

“No me acostumbro sin animales”: prácticas de reciprocidad translocal e intergeneracional entre mujeres indígenas en el norte de Chile

“I Can't Get Used to Living without Herds”: Translocal and Intergenerational Female Reciprocity Practices Among Indigenous Women in Northern Chile

“Não consigo me acostumar a viver sem rebanhos”: práticas de reciprocidade feminina translocal e intergeracional entre mulheres indígenas no norte do Chile

Recibido: 31/05/2025 • Aprobado: 11/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



Catalina Mansilla-Aguilera

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

camansilla@uahurtado.cl

<https://orcid.org/0009-0005-6853-2542>

Resumen

Este artículo analiza prácticas ganaderas que, en contextos de movilidad poblacional indígena, han sido desarrolladas por mujeres aymara a través de formas de reciprocidad sostenidas en redes sociales translocalizadas, feminizadas e intergeneracionales. La caracterización de estas prácticas se lleva a cabo desde una perspectiva de género crítica, fundada en teorías económicas feministas y de la reciprocidad en la región andina. Se abordan las labores productivas, reproductivas y relacionales que las mujeres enuncian bajo las categorías de trabajar, ayudar y acompañar. Se propone que tales labores no han sido tratadas en los estudios sobre el pastoralismo, aunque están incidiendo en la persistencia de esta economía. Así mismo, se problematiza la continuidad de la ganadería en las circunstancias contemporáneas, lo que es referido mediante la expresión *terminar el ganado*. Los resultados provienen de un estudio cualitativo de caso basado en una etnografía multisituada en el norte de Chile (2022-2023).

Palabras clave: ganadería, pastoralismo, etnografía multisituada, Andes, aymara, movilidad poblacional

Abstract

This article analyzes livestock farming practices in contexts of indigenous population mobility, developed by Aymara women through reciprocal exchanges sustained in translocalized, feminized, and intergenerational social networks. The characterization of these practices is approached from a critical gender perspective, based on feminist economic theories and of reciprocity in the Andean region. It is proposed that these women describe productive, reproductive, and relational tasks under the categories of working, helping, and accompanying, which have not been addressed in studies of pastoralism, although they have an impact on the persistence of this economy. The continuity of pastoralism in contemporary circumstances is also problematized through the expression *finishing livestock*. The results derive from a qualitative case study based on a multi-sited ethnography in northern Chile (2022-2023).

Keywords: livestock, pastoralism, multi-sited ethnography, Andes, aymara, population mobility

Resumo

Este artigo analisa práticas pecuárias que, em contextos de mobilidade populacional indígena, foram desenvolvidas por mulheres aimarás por meio de intercâmbios recíprocos sustentados em redes sociais translocais, feminizadas e intergeracionais. A caracterização dessas práticas é levada adiante a partir de uma perspectiva de gênero crítica, fundada nas teorias econômicas feministas e da reciprocidade na região andina. Este estudo aborda os labores produtivos, reprodutivos e relacionais enunciados pelas mulheres sob as categorias de trabalho, assistência e apoio. Argumenta-se que esses labores não têm sido tratados em estudos sobre o pastoralismo, apesar de sua influência na persistência desse sistema econômico. A continuidade da criação de gado nas circunstâncias contemporâneas também é problematizada, o que é referido pela expressão *acabar o gado*. Os resultados derivam de um estudo de caso qualitativo baseado em uma etnografia multissituada no norte do Chile (2022-2023).

Palavras-chave: pecuária, pastoralismo, etnografia multissituada, Andes, aimará, mobilidade populacional

“¿Cuántas tazas de arroz, mami?”¹. Para subir a *ayudar* a sus padres, Berta había sacado un permiso laboral en la empresa semillera en la que trabajaba de lunes a sábado. Desde la cama, Marcelina le respondió que ya se levantaba, pero todavía se mantuvo acostada durante una o quizá dos horas más. Yo había llegado a su casa la tarde anterior para *acompañarla* a amar un cerro, porque sabía que esta ganadera mantenía un compromiso con un *mallku*² de nombre Marquez, y se cariñaba con él convidándole carne, comida y licorcitos. A cambio, este cerro

1 Todas las citas de la etnografía provienen del registro elaborado en campo entre 2021 y 2023.

2 Término aymara que se refiere a un cerro tutelar protector de máxima autoridad.

los ayudaba a criar camélidos. “Catalina, ¿estás dormida?”, me dijo iniciando una larga conversación, que sostuvimos en la cama, sobre el trabajo, el cansancio, los hijos y las madres. “No hay que pelearse con las mamitas”, me decía con paciencia cada vez que hablábamos sobre mi madre: “Hay que saber hacer cariño de hija”.

Para amar un cerro había que preparar mucha comida y cargarla hasta la cumbre. “Es lejos, hay que sacar agua del río, es sacrificio, de eso se trata”, me aclaró Marcelina incorporándose en la cama, mientras ordenaba su pelo corto con las manos. Aunque con el avance de la edad empezaba a tener problemas de memoria, seguía tomando decisiones sobre los animales de la familia: no iba a servir caldo este año, solo picante con arrochito y chuño, y asado con mote de maíz. “Van a llegar todos mis hijos... Voy a llevar todo cocido”, me dijo contenta cuando atravesábamos el patio en dirección a la cocina de leña. Al asomarnos, Berta se quitó un pañuelo con el que tapaba su boca y nariz, prenda que en ese tiempo varios usaban para prevenir contagios de un virus que provocó una pandemia mundial. Fue la primera vez que la vi, y sonreía. Me apuré en halagarla, un poco por cortesía, pero sobre todo por una culpa enorme de no haberla ayudado a cocinar con ese frío de la mañana. “Ese es el cariño de la hija”, me dijo la ganadera mirándome a los ojos con seriedad. “Tú viniste a acompañar”, agregó al separarse lentamente del abrazo que estaba dando a su hija. Retrocedí, advirtiéndole que había acuerdos entre ellas que yo desconocía y que mi afán de buenas costumbres estaba siendo maleducado. Con el tiempo, en mi pensamiento, ese tropiezo me condujo a prestar atención a ciertas maneras en que las mujeres configuraban la —tan aludida— reciprocidad andina.

Ganadería, movilidad poblacional y reciprocidad femenina

Aun cuando actualmente la ganadería tradicional aymara presenta desafíos estructurales en el norte de Chile, algunas mujeres continúan criando rebaños en la precordillera. Por medio de estrategias de reciprocidad femenina entramadas con una movilidad poblacional entre sectores rurales y urbanos, se resisten a *terminar el ganado*. Si bien existe participación de maridos y algunos hijos, se considera que las principales responsables de la crianza de caprinos, ovinos y camélidos son las mujeres de la tercera edad. Ellas son asistidas de distintos modos por hijas y nietas cuyas residencias principales se ubican en la ciudad de Arica. Entre las labores que las ocupan, se observan aquellas de carácter técnico y ritual, además de otras de orden relacional que suelen enunciar bajo las categorías locales de ayudar y acompañar. Desde una perspectiva de género crítica, en este artículo describo estas prácticas y analizo de qué manera ellas se ven atravesadas por

redes de reciprocidad femenina translocal e intergeneracional, en las que cobran especial relevancia las relaciones entre madres e hijas.

La ganadería aymara enfrenta desafíos complejos en el norte de Chile al verse atravesada por problemas estructurales. A partir de la segunda mitad del siglo XX, la macrozona norte ha sido afectada por procesos de modernización que motivaron flujos migratorios de la población indígena desde el altiplano y la precordillera hacia las ciudades y los valles, lo que a su vez provocó el despoblamiento de las zonas altas. Ello ha generado la disminución y el envejecimiento de la mano de obra disponible de forma permanente en los territorios indígenas, donde los rebaños se crían en condiciones óptimas. En consecuencia, durante las últimas décadas ha decrecido el tamaño de las *tropas* (rebaños) y la actividad ganadera se ha tornado poco productiva en términos económicos.

En este escenario, los y las ganaderas de camélidos del territorio biocultural andino han identificado diversos factores que actualmente perjudican o desafían el rubro. Primeramente, destacaron la escasez de mercados, la baja valorización de los productos y subproductos de llamas y alpacas, y, sobre todo, la ausencia de centros de faenamiento en las zonas dedicadas a esta crianza (*mataderos*). A ello suman la carencia de plantas de proceso e hilado, la falta de más políticas públicas asociadas al fomento de la ganadería, y la necesidad de potenciar cooperativismos entre los y las productoras a nivel local y macrozonal (Red de Ganaderos y Ganaderas de Camélidos Sudamericanos del Territorio Biocultural Andino 2021).

La suma de estos problemas está provocando constantes evaluaciones familiares sobre la continuidad de la actividad, lo que ha puesto a las mujeres de la tercera edad —las ganaderas— en una posición difícil de mantener, debido al cuestionamiento permanente de sus prácticas económicas principales. El ejercicio de la ganadería tradicional no tiene solo un objetivo productivo, sino que está vinculado a relaciones de afectos con el territorio —sostenidas en prácticas culturales con los animales, los ancestros, los cerros y la tierra³—, por lo que su interrupción aquejaría a esta generación de mujeres multidimensionalmente. En las discusiones familiares mencionadas, ellas han defendido la continuidad de su trabajo, aun cuando cada vez les exija más esfuerzos físicos (debido al envejecimiento) y les retribuya menos en términos de productividad. Ante esas circunstancias, las más jóvenes han estado apoyando a sus madres y abuelas ganaderas, comprometiendo tiempo, labor y traslados al territorio, aunque su residencia y sus actividades económicas principales sean urbanas.

.....
3 Pachamama, santa tierra.

La ganadería tradicional que se practica actualmente en la precordillera de la región de Arica y Parinacota no está aislada de complejos sistemas de reciprocidad entre mujeres relacionadas por parentesco (abuelas, madres, nietas y nueras). Estas articulaciones les han permitido resolver desafíos de la vida translocalizada asociados al cuidado de los animales —centro del análisis en este artículo—, pero también de los cuidados de niños y niñas, de personas enfermas y de las tareas domésticas, en el marco de estrategias de multirresidencialidad entre campo y ciudad.

Bajo una perspectiva económica feminista (Carrasco *et al.* 2011; Federici 2013 y 2018; Fortunati [1981] 2019; Sales Gelabert 2016), analizaré las prácticas ganaderas de una comunidad aymara translocalizada. Con ese propósito, consideraré no solamente las labores técnicas o rituales, que han sido frecuentemente abordadas por los estudios sobre el pastoralismo en la región andina (Flores Ochoa 1975 y 2012; Gundermann 1998; Ricard Lanata 2007), sino también un conjunto amplio de responsabilidades, que incluye labores productivas, reproductivas y relacionales.

Como se advierte en la narración inicial, las prácticas estaban conceptualizadas a través de las categorías locales de trabajar, ayudar y acompañar, que en un trabajo anterior presenté como una epistemología indígena de las ocupaciones ganaderas en esta región (Mansilla-Aguilera 2025a). *Trabajar* correspondía a realizar una labor física pesada a cambio de una remuneración o prestación recíproca. *Ayudar*, en cambio, significaba asistir a otros en el trabajo pesado sin recibir remuneración, aunque eso solía ser retribuido mediante acciones recíprocas. *Acompañar*, por su parte, consistía en ofrecer presencia, tiempo y conversación —y eventualmente comensalidad— mientras alguien realizaba las tareas pesadas. A diferencia de ese texto, este artículo se concentrará en las prácticas ganaderas que se ordenan bajo estas categorías.

La movilidad poblacional referida ha sido definida teóricamente como *translocalidad*, esto es, como un flujo entre sectores rurales y urbanos que permite a las familias indígenas responder a sus distintas responsabilidades económicas, políticas, educacionales y sociales desplazándose, como lo hacen actualmente, entre distintos territorios (Carrasco Gutiérrez y González Cortez 2014; Cerna y Muñoz 2019). Esto ha implicado que las relaciones familiares y comunitarias también se hayan translocalizado, lo que ha provocado la necesidad de considerar nuevas formas de entender la comunidad y lo colectivo (González Cortez 2007; Gundermann y Vergara 2009). Las economías, por su parte, han asumido un carácter pluriactivo y translocal involucrando distintas formas económicas que se complementan y que requieren polifuncionalmente de estas redes sociales (Gundermann y González Cortez 2008).

La reciprocidad y las formas del intercambio económico han sido largamente estudiadas en la región andina (Alberti y Mayer 1974a; Ferraro 2004; Isbell 1974; Mayer 1974; Segura 2023; Walsh-Dilley 2017). En este caso, fueron relevantes los trabajos de Mary Elena Wilhoit (2016 y 2017) en Perú, que consideraron los intercambios entre mujeres que sostenían hogares y ejercían su jefatura, y advirtieron que la reciprocidad femenina en los Andes existe, pero ha sido menos investigada. La autora propuso que gracias a esas prestaciones de género las mujeres podían resolver sus responsabilidades de cuidado y, así, tomar parte en las actividades laborales. He asumido esta forma de entender la reciprocidad femenina para argumentar que hay prestaciones de género que atraviesan las relaciones familiares translocales. En este sentido, este artículo contribuye a la comprensión de las asociatividades entre mujeres indígenas andinas, así como a la de su participación económica en sus hogares (Álvarez Díaz y Villegas Robertson 2019; Babb 2019b; Cadena 1991 y 1997; Carrasco Gutiérrez 1998 y 2014; Gavilán Vega 2002; Gavilán Vega y Carrasco 2018; Guizardi *et al.* 2019).

Tras el apartado metodológico, el artículo aborda las circunstancias contemporáneas en que se desarrolla la ganadería en la comunidad aymara de Cobija, acentúa los desafíos que enfrentan las mujeres y resalta la expresión *terminar el ganado*. El siguiente acápite concentra la caracterización de las prácticas ganaderas del ámbito del trabajar, mientras que el último analiza las labores del ayudar y del acompañar.

Metodología

Los resultados presentados provienen de una etnografía multisituada en la región de Arica y Parinacota, enfocada en acompañar a mujeres de la comunidad de Cobija que practicaban activamente la movilidad poblacional entre la precordillera, el valle de Lluta y la ciudad de Arica (figura 1)⁴. Adopté un enfoque feminista, entendido como aquel que releva el cuestionamiento permanente del lugar de enunciación de la investigación y reflexiona sobre el poder en las relaciones

4 Ese trabajo constituyó mi investigación doctoral (Mansilla-Aguilera 2023), financiada mediante la Beca de Doctorado Nacional 2020, folio n.º 21201283, de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile. Además, recibió financiamiento de la Fundación para la Superación de la Pobreza, del Ministerio de Desarrollo Social y Familia (Programa Tesis-País 2022), y del Fondo de Apoyo a la Investigación de Tesis de Posgrado 2022, folio n.º 3762-22 (Dirección General de Investigación e Innovación, Universidad de Tarapacá). El estudio fue evaluado por el comité ético científico de la Universidad de Tarapacá.

de campo (Araya y Chávez 2022; García González 2019). Además, esta perspectiva considera los cuerpos involucrados en la producción de conocimiento, y las sensaciones y emociones de la investigadora, para proponer una reflexión sobre el valor de la posicionalidad en la antropología (Esguerra 2019; Pérez-Bustos *et al.* 2016; Pérez-Bustos y Chocontá Piraquive 2018). En este sentido, cabe señalar que desarrollé este trabajo como madre autónoma, es decir, sin pareja, pero también como una madre que vivía lejos de su propia madre. Esto resultó importante para la emergencia de estos resultados, porque se trató de un estudio con mujeres —en su mayoría madres— que involucró relaciones entre madres e hijas y me permitió acceder a las prestaciones recíprocas entre ellas a partir de una posicionalidad de madre autónoma que cría lejos de su madre.

He acompañado a estas mujeres desde 2014, varias veces por año, hasta la fecha. Ahora bien, el trabajo de campo específicamente inscrito en esta investigación duró doce meses (de febrero de 2022 a febrero de 2023), y se basó principalmente en observación participante, registro fotográfico, entrevistas semiestructuradas y estrategias visuales colaborativas que derivaron en la elaboración de mapas conceptuales, uno de los cuales se incluye en este artículo. Participaron veintitrés mujeres de tres generaciones relacionadas entre sí por parentesco. Ellas correspondían a la totalidad de las mujeres adultas que practicaban la movilidad poblacional; constituían aproximadamente el 25% de la población de la comunidad y el 50% de quienes tenían un sistema de vida translocal.

Terminar el ganado: la discusión sobre el fin de la ganadería

Cobija forma parte de un territorio aymara ubicado en la precordillera de la comuna de Camarones, a partir de los 3100 metros sobre el nivel del mar. La mayoría de la población vive en la ciudad de Arica, pero mantiene una movilidad activa entre la costa y la precordillera (figura 1). Los y las cobijeñas practican una pluriactividad económica que depende de esta movilidad y les permite trabajar en agricultura, ganadería, servicios, transporte, minería, empleos técnicos y profesionales, tanto en esta región como en otras del norte del país y del sur de Perú.



Figura 1. Localizaciones entre las que se desplazaban frecuentemente las mujeres del estudio: Cobija, Arica y el valle de Lluta

Fuente: elaboración propia a partir de inteligencia artificial generativa (Chat GPT), con retoques manuales posteriores.

La ganadería ha sido una actividad económica importante. A principios del siglo XX, tanto mujeres como hombres solían dedicarse al pastoralismo en esta zona. Según rememoran las ganaderas del estudio, con el tiempo las unidades familiares diversificaron sus actividades hacia la agricultura (maíz, papas, orégano) y, después, hacia los empleos urbanos. De esta manera, la crianza de rebaños fue quedando más en manos de las mujeres⁵. Las tropas de Cobija han sido criadas en redes familiares desde tiempos antiguos, aunque ahora la translocalización involucra a miembros que pernoctan la mayor parte del tiempo en

5 Esta responsabilidad principalmente femenina también ha sido observada en la puna jujeña (Pazzarelli 2014).

otras áreas de la región. Entre 2022 y 2023, las ganaderas trabajaban con cuatro rebaños mixtos que podrían distinguirse según tres tamaños: grandes (más de ciento cincuenta animales), medianos (menos de cincuenta) y pequeños (menos de quince)⁶.

Las familias translocalizadas solían discutir el cese de la ganadería: *terminar el ganado* o, en su expresión abreviada, *terminar*. Se trata de un proceso lento, que demora años o décadas, ya que implica respetar la continuidad natural de los ciclos de vida del rebaño. En el contexto andino de la puna jujeña (Argentina), Lucila Bugallo y Jorge Tomasi (2012) registraron que este proceso era enunciado como *acabar*, lo que haría referencia no solo a la desaparición de una actividad económica, sino de un modo de vivir y de relacionarse con el mundo que se reproducía a través del pastoralismo. Esta complejidad de la ganadería y de la posibilidad de su finalización ha provocado que muchas familias indígenas generen nuevas estrategias empujadas por grandes esfuerzos para continuar con estas labores. A nivel regional, he oído a una gran cantidad de personas aymara reconocer que la cría de estos animales ya no responde a una motivación de sustento económico, sino a razones afectivas vinculadas a esos modos de vivir *cariñando* a los animales (al *apego* o al *sentimiento*).

Las discusiones sobre el fin de la ganadería familiar afectaban de manera particular a las mujeres de la tercera edad, quienes se enfrentaban a una evaluación permanente de su trabajo y de sus capacidades para ejercerlo. Con frecuencia escuché discusiones maritales y entre parientes en las que se cuestionaba el sentido de la continuidad de su quehacer ganadero. Históricamente, en la región andina las mujeres han participado en actividades económicas productivas por fuera de los hogares (Nash 1986), principalmente el pastoreo, la minería (Nash 2008) y el comercio (Babb 2019b y 2019c). Por lo tanto, aquí la materia de discusión no era el trabajo de las mujeres en general, sino la sobrevivencia del pastoreo en particular. Cada tanto, por ejemplo, las familias argumentaban que el cuidado de los rebaños desmejoraba la salud de las mujeres mayores, que ya no gozaban de las mismas capacidades para ejercerlo.

Este cuestionamiento aumentaba en los casos de mujeres que no criaban rebaños grandes y que, por lo tanto, no lograban generar excedentes, lo que restringía su aporte al hogar a productos pecuarios para el consumo. En este caso, ya no se las consideraba ganaderas, sino personas que “solo criaban”. En defensa de

6 Aunque ellas nunca se referían al número exacto o aproximado de las cabezas de animales que estaban criando, hice conteos de los animales en distintos momentos del año.

sus labores, ellas solían argumentar enfáticamente que esta actividad sí producía incentivos valiosos para la unidad familiar local e incluso translocal, porque reunía a todos sus miembros en torno a la carne asada o el queso derivado de la leche de algún animal. A ello agregaban, a veces francamente enojadas, que su ejercicio no provocaba ningún problema o trabajo adicional para la familia o la pareja: “¿En qué te molesta? Ellos [los animales] están tranquilo[s] no más”.

Quienes adoptaban una posición favorable a cesar la actividad ganadera sostenían que las mujeres estaban sobrecargadas de un trabajo que deterioraba su salud y las exponía a accidentes, a la vez que aminoraba sus posibilidades de movilizarse a otras localidades, cuestión muy valorada por las familias, sobre todo por la ayuda que esto representaba en el cuidado de otros miembros. La desocupación de ellas, en caso de que sus labores ganaderas finalizaran, se proyectaba como una oportunidad para que pasaran más tiempo en la ciudad descansando, lo que podía entenderse como dormir, mirar televisión, pasear o pasar tiempo en familia (estar en casa con los y las hijas, cocinar y comer juntos). Para las generaciones más jóvenes, estas parecían actividades apropiadas para mujeres de la tercera edad. Sin embargo, ante esas alternativas, muchas de las ganaderas referían que no se “acostumbraban” en Arica, que sentían tedio (“me aburro”), sufrían con el calor y se notaban “encerradas” en la casa, a diferencia de su situación en el espacio abierto de la precordillera.

Además de oír las desear la crianza de rebaños, también escuché muchas veces a estas mujeres pensar en voz alta sobre terminarlos, dando así razón a los argumentos de sus hijos e hijas. En ausencia de sus familiares, a veces me comentaron que estaban cansadas de criar, que ya no podían “atajar” los animales (arrearlos) y que les gustaría estar tranquilas cuando viajaban a la ciudad, movilizarse con más frecuencia y por periodos más largos, sin tener que pensar en los cuidados de las tropas, en el hambre o “la lástima de los animales” (su sufrimiento o su llanto). También evaluaban constantemente factores no económicos que podían beneficiarlas si cesaban la ganadería. Uno de ellos era acceder a espacios de descanso y esparcimiento, lo que para ellas era prácticamente incompatible con la cría de animales (Mansilla-Aguilera 2025b). Cuando imaginaban liberarse de esta actividad, pensaban en pasar más tiempo con sus familias en la ciudad, o en viajar para conocer otros sectores de la región o del país.

Otro factor que barajaban era qué hacer con su *suerte*. En contextos aymara, el crecimiento de los rebaños no depende solo del correcto ejercicio técnico o de la voluntad humana, sino también de las relaciones de la ganadera con su territorio,

principalmente con otros vivientes que interceden a su favor en la crianza (los mismos animales, los ancestros, los cerros y la tierra⁷). De estos vínculos proviene la suerte que una mujer puede tener en esta labor. Según autores argentinos como Francisco Pazzarelli (2020) o Lucila Bugallo (2020), se trata de la capacidad de llevar a cabo las actividades productivas de manera exitosa y generar así un crecimiento económico cuantificable. Esta suerte implica un conjunto de características que inciden en la calidad de los relacionamientos con otros agentes que participan de esa ocupación. Por una parte, se refiere a ciertas condiciones o cualidades personales afines a la multiplicación de los animales; por otra, al desarrollo de un trabajo recíproco permanente para mantenerla (“que la suerte te siga”).

Es así que, aun cuando existan estrategias técnicas de control de la natalidad del ganado mediante las cuales este va terminando, si la suerte sigue a una mujer, ella no podrá evitar completamente que su rebaño aumente de tamaño. Para no descuidarla —su pérdida eventualmente se podría trasladar a otros ámbitos de la vida y provocar perjuicios en la salud o en la prosperidad de otros proyectos—, ella tiene que responsabilizarse de criar a los recién nacidos, respondiendo así recíprocamente al éxito que la acompaña. Por lo tanto, terminar los rebaños implica ir modificando paulatinamente la forma de relacionarse con el mundo (Bugallo y Tomasi 2012); no solo con la tropa, sino también con esas entidades no humanas del territorio, con las que tiene grandes compromisos sociales y económicos.

Estos compromisos acarrearán además relaciones que las mujeres recibieron de sus antepasadas y antepasados, a través de la herencia de la tierra, del rebaño o de una memoria del oficio. La tropa que crían es un conjunto que excede a los animales individuales, por lo que muchas de ellas consideran que sus rebaños son los de sus madres. En este sentido es que las tropas pueden sobrevivir al deceso de las personas y ser parte de un tronco familiar en virtud del cual se sigue viviendo con los ancestros. De esta manera, la ganadería implica recordar a madres, padres, abuelas y abuelos por medio de prácticas tradicionales. Considerando esto, parece ser que en la precordillera el fenómeno de la movilidad poblacional ha planteado el desafío de resolver, además, la cuestión del trabajo y del vínculo afectivo con las generaciones anteriores.

Otro asunto tiene que ver con la definición de la crianza, que ellas entienden como “hacer que los animales vivan”, es decir, un compromiso de cuidar que tengan un buen desarrollo y que su muerte se produzca por necesidad. Las ganaderas

7 Pachamama, *kancha* (entidad viva que es la tierra y que corresponde al corral).

se preocupan honda y constantemente de darles a sus rebaños una vida digna y, de hecho, critican con dureza a las personas que no se responsabilizan de ellos. Aunque estas formas de atención no excluyen dar muerte a algún animal cuando sea la ocasión, sí se traducen en que, incluso en esos casos, no se desatienda su cuidado. Este principio fundamental se vería contrariado por un deceso masivo de los rebaños sin que haya suficientes compradores de carne, esto es, por un desperdicio de vidas, de dinero y del trabajo histórico de las familias.

“No me acostumbro sin animales”, solían decir estas mujeres. El trabajo ganadero también se ha entramado con dimensiones de la vida y la subjetividad que son relevantes para aquellas que se resisten a terminar sus ganados. Una de ellas tiene que ver con las relaciones de afecto que suelen mantener con los rebaños (“el cariño a los animales”). Otras están ligadas a la propia identidad como ganaderas y el sentido que este oficio les brinda a sus vidas, así como a la pertenencia al territorio donde se lleva a cabo la cría. Estas mujeres no imaginan una vida sin trabajar en este rubro y tampoco una vivida permanentemente en la ciudad; o, si la imaginan, no la prefieren.

En todo este escenario de complejidades, la translocalización de las familias ha provocado desafíos para el ejercicio ganadero, pero también ha generado un resquicio para que las ganaderas continúen desarrollándolo como una forma de economía pericapitalista. Este último término se refiere a un modo de producción que coexiste con el capitalismo y que interactúa con este sin estar completamente subordinado a él (Tsing 2015). Dado que estas mujeres no estaban precisamente solas mientras criaban a los animales, su labor también repercutía en las mujeres menores. Para las generaciones de mediana edad y jóvenes, la ganadería tradicional implicaba algunos ingresos complementarios si tenían animales en el rebaño, aunque ello fue disminuyendo con el correr de los años. Además, las contribuciones que hacían a sus madres formaban parte de economías de intercambio que les permitían resolver las responsabilidades de trabajo doméstico y de cuidados urbanos, que eran asumidas casi exclusivamente por mujeres y desarrolladas a través de la reciprocidad femenina. Estas articulaciones les aseguraban la posibilidad de emplearse en la ciudad.

Las prácticas del trabajar

Trabajar en ganadería implica un sistema complejo de prácticas tradicionales. Criar animales —o hacer que vivan— es requisito para ser ganadera; sin embargo, también se puede criar rebaños sin serlo, como es el caso de aquellas que tenían

tropas pequeñas. Más que pastorear, la ganadería requiere tener la propiedad de los animales, más cabezas de ganado y generar excedentes. Parte de estos son vistos por las mujeres como formas que tienen los rebaños de pagar (reciprocarse) a sus criadoras y costear los gastos del cuidado (por ejemplo, insumos y alimentos). Ellas distinguían cuatro labores principales constitutivas del criar: alimentar, curar, *enseñar los animales* y encargarse del *multiplico* (reproducción). Aparte de esto, identificaban el *pastear* (pastoreo extensivo), la gestión de alimentos, el *sacar leche* (ordeñar), la elaboración y venta de productos pecuarios, y el atender la suerte.

Alimentar a los animales es ofrecerles comida equilibradamente, tanto para que alcancen una talla adecuada como para que mantengan una buena salud; implica *preocuparse* (planificar) permanentemente de horarios, frecuencias, cantidades y combinaciones de plantas para que ingieran. Ello toma un tiempo considerable a las mujeres y les acarrea una carga mental que las acompaña a donde vayan. Esta tarea requiere de un importante conocimiento indígena sobre las especies de animales, las plantas y las condiciones climáticas de sus territorios, que es imprescindible para evitar indigestiones que pueden provocar la enfermedad o la muerte. “Dar de comer”, como lo registró Francisco Pazzarelli en los Andes meridionales, es la gestión medida y cuidadosa del alimento: “dar medidito”, “medir”, “dar de comer bonito” (2018, 174). En Cobija esto se practica mediante un pastoreo intensivo u ofreciendo comida a los animales dentro del corral, ya que el pastoreo extensivo se concibe como pastear.

En segundo lugar, la crianza implica curar a los animales. Ellas lo hacían basándose en un sistema de medicina veterinaria tradicional⁸ heredada de sus madres, a las que vi transmitiendo sus conocimientos a través de historias de enfermedad, curación y muerte. Disfrutaban rememorándolas también como una forma de demostrar las habilidades de cada una —y de las mujeres de su tronco familiar— en el ejercicio ganadero. La mayoría de las enfermedades que se atendían eran fracturas de extremidades, indigestiones, heridas e infecciones por sarna. Con menor frecuencia, se asistían igualmente partos con complicaciones o prolapsos. Las curaciones solían realizarse *con cuidadito* (despacio), usando algunos insumos como aceite vegetal de cocina, orina y alcohol, y podían requerir trasladar al animal al domicilio para cuidarlo con frecuencia.

8 En la actualidad, esta medicina tradicional coexiste con las visitas veterinarias bianuales para la prevención de enfermedades que ofrece el Programa de Desarrollo Local (Prodesal) de la Municipalidad de Camarones.

Algunas mujeres jóvenes (hijas o nietas menores de treinta años) contaban experiencias prósperas en la curación de los animales, que consideraban una demostración de la suerte que tenían, aunque no se dedicaran diariamente al oficio o incluso estuvieran cursando estudios técnicos o universitarios lejos de la localidad. A menudo, estas experiencias habían acontecido en la infancia, cuando ejercían el pastoreo de manera cotidiana o durante las vacaciones estivales (en el caso de aquellas que se educaron en la ciudad). Las ganaderas me relataban repetidamente, sonrientes y admiradas, historias épicas en las que alguna de estas nietas o hijas habían curado a algún animal.

Aunque las jóvenes podían tener algunos animales al cuidado de sus madres o abuelas (para con ello pagar parte de sus gastos universitarios), no se consideraba que su suerte determinara su futuro como ganaderas. Lo que sí se podía esperar era que esa suerte se extendiera a sus profesiones en la ciudad. Una de ellas, por ejemplo, había decidido estudiar para convertirse en enfermera matrona tras haber asistido exitosamente el parto de una llama que su abuela ya había dado por fallecida. Las mujeres de esa familia consideraban que esta suerte determinaba la prosperidad que tenía esta joven para asistir nacimientos en general.

Enseñar a los animales correspondía al ejercicio cotidiano de conducir formas de comportamiento a través de prácticas relacionales entre la tropa, la ganadera y el territorio. Esto también era enunciado como *acostumbrarlos* a las rutas de pastoreo, a la tropa entendida como un conjunto y a permitir la ordeña. Para esto, las mujeres también enseñaban a perros de pastoreo, quienes aprendían a escuchar sus voces y a *atajar* al rebaño sin herirlo. Una educación especial es la que recibían los animales *guachos* o aquellos que no habían sido criados por su madre animal y, por ello, terminaban siendo criados directamente por la ganadera.

Observé que las mujeres iban adaptando sus métodos de pastoreo a las circunstancias, lo que también habían hecho las de generaciones anteriores, acomodando su trabajo a las capacidades físicas conforme enfermaban o envejecían. El pastoreo extensivo era llamado *pastear* o *sacar los animales*, lo que significaba movilizarlos desde la zona de corrales hacia una o más áreas de alimentación y, luego, de abrevadero. En 2022, ninguna de las ganaderas practicaba el pastoreo extensivo y solo dos rebaños, de los cuatro que tenían las ganaderas de Cobija, eran pastoreados de esa manera, con la ayuda de los maridos. Ellas presentaban problemas de salud asociados a alguna lesión física o al envejecimiento, lo cual les impedía seguir el ritmo del ganado. Aunque eran los maridos quienes se estaban encargando del pastoreo de las tropas grandes, el diseño de las rutas seguía siendo una responsabilidad femenina (figura 2). Los otros dos rebaños

eran llevados por las ganaderas hacia zonas abiertas cercanas al corral, en las que había disponibilidad de especies vegetales silvestres (*monte*) y en donde les fijaban límites espaciales o los ataban con sogas mientras se alimentaban. Estos ajustes son interesantes en la medida en que reflejan que la economía ganadera aymara no concibe una edad específica para que una mujer deje de pastorear —y criar animales—; más bien, se considera que puede envejecer en el ejercicio de su trabajo e imaginarse a sí misma haciéndolo activamente hasta los últimos días de su vida, aunque ello implique adaptaciones técnicas.



Figura 2. Ganadera observando a distancia la alimentación de sus animales mientras su marido ejecutaba el pastoreo en los alfalfaes

Fuente: fotografía propia.

Los rebaños eran alimentados con distintos tipos de comida: pastos, arbustos y residuos de agricultura. Además del pastoreo en los potreros, la alfalfa se disponía en los corrales en forma de fardos secos, adquiridos mediante compra o recibidos como donación municipal. También se utilizaban restos de la actividad agrícola, principalmente la *chala* de choclo (remanente de la planta de maíz) y, en menor cantidad, la de habas. La primera se ponía dentro del corral o en sectores abiertos, en la ruta usada durante el pastoreo extensivo. Las familias la compraban en el valle de Lluta o la adquirían mediante *cambalache* (intercambio) por estiércol (un camión de chala por un camión de estiércol), en cuyo manejo y traslado participaban hijas, hijos o nueras. Como se advierte, la disposición de alimento para el ganado implicaba una participación de distintos pisos ecológicos, lo que

involucraba la intervención de las generaciones más jóvenes para el transporte o la gestión de los recursos.

Las ganaderas fueron siempre enfáticas en indicarme que sacar leche se distinguía del criar, porque era una de las formas en las que el ganado caprino *paga* (reciproca) a la familia, en la medida en que ofrece el elemento principal para elaborar el queso. Esta práctica corresponde a ordeñar a las cabras que están en periodo de amamantamiento mediante una técnica de manipulación de la teta que implica hacer bajar la leche y reunirla en baldes. Cuando una *chivata* (cabra) se resistía a ser ordeñada, era frecuente que las mujeres de diferentes edades le hablaran o incluso la regañaran, recordándole explícitamente su compromiso, que era ético y económico a la vez: “tienes que pagar” o “tienes que pagarme”. Ellas decían también que esta retribución por medio de la leche, así como la del guano, era la manera en la que los rebaños *se pagan* (financian) su propio alimento, ya que con esos ingresos las ganaderas adquirirían fardos de pasto y otros insumos, como medicinas. Estas contribuciones económicas de los animales son igualmente importantes en las discusiones familiares ya señaladas, porque de ellas dependía que las mujeres no tuvieran que asumir costos adicionales.

Sacar leche era asimismo modular el consumo de las crías y de los *maltoncitos* (animales jóvenes) que aún estuvieran mamando (*mamones*). Para ello, la primera técnica que utilizaban era la de *ñoquear* (poner bozales) y apartarlos del resto de



Figura 3. Ganadera con un *ñoco* que ella misma ha trenzado

Fuente: fotografía propia.

la tropa en corrales más pequeños durante algunas horas (figura 3). Esta estrategia también fue registrada por Pazzarelli en el área de la quebrada y puna jujeña, donde se usaban morrales para el hocico de los animales, es decir, “piezas de tela atadas a las bocas de las crías para que no mamen de sus madres antes de que estas sean ordeñadas” (2014, 101). La segunda técnica se empleaba cuando querían destetar a estos jóvenes y consistía en *embarrar la teta*, es decir, aplicar de forma abundante sobre la ubre de la cabra ya ordeñada una pasta producida con guano y agua, de manera que los mamones no desearan mamar.

En cuanto a la elaboración de productos pecuarios, se observaban unos destinados a la venta y otros al autoconsumo. Entre los primeros estaban la carne y el queso de cabra, mientras que los segundos variaban según el uso alimenticio, ceremonial y medicinal (figura 4). En este caso me remitiré a caracterizar la carne y el queso, dado que constituyen los más relevantes y de consumo más frecuente.

La carne era el principal producto en venta, aunque también el alimento más apreciado por las familias y la comunidad para el consumo tanto de los humanos como de las entidades no humanas. Los *mallkus*⁹ y la Pachamama la consumen cruda, como un don de prestigio. Se considera saciante y sabrosa, en preparaciones que van desde la cocción hasta el asado y la deshidratación por congelamiento. La carne deshidratada correspondía al *charki*, que era elaborado para conservar el alimento mediante la aplicación de sal a filetes grandes y delgados que las mujeres exponían a la intemperie durante varios días, en la cercanía de sus viviendas (figura 5).

El queso de cabra era otro producto importante. Todas las ganaderas sabían elaborarlo y su venta generaba un ingreso relevante en el caso de aquellas que preparaban más cantidad. Además, el dinero obtenido por él era administrado por las productoras y considerado suyo, a diferencia del dinero proveniente de la venta de carne, como me contó una de ellas, de 67 años: “La plata del queso la junto yo”. Con esto las mujeres sostenían la economía doméstica diaria, invertían en los rebaños o en dones para entidades no humanas, y, ocasionalmente, compraban bienes para sí mismas, como vestuario. Estos ingresos les brindaban un espacio de administración económica en el hogar.

En 2022, la producción promedio era de unos quince quesos semanales —“cuando está corriendo leche”, como decían las ganaderas refiriéndose a la abundancia de este producto en los meses estivales—, aunque recordaban que en décadas anteriores solía ser mayor. En contextos familiares, el queso se consumía al final de la tarde (con el *tecito*), combinado con pan o sopaipillas (fritura de harina de trigo); durante

9
 9 Plural castellanizado del término *mallku*. El plural correcto en aymara es *mallkunaka*.

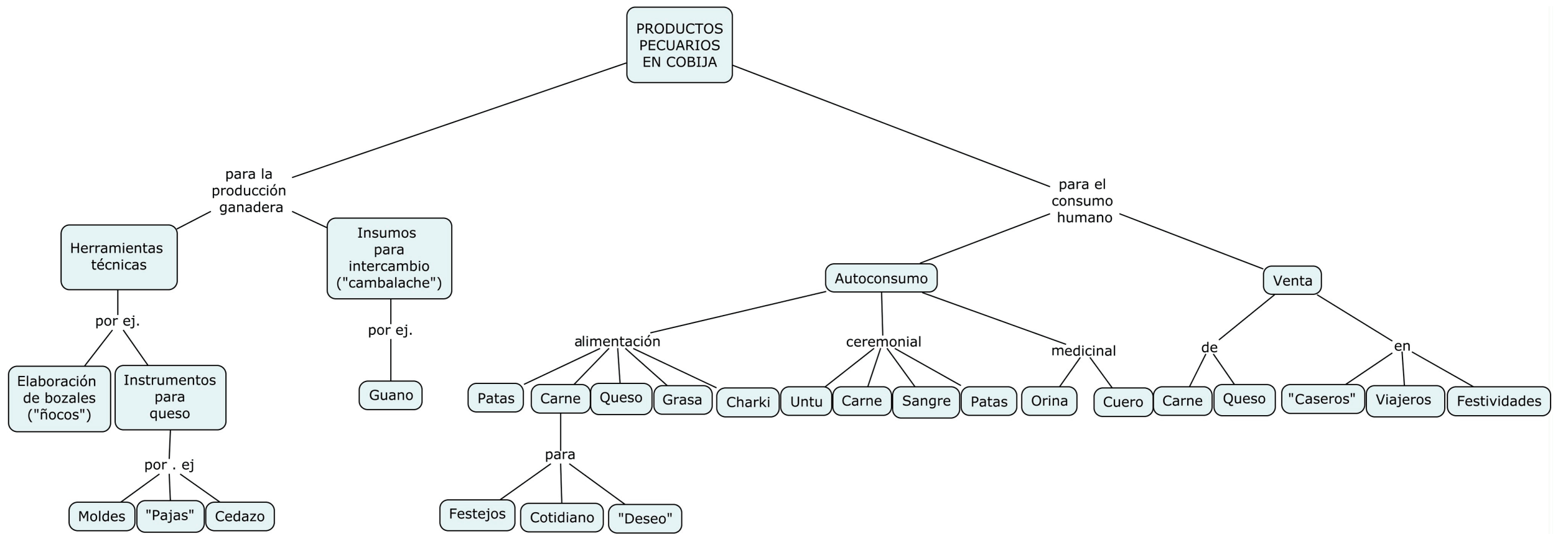


Figura 4. Productos pecuarios de Cobija

Fuente: elaboración propia (Mansilla-Aguilera 2023).



Figura 5. *Charki* de caprino en proceso de elaboración

Fuente: fotografías propias.

el día se comía con *tostado* (maíz tostado con sal) o con choclo fresco y cocido, servido como refrigerio para llevar durante la jornada de trabajo en el campo o de camino a la ciudad (como *fiambre*). También podía servirse como antesala de una comida fuerte (al desayuno o en la noche). Por su parte, los seres no humanos que consumían queso eran las almas, durante octubre y noviembre, de preferencia con tostado o *charki*. Como ha sido observado en distintas zonas de los Andes, aquí las familias —especialmente las mujeres— disponían un banquete festivo para que los muertos recientes (*Apxata*) o los ancestros fallecidos hace tiempo se sirvieran comida a su gusto (figura 6).

Los animales se vendían principalmente entre *caseros* (compradores frecuentes), previa gestión telefónica, durante los viajes a Arica o a través del ofrecimiento abierto en redes sociales (Facebook y WhatsApp). Era frecuente también que los compradores fueran personas que estuvieran de paso en el sector o familiares. La venta solía tener una mayor participación de los varones, principalmente los maridos y, luego, los hijos. Los precios del cordero variaban dependiendo de si se vendía el animal vivo y completo o si la carne estaba ya faenada; el animal vivo se pesaba y recibía un precio de entre 2700 CLP y 3000 CLP por kilo (equivalentes a 4,2 litros de diésel), mientras que la carne faenada se vendía en 5500 CLP el kilo. En el momento del estudio, 1 kilo de carne de cordero equivalía a 2,5 kilos de pan y cada animal pesaba entre 25 y 30 kilos. Por su parte, el valor de un queso de 500 gramos era de 5000 CLP.





Figura 6. La señora Lidia Bissa elaborando sus quesos de cabra con pajas, de acuerdo con la costumbre aymara de esta zona

Fuente: fotografías propias.

Las prácticas del ayudar y el acompañar

Advertí que las hijas tenían un rol significativo y especial en las vidas de las ganaderas cuando estas empezaron a enunciar reciprocidades femeninas bajo expresiones como “el cariño de la hija”, tal como lo destacué en la viñeta inicial. Existían reciprocidades culturalmente asignadas a las mujeres, como la cocina y el ofrecimiento de la presencia física y la conversación. A diferencia del trabajar, que comparativamente podía tener más participación de varones, las labores del ayudar y el acompañar presentaban una alta implicación de hijas, nietas y nueras, por lo que constituían prácticas feminizadas.

Las tareas en las que los varones (maridos e hijos) ayudaban a las ganaderas eran las de pastorear, alimentar, ordeñar y, en menor medida, vender productos (figura 7), aunque su colaboración no era cotidiana, debido a que ellos no estaban permanentemente en la precordillera. Además de esa ayuda esporádica, su contribución consistía en enviar remesas, lo que se hacía principalmente en forma de bienes, como mercadería, objetos de hogar o vestuario, y también de insumos ganaderos, como chala de maíz y fardos de pasto. Quienes más practicaban estos envíos eran hijos, hijas o nietas que tenían animales en el rebaño de los padres, por lo que en ese caso la ayuda era igualmente parte de un compromiso económico más evidente, que implicaba reciprocidad, es decir, una colaboración a cambio de la crianza que ejercían las mujeres de la tercera edad.

La ayuda consistía asimismo en gestionar insumos, principalmente la chala de choclo, llevada desde el valle de Lluta. Además, se requería organizar las ceremonias relevantes para la ganadería, lo que solía conllevar un intenso trabajo de planificación, coordinación y compras en la ciudad, en el que las hijas tenían una participación fundamental. Ya en Cobija, estas últimas y las nueras estaban a cargo de cocinar para toda la familia, la comunidad y otros invitados e invitadas.

La percepción respecto de quiénes ayudaban dentro de las familias translocalizadas era distinta entre las mujeres según su generación. Cada vez que pregunté, las ganaderas referían los nombres de diferentes hijas e hijos. En sus respuestas, sin embargo, solían indicar más a algunos de los varones, aunque siempre mencionaron a mujeres. Las hijas y nietas, en cambio, usualmente contestaban de manera genérica —“los hijos”—, especificando que tanto mujeres como varones ayudaban a los padres. No obstante, cada vez que pregunté los nombres de las personas, aparecía una tendencia marcada hacia las hijas, las nueras y algunas nietas. A diferencia de ellas, en todos los casos, los varones mencionados fueron aquellos que tenían animales en el rebaño de sus madres.





Figura 7. Hijas ayudando en el trabajo de ganadería

Fuente: fotografías propias.

Además de esta ayuda, las hijas llevaban a cabo coordinaciones familiares de manera continua, principalmente mediadas por teléfono o chat de WhatsApp, que implicaban tiempo a diario. Esto suponía *acordarse* de la madre o los padres y llamar telefónicamente a Cobija para saber de ellos. Después de esas llamadas, debían comunicarse también con los y las hermanas para dar cuenta de las novedades, dado que en ese tiempo las ganaderas y sus maridos no tenían acceso a esos espacios virtuales debido a una menor alfabetización digital o, en algunos casos, por no disponer de señal telefónica e internet.

Cuando se avecinaba alguna festividad, las hijas asumían una coordinación mucho más intensa, que les exigía reorganizar sus responsabilidades en la ciudad y a menudo buscar formas de ausentarse de los empleos urbanos, como fue el caso de Berta, narrado en la viñeta inicial. En julio de 2022, una de las ganaderas decidió celebrar la Fiesta de San Santiago, patrono de los caballos, de una manera más solemne que los años precedentes; solicitó entonces ayuda a sus hijos e hijas. Además de toda la organización habitual, las hijas crearon una sociedad de baile religioso que se presentó en el pueblo como regalo para el patrono Santiago y para la ganadera, que no había tenido un buen año en términos de salud; se sospechaba, por ello, que su suerte podía estar desmejorando. Esta sociedad estuvo constituida casi exclusivamente por mujeres, que fueron acompañadas por músicos contratados para la ocasión.

Como ya se ha dicho, una de las ayudas casi exclusivamente femenina era la de cocinar durante las festividades. En Cobija, como en otros sectores de los Andes, las relaciones sociales se sostienen en gran medida en instancias en las cuales se comparten alimentos (Abercrombie 2006; Allen 2025; Salas Carreño 2019; Venturoli 2019), y las prácticas relacionales con entidades no humanas no son la excepción. Para todo ello era necesario hacer compras en la ciudad, llevar y preparar una considerable cantidad de comida, por lo que muchas mujeres de la familia organizadora participaban trabajando en estos espacios (figura 8). Era frecuente que ellas se levantaran antes que nadie en la mañana, permanecieran despiertas durante toda la noche o se mantuvieran varios días atendiendo intensamente a los y las invitadas. En algunas ocasiones, las oí reclamar ayuda a los hermanos varones durante el festejo o, como he observado en otros poblados de la región, no en Cobija, negociar previamente la posibilidad de contratar cocineras externas —así como a veces las familias incurren en gastos asociados a la contratación de músicos— y asumir el costo entre el grupo de hermanos y hermanas, para liberarse de una parte del intenso trabajo.

Por su parte, las ganaderas retribuían las ayudas esporádicas contribuyendo a la crianza de los y las niñas de sus hijas, nueras o nietas. Aunque los apoyos sistemáticos en este tipo de cuidado estaban recayendo más en las hijas —mujeres de mediana edad con nietos o nietas—, las ganaderas habían participado activamente de esas prácticas en las décadas anteriores, en general haciéndose cargo de los pequeños durante las vacaciones escolares. Esto, que aparenta estar alejado del ámbito de la ganadería, en realidad es relevante porque constituye un trabajo que las mujeres mayores podían poner en el ciclo de intercambios con las más jóvenes, considerando que las redes sociales translocales no solo ejercían la ganadería, sino que también producían nichos de cuidado.

Acompañar en la crianza de animales implicaba estar junto con las ganaderas mientras desarrollaban sus labores, lo que las hijas podían hacer a la vez que prestaban alguna ayuda, dado que todas tenían los conocimientos técnicos requeridos para ello. Además, las ganaderas solían necesitar compañía para llevar a cabo trámites en la ciudad o ser atendidas en el sistema de salud público o privado. Finalmente, las mujeres de las distintas generaciones ponían acento en la importancia de estar junto a las ganaderas durante los ritos y festejos, especialmente cuando ostentaban un cargo de autoridad o necesitaban gestionar su suerte. Observé que actualmente son las mujeres de mediana edad y jóvenes quienes más las acompañan, así como acompañan a sus propios hijos e hijas y a sus parejas.

Cabe señalar que, entre los y las aymara de esta región, acompañar se entiende como acción de un solo sentido en el momento en que se produce, es decir, no envuelve una *mutualidad sincrónica* (Mansilla-Aguilera 2025a). Si una persona acude al llamado de compañía de otra, esto no se entiende como una acción de ambas, sino como un compromiso tácito de que quien recibe la compañía en el presente la devolverá en el futuro. De ese modo, esta práctica también ingresa en el sistema de la reciprocidad y se torna muy importante para la movilidad poblacional indígena de esta región, porque las personas se movilizan para estar al lado de otras. En este sentido, podría ser levemente distinto del compartir, que aquí se entiende como un ofrecimiento mutuo de presencia física, conversación y comensalidad, especialmente en el marco de alguna fiesta o celebración familiar o comunitaria. El compartir envuelve una disposición distendida —aunque a veces también puede representar un deber— cuyo objeto es construir socialidad a través de un disfrute colectivo. A diferencia de lo que sucede en el acompañar, en el compartir sí se producen compañías mutuas sincrónicas. Aunque estas distinciones debieran ser mejor estudiadas en el futuro, tengo la impresión de que las mujeres participan más del acompañar que del compartir, dado que, de un lado,

ellas pasan parte de las fiestas ayudando en las cocinas y el servicio, y, de otro, no parece ser bien visto entre los varones eximirse del compartir.







Figura 8. Hijas cocinando en festividades de relevancia para sus madres

Fuente: fotografías propias.

En el acompañar emergían tres prácticas importantes en contextos de movilidad poblacional: acordarse, conversar y asumir juntas el permanente desplazamiento regional. Lo primero tiene que ver con estar pendiente de la madre (ir al territorio, telefonarla) y establecer un vínculo continuo y fluido con ella. Lo segundo era altamente apreciado durante los encuentros y las visitas: contar historias basadas en hechos acontecidos en el último tiempo, reír juntas con esas historias. “Cuéntame algo”, solían pedir las ganaderas. Finalmente, la práctica de desplazarse con la madre no implica vivir juntas, pero sí entender esta forma de movilidad poblacional como un modo de vida que supone que las madres y las hijas van y vienen entre distintos territorios, y que no solo se dan encuentro en ellos, sino también moviéndose juntas.

Reflexiones finales

En este artículo analicé las prácticas ganaderas que desarrollaban mujeres aymara en un contexto de movilidad poblacional permanente entre zonas rurales y urbanas en la región de Arica y Parinacota, al norte de Chile. Propuse que las mujeres de la tercera edad seguían llevando a cabo esta actividad económica gracias a una reciprocidad femenina articulada en redes sociales translocalizadas, feminizadas, intergeneracionales y, sobre todo, marentales (es decir, relativas a madres e hijas). Aun cuando tenían una residencia principal en la ciudad, las mujeres jóvenes y de mediana edad comprometían tiempo, labor y traslados al territorio con el propósito de ayudar a las ganaderas, que eran sus madres, abuelas o suegras.

En primera instancia, expuse que las ganaderas se están viendo enfrentadas constantemente a la decisión de continuar o concluir una economía tradicional que reproduce una forma de vida particular de estos territorios indígenas. Los cuestionamientos al rubro no son antojadizos, sino que responden a una suma de desafíos estructurales provenientes de procesos de modernización que desafían actualmente este tipo de producción. Sumadas al envejecimiento de la generación de las mujeres ganaderas, en las familias translocalizadas se producen continuas evaluaciones que ponen en duda sus razones económicas y afectivas para seguir criando. En este contexto, ellas han preferido resistirse a terminar el ganado a través de formas de reciprocidad que se enuncian bajo las categorías locales de trabajar, ayudar y acompañar.

Dichos intercambios involucran prácticas muy diversas, como criar animales, pastorear, gestionar alimentos, ordeñar o elaborar y vender productos, así como labores rituales en contextos de movilidad poblacional. Sin embargo, también

destaqué actividades que llevaban a cabo mujeres de segunda y tercera generación, como la asistencia en ocupaciones técnicas o el envío de remesas, la gestión de las festividades, la elaboración de comida, las prestaciones de compañía y la conformación de nichos de cuidado, en los que el acordarse, la presencia física y la conversación cobraban un alto valor.

En conclusión, asumir una perspectiva feminista para estudiar prácticas ganaderas andinas tradicionales es eficiente analíticamente, toda vez que revela nuevos aspectos sobre la participación económica de las mujeres indígenas contemporáneas. En este caso, esa perspectiva teórica demostró sus grandes capacidades y los gigantescos esfuerzos que hacen para adaptar actividades económicas ancestrales a los desafíos del presente creando estrategias muy complejas, que atraviesan la región desde la montaña al mar y que requieren mayor atención antropológica. ¿Cómo evolucionarán estas prácticas en las próximas décadas? ¿De qué maneras experimentan las generaciones de mujeres más jóvenes los afectos hacia los animales, el territorio y el modo de vida que el pastoralismo reproduce? Finalmente, y en relación con la reciprocidad femenina, ¿en qué otras dimensiones productivas translocales se expresan prestaciones recíprocas entre madres e hijas? ¿Cómo se configura económicamente este cariño de la hija? Todas estas preguntas abren caminos interesantes para futuras investigaciones sobre las economías contemporáneas en las que participan las mujeres andinas, gracias a las cuales se desarrollan personalmente y aportan a sus familias y territorios hasta los últimos días de sus vidas.

Referencias

- Abercrombie, Thomas A.** 2006. *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA; Instituto de Estudios Bolivianos.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer.** 1974a. "Reciprocidad andina: ayer y hoy". En Alberti y Mayer 1974b, 13-33.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer, eds.** 1974b. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. IEP.
- Allen, Catherine J.** 2025. *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro Bartolomé de las Casas; Grandifer.
- Álvarez Díaz, Andrea y José Miguel Villegas Robertson.** 2019. "Fútbol femenino andino: una práctica deportiva translocal". *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 51 (4): 675-691. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562019005002301>

- Araya, Isabel y Nicole Chávez.** 2022. “Metodologías colaborativas: etnografía feminista con mujeres afrodescendientes e indígenas en Arica (Chile)”. *Antropologías del Sur* 9 (17): 19-38. <http://dx.doi.org/10.25074/rantros.v9i17.2008>
- Babb, Florence E.** 2019a. *El lugar de las mujeres andinas: retos para la antropología feminista descolonial*. IEP.
- Babb, Florence E.** 2019b. “Mujeres en el mercado: el comercio a pequeña escala en el Perú”. En Babb 2019a, 153-173.
- Babb, Florence E.** 2019c. “Productoras y reproductoras: las vendedoras andinas del mercado en la economía”. En Babb 2019a, 175-188.
- Bugallo, Lucila.** 2020. “Pachamama y Coquena: seres poderosos en los Andes del sur”. En Muñoz Morán 2020, 115-161.
- Bugallo, Lucila y Jorge Tomasi.** 2012. “Crianzas mutuas: el trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)”. *Revista Española de Antropología Americana* 42 (1): 205-224. https://doi.org/10.5209/rev_reaa.2012.v42.n1.38644
- Cadena, Marisol de la.** 1991. “‘Las mujeres son más indias’: etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. *Revista Andina* 1: 7-47. <https://cendoc.chirapaq.org.pe/items/show/266>
- Cadena, Marisol de la.** 1997. “Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cuzco)”. En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, editado por Denise Y. Arnold, 123-149. Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Carrasco, Cristina, Cristina Borderías y Teresa Torns, eds.** 2011. *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas*. 2.^a ed. Catarata.
- Carrasco Gutiérrez, Ana María.** 1998. “Mujeres aymaras e inserción laboral”. *Revista de Ciencias Sociales* 8: 83-96. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70800806>
- Carrasco Gutiérrez, Ana María.** 2014. “Remolinos de la pampa: industria salitrera y movimientos de mujeres (1910-1930)”. *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 48: 157-174. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000200011>
- Carrasco Gutiérrez, Ana María y Héctor González Cortez.** 2014. “Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile”. *Si Somos Americanos: Revista de Estudios Transfronterizos* 14 (2): 217-231. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482014000200009>
- Cerna, Cristhian y Wilson Muñoz.** 2019. “Movilidad, parentesco e identificación en el valle de Codpa, norte de Chile”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 51 (4): 661-674. <https://doi.org/10.4067/s0717-73562019005001802>
- Federici, Silvia.** 2013. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. 3.^a ed. Traficantes de Sueños.

- Federici, Silvia.** 2018. *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Tinta Limón.
- Ferraro, Emilia.** 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*. Abya-Yala.
- Flores Ochoa, Jorge A.** 1975. "Pastores de alpacas". *Allpanchis* 7 (8): 5-23. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v7i8.1075>
- Flores Ochoa, Jorge A.** 2012. "Los pastores de Paratía: una introducción a su estudio". En *Alpacas y cuyes en la etnografía andina*, editado por Ralph Bolton, 13-178. Universidad Nacional del Altiplano; Horizonte.
- Fortunati, Leopoldina.** (1981) 2019. *El arcano de la reproducción: amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Traficantes de Sueños.
- García González, Andrea.** 2019. "Desde el conflicto: epistemología y política en las etnografías feministas". *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 35: 3-21. <https://doi.org/10.7440/antipoda35.2019.01>
- Gavilán Vega, Vivian.** 2002. "'Buscando vida...': hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género". *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 34 (1): 101-117. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562002000100006>
- Gavilán Vega, 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. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812018000100111>
- González Cortez, Héctor.** 2007. "Comunidad rural en crisis o comunidad translocalizada entre los aymara del norte de Chile". En *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.*, 537-550. Acta Académica. <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/49>
- 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*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Gundermann, Hans.** 1998. "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile". *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 16: 293-319. <https://estudiosatacamenos.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/485>
- Gundermann, Hans y Héctor González Cortez.** 2008. "Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile". *Revista Universum* 1 (23): 82-115. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65028623006>
- Gundermann, Hans y Jorge Iván Vergara.** 2009. "Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile". *Estudios Atacameños* 38: 107-126. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432009000200008>

- Isbell, Billie Jean.** 1974. “Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman”. En Alberti y Mayer 1974b, 110-152.
- Mansilla-Aguilera, Catalina.** 2023. “Criando animales en redes: el trabajo ganadero entre mujeres aymara translocalizadas de la comunidad de Cobija (región de Arica y Parinacota, Chile)”. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Mansilla-Aguilera, Catalina.** 2025a. “‘La mujer no descansa’: trabajo, ganadería y género en contextos de movilidad poblacional indígena (norte de Chile)”. *Estudios Atacameños* 71: e6677. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-6677>
- Mansilla-Aguilera, Catalina.** 2025b. “Mujeres que están andando: translocalización y movilidad aymara en el norte de Chile (región de Arica y Parinacota)”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 58: 131-154. <https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.06>
- Mayer, Enrique.** 1974. “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”. En Alberti y Mayer 1974b, 37-65.
- Muñoz Morán, Óscar, coord.** 2020. *Andes: ensayos de etnografía teórica*. Nola.
- Nash, June.** 1986. “A Decade of Research on Women in Latin America”. En *Women and Change in Latin America*, editado por June Nash y Helen I. Safa, 3-21. Bergin & Garvey.
- Nash, June.** 2008. “*Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*”: dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas. Antropofagia.
- Pazzarelli, Francisco.** 2014. “Un queso entre otros: sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños”. *Revista Colombiana de Antropología* 50 (2): 95-118. <https://doi.org/10.22380/2539472X48>
- Pazzarelli, Francisco.** 2018. “Historia de cabra y oveja: figura y fondo de las relaciones de pastoreo en los Andes meridionales (Jujuy, Argentina)”. En *¿Qué es un animal?*, editado por Celeste Medrano y Felipe Vander Velden, 163-182. Rumbo Sur.
- Pazzarelli, Francisco.** 2020. “Parte-pastor: notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes meridionales, Argentina)”. En Muñoz Morán 2020, 85-114.
- Pérez-Bustos, Tania y Alexandra Chocontá Piraquive.** 2018. “Bordando una etnografía: sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica”. *Debate Feminista* 56 (28): 1-25. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2018.56.01>
- Pérez-Bustos, Tania, Victoria Tobar-Roa y Sara Márquez-Gutiérrez.** 2016. “Etnografías de los contactos: reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 26: 47-66. <https://doi.org/10.7440/antipoda26.2016.02>
- Red de Ganaderos y Ganaderas de Camélidos Sudamericanos del Territorio Biocultural Andino.** 2021. “Informe Primer Encuentro de la Red de Ganaderos y Ganaderas de Camélidos”. Documento inédito.

- Ricard Lanata, Xavier.** 2007. *Ladrones de sombra: el universo religioso de los pastores de Ausangate (Andes surperuanos)*. IFEA; Centro Bartolomé de las Casas.
- Salas Carreño, Guillermo.** 2019. *Lugares parientes: comida, cohabitación y mundos andinos*. PUCP.
- Sales Gelabert, Tomeu.** 2016. “Contra la precariedad, con la precariedad; cuidados y feminismo”. *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política* 8: 53-62. <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/15393>
- Segura, Elmer.** 2023. *Ir de cambio: etnografía del trueque y la reciprocidad en los espacios socioecológicos de Tanta y Yauyos*. Lliu Yawar.
- Tsing, Anna Lowenhaupt.** 2015. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton University Press.
- Venturoli, Sofía.** 2019. “Ruku, chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú”. *Anales de Antropología* 53 (1): 19-32. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.1.63639>
- Walsh-Dilley, Marygold.** 2017. “Theorizing Reciprocity: Andean Cooperation and the Reproduction of Community in Highly Bolivia”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 514-535. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/jlca.12265>
- Wilhoit, Mary Elena.** 2016. “‘Women Always Work More Here’: Gender, Labor and Kin in the Rural Andes”. Tesis de doctorado en Antropología, Northwestern University, Illinois.
- Wilhoit, Mary Elena.** 2017. “‘Un Favorzote’: Gender and Reciprocity in the Andes”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 438-458. <https://doi.org/10.1111/jlca.12288>