarios, tales como violencia de pareja, violencia intrafamiliar, violencia étnico-racial, violencia simbólica, violencia psicológica, violencia gineco-obstétrica y violencia del ámbito sexual, por su condición de género y su condición étnico-racial, en tanto mujeres Aymaras.

El reconocimiento de estas violencias se significa como eventos importantes y negativos, aunque no necesariamente se verbaliza con una connotación violenta. En particular, el relato de la abuela es el que presenta mayor invisibilización de los eventos como violentos, en la medida en que son naturalizados por los mandatos de género y el racismo sistémico. Las siguientes generaciones presentan mayor grado de concientización ante la violencia de género y la discriminación étnico-racial, aunque solo se verbaliza explícitamente la violencia física. Así, las violencias no siempre serán nombradas, aunque serán reconocidas íntimamente como experiencias encarnadas en territorios y cuerpos específicos que evidencian, con distinta intensidad, la herida colonial (Fonseca & Guzzo, 2023).

Respecto a su identidad Aymara, sienten un quiebre con sus raíces; trauma colonial/moderno transmitido generacionalmente (Mitchell & Bustamante, 2020) desde el proceso de chilenización, coincidente con la migración de los bisabuelos a la zona. Los patrones de género se van modificando intergeneracionalmente, abriendo paso a procesos de emancipación femenina, fortalecidos por la revalorización de su identidad Aymara. Los mandatos de género tradicionales son cuestionados en las tres generaciones, valorando el logro de mayor independencia sobre sus cuerpos y sus proyectos vitales. La reapropiación de su identidad se aprecia conforme van reflexionando sobre el origen estructural de las desigualdades, lo que genera la posibilidad que en sus biografías sus rasgos andinos y apellido afloren con orgullo, enlazándose con su desarrollo profesional, como una promesa de movilidad social y de independencia económica. Efectivamente, estos espacios socio-ocupacionales pueden facilitar oportunidades de reivindicación de identidades subalternizadas e invisibilizadas (Rain, 2020).

En futuras investigaciones, nos parece necesario seguir avanzando en la comprensión de significados y sentidos que las mujeres racializadas construyen sobre su vida cotidiana, sus opresiones y resistencias, visibilizando nuevas categorías de interseccionalidad, tales como la diversidad sexo-genérica y las diversidades funcionales, aún poco exploradas en mujeres Aymaras.

Referencias

- Álvarez, A., & Aguirre, C. (2021). Desarrollismo y salud reproductiva: la intervención de los dispositivos biomédicos en los cuerpos femeninos Aymaras del Norte de Chile. *Diálogo Andino*, 66, 365-376. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812021000300365>
- Álvarez, A., & Painemal, M. (2021). Violencia de género hacia mujeres mapuche: un proceso de investigación-acción participativa. *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, 10(3), 280-290.
- Álvarez, A., & Storey, R. (2021) Higher Education and Ethnicity: a case study with Aymara students. *Journal of Community Psychology*, 49(1), 186-201. <https://doi.org/10.1002/jcop.22411>
- Andrade, V. (2020). La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio postoccidental. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 238, 131-154. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.238.67363>
- Antileo, E. (2015). Trabajo racializado: una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile. *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 4, 71-96. <https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/36531>
- Barth, F. (1969). *Los grupos étnicos y su cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Bardin, L. (1986). *Análisis de contenido*. Akal.
- Camargo, E. (2018). Transmisión intergeneracional del maltrato infantil en Colombia: un análisis de los efectos del género. *Revista Española de Investigación Criminológica*, 16, 1-29. <https://doi.org/10.1037/0893-3200.12.4.578>
- Cárdenas, G., & Polo, J. L. (2014). Ciclo intergeneracional de la violencia doméstica contra la mujer: análisis para las regiones de Colombia. *Revista de Economía del Caribe*, 14, 1-33. <http://www.scielo.org.co/pdf/ecoca/n14/n14a01.pdf>
- Cárdenas M., & Salinero, S. (2022). Violencia obstétrica en Chile: percepción de las mujeres y diferencias entre centros de salud. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 46. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2022.24>
- Carrasco, A. M. (2022). Violencia de género en el matrimonio: antecedentes históricos judiciales para comprender las relaciones de poder entre los Aymaras del altiplano chileno. *Revista de Geografía Norte Grande*, 83, 87-106. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022022000300087>
- Carrasco Díaz, B. (2023). Participación como principio ético en investigación para el cuidado con pueblos originarios: una revisión narrativa. *Benessere. Revista de Enfermería*, 8(1), 1-15. <https://doi.org/10.22370/bre.81.2023.3698>
- Castaño-Aguirre, C., Baracaldo-Silva, P., Bravo, A., Arbeláez-Caro, J., Ocampo-Fernández, J., & Pineda-López, O. (2021). Territorio y territorialización: una mirada al vínculo emocional con el lugar habitado a través de las cartografías sociales. *Revista Guillermo de Ockham*, 19(2), 201-217. <https://doi.org/10.21500/22563202.5296>
- Chen, W., & Lee, Y. (2021). Mother's exposure to domestic and community violence and its association with child's behavioral outcomes. *Journal of Community Psychology*, 49(5), 2623-2638. <https://doi.org/10.1002/jcop.22508>
- Cornejo, M. (2006). El enfoque biográfico: trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas. *Psykhé*, 15(1), 95-106. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282006000100008>
- Curiel, O. (2021). El feminismo descolonial en Abya Yala. *Multitudes* 84(3), 78-86.
- Díaz, A., Ruz, R., & Galdames, L. (2013). En los intersticios de la chilenidad: Antonio Mollo y las identidades en conflicto en Los Andes. *Chungará*, 45(3), 473-492. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562013000300008>
- Dides, C., Soto, E., D'Angelo, A., Canales, J., & Fernández, C. (2018). *Segundo Informe salud sexual, salud reproductiva y derechos, aborto en Chile*. Miles.

- Educarchile (s.f.). *Mapa físico y político del extremo Norte de Chile*.
<https://centroderecursos.educarchile.cl/handle/20.500.12246/40603>
- Faúndez, X., & Hatibovic, F. (2020). El trauma psicosocial en las narrativas intergeneracionales. *Tópicos del Seminario*, 44, 62-83. <https://www.scielo.org.mx/pdf/tods/n44/2594-0619-tods-44-62.pdf>
- Fonseca, I., & Guzzo, M. (2023). Feminismos y herida colonial: una propuesta de rescate para los cuerpos secuestrados en Brasil. *Tabula Rasa*, 29, 65-84. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>
- Gavilán, V. (2023). Sistemas de género y la división social del trabajo en la comunidad Aymara translocalizada del Norte chileno. *Antropologías del Sur*, 19, 1-27.
<http://dx.doi.org/10.25074/rantros.v10i19.2291>
- Gavilán, V. (2019). Movilidad y procesos migratorios de la colectividad Chipaya hacia el Norte de Chile. *Si Somos Americanos*, 19(2), 7-25. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482019000200007>
- Garro-Larragaña, O. (2014). El arte y la construcción del sujeto: una reflexión con Nan Goldin acerca de las narrativas familiares. *Arte, Individuo y Sociedad*, 26(2), 255-269.
https://doi.org/10.5209/rev_ARIS.2014.v26.n2.41457
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto e identidad. *Identidades Culturales*, 1(1), 129-144. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v1n1/v1n1a5.pdf>
- González, S. (2002). *Chilenizando a Tunupa: la escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990*. DIBAM.
- González, S. (2004). *El Dios cautivo: Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. LOM.
- Gundermann, H. (2018). Los pueblos originarios del Norte de Chile y el Estado. *Diálogo Andino*, 55, 93-109.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812018000100093>
- hooks, b. (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*. Consonni.
- Instituto Nacional de Derechos Humanos. (2018). Violencia hacia las mujeres rurales e indígenas rurales. En *Informe final: situación de los Derechos Humanos en Chile 2018* (pp. 16-51).
<https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/1173/Cap1.pdf?sequence=14>
- Lugones, M. (2021) [2008]. Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. En W. Mignolo (Comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 19-61). Del Signo.
- Mitchell, T., & Bustamante, G. (2020). La intervención comunitaria con pueblos indígenas. En J. Alfaro, B. Olivares, V. Monreal, P. Gamonal, & F. Jeannerett (Eds.), *Diálogos contemporáneos en psicología comunitaria* (pp. 86-113). Astrolabio.
- Napurí, A., Andrade, L., Delgado, E., & Frisancho, S. (2023). Historias de vida con miembros de pueblos indígenas. *Indiana*, 40(1), 263-289. <https://doi.org/10.18441/ind.v40i1.263-289>
- Organización Mundial de la Salud (2021). *Violence against women prevalence estimates, 2018*.
<https://www.who.int/publications/i/item/9789240026681>
- Pardo, M. (2016). La violencia intergeneracional en el subconsciente familiar. *Trabajo Social Hoy*, 78, 67-84.
<http://dx.doi.org/10.12960/TSH.2016.0010>
- Quijano, A. (2019). *Aníbal Quijano: ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Del Signo.
- Quiñimil Vásquez, D. (2017). Manifestaciones extremas de violencia heteropatriarcal contra mujeres indígenas del Abya Yala: el genocidio colonial reeditado en feminicidios. En G. Guajardo & V. Cenitagoya (Eds.), *Femicidio y suicidio de mujeres por razones de género: desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe* (pp. 205-236). FLACSO-Chile.
- Rain, A. (2021). Racismo y prejuicios encubiertos: las luchas antirracistas de mujeres Mapuche en Chile. *Quaderns de Psicologia*, 23(3). <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1759>
- Rain, A. (2020). Resistencias diaspóricas e interseccionalidad: mujeres Mapuche profesionales en la ciudad de Santiago y el Wallmapu. *Psicoperspectivas*, 19(3). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol19-issue3-fulltext-2042>
- Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres. (2023). *Dossier informativo 2022-2023: violencia contra mujeres en Chile*. Fundación Heinrich Boll.
- Salas-Cubillos, N., García V., Zapata-Losada L., & Díaz-Usme O. (2020). Intervenciones en violencia de género en pareja. *Revista Cuidarte* 11(3). <http://dx.doi.org/10.15649/cuidarte.980>
- Scott, J. (2002). El género: una categoría útil para el análisis. *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, 14, 9-45. <https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/16994>
- Segato, R. (2020). *La guerra contra las mujeres*. LOM.
- Stephen, L., & Speed, S. (Eds.; 2021). *Indigenous women and violence: feminist activist research in heightened states of injustice*. University of Arizona Press.

- Tuhiwai Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. LOM.
- Valdés, P., Cuadra-Martínez, D., Vigorena, F., Madrigal, B., & Muñoz, B. (2023). Violencia contra la mujer: estudio cualitativo en mujeres víctimas de violencia de pareja. *Liberabit*, 29(1).
<http://dx.doi.org/10.24265/v29n1.685>
- Zapata-Sepúlveda, P., Fernández-Dávila, P., & Sánchez-Gómez, M. C. (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. <https://doi.org/10.1016/j.rpsm.2012.02.003>
- Zapata-Sepúlveda, P., Jara-Labarthe, V., & Espinoza-Verdejo, J. (2014). It all depends on the beholder: decolonizing the concept of gender-based violence against Aymara women in northern Chile. *Qualitative Inquiry*, 20(7), 928-933. <https://doi.org/10.1177/1077800414537219>
- Zaragocín, S. (2019). La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. En D. Cruz & M. Jiménez (Coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos* (pp. 81-98). Abya Yala.

CRediT

Conceptualización: IM, AA; Metodología: IM; Análisis Formal: IM, AA; Investigación: IM; Recursos: AA; Escritura (borrador original): IM, AA; Escritura (revisión y edición): IM, AA; Supervisión: AA; Administración del proyecto: AA; Adquisición de fondos: AA.