

# Mujeres que “están andando”: translocalización y movilidad aymara en el norte de Chile (Región de Arica y Parinacota)\*

Catalina Mansilla-Aguilera

Universidad de Tarapacá, Chile

<https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.06>

**Cómo citar este artículo:** Mansilla-Aguilera, Catalina. 2025. “Mujeres que ‘están andando’: translocalización y movilidad aymara en el norte de Chile (Región de Arica y Parinacota)”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 58: 131-154. <https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.06>

Recibido: 15 de mayo de 2024; aceptado: 3 de octubre de 2024; modificado: 21 de octubre de 2024.

**Resumen:** el texto tiene como objetivo analizar, desde una perspectiva de género crítica, la movilidad de mujeres aymara articuladas en redes familiares translocales e intergeneracionales que desarrollan actividades ganaderas en la comunidad de Cobija (Región de Arica y Parinacota). Para ello, se expone la metáfora local “estar andando” como una expresión con la que las mismas mujeres conceptualizan su propia movilidad en el presente. Los resultados corresponden a un estudio cualitativo de caso elaborado mediante una etnografía multisituada de doce meses (2022-2023) con la comunidad de Cobija, que consideró una perspectiva feminista y que utilizó principalmente las técnicas de observación participante, conversaciones informales y entrevistas semiestructuradas. Se concluye que, mediante esta expresión, ellas piensan la movilidad como un “ritmo de las mujeres”, esto es, una práctica que asume un flujo en el que los traslados no se entienden como hitos aislados, sino como parte de una forma de vida en movimiento, que para ellas está conectada con una memoria de otras movilidades practicadas por generaciones anteriores. Junto con ello, el artículo pone de manifiesto que estas mujeres indígenas son activas participantes de la movilidad translocal, inclusive aquellas de

\* El artículo presenta resultados de mi investigación doctoral titulada “Criando animales en redes. El trabajo ganadero entre mujeres aymara translocalizadas de la Región de Arica y Parinacota (Chile)” (2023b), con la que obtuve el grado de doctora en Antropología, de la Universidad de Tarapacá (UTA) en 2024. Esta investigación fue financiada mediante la Beca de Doctorado Nacional 2020, Folio n.º 21201283, de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile). Además, recibió financiamiento de la Fundación para la Superación de la Pobreza, del Ministerio de Desarrollo Social y Familia, por medio del Programa Tesis-País 2022, y del Fondo de Apoyo a la Investigación de Tesis de Posgrado 2022, Folio n.º 3762-22, de la Dirección General de Investigación e Innovación, UTA. El estudio fue evaluado por el comité ético científico de la UTA y el trabajo fue conducido según los estándares que regulan las investigaciones científicas con población humana vulnerable (Ley 20.120), Decreto 114 de 2013 (modificación de Ley 20.120), Convenio 169 OIT, Ley 19.628 sobre la privacidad y protección de las personas y los protocolos de la Convención de Helsinki y la Declaración de Belmont.

primera generación, y que existen algunos factores sociales que dificultan su participación en la translocalización. Estos resultados son una contribución a los estudios sobre las mujeres indígenas y a las investigaciones acerca de las movilidades aymara en el norte de Chile. Además, ofrecen nuevos datos que matizan la perspectiva antropológica con la que se ha analizado la translocalización aymara, y que ha sido menos representada en el caso de las mujeres aymara chilenas.

**Palabras clave:** Andes, antropología feminista, etnografía multisituada, ganadería, género, mujeres aymara, pastoralismo.

### **Women Who “Are Walking”: Translocalization and Aymara Mobility in Northern Chile (Arica and Parinacota Region)**

**Abstract:** Under a critical gender perspective, this paper analyzes the mobility of Aymara women involved in translocal, intergenerational family networks who engage in livestock activities in the community of Cobija (Arica and Parinacota Region). The study introduces the local metaphor “to be walking” as a concept through which these women describe their own mobility today. Findings are based on a twelve-month qualitative case study using multisited ethnography (2022-2023) with the Cobija community, adopting a feminist perspective and employing techniques such as participant observation, informal conversations, and semi-structured interviews. The study reveals that, through this expression, these women view mobility as a “rhythm of women”—a continuous flow in which movements are not isolated events but part of a lifestyle rooted in generational memories of mobility. Furthermore, the article underscores that these indigenous women, including first-generation participants, actively engage in translocal mobility, though social factors can limit their participation. These findings contribute to research on indigenous women and Aymara mobility in northern Chile, providing fresh insights that refine the anthropological understanding of Aymara translocalization, an area where the experiences of Chilean Aymara women have been underrepresented.

**Keywords:** Andes, feminist anthropology, multisited ethnography, livestock, gender, Aymara women, pastoralism.

### **Mulheres que “estão andando”: translocalização e mobilidade aimará no norte do Chile (Região de Arica e Parinacota)**

**Resumo:** o texto tem como objetivo analisar, a partir de uma perspectiva crítica de gênero, a mobilidade das mulheres aimarás articuladas em redes familiares translocais e intergeracionais que realizam atividades de pecuária na comunidade de Cobija (Região de Arica e Parinacota). Para isso, a metáfora

local “estar andando” é usada como expressão com a qual as próprias mulheres conceituam sua mobilidade no presente. Os resultados correspondem a um estudo de caso qualitativo elaborado por meio de uma etnografia multissituada de 12 meses (2022-2023) com a comunidade de Cobija, que considerou uma perspectiva feminista e usou principalmente as técnicas de observação participante, conversas informais e entrevistas semiestruturadas. Conclui-se que, por meio dessa expressão, elas pensam a mobilidade como um “ritmo de mulher”, ou seja, uma prática que pressupõe um fluxo em que os movimentos não são entendidos como marcos isolados, mas como parte de um modo de vida em movimento, que para elas está conectado a uma memória de outras mobilidades praticadas por gerações anteriores. Além disso, o artigo mostra que essas mulheres indígenas são participantes ativas da mobilidade translocal, inclusive as da primeira geração, e que existem alguns fatores sociais que dificultam sua participação na translocalização. Esses resultados são uma contribuição para os estudos sobre mulheres indígenas e para a pesquisa sobre as mobilidades aimarás no norte do Chile e oferecem novos dados que matizam a perspectiva antropológica com a qual a translocalização aimará tem sido analisada e que tem sido menos representada no caso das mulheres aimarás chilenas.

**Palavras-chave:** Andes, antropologia feminista, etnografia multissituada, pecuária, gênero, mulheres aimarás, pastoralismo.

**E**n la comunidad aymara de Cobija, mujeres de distintas generaciones involucradas en la ganadería de caprinos, ovinos y camélidos se movilizan permanentemente entre zonas rurales y urbanas, en el marco de un fenómeno de movilidad poblacional que ha sido definido como translocalización de los grupos aymara contemporáneos del norte de Chile (Álvarez 2017; Carrasco y González 2014; Cerna y Muñoz 2019; González 2007; Gundermann y González 2008). Estos estudios han mostrado que las migraciones indígenas que tuvieron lugar durante el siglo XX, desde los territorios rurales hacia las ciudades, no fueron definitivas, sino que se consolidó un flujo permanente de personas y bienes entre diferentes espacios de la región, en cuyo contexto estas mujeres desarrollan sus actividades económicas, sociales, de cuidados y, en definitiva, sus vidas. Por medio de una etnografía multisituada con mujeres que participan en la ganadería, advertí que ellas conceptualizaban este fenómeno mediante la expresión local “estar andando”. Esta metáfora define este tipo de movilidad contemporánea, caracterizándola como una forma de vida en la que los traslados no se perciben como eventos desagregados, sino como parte de un flujo que para ellas

rememoraba o presentaba una continuidad con la trashumancia asociada con el pastoreo en tiempos pasados.

En este caso, la crianza de estos animales se hace bajo la responsabilidad directa de mujeres ganaderas de tercera edad, cuyo trabajo es soportado por redes sociales translocales de carácter familiar que prestan asistencia frecuente a las ganaderas responsables. Aunque existía participación de varones, la investigación dejó en evidencia que estas redes sociales estaban feminizadas, o sea, que involucraban sobre todo a hijas, nietas y nueras, quienes pernoctaban la mayor parte de su tiempo en Arica. De esta manera, aunque los rebaños eran criados por las mujeres mayores en los territorios de Cobija y Lluta, las mujeres de mediana edad y jóvenes se trasladaban desde la ciudad para “ayudar” (asistir) en tareas relativas a la labor ganadera (p. ej., pastorear, sacar leche, alimentar, vender productos pecuarios, gestionar insumos, organizar ritos de producción ganadera y cocinar durante esos eventos), o para “acompañar” (estar físicamente junto a quien ejecuta esas labores, conversando, compartiendo alimentos) en las jornadas de trabajo o los ritos y ceremonias de producción, todas tareas muy relevantes para el sistema de ganadería tradicional aymara. Esto implicó ampliar la noción de trabajo de la ganadería e involucrar en el análisis las labores de orden reproductivo que ellas ejecutaban, y que serían parte de la crianza de estos animales de una forma poco visible social, científica y políticamente. Por lo tanto, la movilidad femenina estudiada estaba asociada a las permanentes prestaciones que existían entre estas mujeres de varias generaciones, aun cuando la mayor parte de ellas no se consideraba ganadera ni criaba animales como primera fuente de ingresos.

134  
■

Es necesario señalar que la movilidad de personas y bienes, así como la reproducción de relaciones sociales que caracteriza a esta translocalización, muestra rasgos distintos entre los desplazamientos de mujeres y varones, cuya diferenciación generalmente no ha sido atendida por los estudios dedicados a este fenómeno, salvo excepciones (Álvarez 2017). Es posible hallar caracterizaciones de la movilidad de mujeres y varones en estudios que abordan la migración rural de manera tangencial (Álvarez y Villegas 2019; Carrasco 1998a; Carrasco y Gavilán 2012). Debido a esto, todavía se advierte una escasa representación etnográfica de las formas en que las mujeres aymara en general, y las ganaderas en particular, participan en este fenómeno de translocalización dentro de las fronteras nacionales. En este contexto, prestar atención a varias formas de movilidad femenina contemporánea desde la etnografía y con una perspectiva de género crítica tiene una relevancia científica fundamental, especialmente porque se observa que ellas se movilizan de otros modos, con otras motivaciones y desafíos.

Este artículo aborda ese vacío desde el caso de mujeres aymara de Cobija que viven translocalizadas entre las localidades de Cobija, Lluta y Arica. Con una perspectiva ampliada del trabajo ganadero, ellas desarrollan la crianza de animales en redes sociales familiares intergeneracionales, polifuncionales y feminizadas, que les permiten resolver simultáneamente tanto la ganadería contemporánea en contextos

de crisis climática y conflictos socioambientales, como las tareas asociadas al cuidado de niños/as, personas mayores y personas enfermas: dos ámbitos en los que las mujeres aymara asumen mayor o exclusiva responsabilidad dentro de sus familias.

El estudio se basa en una perspectiva de género crítica en etnografía con mujeres en el área andina, que viene a sumarse al campo que abrieron antropólogas como Marisol de la Cadena (2000, 1997, 1991) y Florence Babb (2020, 2019) en Perú; Denise Arnold (1997b, 1997a, 1994, 1992) en Bolivia; Ana María Carrasco (Carrasco 2020, 2007, 1998b; 1998a; Gavilán y Carrasco 2018; Vásquez y Carrasco 2018, 2017, 2016) y Vivian Gavilán (Gavilán 2005, 2002, 1998; Gavilán y Carrasco 2018) en Chile. Todas estas autoras abordaron el estudio de las relaciones de género desde una perspectiva crítica e interseccional, distinguiéndose de trabajos que asumieron el supuesto de la complementariedad andina de género como exento de desigualdad (Harris 1985; Mamani 2010, 1999; Platt 1980). Posteriormente, han contribuido otras investigadoras a la perspectiva que aquí interesa, como Mary Elena Wilhoit (2017, 2016) en Perú; Menara Guizardi (Guizardi 2024; Guizardi y Garcés 2012; Guizardi, Magalhaes y Nazal 2022; Guizardi *et al.* 2019b, 2019a; Valdebenito y Guizardi 2015), Andrea Álvarez (Álvarez 2017; Álvarez y Villegas 2019) y María Belén Vásquez (Vásquez y Carrasco 2018, 2017, 2016) en Chile. Así, el texto contribuye a este campo de estudios.

Los resultados son parte de una sección de mi investigación doctoral, que consistió en un estudio cualitativo de caso basado en una etnografía multisituada de doce meses en la región de Arica y Parinacota, entre febrero de 2022 y febrero de 2023. Cabe señalar que, en este artículo, esos datos y su análisis han sido trabajados más profunda y extensamente. La investigación asumió una perspectiva metodológica de colaboración desde el enfoque de la etnografía feminista (Abu-Lughod 1988; Araya y Chávez 2022; Esguerra 2019; García 2019; Gregorio 2019; Pérez-Bustos y Chocontá 2018), en el marco de largas relaciones etnográficas que ya estábamos construyendo desde 2015 con la comunidad de Cobija en general y con algunas de estas mujeres en particular.

En la primera sección abordaré la caracterización del fenómeno de translocalización y de las redes sociales translocales entre los/as aymara contemporáneos desde la antropología del norte de Chile, incorporando nuevos elementos a partir del presente caso de estudio. Luego, en la segunda sección, describiré el caso. Finalmente, en la tercera sección, definiré y analizaré la noción local de “estar andando”, considerando su caracterización etnográfica y distintos contextos en los que las mujeres aplican esta conceptualización.

## La translocalización aymara en el norte de Chile

El fenómeno de translocalización fue definido como una movilidad permanente de personas y bienes entre sectores urbanos y rurales, que conforma una manera de organización social a partir de la que se articulan las unidades familiares y las comunidades, lo que genera una continuidad social en la que son relevantes el parentesco

y el territorio de origen rural en común (Cerna y Muñoz 2019; González 2007; Gundermann y González 2008). Esta translocalización, que se observó en la Región de Arica y Parinacota a mediados del siglo XX, se tradujo en un flujo de doble dirección entre espacios urbanos y rurales (Gundermann y González 2008). Desde las migraciones del siglo XX, que estuvieron motivadas por varios factores de atracción hacia los centros urbanos en el marco de procesos de modernización y desarrollo, los grupos aymara se reorganizaron estructuralmente. Se crearon estrategias de ocupación multirresidencial entre zonas urbanas y rurales y se fortaleció la articulación de redes familiares translocales. El fenómeno es bastante generalizado para la comunidad de Cobija, lo que es oportuno tanto para quienes permanecen la mayor parte de su tiempo en el espacio precordillerano, como para quienes lo hacen en centros urbanos, y en algunas etapas de vida más que en otras.

A la par de definir el fenómeno, los estudios de translocalización abrieron la posibilidad de cuestionar el concepto de “desterritorialización” (González 2007; Leal y Rodríguez 2018), postura con la que coincido a raíz de la evidencia etnográfica de la que dispongo. Estas investigaciones expusieron que los procesos de migración entre los espacios rurales hacia los urbanos no podían ser analizados como “desterritorialización” de las localidades de origen, entendida como un despoblamiento que es resultado de migraciones definitivas que implicaban desarraigo, sino que las comunidades debían entenderse como translocales (González 2007). Desde mi perspectiva, aunque es relevante referir que efectivamente se observa una preocupación permanente de algunos sectores (p. ej., activistas indígenas y/o personas que ejercen cargos de dirigencia) sobre un futuro próximo marcado por una desterritorialización, este no parece ser un sentimiento generalizado en Cobija. La mayoría de las opiniones que escuché mientras trabajaba con personas de toda edad que practicaban la translocalidad, apuntaban a los entramados de sus biografías con las experiencias de movilidad, pensando sus vidas presentes en continuidad con los espacios rurales e incluso proyectando vejez en estos lugares. Esto me lleva a coincidir con la idea de que no sería adecuado sostener que existe una crisis poblacional radical asociada a despoblamiento o descomposición de las comunidades (Carrasco y González 2014; González 2007), sino que la translocalización implica que no existiría una polaridad urbana/rural, ya que los espacios rurales no están aislados y lo urbano no se puede considerar autónomo (Gundermann y González 2008). La relevancia de esta discusión radica no solo en las investigaciones futuras, sino también en aquellos dominios que requieren intervenciones del Estado, en los que se precisa pensar más expresamente la translocalidad como una forma de vida que practica parte importante de la población indígena de esta región.

Este fenómeno ha provocado la emergencia y la reproducción de redes sociales que también tienen un carácter translocal, que operan con base en formas de “reciprocidad generalizada” (Sahlins [1974] 1983) entre familiares sanguíneos, políticos (matrimonio o unión de hecho) o rituales (compadrazgo). Este tipo de redes están conformadas por distintos miembros de las familias ampliadas, que viajan para darle

continuidad a actividades productivas que manejan tanto en la precordillera como en los valles y la ciudad, pero también para asumir la reproducción de los lazos de parentesco, que producen comensalidad y cohabitación entre las familias con una frecuencia mensual de días o de semanas. En el caso de Cobija, no son pocas las personas —especialmente en la mediana edad— que asumen frecuencias de traslados semejantes a las practicadas por los turnos de labor y descanso en el rubro de la minería, refiriéndose, incluso con este lenguaje, a la distribución de sus días entre el campo y la ciudad.

Las mujeres tienen una participación importante en este tipo de flujo, se organizan y distribuyen sus tiempos para poder cumplir con responsabilidades económicas, sociales y de cuidado en distintos territorios. Entre las cobijeñas con las que trabajé, las que más tiempo se trasladaban desde la ciudad a Cobija pernoctaban allí entre diez y quince días de cada mes, mientras que las mujeres que menos viajaban lo hacían del campo a la ciudad o de la ciudad al campo, y permanecían en el otro territorio entre uno y tres días, en una frecuencia mensual. Estos traslados reiterados, y el compartir dentro de un mismo hogar durante esos periodos, fortalecían la sensación de lazos familiares activos, a pesar de las distancias geográficas y las diferentes ocupaciones y responsabilidades de sus miembros.

El análisis interseccional de género permitió demostrar que este tipo de redes sociales son intergeneracionales, involucran a los miembros de las familias en distintas etapas de sus vidas y, además, que parte de ellas están generizadas y reproducen patrones de división sexual del trabajo. Habitualmente, la cuestión de esta división sexual en áreas andinas ha sido más abordada tomando como referencia la unidad doméstica del *chachawarmi* (unión conyugal heterosexual) (p. ej. Echeverría 1998; Gavilán 2002), lo que sirvió para entender, y luego cuestionar, la distribución “complementaria” del trabajo dentro del hogar, así como un mecanismo para hacer frente a la invisibilidad analítica que ensombrecía los valores y aportes sociales y económicos de las mujeres indígenas como “trabajadoras” (Babb 2019, 27).

Sin embargo, han sido menos abordadas las distribuciones de tareas en hogares no regidos según la estructura de la unión conyugal, por lo que existen menos datos acerca de las reciprocidades generizadas, en especial, las asociatividades femeninas (Wilhoit 2017). En el caso de las mujeres de Cobija, observé que, incluso cuando existía estructura de *chachawarmi*, las mismas redes femeninas eran utilizadas para resolver tanto la cría de estos animales como el cuidado de niños/as, personas mayores y enfermas. Esto, que implica una feminización<sup>1</sup> de las redes sociales translocales, se observa en torno a las labores de cuidado, lo que concuerda con estudios que señalaron que las tareas de orden reproductivo eran desarrolladas de forma exclusiva por las mujeres (Echeverría 1998; Gavilán 2002; Wilhoit 2016). Desde ahí observo

1 Mayor y creciente participación de mujeres en un rubro o tipo de labor, lo que coincide con aspectos simbólicos y culturales asociados al género femenino, por lo que la mayor o exclusiva concentración de mujeres en ciertos ámbitos aparece normalizada y se interpreta como relacionada con condiciones naturales del género femenino.

que las migraciones posteriores a la década de 1960 no provocaron grandes cambios en las formas de distribución del trabajo doméstico y de cuidados entre varones y mujeres, sino que las mujeres resolvieron estas demandas manteniendo una reciprocidad exclusivamente femenina, al asumir ahora el desafío y las complejidades que trajo el aumento de las distancias geográficas entre las mujeres.

Otra característica de este tipo de redes es que son “polifuncionales”, lo que significa que no operan exclusivamente motivadas por un mejoramiento económico, sino que cubren un espectro amplio de ámbitos del vivir y, por otra parte, que su activación no es permanente, sino que están más o menos activas en determinados momentos (Gundermann y González 2008). En este caso, las redes de mujeres translocalizadas cubrían sus labores de cuidado y productivas, entre las que se destaca la ganadería. Respecto a la activación en diferentes momentos, los resultados del estudio mostraron que existían distinciones según las etapas del ciclo vital y de momentos específicos que estuvieran viviendo las mujeres. Las participaciones de los miembros familiares a menudo eran coordinadas mediante grupos de chat en WhatsApp, lo que generaba que los integrantes se excusaran durante ciertos periodos, a raíz de algún evento que requiriera más movilidad: por ejemplo, el nacimiento de un/a hijo/a (en el caso de las mujeres), restricciones laborales de un nuevo empleador, algún proyecto de construcción de vivienda o el inicio de un emprendimiento laboral. Estas coordinaciones permitían que las redes continuaran operando adecuadamente al establecer turnos rotativos de modo informal.

## La comunidad de Cobija

Cobija es una comunidad cuyo territorio rural se emplaza en el área de precordillera de la Región de Arica y Parinacota (figura 1), en el sector noreste de la comuna de Camarones, provincia de Arica. Está ubicada a 106 km de esa ciudad y a partir de los 3100 m s. n. m. Se conforma por un sector habitacional principal (pueblo de Cobija) y otros sectores productivos, con viviendas permanentes y/o de tipo majada. La mayoría de los/as cobijeños/as pernocta gran parte del tiempo en centros urbanos del norte de Chile (Arica y Antofagasta), valiéndose de estrategias de multiresidencialidad y desarrollando diversas actividades económicas, a menudo entre distintos territorios, que conforman una pluriactividad económica (Quirós 2022) en la que la ganadería y agricultura tradicional tienen un lugar.

Este territorio se ubica al pie de un cerro que tiene la mayor jerarquía posible en contextos aymara y que se relaciona directamente con la actividad ganadera: el *Mallku* Marquez (Mansilla-Aguilera 2025 en prensa, 2023a). Entre 2019 y 2021, Marquez se vio afectado por un conflicto de extractivismo minero que implicó la organización de varias comunidades indígenas para enfrentarse judicialmente a la Minera Plata Carina SpA. Tras el último fallo de la Corte Suprema de Chile en 2020 (Resolución Judicial 2608-2020), la empresa minera decidió retirarse del territorio, dejando a su paso impactos asociados a las faenas de prospección minera, que la comunidad de Cobija ha querido reparar, en los años posteriores, mediante



estrategias de recuperación y cuidado, en las que se observa una relevante participación femenina. A ello se suma la incertidumbre que ha traído el cambio climático, que produce una menor predictibilidad de los recursos de alimentación y de acceso al agua para los animales, que afecta de modo directo a la ganadería, y genera cuestionamientos permanentes entre varios miembros de las familias translocalizadas que discuten la continuidad de esta actividad productiva en el presente. Todo ello provoca más trabajo y una creciente carga mental entre las mujeres ganaderas que insisten en continuar con la cría de sus rebaños.

**Figura 1.** Principales territorios ocupados por la comunidad translocalizada de Cobija



*Fuente:* Región de Arica y Parinacota, Chile. 2024. Catalina Mansilla Aguilera, “Google Earth”, [https://nam10.safelinks.protection.outlook.com/?url=https%3A%2F%2Fearth.google.com%2Fweb%2Fsearch%2FCobija%2C%2BCamarones%2C%2BARica%2By%2BParinacota%2F%40-18.73973665%2C-69.58256294%2C3318.62887724a%2C335688.84498172d%2C35y%2C0.00000085h%2C0t%2C0r%2Fdata%3DCiwiJgokCb\\_L8Gp5ijbAEZfE1u74kjbAGYRUsogDkFHAIWfWFI9zklHAQgIIAToDCgEwQgIIAEoNCP\\_\\_\\_\\_\\_wEQAA&data=05%7C02%7Cantipoda%40uniandes.edu.co%7Cb8b547acf54b420a72e408dcfe859096%7Cfabd047cff48492a8bbb8f98b9fb9cca%7C0%7C0%7C638665098593798078%7CUnknown%7CTWfPbGZsb3d8eyJWIjoiMC4wLjAwMDAiLCJQIjoiV2luMzIiLCJBTiI6Ik1haWwiLCJXVCI6Mn0%3D%7C0%7C%7C%7C&sdata=gLchhoOXcevx8BvYYTHpo%2Fiy\]1uSp%2BfYX9Y%2BUuluns%3D&reserved=0](https://nam10.safelinks.protection.outlook.com/?url=https%3A%2F%2Fearth.google.com%2Fweb%2Fsearch%2FCobija%2C%2BCamarones%2C%2BARica%2By%2BParinacota%2F%40-18.73973665%2C-69.58256294%2C3318.62887724a%2C335688.84498172d%2C35y%2C0.00000085h%2C0t%2C0r%2Fdata%3DCiwiJgokCb_L8Gp5ijbAEZfE1u74kjbAGYRUsogDkFHAIWfWFI9zklHAQgIIAToDCgEwQgIIAEoNCP_____wEQAA&data=05%7C02%7Cantipoda%40uniandes.edu.co%7Cb8b547acf54b420a72e408dcfe859096%7Cfabd047cff48492a8bbb8f98b9fb9cca%7C0%7C0%7C638665098593798078%7CUnknown%7CTWfPbGZsb3d8eyJWIjoiMC4wLjAwMDAiLCJQIjoiV2luMzIiLCJBTiI6Ik1haWwiLCJXVCI6Mn0%3D%7C0%7C%7C%7C&sdata=gLchhoOXcevx8BvYYTHpo%2Fiy]1uSp%2BfYX9Y%2BUuluns%3D&reserved=0) (10 de octubre de 2024).

Para este caso de estudio identifiqué un total de cuarenta y cinco mujeres vivas mayores de dieciocho años, asociadas a Cobija y relacionadas entre sí por parentesco sanguíneo (madres, hijas, nietas) o político (nueras, exnueras). Entre ellas trabajé con veintitrés, que correspondían a la totalidad de las mujeres que entre 2022 y 2023 participaban activamente en las redes femeninas ocupadas de la cría de estos animales. En ese momento, solo cuatro de ellas eran responsables directas de la práctica de criar animales, todas mayores de sesenta y cinco años, y con un domicilio principal junto a sus animales en Cobija o Luta. Las otras diecinueve participantes estaban relacionadas por parentesco con alguna de las cuatro ganaderas, de la forma en que muestra la figura 2.

**Figura 2.** Caracterización de las mujeres participantes en el estudio

Parentesco	n	Estado civil		Edad	Residencia principal		
		Con pareja	Sin pareja		Arica	Cobija	Otro
Madres	4	3	1	Entre 66 y 81	0	3	1
Hijas	10	6	4	Entre 29 y 66	9	0	1
Nietas	4	3	1	Entre 19 y 32	4	0	0
Nueras	5	5	0	Entre 25 y 56	4	0	1
Total	23	17	6	-	17	3	3

Fuente: elaboración propia, con base en datos etnográficos obtenidos en este estudio (Mansilla-Aguilera 2023b).

Estas mujeres estaban articuladas en torno a cuatro rebaños que conformaban la totalidad de las “tropas” (rebaños) en 2022 (figura 3). Tres de ellos (rebaño 1, rebaño 2 y rebaño 3) eran criados en el territorio de Cobija y uno (rebaño 4) estaba siendo criado de manera exclusiva en el valle de Lluta, luego de que esa ganadera enfocara más intensamente su actividad productiva en la agricultura de la cebolla y el maíz. Sin embargo, durante muchos años, entre las décadas de 1990 y 2010, ya habiendo migrado a Lluta, esta mujer mantuvo la práctica de trasladar estacionalmente a sus animales hacia la precordillera en vehículo, involucrando a los animales en el flujo translocal.

**Figura 3.** Caracterización de los rebaños de Cobija

ID (R)	Tipos animal	N.º animal	N.º especies	Tamaño R	ID (G)	Unidad familiar	Marido ganadero (sí/no)	Localización
R1.1	Cabras y corderos	≥ 150	2	Grande	G1	Chachawarmi	Sí	Cobija
R1.2	Llamas y guanacos mestizos	≥ 15 y ≤ 30	2	Pequeño	G1	Chachawarmi	Sí	Cobija (arriba)
R1.3	Llamas y alpacas	≤ 15	2	Muy pequeño	G1	Chachawarmi	Sí	Cobija (abajo)
R2.1	Cabras	≤ 15	1	Muy pequeño	G2	Chachawarmi	No	Pichacani
R2.2	Llamas	≤ 15	1	Muy pequeño	G2	Chachawarmi	No	Pichacani
R3	Cabras y corderos	≥ 150	2	Grande	G3	Chachawarmi	Sí	Julumaya
R4	Corderos y cabras	≥ 30 y ≤ 50	2	Mediano	G4	Unipersonal femenino	No	Lluta

Fuente: elaboración propia con base en datos etnográficos obtenidos en este estudio (Mansilla-Aguilera 2023b).

En relación con las técnicas de investigación, se recurrió principalmente a la observación participante, las conversaciones informales y la aplicación de dieciséis entrevistas semiestructuradas. La observación y las conversaciones se llevaron a cabo, sobre todo, durante las jornadas de pastoreo, los espacios domésticos en los que las mujeres solían pasar tiempo en labores de orden reproductivo y los momentos de traslados de las mujeres, ya fuera dentro de vehículos o en caminatas y jornadas de pastoreo. Las entrevistas se aplicaron a todas las mujeres del estudio que tuvieron la voluntad de participar en este formato. Eso se complementó con estrategias colaborativas, como la elaboración de genealogías familiares y de esquemas visuales de definición de categorías locales (ganadería, criar, trabajar, ayudar, acompañar). Todo ello lo desarrollé como madre autónoma (crianza monomarental) en compañía de mi hijo, que entonces tenía tres años, lo que provocó particularidades en el acceso y la construcción de datos con estas mujeres, muchas de las cuales eran o habían sido madres autónomas.

Con respecto a las fuentes, se dispuso de información primaria y secundaria. Para el primer tipo se contó con datos coconstruidos a partir de la etnografía prolongada que se trabajó para esta investigación en la Región de Arica y Parinacota, lo que se complementó con datos provenientes de estadías de campo previas (2015-2019) en Cobija y otras localidades de la precordillera, principalmente Chapiquiña, Pachama, Ticnamar y Belén. Más adelante, en 2023 y 2024, se han corroborado datos a través de estadías de campo más breves. Las fuentes primarias corresponden a las mujeres invitadas a participar en la investigación y fuentes visuales elaboradas en campo. La información secundaria se refiere a fuentes académicas antropológicas e históricas, informes antropológicos elaborados por consultoras regionales y documentos administrativos.

De acuerdo con los protocolos éticos que rigieron este estudio, para efectos de salvaguardar la confidencialidad de las mujeres, se utilizaron referencias sin nombres propios, con base en sus relaciones de parentesco y utilizando letras mayúsculas: Madres, Hijas, Nietas, Nueras. Las Madres corresponden a las mujeres ganaderas de primera generación que estaban a cargo de la cría de los rebaños, siendo abuelas de sus nietas y suegras de sus nueras. Se sostuvo su nombramiento como Madres dado que en la etnografía no se advertían como “abuelas”, sino como madres de sus hijas y también de sus nietas, quienes reconocían en sus abuelas otra figura materna.

## “Estar andando” como mujeres

En la actualidad, las cobijeñas de todas las edades se movilizan, aunque para las mujeres mayores de sesenta y cinco años la movilidad se ve más limitada que para otras mujeres y que, en general, para los varones. Se ha dicho que las mujeres indígenas rurales del norte de Chile tendieron a permanecer en los espacios rurales en una primera etapa de las migraciones del campo a la ciudad, y que en ese periodo quienes migraron fueron, más que todo, los varones, en busca de nuevas oportunidades laborales (Carrasco 1998a) y educacionales, con la expectativa de asumir

nuevos empleos urbanos y oportunidades de ascenso social (Carrasco y Gavilán 2012). En un segundo periodo, en que la migración se intensificó a raíz del auge de la modernización acelerada (Gundermann y González 2008), tanto mujeres como hombres se sumaron a estos flujos migratorios.

Recientemente, se ha afirmado que en el contexto contemporáneo de translocalización, las personas mayores son quienes han tendido a permanecer en los espacios rurales. La etnografía de Andrea Álvarez coincidió con esta sentencia, pues presta atención a las mujeres en sectores del altiplano, y señala que observó “algunas mujeres ancianas, abuelas, que han preferido quedarse junto a sus animales y su huerta”, y que ellas encontraban en la siembra y el pastoreo “su vida” (Álvarez 2017, 412). A partir de mi trabajo en Cobija y otros sectores de la precordillera, me parece necesario precisar que allí esto se corresponde solo de manera parcial, al menos en este piso ecológico, por lo que me gustaría matizar esta idea. Por una parte, se advierte que una fracción no menor de la población que hoy habita más permanentemente en los pueblos rurales participó en la migración en el siglo XX y vivió varias décadas trabajando en la ciudad, las minas de la región de Antofagasta o en los valles de Azapa y Lluta, y luego retornó a los pueblos rurales una vez alcanzada la etapa de jubilación de esos empleos. Esto quiere decir que no todas esas personas que hoy tienen su residencia principal en el sector rural habrían permanecido en la precordillera. Por otra parte, si bien en Cobija se observa que las personas que pernoctan más tiempo en el territorio rural son todas mayores de sesenta años, y que entre ellas las mujeres tienden a viajar menos, en la actualidad todas asumen alguna movilidad. Es más, la mayoría genera estrategias para resolver sus responsabilidades de cuidados (de personas humanas o de animales) y, así, acceder a la movilidad dentro de la región, que se entiende como una práctica que las mujeres mayores requieren para llevar a cabo sus actividades y, en algunos casos, también desean. Por lo tanto, incluso entre aquellas que están a cargo de los rebaños y el pastoreo he observado que sus vidas se desarrollan entre lo urbano y lo rural, practican la movilidad y para varias de ellas es muy importante mantener traslados reiterados.

A modo de ejemplo, una de las Madres de este estudio señaló sobre sus propias rutinas de movilidad, en 2023, cuando tenía ochenta y un años:

Na pucha es que yo me voy a Arica y de Arica me voy a lo mejor me voy a Santiago y después vengo [al valle de Lluta], después estoy acá, después me voy otra vez, después me voy a Cobija [...], *yo siempre me voy*, ahora el otro día estaba en Cobija, eh después me vine, a veces me voy a Cobija y después me voy a Timar, en Timar tengo mi chacra y voy a ver mi casa y después ya me vengo para acá también, después Arica y así, después tengo que ir a Cobija porque allá tengo mis papas y así, tengo que ir a ver. (Entrevista, Lluta, 10 de enero de 2023, énfasis añadido)

Luego, una de las Hijas explicaba sobre su propia movilidad y la de su madre hace algunos años: “[...] me iba pa allá arriba [a Cobija] y tenía que estar ahí o bajaba [a Arica] y yo estaba con ella [su madre] acá y nos íbamos pa allá, veníamos

pa acá pa todos lados [...]” (Hija, 56 años, entrevista, Arica, 3 de diciembre de 2022). Las dos descripciones refieren acceso a una vida que conlleva movi- lidades, en su mayoría interregionales, aunque también otras que exceden los territorios de Arica y Parinacota e incluso del país, y que acceden a Perú y Bolivia. Por lo tanto, aunque no se dejó de advertir que, comúnmente, las mujeres mayores de este estudio tenían menos movilidad que las demás, no coincido totalmente con la idea de que las mujeres de la tercera edad deban permanecer necesariamente en las localidades de origen. Aunque no fueron parte del estudio, hay mujeres de la tercera edad que, habiendo migrado a los centros urbanos en su mediana edad, se “acostumbraron” (integraron cultural, relacional y económicamente) a esos espacios sin practicar de modo activo la translocalización. Por ello necesitamos seguir generando datos etno- gráficos que nos permitan comprender a las mujeres andinas que se mantienen más tiempo en (o que retornan a) los territorios rurales, para entender cómo se cruza la vejez con la movilidad en el caso de estas mujeres.

Como queda sugerido en la descripción que hace la Madre de ochenta y un años citada, esta movilidad figura como una forma de vida cotidiana —“yo siempre me voy”—, que resuena con una expresión utilizada con frecuencia en la precor- dillera: “estar andando”. Según las entrevistadas, esta metáfora se remontaría a la movilidad permanente asociada al histórico trabajo de pastoreo de las mujeres de esta zona entre distintos territorios, que implicaba una forma de vivir y habitarlos a través del caminar. En estos términos, ellas definen el “estar andando” como “el ritmo de las mujeres acá en la altura” (Nuera, 56 años, entrevista, Arica, 13 de diciembre de 2022), que les significaba “vivir de majada en majada” (Hija, 29 años, entrevista, Arica, 1.º de diciembre de 2022); esto es, una forma de vida marcada por desplaza- mientos y resguardo en sectores habitacionales temporales que resolvía el acceso de los animales al alimento de los cerros y los alfalfales. Aunque en la actualidad estas mujeres ya no suelen practicar el pastoreo extensivo así, tanto las Hijas como las Madres y algunas Nueras recuerdan haber “estado andando” con los rebaños de Cobija durante su vida, ya fuera de manera permanente, temporal o esporádica. Junto con esto, algunas mujeres también refieren haber “estado andando” como una movilidad entre poblados, motivada por intercambios económicos (productos agrí- colas o pecuarios), abastecimiento de mercaderías o incluso para participar bailando, comiendo y disfrutando compañías en el marco de festividades comunitarias.

Considerando el carácter ganadero en relación con las redes sociales estu- diadas, cabe recordar que las dinámicas de movilidad social en el territorio andino no son algo nuevo, sino que el flujo permanente de personas, animales y bienes presenta antecedentes históricos, que han sido abordados por la comunidad cien- tífica. Los modelos de la “movilidad giratoria” (Núñez y Dillehay 1979; Núñez y Nielsen 2011), y del “modo altiplánico” (Pimentel *et al.* 2011) apuntaron a relevar a los pastores como actores centrales en la movilidad; mientras que la tesis clásica de la “verticalidad” de los pisos ecológicos planteada por John Murra, prestaba más aten- ción a los recursos que se obtenían en distintos pisos ecológicos, lo que conllevaba

movilidades asociadas al intercambio económico (Murra [2002] 2009). Los tres, en su conjunto, contribuyen a entender que la movilidad en los Andes ha caracterizado formas del vivir, y que tiene sentido que la translocalización actual se inserte en esta tradición, aun cuando constituye un fenómeno específicamente contemporáneo. Estos antecedentes nos permiten entender que la expresión “estar andando” acarrea una memoria relacionada con los desplazamientos que, en este caso, las mujeres conectan con prácticas que desarrollaban sus madres y abuelas junto a la “tropa”.

Ahora bien, aunque rememora una forma de movilidad anterior, la metáfora del “estar andando” ha adoptado nuevos matices en el contexto de la translocalización. En el presente, las mujeres entienden mayormente esta expresión como la movilidad continua en vehículo, en especial, si las localidades son diversas (toca frecuentar varios poblados) o distantes (están lejos una de otra). Aunque ello merece una atención ampliada a la precordillera y el altiplano, esto podría implicar que el fenómeno que la antropología ha denominado translocalización de los aymara del norte de Chile está conceptualizado de manera local y que tiene una expresión metafórica que acuña dicha forma de entenderlo (“estar andando”), la que apunta no solo a los desplazamientos concretos, sino a una forma de vida cuyo “ritmo” (regularidad) está marcado por la movilidad, que tendría cierta continuidad con formas de vida y de trabajo que han desempeñado históricamente. En este sentido, la metáfora incorpora la movilidad poblacional que provee la translocalización dentro de un contexto más amplio, que tiene precedentes en la memoria histórica de la vida en Cobja.

Si bien no es una expresión que solo se escuche entre las mujeres, sí era frecuente usarla en directa relación con la labor asociada a la reproducción social y económica de sus familias, y es, en especial, para referirse a periodos de sus vidas en que habían ejercido como madres autónomas. Entonces, la metáfora del “estar andando” se trata de una esforzada movilidad en tiempos de precariedad, y que fue necesaria para desempeñar trabajos que les permitieron solventar la reproducción económica de sus familias, acentuando la relación entre la necesidad de dicha movilidad y la crianza de sus hijos/as. De este modo, se conecta con la expresión “buscando vida” que recogió Vivian Gavilán (2002) en el caso de grupos aymara de la Región de Tarapacá, también en el norte de Chile, quienes utilizaban esta metáfora en el ámbito del trabajo para hablar de los esfuerzos de mujeres y varones implicados en la reproducción social y económica de sus familias. Por lo tanto, y tal como señalan los estudios de translocalización ya mencionados, una de las motivaciones de la movilidad es la labor remunerada y el ejercicio de la pluriactividad económica.

Junto con esta dimensión, “estar andando” refiere a otros aspectos del vivir, algunos de los cuales son altamente apreciados por las mujeres. Estos elementos deseables corresponden a la posibilidad de disfrutar de una vida social continua con parientes de otros territorios, participar como invitadas —y no como responsables o colaboradoras— en instancias de festividades y ceremonias comunitarias, y acceder por primera vez a otros territorios lejanos, gozando de la posibilidad que brinda el transporte vehicular (“pasear”, “conocer”). Por lo tanto, la movilidad poblacional

no solo es funcional en términos del trabajo y cumplimiento de responsabilidades económicas, sino que también es apreciada por motivos sociales, afectivos y de esparcimiento entre las mujeres.

Aquí se torna relevante acentuar que la translocalización permite a las personas reproducir sus relaciones de parentesco y los afectos que están entramados en esas relaciones, lo que para ellas parecía ser particularmente relevante frente a los varones y, en consecuencia, invertían gran cantidad de su tiempo en ello. A este respecto observé que ellas consideraban que, mientras practicaran la movilidad, las distancias geográficas entre las familias extendidas no serían evaluadas como un factor de agravio para las relaciones de parentesco. En este sentido, la regularidad del vivir trasladándose (“ritmo”) les permitía a estas mujeres el cumplimiento de sus responsabilidades y compromisos sociales y afectivos, pues implicaba su presencia física sostenida en el largo plazo, aunque esta no fuera ininterrumpida. Mediante las permanencias compartiendo el mismo hogar se establecía otra forma de vivir juntos/as, lo que no se consideraba reemplazable mediante la comunicación a distancia (WhatsApp, teléfono), que era vista como un complemento, pero nunca como un sustituto de la presencialidad (“acompañar”).

Uno de los ejemplos que fue muy importante en este contexto radicó en que algunas de las Hijas, que migraron del campo hace varias décadas y han conformado sus propios núcleos familiares con su pareja, hijos/as en la ciudad, no se percibían distanciadas o “separadas” (apartadas del hogar común) de sus madres, debido a que practican la translocalización activamente: “Yo nunca quise dejar a mi mamá botá, nunca la dejé, me junté con Ernesto [su marido], nunca salí de mi casa así como así que ya, me casé o me junté, me voy, nunca me fui, nunca me fui” (Hija, 57 años, entrevista, Arica, 13 de diciembre de 2022). Aunque esto merece un análisis más exhaustivo en relación con las estructuras clásicas patrilocales del parentesco andino, lo que asomaba en estas redes sociales era que para las mujeres que practicaban activamente esta translocalización existía un modo de vivir entre dos o más hogares, perteneciendo a ellos, sin que esto pareciera generar contradicciones entre los otros miembros familiares. Esta cuestión es interesante para tener en cuenta que parte importante de las familias aymara son translocales y que, por lo tanto, las migraciones campo-ciudad asociadas a los procesos de modernización no significaron desarraigo de las localidades de origen, como se revisó en la primera sección de este artículo.

En el estudio se identificaron algunos factores que dificultan o limitan la movilidad femenina en el presente y que están relacionados con desigualdades entre los géneros, de los que se observan al menos dos de relevancia. El primero corresponde a las responsabilidades asociadas a las tareas de crianza en distintas etapas de la vida de las mujeres, y en la medida en que la labor de crianza —de animales y, sobre todo, de hijos/as— está feminizada, las mujeres acceden a una movilidad más acotada si están ejerciendo esas formas de trabajo, sea de forma permanente (ganadería) o en algún periodo del ciclo vital (crianza de hijos/as).

Es relevante prestar atención a estos aspectos porque, aunque el “ritmo de las mujeres” se ha caracterizado por el andar (movilizarse continuamente), los modernos modos de andar requieren asumir nuevos desafíos.

De manera paradójica, la crianza de los rebaños que antaño determinó el andar de las mujeres, actualmente se identifica como la principal limitación para la movilidad contemporánea, lo que afecta sobre todo a las mayores (Madres), superando incluso el factor de estado de salud. Ello se debe a que la ganadería familiar exige que ellas tengan mayor permanencia en el territorio rural donde se crían los rebaños, al ser las principales responsables y también quienes estrechan relaciones de mutualidad (Bugallo y Tomasi 2012) más intensas con los animales. Esta asociación entre movilidad contemporánea y ganadería corresponde a uno de los principales problemas de la continuidad de la actividad ganadera actual, ya que tanto las mujeres como el resto de los parientes se encuentran evaluando permanentemente incentivos y desincentivos para la persistencia de esta actividad. Durante los últimos años he podido observar discusiones recurrentes entre las Madres y sus maridos, y las Madres y sus hijos en los hogares, en torno a la continuidad de la crianza de estos animales, en especial, si las mujeres no estuvieran generando ingresos monetarios con esta actividad. Aunque para ellas es apreciable acceder a una movilidad más extendida y también tomar descansos de las responsabilidades de crianza, no ven que “terminar el ganado” (dejar de tener animales) sea una solución generalizadamente deseable, puesto que la ganadería también involucra cuestiones afectivas (hacia los animales, el territorio y los difuntos de quienes heredaron las tropas), y una forma de vida con la que sostienen una relación subjetiva que determina parte fundamental de sus cotidianidades. Estas contradicciones que están viviendo hoy en día las mujeres ganaderas requieren ser abordadas como una desigualdad de orden estructural que sería de interés para las políticas regionales y comunales encargadas de fomentar la actividad ganadera tradicional.

Así, también, las mujeres solían señalar que la etapa de crianza de hijos/as pequeños/as (*guaguas*)<sup>2</sup> es un tiempo en que la movilidad se torna difícil, o francamente imposible, según las opiniones más categóricas: “no se puede estar andando con *wawa*”. Si bien las Madres del estudio y algunas de las Hijas ejercieron la movilidad propia de las prácticas del pastoreo extensivo en compañía de sus *guaguas*, en las condiciones actuales se considera que esta forma de tránsito permanente exige un esfuerzo bastante grande cuando se hace en compañía de hijos/as menores de dos años, para lo que las mujeres jóvenes ya no están tan disponibles. Las Hijas y Nuevas jóvenes y las Nietas que criaban hijos/as muy pequeños/as permanecían, más que todo, en Arica, y podían acceder a la movilidad de manera más limitada, con sus *guaguas* o bien delegando las responsabilidades en las mujeres de mediana edad de

2 Plural españolizado de la palabra aymara *wawa*, cuyo plural en aymara es *wawanaka*, que no se utiliza en el presente de Cobija. Para el norte de Chile, Carrasco (1998b) caracterizó *wawa* como infante aymara entre cuatro meses y hasta los dos años, que aún no recibe un tratamiento social diferenciado por género y que coincide con el periodo de amamantamiento.



este estudio (Hijas), lo que implicaba, así mismo, que alguna mujer veía más limitada su participación a causa de este factor. Ahora bien, si alguno de los hijos/as se enfermaba, la madre joven tenía que suspender su viaje previsto para cuidar y/o “llevar al hospital” (pedir asistencia médica), y mantenerse en Arica mientras el resto de la familia se movilizaba para asistir a las actividades que habían organizado en Cobija. Ambas situaciones asociadas a las crianzas tienden a provocar una brecha entre mujeres y varones respecto a la movilidad interregional en varias generaciones (mujeres mayores, de mediana edad o jóvenes), lo que vuelve a poner el foco de atención en la feminización del trabajo de cuidados en contextos andinos.

Un segundo factor que limita la movilidad desde el punto de vista de género es la conducción y propiedad de los vehículos. A nivel regional, en los comienzos del proceso de translocalización el ámbito del transporte correspondía a una actividad económica que, en contextos aymara, se asignaba casi exclusivamente al género masculino, dado que ellos actuaban como choferes de vehículos de transporte de mercancías (Carrasco y Gavilán 2012). Luego, las mujeres se incorporaron a la conducción de camionetas de transporte de productos agrícolas entre la ciudad y los valles, y actualmente es más común que las mujeres de tercera generación de la ciudad hayan adquirido vehículos para transportarse (Ana María Carrasco, comunicación personal, 23 de diciembre de 2023). En Cobija, la mayoría de las mujeres de toda edad involucradas en este estudio no tenían automóviles propios ni eran “chofer” (choferes, conductoras de vehículo), aunque en los últimos años algunas mujeres del estudio habían adquirido automóviles y licencia de conducir (2) y varias mujeres jóvenes veían la propiedad de un vehículo como un bien deseable para alcanzar más autonomía, en especial, en etapas de separación de sus parejas, que pueden ser otros momentos de disminución de la movilidad femenina contemporánea, al no contar con alguien que pueda trasladarlas junto a los hijos/as pequeños/as.

La poco generalizada habilidad de conducción de vehículos entre las mujeres implica que la movilidad de la población femenina en toda edad tiende a requerir la asistencia de maridos, hijos o hermanos, aun cuando ellas tienen la opción de utilizar un transporte colectivo subsidiado por el Estado de Chile, que usan menos. Como los vehículos son necesarios para “estar andando” en el presente, las mujeres del estudio debían negociar con los varones estas movilidades y ajustarse a ciertas condiciones del viaje (fecha, hora, cantidad de asientos disponibles, espacio para llevar carga, precio) o aceptar que, aunque quisieran o necesitaran, no podían viajar debido a que no había espacio en el vehículo. Este tipo de viajes suelen ser pagados en dinero o en bienes, aunque también en formas de reciprocidad generalizada. Una de las Madres se refirió a este tipo de negociación mediante la reproducción de una conversación con uno de sus hijos: “a veces yo bajo a Arica y no puedo [...] no tengo quién maneje, y yo no sé manejar ‘ay hijo, por qué no me vay a dejar allá, ‘Ya en un ratito te voy a dejar’, ‘Ya, listo” (Madre, 75 años, entrevista, Arica, 2 de diciembre de 2022). Esta limitación supone que el transporte sea un elemento de negociación entre mujeres y varones en el flujo de intercambios recíprocos, entendiendo que la reciprocidad

funciona en estos espacios como una institución económica vigente, en que las prestaciones de bienes y trabajo se ven permanentemente involucradas con las relaciones sociales en general (Alberti y Mayer 1974) y con las más íntimas en particular (Isbell 1974; Walsh-Dilley 2017; Wilhoit 2016). Esto conlleva una dependencia o endeudamiento del género femenino respecto del masculino para poder “estar andando”, pero también que las redes feminizadas no pueden resolver estas prestaciones de modo autónomo, mediante asociatividades entre mujeres.

## Conclusiones

En este artículo caractericé etnográficamente la expresión local “estar andando” para conectarla con el fenómeno de translocalización entre los/as aymara del norte de Chile, al proponerla como una metáfora con la que las mujeres de la comunidad de Cobija conceptualizan la vida contemporánea marcada por este tipo de movilidad. El interés cualitativo de esta expresión radica en dos cuestiones principalmente: (1) el énfasis que esta aporta a la idea de “ritmo” (regularidad) en las vidas de estas mujeres, en las que los traslados no se perciben como situaciones aisladas, sino que como parte de un flujo de vivir yendo y viniendo entre hogares familiares, les permite asumir responsabilidades económicas en distintos territorios, así como llevar una vida social y afectiva continua, que no se ve agravada por las distancias geográficas, toda vez que se practica el “estar andando”; y (2) para estas mujeres la práctica de la translocalización se inscribiría en una memoria de movilidad familiar asociada al pastoreo y al caminar, por lo que no es un asunto en su totalidad nuevo para ellas, sino que más bien acarrea un “ritmo de las mujeres”.

Por otra parte, esta expresión contribuye a la representación de las mujeres aymara como personas activas, económica y socialmente, que han estado “andando” ayer y hoy. En tiempos en los que persiste una idea de despoblamiento de los territorios rurales, la noción de “estar andando” se torna, en particular, relevante para entender la translocalización aymara del norte de Chile en general y a las mujeres de tercera edad en específico, quienes permanecen más tiempo en los espacios rurales debido a sus responsabilidades de crianza de los rebaños. Este análisis muestra que la permanencia femenina en contextos rurales debe ser considerada de manera cuidadosa, porque si bien en lo común tienden a experimentar menos movilidad interregional que otras personas de las familias, ellas no se encuentran ancladas a un territorio rural único, sino que también participan, requieren y/o desean la movilidad de la translocalización, lo que está vinculado al hecho de que todas ellas vivieron con intensidad diferentes formas de movilidad en otros momentos de su ciclo vital.

Para finalizar, subrayé dos factores que dificultaban la movilidad de las mujeres en el presente y que estaban asociados a desigualdades entre los géneros. Por un lado, el trabajo de cuidados, que recae principal (en el caso de los animales) y/o exclusivamente (en el caso de hijos/as pequeños/as) sobre las mujeres, lo que conlleva una

presencia permanente junto a esas personas y dificulta sus posibilidades de viajar. Por otro lado, el todavía poco generalizado acceso de las mujeres a la conducción y la propiedad de vehículos motorizados, en comparación con los varones, lo que ocasiona que ellas deban negociar intercambios para lograrlo en un contexto de reciprocidad. Las dos cuestiones parecen relevantes en el ámbito de las políticas públicas y el desarrollo rural en el norte de Chile y se pueden integrar en propuestas con base en una mirada de equidad de género.

Para futuras investigaciones queda pendiente ampliar el alcance geográfico que tiene la expresión “estar andando” en Arica y Parinacota y, si aplica, en Tarapacá. Asimismo, se requiere seguir prestando atención a la movilidad de las mujeres de la tercera edad, en cuanto que ello puede ser un aporte relevante a los estudios de movilidad y vejez. Por último, cabe señalar que es necesario estudiar con profundidad, y desde una perspectiva interseccional, la translocalización de los varones aymara, contemplando no solo los aspectos económico-productivos y sociopolíticos del fenómeno, que efectivamente han sido analizados, sino, sobre todo, cuestiones afectivas, puesto que allí radican razonamientos que no han sido investigados por los antropólogos y que resultan fundamentales a la hora de entender por qué los aymara practican esta translocalización en los tiempos actuales.

## Referencias

1. Abu-Lughod, Lila. 1988. “¿Puede haber una etnografía feminista?”. Conferencia en la Sección de Antropología de la Academia de Ciencias de Nueva York, 29 de febrero, 15-48. Nueva York.
2. Alberti, Giorgio y Enrique Mayer. 1974. “Reciprocidad andina: ayer y hoy”. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, editado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer, 13-33. Lima: Ediciones Instituto de Estudios Peruanos.
3. Álvarez Díaz, Andrea. 2017. “Nuevos escenarios de género entre los aymara del norte chileno”. *Interciencia* 42 (7): 408-416. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33952188002>
4. 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>
5. Araya, Isabel y Nicole Chávez. 2022. “Metodologías colaborativas: etnografía feminista con mujeres afrodescendientes e indígenas en Arica (Chile)”. *Revista Antropologías del Sur* 9 (17): 19-38. <http://dx.doi.org/10.25074/rantros.v9i17.2008>
6. Arnold, Denise. 1997b. “La lucha por la dote en un ayllu andino”. En *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, editado por Denise Arnold, 345-383. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
7. Arnold, Denise. 1997a. Introducción a *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, editado por Denise Arnold, 13-52. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.

8. Arnold, Denise. 1994. "Hacer al hombre a imagen de ella: aspectos de género en los textiles de Qaqachaka". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 26 (1): 79-115. [https://www.chungara.cl/Vols/1994/Vol26-1/Hacer\\_al\\_hombre\\_a\\_imagen\\_de\\_ella.pdf](https://www.chungara.cl/Vols/1994/Vol26-1/Hacer_al_hombre_a_imagen_de_ella.pdf)
9. Arnold, Denise. 1992. "La casa de adobe y piedras del Inka. Género, memoria y cosmos en Qaqachaka". En *Hacia un orden andino de las cosas*, editado por Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, 31-108. La Paz: Fundación Javier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA).
10. Babb, Florence E. 2020. "'The Real Indigenous Are Higher Up': Locating Race and Gender in Andean Peru". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 17 (1): 12-33. <https://doi.org/10.1080/17442222.2020.1809080>
11. Babb, Florence. 2019. *El lugar de las mujeres andinas. Retos para la antropología feminista descolonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
12. 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](https://doi.org/10.5209/rev_reaa.2012.v42.n1.38644)
13. Carrasco G., Ana María. 2020. "Diferencias de género a través del curso de la vida entre los aymaras del norte de Chile". *Interciencia* 45 (3): 124-131. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33962773002>
14. Carrasco Gutiérrez, Ana María. 2007. "Influencias de la ideología religiosa en las significaciones de la sexualidad en mujeres aymaras del norte de Chile". *Cultura y Religión* 1 (2): 19-41. <https://doi.org/10.61303/07184727.v1i2.200>
15. Carrasco, Ana María. 1998b. "Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 30 (1): 87-103. <https://doi.org/10.4067/s0717-73561998000100007>
16. Carrasco, Ana María. 1998a. "Mujeres aymara e inserción laboral". *Revista de Ciencias Sociales* 8: 83-96. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70800806>
17. 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>
18. Carrasco Gutiérrez, Ana María y Vivian Gavilán Vega. 2012. "Influencia del proceso de enseñanza escolar fiscal en la socialización de mujeres y hombres aymara de la zona altiplánica del norte de Chile". *Estudios Atacameños* 44: 73-88. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432012000200004>
19. 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>
20. De la Cadena, Marisol. 2000. "Insolent Mestizas and Respeto: The Redefinition of Mestizaje". En *Indigenous Mestizos*, Marisol de la Cadena, 177-230. Durham; Londres: Duke University Press.

21. De la Cadena, Marisol. 1997. “Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cuzco)”. En *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, editado por Denise Arnold, 123-149. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
22. De la Cadena, Marisol. 1991. “‘Las mujeres son más indias’. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. *Revista Andina* 1: 7-47.
23. Echeverría, Claudia. 1998. “División sexual del trabajo y matrimonio aymara contemporáneo desde una perspectiva de género”. *Revista de Ciencias Sociales* 8: 97-108. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70800807>
24. Esguerra, Camila. 2019. “Etnografía, acción feminista y cuidado: una reflexión personal mínima”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 35: 91-111. <https://doi.org/10.7440/antipoda35.2019.05>
25. 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>
26. Gavilán Vega, Vivian. 2005. “Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile”. *Estudios Atacameños* 30: 135-148. <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/287>
27. Gavilán, 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>
28. Gavilán Vega, Vivian. 1998. “Elaboraciones de género en la religiosidad de mujeres y hombres aymara del norte de Chile: avances de investigación”. *Revista de Ciencias Sociales* 8: 65-82. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70800805>
29. 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>
30. González Cortez, Héctor. 2007. “Comunidad rural en crisis o comunidad translocalizada entre los aymara del norte de Chile”. En *Actas Del 6.º Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile, tomo 1: 537-550. <https://www.academica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/49>
31. Gregorio Gil, Carmen. 2019. “Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista”. *Disparidades. Revista de Antropología* 74 (1): 1-7. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>
32. Guizardi, Menara, ed. 2024. *The Elementary Structuring of Patriarchy. Bolivian Women and Transborder Mobilities in the Andes*. Manchester: Manchester University Press.
33. Guizardi, Menara, Lina Magalhaes y Esteban Nazal. 2022. “Relaciones de género y movibilidades transfronterizas de las bolivianas aymara del Valle de Azapa (Arica y Parinacota, Chile)”. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 12 (1): 1-24. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.5640>
34. Guizardi, Menara, Felipe Valdebenito, Eleonora López y Esteban Nazal. 2019b. *Des/venturas de la frontera. Una etnografía sobre las mujeres peruanas entre Chile y Perú*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

35. Guizardi, Menara, Eleonora López, Felipe Valdebenito y Esteban Nazal. 2019a. "Dialécticas de la maternidad. Aportaciones al estudio de las desigualdades de género en territorios fronterizos". *Estudios Atacameños* 63: 81-104. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2019-0021>
36. Guizardi, Menara y Alejandro Garcés. 2012. "Mujeres peruanas en las regiones del norte de Chile: apuntes preliminares para la investigación". *Estudios Atacameños* 44: 5-34. <https://estudiosatacamenos.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/60>
37. Gundermann, Hans y Héctor González. 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>
38. Harris, Olivia. 1985. "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer". *Allpanchis* 17 (25): 17-39. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v17i25.1031>
39. Isbell, Billie. 1974. "Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman". En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, editado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer, 110-152. Lima: Ediciones Instituto de Estudios Peruanos.
40. Leal, Joselin y Alan Rodríguez. 2018. "Cartografía social de Chapiquiña: reivindicando los derechos territoriales indígenas en los Altos de Arica, Chile". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 61: 91-114. <https://doi.org/10.17141/iconos.61.2018.3384>
41. Mamani, Manuel. 2010. "Kirkir warmi: identidad y rol de la mujer aymara en el desarrollo musical del norte chileno". *Revista Musical Chilena* 64 (213): 90-102. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902010000100007>
42. Mamani, Manuel. 1999. "Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 31 (2): 307-317. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73561999000100005>
43. Mansilla-Aguilera, Catalina. 2023b. "Criando animales en redes: el trabajo ganadero entre mujeres aymara translocalizadas de la Comunidad de Cobija (Región de Arica y Parinacota)". Tesis doctoral, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
44. Mansilla-Aguilera, Catalina. 2023a. "Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del Mallku Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile)". *Revista de Antropología. Universidad de São Paulo* 66: 1-24. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.199069>
45. Mansilla-Aguilera, Catalina. 2025. "Amar los cerros: mesas y bocas de un mallku aymara (Chile)". *Disparidades. Revista de Antropología*. (En prensa).
46. Murra, John. (2002) 2009. *El mundo andino. Población, medioambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
47. Núñez, Lautaro y Axel Nielsen. 2011. "Caminante, si hay caminos: reflexiones sobre el tráfico sur andino". En *En ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*, editado por Lautaro Núñez y Axel Nielsen, 11-41. Córdoba: Encuentro Grupo Editor; Editorial Brujas.
48. Núñez, Lautaro y Tom D. Dillehay. 1979. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.

49. 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. <http://dx.doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2018.56.01>
50. Pimentel, Gonzalo, Charles Rees, Patricio de Souza y Lorena Arancibia. 2011. “Viajeros costeros y caravaneros. Dos estrategias de movilidad en el Período Formativo del desierto de Atacama, Chile”. En *En ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*, editado por Lautaro Núñez y Axel Nielsen, 43-82. Córdoba: Encuentro Grupo Editor y Editorial Brujas.
51. Platt, Tristán. 1980. “Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los macha de Bolivia”. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*, editado por Ralph Bolton y Enrique Mayer. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
52. Quirós, Julieta. 2022. “Ganarse la vida rural. Pluriactividad y producción de valor en campo cordobés, Argentina. Problemas y propuestas para la agenda pública”. *Revista del Museo de Antropología* 15 (2): 127-144. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v15.n2.36713>
53. Sahlins, Marshall. (1974) 1983. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal Editores.
54. Valdebenito, Felipe y Menara Guizardi. 2015. “Espacialidades migrantes. Una etnografía de la experiencia de mujeres peruanas en Arica (Chile)”. *Gazeta de Antropología* 31 (1): art. 3. <http://hdl.handle.net/10481/34249>
55. Vásquez, María Belén y Ana María Carrasco. 2018. “Mujeres y espacio público: las asociaciones indígenas femeninas aymaras de la ciudad de Arica”. *Diálogo Andino* 56: 53-62. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812018000200053>
56. Vásquez Santibáñez, María Belén y Ana María Carrasco Gutiérrez. 2017. “Género, cuerpo y heteronormatividad. Reflexiones desde la antropología”. *Interciencia* 42 (9): 616-622. <https://www.redalyc.org/pdf/339/33952909011.pdf>
57. Vásquez Santibáñez, María Belén y Ana María Carrasco Gutiérrez. 2016. “Significados y prácticas culturales de la menstruación en mujeres aymara del Norte de Chile: un aporte desde el género a los estudios antropológicos de la sangre menstrual”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 49 (1): 99-108. <https://doi.org/10.4067/s0717-73562016005000036>
58. Walsh-Dilley, Marygold. 2017. “Theorizing Reciprocity: Andean Cooperation and the Reproduction of Community in Highland Bolivia”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 514-535. <https://doi.org/10.1111/jlca.12265>
59. Wilhoit, Mary Elena. 2017. “‘Un Favorzote’: Gender and Reciprocity in the Andes”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 438-558. <https://doi.org/10.1111/jlca.12288>
60. Wilhoit, Mary Elena. 2016. “‘Women Always Work More Here’: Gender, Labor and Kin in the Rural Andes”. Tesis doctoral, Northwestern University, Illinois.



**Catalina Mansilla-Aguilera**

[catalina.mansilla.aguilera@gmail.com](mailto:catalina.mansilla.aguilera@gmail.com)

Doctora en Antropología por la Universidad de Tarapacá y magíster en Estéticas Americanas por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha desarrollado etnografía en el norte de Chile desde 2014 al presente, con un enfoque de antropología cultural basado en una perspectiva descolonial y feminista, que presta atención a las agendas locales y aborda las investigaciones de manera colaborativa en sus distintas etapas. Actualmente, ejerce como docente en la Universidad Alberto Hurtado y la Pontificia Universidad Católica de Chile.  
<https://orcid.org/0009-0005-6853-2542>

