

Trashumancia en los Andes del Altiplano: Un estudio de caso en la comunidad Aimara de Sisipa, Perú

Transhumance in the Andes of the Altiplano: A case study in the Aimara community of Sisipa, Peru

Dante Euclides Quispe-Martínez¹, Boris Blanco-Gallegos², Jesús Wiliam Huanca-Arohuana^{3*}

Resumen

El objetivo de la investigación es describir la trashumancia que se entiende como el desplazamiento estacional del ganado en una comunidad aimara en el siglo XXI. La metodología empleada sigue el enfoque cualitativo etnográfico, utilizando la observación participante para acompañar a una familia compuesta por ocho miembros, con edades que van desde los 8 hasta los 80 años, quienes aún practican la tradición de desplazar temporalmente su ganado desde la puna baja hacia la puna alta. Los resultados obtenidos revelan que los pastores se desplazan estacionalmente debido al agotamiento y la escasez de pasto en su recinto principal, situación que lleva a arrear el ganado durante un día completo, soportando el intenso calor y el frío seco del Altiplano. Además, este recorrido está impregnado de creencias, costumbres y significados que giran en torno a los elementos de la naturaleza y la vida salvaje. Eso implica un diálogo con la naturaleza, las deidades y las divinidades, seguido de acciones de armonía, equilibrio y simbiosis con el entorno y la vida social. En conclusión, se determina que la trashumancia estacional del ganado tiene un ciclo vivencial, comunitario e intergeneracional.

Palabras clave: Trashumancia, etnografía, indígenas, antropología, aimara.

Abstract

The objective of the research is to describe the transhumance that is understood as the seasonal displacement of cattle in a Aymara community in the XXI century. The methodology used follows the qualitative ethnographic approach, using participant observation to accompany a family composed of eight members, with ages ranging from 8 to 80 years, who still practice the tradition of temporarily moving their livestock from the low puna to the high puna. The results obtained reveal that the shepherds move seasonally due to the exhaustion and shortage of grass in their main enclosure, a situation that leads to herd the cattle for a full day, withstanding the intense heat and the dry cold of the Altiplano. In addition, this tour is impregnated with beliefs, customs and meanings that revolve around the elements of nature and wildlife. This implies a dialog with nature, deities and divinities, followed by actions of harmony, balance and symbiosis with the environment and social life. In conclusion, it is determined that the seasonal transhumance of livestock has an experiential, community and intergenerational cycle.

Keywords: Transhumance, ethnography, indigenous, anthropology, aimara.

Recibido: 29/06/2023

Aceptado: 01/08/2023

Publicado: 08/08/2023

Sección: Artículo original

*Autor correspondiente: jhuancaar@unsa.edu.pe

Introducción

El pastoreo trashumante es una práctica sociocultural e histórica que se caracteriza por el desplazamiento temporal del ganado a diferentes espacios ecológicos (Flores Ochoa, 1977; Göbel, 2002; Hevilla, 2020; Wawrzyk & Vilá, 2013). Ese desplazamiento temporal y espacial refleja la capacidad de vivir en lugares difíciles de acceder, como las zonas de montaña, donde se entrelazan aspectos territoriales, simbólicos, religiosos y familiares (Haller & Branca, 2020; Quintín et al., 2018). Sin embargo, en los últimos años, factores externos como decisiones políticas y económicas centrales (políticas públicas, normas, decretos, etc.), estructuras coloniales, movimientos religiosos (proliferación de iglesias protestantes) y cambios socioambientales (cambio climático,

degradación de suelos, etc.) han generado procesos de cambio en esas sociedades, como migración, problemas de tierra, conflictos familiares y comunales, identidad y pobreza, afectando directa e indirectamente sus derechos colectivos e individuales.

¹Universidad Privada de Tacna, Perú. E-mail: danteeuclidesquispemartinez@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7341-2984>

²Universidad Nacional del Altiplano, Perú. E-mail: borisblancogallegos@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0893-468X>

³Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú. E-mail: jhuancaar@unsa.edu.pe ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7353-1166>

Como citar: Quispe-Martínez, D. E., Blanco-Gallegos, B., & Huanca-Arohuana, J. W. (2023). Trashumancia en los Andes del Altiplano: Un estudio de caso en la comunidad Aimara de Sisipa, Perú. *Revista de Investigaciones Altoandinas*, 25(3), 148–158. <https://doi.org/10.18271/ria.2023.537>



Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) Share - Adapt

En los Andes, los estudios sobre sociedades pastoriles son limitados en comparación con los trabajos realizados en contextos agrícolas (Flores Ochoa & Palacios Ríos, 1978; Göbel, 2002). Sin embargo, esos trabajos han centrado su atención en comprender aspectos organizativos, parentales, simbólicos, rituales, económicos y ecológicos, sin prestar mayor atención a los cambios sociohistóricos contemporáneos, descuidando así el entendimiento de las “realidades modernizadas”.

En ese contexto, la literatura etnográfica sobre sociedades pastoriles en Perú se remonta al siglo pasado. Flores Ochoa (1968) publicó “Los pastores de Paratía”, el cual fue una introducción a la esquematización de las colectividades pastoriles. Esa etnografía revela que los pastores se ubican entre los 4200 y 5000 metros sobre el nivel del mar conocido como puna alta, donde la economía campesina se basa en la ganadería y el comercio. Para que esa actividad sea sostenible, se han desarrollado estrategias culturales y ecológicas de adaptación, como la trashumancia estacional, que implica desplazarse con el ganado desde una residencia principal hacia varias secundarias, según la temporada y la demanda de pastos.

Otro estudio etnográfico clásico sobre el pastoreo es la propuesta de Palacios Ríos (1988), quien llevó a cabo su estudio entre los aimaras de Chichillapi. Esta comunidad se encuentra ubicada a más de 4500 metros sobre el nivel del mar, en la actual provincia de El Collao. El estudio no difiere de lo reportado por Flores Ochoa (1968), pero agrega que los pastores utilizan tecnologías para el aprovechamiento de los pastos. Los hallazgos revelan la existencia de canales rústicos utilizados para la regeneración de pastizales y la creación de bofedales. También se describe el descanso de las pasturas y la tecnología de las canchas, que permiten proteger la alimentación del ganado.

En la década de los noventa, se llevaron a cabo estudios similares a los mencionados. En la región de Moquegua, Kuznar (1991) evidenció que los pastores se ven obligados a desplazarse junto con el ganado. Así, la trashumancia se convierte en una cuestión de supervivencia y aprovechamiento de los pastizales. Carhuallanqui (1998), en un estudio comparativo realizado por encima de los 4152 metros sobre el nivel del mar en la región de Junín, señala que los pastores comienzan su desplazamiento en septiembre para llegar a la puna alta en pleno verano, y regresan a principios de abril, de manera que en junio y julio ya se encuentran en la puna baja, enfrentando las heladas de la temporada. De modo que, la trashumancia está vinculada a un mundo cosmológico de tradiciones, costumbres y vivencias en relación con el ganado y el territorio.

Por otro lado, Meentzen (2007), desde una perspectiva de género, destaca que las mujeres son las encargadas de desplazar y criar el ganado, ya que los hombres suelen migrar a la ciudad para trabajar. De tal manera que, las mujeres ejercen la propiedad de sus tierras y se dedican a la crianza de sus hijos. Esa misma función ha sido atribuida tanto a las mujeres como a los hombres en el contexto andino de Chile (Gundermann, 1984). En Argentina, la familia es la unidad básica de producción dedicada al cultivo adaptado a la altitud y a la cría de ganado (Albeza et al., 2002), por los que Wawrzyk y Vilá (2013) han demostrado que la trashumancia implica el aprovechamiento de dos ecozonas claramente definidas: la zona alta que está destinada a la cría de llamas y alpacas, mientras que la zona baja queda libre para las cabras y ovejas. Sin embargo, algunas unidades domésticas prefieren desplazar el ganado estacionalmente de forma conjunta.

Estudios recientes, exceptuando los realizados en Perú, indican que la trashumancia y el desplazamiento estacional del ganado prevalecen en muchas comunidades altoandinas de Latinoamérica. Gasco y otros (2015) consideran como una práctica cultural tradicional que permite la explotación y el aprovechamiento de pastizales de altura durante el verano de cada año. Sin embargo, se ha visto afectada por las normas implementadas por los Estados Nacionales en cuanto a la protección de tierras fronterizas, lo que ha llevado a que los pastores sean perseguidos y considerados ilegales. Por otro lado, estudios etnográficos contemporáneos (Flores Ochoa, 1977; Göbel, 2002; Hevilla, 2020; Wawrzyk & Vilá, 2013) resaltan la importancia de conservar los conocimientos y saberes relacionados con la gestión y cría del ganado, ya que constituyen un legado histórico de adaptación a más de 4000 metros sobre el nivel del mar.

En ese sentido, a pesar de la falta de estudios etnográficos en Perú durante los primeros años del siglo XXI sobre las sociedades pastoriles y sus dinámicas socioculturales, producto del impacto de la globalización y los procesos de configuración social, surge la propuesta de describir la trashumancia estacional del ganado en una comunidad aimara del Altiplano durante el siglo XXI.

Materiales y métodos

Área de estudio

El estudio se llevó a cabo en dos lugares distintos de la comunidad campesina de Sisipa Challacollo, ubicada en el distrito de Pomata, departamento de Puno, Perú. Uno de estos lugares es Sisipa, situado en la puna baja a una altitud de 3870 msnm, donde se encuentra la residencia principal. Otro es Japo, ubicado en la puna

alta, a una altitud que varía entre 4100 y 4600 msnm, lugar donde se encuentra la residencia secundaria conocida como *musiña*.

Pomata se encuentra en las cercanías del lago Titicaca a 16° 15', una longitud de 69° 17' y una altitud

de 3863 msnm, dado que la distancia es de 105 km de la ciudad de Puno. Así mismo, limita al sur con los distritos de Zepita y Huacullani, al este con Yunguyo, y al oeste con Juli.

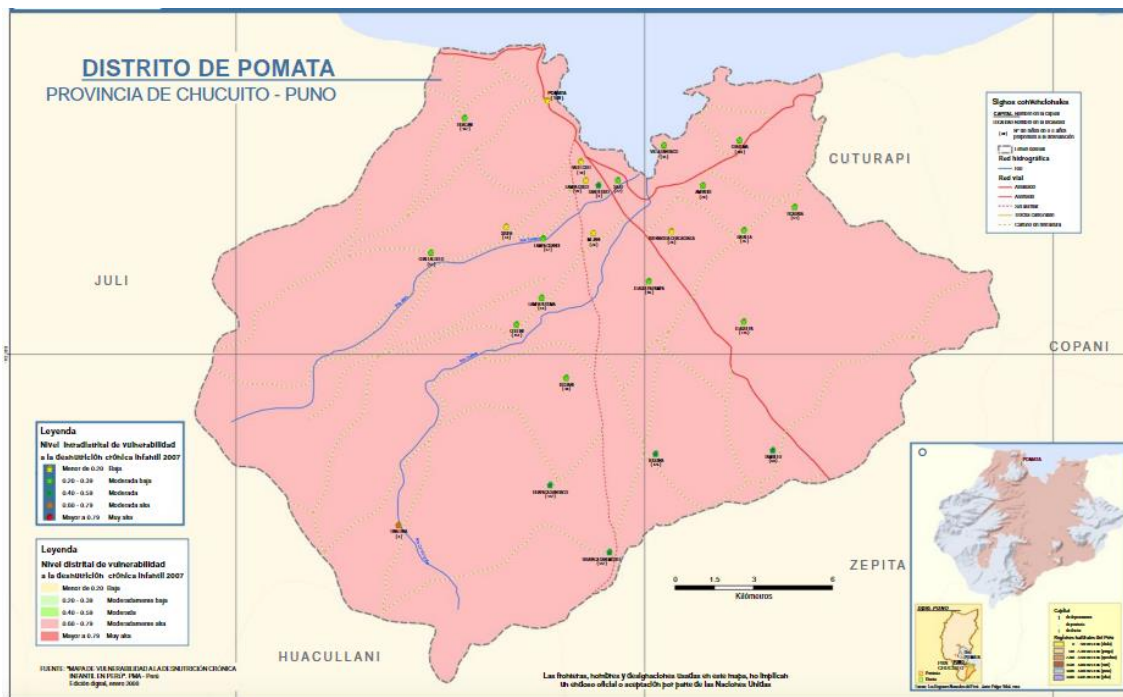


Figura 1. Ubicación del distrito de Pomata en el departamento de Puno. Mapa elaborado por el Programa Mundial de Alimentos (2007).

Tipo y diseño de investigación

La investigación se enmarca en un enfoque cualitativo con diseño etnográfico (Guber, 2011; Martínez, 2004; Restrepo, 2018), con el objetivo de describir y comprender el conjunto de creencias, significados y prácticas grupales asociadas a la trashumancia estacional del ganado en una comunidad aimara en el siglo XXI. Mediante ese enfoque, se busca obtener una visión detallada y contextualizada de la tradición de la trashumancia, explorando cómo se entrelazan las creencias culturales, los significados simbólicos y las prácticas colectivas en esa comunidad específica. De esa manera, se busca contribuir al conocimiento de las dinámicas socioculturales y su relación con la trashumancia en los Andes del Sur del Perú en la actualidad.

Participantes

La investigación contó con la participación de una familia campesina aimara compuesta por ocho miembros, quienes aún mantienen la tradición de desplazar temporalmente su ganado hacia la puna alta de Pomata. Se utilizó un muestreo no probabilístico intencional para seleccionar ese caso específico que practica la trashumancia estacional del ganado. La edad de los participantes varía entre 8 y 80 años que se autoidentifican como aymaras peruanos. Los adultos desempeñan labores agrícolas y ganaderas, mientras que los adolescentes y niños son estudiantes de Educación Básica Regular (EBR). Con excepción del hijo político de 12 años, todos provienen de una misma línea parental consanguínea. En cuanto a los criterios de exclusión, no se consideraron a los familiares que residen fuera de la comunidad y a los parientes que han dejado de practicar la trashumancia debido a cambios en sus estilos de vida.

Tabla 1. Características del caso de estudio

Seudónimo	Edad	Ocupación	Género	Lugar de residencia	Vínculo familiar
Tía Lupe	80	Agricultor/ganadero	F	Sisipa	Abuela
Tío Manuel	69	Agricultor/ganadero	M	Sisipa	Sobrino
Tía Tina	65	Agricultor/ganadero	F	Sisipa	Nuera
Tía Cirila	59	Agricultor/ganadero	F	Sisipa	Nuera
Tío Isaac	61	Agricultor/ganadero	M	Sisipa	Sobrino
Chibolo	12	Estudiante	M	Llaquepa	Ahijado
Gringo	8	Estudiante	M	Sisipa	Nieto
Cliss	13	Estudiante	M	Sisipa	Nieto

Instrumentos

Durante el trabajo etnográfico, se empleó la observación participante como método principal. Además, se utilizaron herramientas adicionales, como un diario de campo, una grabadora y una cámara fotográfica. Sin embargo, esos últimos instrumentos no resultaron tan eficientes en la recolección de datos debido a la falta de energía eléctrica para recargar sus baterías. Por lo tanto, gran parte de la información fue registrada en el diario de campo, siguiendo el estilo de Malinowski (1989). El diario de campo permitió documentar de manera detallada los eventos vividos y narrados por los informantes, así como los sentimientos, pensamientos y emociones de los investigadores.

Procedimiento

El estudio fue aprobado por un comité de ética compuesto por cuatro docentes de la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano Puno. La selección del caso de estudio se realizó de manera intencional, ya que esta familia es la única en la comunidad que aún practica esta ancestral forma de trashumancia ganadera hacia la zona de Montaña. Antes de iniciar el trabajo de campo, se estableció contacto con la familia para comunicarles los objetivos e intenciones de la investigación y obtener su consentimiento verbal. Se les aseguró que no se revelarían sus nombres reales sin su consentimiento.

El trabajo de campo comenzó días antes de que la familia se desplazara desde su vivienda principal. De esa manera, se participó en los preparativos y presenciar la trashumancia, viviendo la experiencia del pastoreo y el retorno. El ciclo de desplazamiento estacional duró seis meses, desde noviembre hasta abril, periodo en el cual los investigadores estuvieron presentes. Durante ese tiempo, se alojaron en una de las cabañas proporcionadas por los pastores. La información recopilada a diario fue objeto de reflexión y discusión entre los autores, quienes desempeñaron roles equivalentes en todo el proceso de investigación. Por último, no se brindó ningún tipo de compensación económica a los informantes, pero

los investigadores brindaron apoyo en el manejo y pastoreo del ganado.

Procesamiento y análisis

Se empleó la narrativa etnográfica, la cual requirió la generación de una secuencia de eventos y sucesos basada en el diario de campo y los registros fotográficos. Con esa información, se elaboró una matriz temporal para ordenar las situaciones observadas en la vida cotidiana. Una vez completada la matriz, se procedió a validar las observaciones de los investigadores, lo que condujo a la redacción inicial de los resultados. La redacción se desarrolló mediante una descripción detallada y exhaustiva de los fenómenos y eventos observados durante el trabajo de campo etnográfico.

Resultados

Rutas de supervivencia

Entre los meses de noviembre y diciembre, los pastores se ponen de acuerdo para fijar la fecha de la trashumancia. De modo que el enflaquecimiento del ganado a causa del agotamiento y escasez de pastos en la estancia principal, así como la finalización de la siembra de los cultivos son determinantes para establecer la salida (Göbel, 2002). Al respecto, ellos se proveen de alimentos y materiales a través de la compra y trueque (*chhalakaña*) en la feria local del centro poblado de Buena Vista Chaca Chaca, que, a diferencia de otros pueblos aymaras colindantes, se ubica fuera de la capital del distrito. Esta feria, que se realiza todos los jueves, es la más representativa del distrito de Pomata, y sus actividades son similares a aquellos trabajados registrados en otros pueblos andinos (S. P. Arnold, 2020; Flores Ochoa, 2020; Göbel, 2002).

La noche anterior a la salida, cada familia prepara sus materiales, colocándolos en sacos diferentes según su utilidad: alimentos, vestimenta, piezas de dormitorio, utensilios de cocina, herramientas de pastoreo, bosta y leña. De esa forma, a la mañana siguiente, después de desayunar y cocinar el fiambre, los sacos son colocados

sobre los burros sin mayor contratiempo. Todos los materiales que son necesarios para el viaje, salvo excepciones, los llevan las mujeres en un atado de *awayu* (*q'ipi*); mientras que los varones pueden llegar a cargar herramientas en el *mantiyu*.

La salida se inicia aproximadamente a las nueve de la mañana. Los primeros en ser despachados son los burros, pues serán los guías de los demás animales. A continuación, le siguen las vacas, luego las llamas y alpacas, para finalmente cerrar con las ovejas. Ese es el orden de desplazamiento del ganado durante el trayecto; aunque también los pastores llegan a trasladar el ganado según especies, siempre que el número de pastores sea mayor a tres. Los pastores se ubican a los lados de la vía, llevando en las manos una honda (*q'urawa*) para el dominio y sujeción del ganado; pues siempre deben estar atentos a los infortunios que pueden ocasionarse por la cercanía de los cultivos.

En el primer tramo, que corresponde de Sisipa a Challacollo, existen tres vías de desplazamiento: Oscani, Cucunuma y Yaricachi. Esa variación depende de la rotación de las *aynuqas*, pues así se evita en extremo el daño de los cultivos. A diferencia de las otras rutas, en Oscani se encuentra el panteón de la comunidad; por lo cual, al momento de su tránsito, los pastores invocan a sus antepasados difuntos y la pachamama como deidades protectoras a través del rezo cristiano sincrético (Brachetti Tschohl, 2002). El traslado de este tramo es de aproximadamente una hora. Sin embargo, antes de llegar a esta comunidad por cualquiera de las vías, los pastores presentan serias dificultades a causa del terreno accidentado: los burros empiezan a botar las cargas, el ganado empieza a dispersarse y los cultivos del lugar son afectados. Esas incertidumbres terminan cuando los pastores empalman a la carretera principal de Challacollo.

La vía que une Challacollo con la puna alta traspasa dicha comunidad, originando que existan reencuentros momentáneos con conocidos y familiares. Esas interacciones pueden ocasionar que el ganado se entremezcle; la identificación y separación de estos evidencian el conocimiento y cariño hacia cada uno de ellos (Flores Ochoa, 1977). Ya saliendo de Challacollo, los animales recuerdan el camino por el cual año tras año han ido movilizándose, siendo de gran ayuda para el pastor. En la trashumancia de Guadalupe en el 2017, explica que el ganado “revisa su libro” para recordar el camino hacia la estancia de la puna alta. De acá en adelante el recorrido es más armonioso, ya que los hatos son guiados por los animales más antiguos de cada especie.

Después de unas tres horas de haber partido se llega a la *apachita*, la cual se encuentra en un lugar denominado como *Chika Thaki* o *Kimsa Kachi*. Los pastores reconocen a toda esta zona como medio camino, por lo que es entendido como señalizador o marcador de ruta (Larraín Barrios, 2015). Al llegar al lugar, se descansa esparciendo los animales en los alrededores y se empieza a recoger tres piedras del camino. Las piedras deben de caber en una sola mano empuñada. Así, mientras desplazan el material sobre todo el cuerpo, van diciendo en reiteradas ocasiones: “*millu, millu, millu...*”. Terminada la acción, la mano derecha del pastor direcciona las tres piedras hacia la boca y de forma profunda e intensa se sopla tres veces sobre las mismas, luego las arroja sobre el montón de piedras ya existente. Ese acto ritual es realizado para renovar las energías perdidas por el traslado. En otras zonas de los Andes peruanos, chilenos y bolivianos, los pastores de puna también desarrollan esta práctica utilizando el incienso, el vino y la coca; con esos elementos invocan a los antepasados y a los seres sobrenaturales en son de buscar el bienestar personal y colectivo (Galdames Rosas, 1990; Girault, 1958; Larraín Barrios, 2015).

Llegando a la puna alta, alrededor de las 14:00 horas, la carretera aún mantiene su forma de herradura; sin embargo, en la colina ya se observan las primeras viviendas. A esa hora, y faltando minutos para llegar a la estancia, los pastores rodean los animales en los pajonales para alimentarse del fiambre. Después, estando ya en la vivienda, de forma aletargada por todo el trajín, el pastor inicia con el proceso de instalación en la estancia. Primero se arregla el *p'atati* (poyo a manera de cama) con *waych'a* (*Senecio vulgaris*), *q'uwa* (*Minthostachys andina*) y *ch'illiwa* (*Festuca dolichophylla*); luego se extiende los cueros, *karunas* y frazadas. Una vez instalada la cama, se acomodan las bolsas de alimentos en la cabecera del *p'atati*. Los demás productos son acomodados alrededor del fogón en pequeños huecos elaborados de piedra y barro (*putuku*). Finalmente, a las 17:00 horas, los animales son encanchedos en sus respectivos corrales, para así, entre bromas y risas, empezar a preparar la comida de la noche.

Infraestructura en la Montaña

La estancia es un territorio familiar compartido que se caracteriza por la presencia de viviendas y corrales continuos, en donde los pastores de Sisipa permanecen junto a su ganado durante las épocas de lluvia de cada año (*jallu pacha*).



Figura 2. Vivienda en la puna alta (*Musiña*) (2018).

Las viviendas que se encuentran en la estancia son denominadas como *musiña*, las cuales se construyen entre los meses de agosto, septiembre y octubre. Su dimensión en centímetros es: 180 a 200 de alto, 500 de largo y 170 de ancho. El techo está cubierto con *ichu* sobre una estructura de palos que son sujetados con lazos de cuero o chilligua. La puerta tiene un área de 100x60 cm, la cual está revestida por latas de envases de alcohol sobre una estructura de palos de *qulli* (*Buddleja coriacea*). Su ingreso y salida es complicado, ya que el pastor se inclina hasta los noventa grados. Para Palacios Ríos (1988) estas viviendas en Chichillapi se las conoce como *anaqa* o *anara musiña*; mientras que para los aimaras de Qaqachaka (Bolivia), estas viviendas son denominadas como *jant'a* (Arnold, 1992). Asimismo, Flores Ochoa (1968) considera a esas viviendas como cabañas o viviendas secundarias.

Dentro de la *musiña*, se encuentran tres elementos indispensables para la estadía del pastor: el *p'atati*, el mechero y el fogón. El *p'atati*, como se ha señalado previamente, permite el descanso nocturno del pastor. El mechero, elaborado de latas de envases de leche, provee de iluminación. Y el fogón o *qhiri*, es utilizado para cocinar los alimentos. El fogón está ubicado al extremo opuesto del *p'atati* y pegado al costado derecho de la puerta. Aunque en algunas familias se encuentra a unos pasos de la *musiña* misma. Asimismo, a diferencia de los otros dos elementos, “el fogón no sólo es un

instrumento o medio para cocinar. En la visión de los aymaras el fogón es una deidad, es la *qheri awicha*” (Rengifo, 2000, p. 14).

En cuanto a los corrales o canchones (*uyunaka*), esos son construcciones cuadriláteras, circulares y poligonales alzadas con piedras que se sobreponen unas sobre otras, donde no se utilizan morteros de barro u otros materiales adhesivos (*pirqa*). Los corrales varían en perímetro, altura de la pared y área según el tipo de ganado: para las ovejas son altos y compactos, mientras que para los vacunos, burros y camélidos son espaciosos y bajos. Su ubicación dependerá también de la vulnerabilidad del animal, siendo el corral de las ovejas el más cercano a la *musiña*. De esa forma, su función es proteger al ganado de las inclemencias climáticas, de los depredadores (zorros y pumas), del abigeato y para el cuidado especial de animales enfermos o recién paridos. Asimismo, existen corrales construidos para el crecimiento de gramíneas silvestres (*ichu*, *chilligua*, etc.), de forrajes cultivados (cebada y avena) y otros que no tienen una función en específico, pero que son utilizados cuando el corral principal presenta serios problemas a causa de las lluvias. Para su conservación, los pastores velan diariamente que las piedras no estén derrumbadas; si fuese el caso, usualmente la *pirqa* por la tarde. Asimismo, los huecos existentes entre las piedras de las *pirqas* son taponados con estiércol húmedo (*jiri*) cada vez que sea necesario o cuando se

hace la limpieza del corral, es decir, mínimamente una vez al mes.

Arquitectura de pastoreo

El tema del “pastoreo no es solamente explotación y aprovechamiento de los recursos de un piso ecológico de los Andes y ajuste adaptativo a un medio ambiente difícil” (Flores Ochoa, 1977, p. 17), es también la interpretación simbólica del medio biótico y abiótico (Descola, 2010) pues los pastores día a día observan los cielos, las montañas, las mañanas y las tardes; oyen a las *sallqa uywanaka* (animales salvajes) y sienten las

vibras del viento y el calor. Cada uno de estos elementos indican el pronóstico del tiempo, y, de acuerdo con ello, los pastores saben diariamente en qué espacio o lugar pastorear.

La rutina de los pastores empieza a las 4:30 horas. A las llamas, burros y vacas –y no las ovejas– los liberan en los alrededores de la estancia, mientras las mujeres cocinan sus alimentos. Los niños pueden seguir descansando, a menos que sea necesario traer agua del pozo. Hasta antes del desayuno, los pastores, considerando aspectos climáticos y sociales, deciden si el pastoreo se realizará cerca o lejos de la *musiña*.



Figura 3. Estancia de pastoreo (familia Palacios) (2018).

Se pastorea cerca de la *musiña* en los siguientes casos: 1) cuando el tiempo es poco favorable para el desplazamiento del pastor, lo que incurriría en la posible pérdida del ganado (lluvia, granizos, rayos, relámpagos, etc.); 2) cuando existen crías recién nacidas, animales prontos a parir o animales enfermos, pues esos no llegan a desplazarse con facilidad y pueden llegar a ser atacados por los depredadores; 3) cuando los pastos brotan en los alrededores de la estancia y son alimentos de fácil consumo para el ganado; 4) cuando el número total de ganado a pastorear es incontrolable debido a la falta de apoyo, hecho que acontece cuando un pastor decide dejar sus ganados a su familiar por un día o dos, ya que este irá a Sisipa por reabastecimiento de alimentos, ver sus chacras o la existencia de una urgencia personal; y,

finalmente, 5) cuando el pastor decide realizar alguna tarea puntual: tejer, recolectar leña, esperar a un familiar o persona de *anxata*, limpiar y arreglar los corrales, y arreglar el *qhiri* o la *musiña*.

Cuando se pastorea cerca a la estancia, se suele dejar que las vacas y las llamas tengan mayor libertad de desplazamiento hacia las partes altas de la propiedad, pues, esos animales, por su tamaño, son visibles a los ojos del pastor; caso contrario con las ovejas, burros y animales enfermos.

Ahora bien, se pastorea lejos en los siguientes casos: 1) cuando escasea los pastos en los alrededores de la *musiña*; 2) cuando es seguro que no lloverá durante el

día o, por lo menos, hasta las tres de la tarde, momento en que los pastores retornan los ganados; 3) como forma de delimitar el territorio y hacer notar a los colindantes su presencia; y, finalmente, 4) cuando los pastores de las diferentes *musiñas* deciden llevar el ganado en conjunto, o por lo menos, sean de tres a más pastores.

En ese caso, los animales son llevados a pastar a zonas que están ubicadas a más o menos, dos horas de la *musiña*; por lo que van descansando en ciertas partes denominadas *qamawis*. El pastoreo no se centra en cuidar exclusivamente del ganado, a esos se los dejan pastar libremente; aunque se tendrá cuidado de que las ovejas no ingresen a los pajonales de los ríos, pues allí moran los depredadores. Ese desinterés es causado por el comportamiento de los propios animales, los cuales no tienen necesidad de dispersarse, ya que el alimento es abundante.

Sentimientos reencontrados

La estadía en la puna alta dura de tres a cuatro meses, pero aquello concluye por los siguientes motivos: 1) la escasez de pastos en Japo es notoria, 2) los pastos comienzan a abundar en las *aynuqas* de la puna baja, 3) los niños ya tienen que retornan a su centro educativo y 4) las cosechas en la zona baja se inician.

De la misma forma que al ir a Japo, los pastores se alistan un día antes, dejando aquellos enseres que ya no puedan ser de utilidad en la zona baja (teteras, cucharas, platos, frazadas, etc.) y los víveres sobrantes, son traspasados a otros pastores que buscan quedarse más tiempo. Transcurrido el tiempo necesario, el día indicado, a las 9:00 horas, una vez tomado el desayuno, empieza el retorno; sin embargo, hay animales que muestran resistencia debido al tiempo de permanencia. Esta problemática culmina una vez que los animales llegan a la carretera principal, ellos ya caminan sin que se les tenga que arrear mucho.

La caminata de Japo a Sisipa, arreando los animales, es menos dificultosa, siendo el tiempo de retorno menor a cuando empezó la trashumancia. A la comunidad de Challacollo se llega aproximadamente a las 13:00 horas del día; los pastores buscan no descuidarse de los animales, por tanto, serán arreados a paso ligero evitando daños sobre los cultivos aún no cosechados. Sin embargo, estando ya en la parte alta de esta comunidad, a los animales se les dispersa para que puedan pastar libremente por unos instantes.

Ya llegado a Sisipa, los animales son direccionados a la *aynuqa* de descanso, donde pastarán hasta el atardecer. Antes de oscurecer son llevados a los establos y corrales de la casa: residencia considerada como

la principal y construida con material más elaborado (Palacios Ríos, 1988). Esas construcciones son amplias estructuras cuadradas, hechas con paredes de adobe y techos de calamina, o en algunos casos, son de ladrillos (“material noble”). Los corrales que lo rodean tienen muros de piedra pircada y, además, en el interior se encuentran cobertizos con techos de calamina producto de proyectos del Estado peruano.

Discusión

El estudio tiene como objetivo describir la trashumancia del ganado en una comunidad aimara del siglo XXI. En base a esto, se estudió la teoría de las sociedades pastoriles altoandinas, una concepción desarrollada por Flores Ochoa (1977) y Palacios Ríos (1988), quienes señalaron que el pastoreo de altura es un sistema económico dependiente del medio ambiente, subsumido en un conjunto de entramados ideológicos, socioculturales y tecnológicos que permiten la explotación y el aprovechamiento de los pastizales para el engorde del ganado y la supervivencia. Para ello, a través de la observación participante, se convivió con una familia aimara compuesta por 8 miembros, a quienes se acompañó durante el viaje y la estadía en las tierras de altura. La experiencia permitió dividir los hallazgos en 4 temáticas generales: rutas de supervivencia, infraestructura en la montaña, arquitectura de pastoreo y sentimientos reencontrados.

En relación con las rutas de supervivencia, se observó que los pastores desplazan el ganado desde los 3870 hasta los 4100 msnm. Ese hallazgo difiere de lo reportado por Flores Ochoa (1968) y Palacios Ríos (1988), quienes indican que los pastores se desplazan desde los 4200 hasta los 5000 msnm. Además, se encontró que los pastores de Pomata trashuman en dirección de norte a sur, lo cual también difiere de los hallazgos de Flores Ochoa (1968), Palacios Ríos (1988), Göbel (2002) y Gasco et al. (2015), quienes refieren que los pastores se desplazan de oeste a este o viceversa. Los resultados también muestran que el desplazamiento del ganado se realiza desde una vivienda principal hacia una secundaria. Ese reporte tampoco coincide con la etnografía de (Flores Ochoa (1968), Palacios Ríos (1988), Göbel (2002), Gasco et al. (2015), entre otros, quienes indican que los pastores están en movimiento permanente, por lo que tienen varias viviendas secundarias.

En cuanto a la infraestructura en la montaña, se identificó que los pastores permanecen en una vivienda rústica llamada *musiña*, con paredes de piedra y techos de paja, donde son indispensables el *p'atati*, el mechero y el fogón. A ese hallazgo, Quijada Jara (2014) añade que las habitaciones son pequeñas, sin ventanas ni tragaluces, y en su interior hay una especie de silla pegada a la pared

(poyo). Göbel (2002), por su parte, reporta que a estas infraestructuras se les conoce como ranchos, elaborados a base de piedras y pajas, donde se almacenan vajillas, frazadas y alimentos. También menciona que los pastores hacen uso de cuevas y roquedales donde se acondiciona un techo para pernoctar. Esto coincide con lo descrito por Gasco et al. (2015), quien puntualiza que a toda estancia de trashumancia, ya sea construida bajo las rocas o a la intemperie, se le denomina “ruca” (de origen mapuche), donde se guardan enseres y alimentos. Por otro lado, esos espacios de permanencia temporal siempre están acompañados de corrales, kanchas y espacios rituales (Flores Ochoa, 1968; Orduna Portús & Mateo Pérez, 2018; Palacios Ríos, 1988).

El pastoreo en las estancias temporales suele estar sujeto a un diseño y/o modelo de manejo de espacios denominado arquitectura de pastoreo. En él se identificó que el espacio de pastoreo depende de las circunstancias sociales, familiares y ambientales. En ese sentido, Flores Ochoa (1968), Göbel (2002), Palacios Ríos (1988) y Custred, (1977) mencionan que el pastoreo es el acto de desplazar el ganado para aprovechar los pastizales y evitar el sobrepastoreo. Los resultados evidencian que los pastores cuentan con espacios de pastoreo cercanos y alejados de la estancia. Como bien esos forman parte de la puna alta, según Gasco et al., (2015), se refiere que entre los pastores del Centro Oeste Argentino se les llama “agostaderos”, que se aprovechan en las épocas veraniegas. Para el caso concreto de los aimaras de Chichillapi, a esos lugares se les denomina “rastros”, donde los pastores pernoctan junto al ganado durante el verano (Palacios Ríos, 1988). En Paratía, se les llama “ahijaderos”, y si se encuentran alejados de la estancia, cuentan con una cabaña rodeada de corrales de piedra en la que se encierran los animales por la noche (Flores Ochoa, 1968).

Todo eso también forma parte de la estructura familiar, siendo esta la unidad básica para desarrollar la arquitectura de pastoreo. En ese marco, se evidencia que los ancianos, las mujeres y los niños son quienes están mayormente relacionados con el cuidado del ganado. Ese hallazgo coincide con lo reportado por Gasco et al. (2015) y Meentzen (2007), aunque difiere de lo reportado por Flores Ochoa (1968), quien describe que los niños y las niñas son quienes se dedican íntegramente al pastoreo, mientras que las mujeres se dedican a la textilera y los varones al comercio carabinero.

Por último, el ciclo de trashumancia finaliza con el retorno a la vivienda principal, lo que genera ciertos sentimientos y emociones de reencuentro con el paisaje y los familiares. Esa acción se lleva a cabo en abril, cuando los niños tienen que regresar a la escuela y comienza la época de cosecha. Otra de las

causas se debe al agotamiento de los pastos en la puna alta y la reapertura de las aynocas en la puna baja. Esa descripción coincide con lo mencionado por Gasco et al. (2015) y Göbel (2002). Sin embargo, Flores Ochoa (1968) y Palacios Ríos (1988) no profundizan en algunos aspectos que motivan el retorno de los pastores hacia la puna baja, como, por ejemplo, el caso de los niños que tienen que ir a la escuela. Probablemente, esto se deba a que en aquel periodo la educación no era de carácter obligatorio. De manera que, Flores Ochoa (1968) ilustra que pocos aspiraban a concluir la educación primaria.

La investigación toma perspectivas originarias y toma como antecedente a otros estudios que encuentran sentido al contenido de las comunidades campesinas que son atravesadas por la inacabable Cordillera de los Andes. Pero, es necesario actualizar los estudios de acuerdo a los cambios que están experimentando la mayoría de las comunidades en el Altiplano peruano debido a la coyuntura nacional y las nuevas dinámicas mundiales emergentes que impactan el seno de los pueblos indígenas y originarios (Huanca-Arohuanca, 2020; 2022a; 2022b; 2022c; 2022d; 2023; Barria-Asenjo et al., 2022); puesto que, la trashumancia es el diario vivir de esos habitantes en la Montaña.

A pesar de esas dificultades, el estudio muestra una realidad concreta de la trashumancia estacional del ganado en una comunidad aimara del siglo XXI. En ese sentido, se reafirma que el estudio es de suma importancia para la actualización teórica de la sociedad pastoril andina y, más aún, del Altiplano peruano. Todo ello enmarcado en las rutas de supervivencia, la infraestructura en la Montaña, la arquitectura de pastores y los sentimientos reencontrados. Asimismo, el estudio adquiere importancia por la convivencia de los investigadores junto a los pastores en sus quehaceres cotidianos.

Conclusiones

Los pastores tienden a realizar el desplazamiento estacional del ganado hacia la puna alta, una acción que se desenvuelve en un ciclo vivencial, comunitario e intergeneracional. El inicio de la trashumancia se caracteriza por seguir rutas de supervivencia, trasladando el ganado desde los 3870 hasta los 4100 msnm en dirección de norte a sur. Durante esa travesía, cuentan únicamente con una vivienda secundaria que presenta una infraestructura rústica propia de la Montaña, con paredes de piedra y techos de paja. Así mismo, esa construcción estaba rodeada de corrales y canchas; pues, la vivienda sirve de refugio para pernoctar, protegerse de las inclemencias climáticas, almacenar alimentos y cocinar. La arquitectura de pastoreo se adapta a las circunstancias sociales, familiares y ambientales,

determinando dónde se pasta el ganado durante el día o la semana. Finalmente, en el mes de abril, los pastores regresan a la puna baja, donde se encuentra la vivienda principal. Es en este momento donde emergen los sentimientos y emociones de reencuentro con el paisaje y los familiares.

Referencias

- Albeza, M. V., Acreche, N. E., & Caruso, G. B. (2002). Biodemografía en poblaciones de la puna (Chañarcito, Santa Rosa de los Pastos Grandes y Olacapato) Salta, Argentina. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 34(1), 119–126. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562002000100007>
- Arnold, D. (1992). La casa de adobes y piedras del inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka. In D. Arnold (Ed.), *Hacia un Orden Andino de las Cosas. Tres pistas de los Andes meridionales* (pp. 31–108). Hisbol.
- Arnold, S. P. (2020). Ritual y cambio socio-económico. *Allpanchis*, 27(46), 189–220. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v27i46.723>
- Barria-Asenjo, N. A., Žižek, S., Scholten, H., Pavón-Cuellar, D., Salas, G., Ariel, O., Huanca-Arohuanca, J. W., & Aguilar, S. J. (2022). Returning to the Past to Rethink Socio-Political Antagonisms: Mapping Today's Situation in Regards to Popular Insurrections. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 24(1), 1–13. <https://doi.org/10.7771/1481-4374.4295>
- Berg, H. (1985). *Diccionario Religioso Aymara*. CETA/IDEA.
- Brachetti Tschohl, A. (2002). Quoyllurrit'i. Una creencia andina bajo conceptos cristianos. *Anales Del Museo de América*, 10, 85–112.
- Carhuallanqui, R. M. (1998). *Pastores de altura: Magia, ritos y danzas*. Redes.
- Custred, G. (1977). La puna de los Andes Centrales. In J. A. Flores Ochoa (Ed.), *Pastores de puna, uywamichiq punarunakuna* (pp. 55–85). Instituto de Estudios Peruanos.
- Descola, P. (2010). Más allá de la Naturaleza y de la Cultura. In L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 75–96). Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Flores Ochoa, J. A. (1968). *Pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*. Inkari.
- Flores Ochoa, J. A. (1977). Pastores de alpacas de los Andes. In J. A. Flores Ochoa (Ed.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna* (pp. 15–51). Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores Ochoa, J. A. (2020). Pastores de Alpacas. *Allpanchis*, 7(8), 5–23. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v7i8.1075>
- Flores Ochoa, J. A., & Palacios Ríos, F. (1978). La protesta de 1909. Un Movimiento de Pastores de la Puna Alta a Comienzos del Siglo XX. *Debates En Sociología*, 2, 75–88.
- Galdames Rosas, L. (1990). Apacheta: La ofrenda de piedra. *Diálogo Andino*, 0(09), 10–25.
- Gasco, A., Durán, V., Piazzese, L., Giardina, M., & Campos, G. (2015). Veranadas sin frontera. Etnografía de pastores en el Centro-Oeste argentino. *Revista Del Museo de Antropología*, 8(2), 133–146. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v8.n2>
- Girault, L. (1958). Le culte des apacheta chez les Aymara de Bolivie. *Journal de La Société Des Américanistes*, 47, 33–46.
- Göbel, B. (2002). La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños*, 23, 53–76. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432002002300005>
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gundermann, H. (1984). Ganadería Aymara, ecología y forrajes: evaluación regional de una actividad productiva andina. *Chungara*, 12, 99–123. <https://doi.org/10.2307/27801801>
- Haller, A., & Branca, D. (2020). Montología: una perspectiva de montaña hacia la investigación transdisciplinaria y el desarrollo sustentable. *Revista de Investigaciones Altoandinas - Journal of High Andean Research*, 22(4), 313–332. <https://doi.org/10.18271/ria.2020.193>
- Hevilla, C. (2020). Trashumancia (América Latina, s.XX – comienzos s.XXI). In A. Salomón & J. Muzlera (Eds.), *Diccionario del Agro Iberoamericano* (2nd ed., pp. 1215–1224). TeseoPress Design.

- Huanca-Arohuana, J. W. (2020). Caleidoscopio social al Covid-19: pánico y desesperación en tiempos de aislamiento. *Revista Universidad y Sociedad*, 12(6), 226–231. <https://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus/article/view/1836>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2022a). Combate cuerpo a cuerpo para entrar a la Liga de los Dioses: Scopus y Web of Science como fin supremo. *Revista Venezolana de Gerencia*, 27, 663–679. <https://doi.org/10.52080/rvgluz.27.7.43>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2022b). El estado de la cuestión sobre la participación política en los jóvenes de la Nación Aymara - Perú. Un diálogo teórico desde sus actores. *Apuntes Universitarios*, 12(1), 16–52. <https://doi.org/10.17162/au.v11i5.914>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2022c). El odio al indio: la primitiva venganza de una clase histórica moralmente decadente y la segunda evangelización a sangre y fuego en el Estado Plurinacional de Bolivia. *Estudios Del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, 10(2), 225–242. <http://www.revflacso.uh.cu/index.php/EDS/article/view/726>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2022d). Otros Dioses también respiran: Amuyawi (pensar) desde la Muchedad y el método imprecativo-contrapoder frente a la epistemología universal. *Revista de Filosofía*, 39(2), 67–90. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7297119>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2023). Dioses terrenales contra Dios: El nacimiento del Amuyawi (pensar) de Frontera para la América de Colores y el paralelismo con Slavoj Žižek. *Revista Izquierdas*, 52, 1–26.
- Kuznar, L. A. (1991). Transhumant Goat Pastoralism in the High Sierra of the South Central Andes: Human Responses to Environmental and Social Uncertainty. *Nomadic Peoples*, 28, 93–104.
- Larraín Barrios, H. (2015). *Apachetas en caminos antiguos: ¿simple señalética de la huella o lugar de práctica de ritos religiosos?* Volveré. Revista Electrónica.
- Malinowski, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Ediciones Júcar.
- Martínez, M. (2004). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. Editorial Trillas.
- Meentzen, Á. (2007). *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Centro Bartolomé de las Casas/ Deutscher Entwicklungsdienst.
- Onofre Mamani, L. D. (2001). Alma imaña. rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de puno circunlacustre (Perú). *Chungara*, 33(2), 235–244. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200007>
- Orduna Portús, P. M., & Mateo Pérez, M. R. (2018). Etnoveterinaria trashumante navarra. Un nexo de unión entre los pastores de la montaña y la Bardena Real. *Revista Del Centro de Estudios Merindad de Tudela*, 26, 127–165.
- Palacios Ríos, F. (1988). Pastores de llamas y alpacas. In X. Albó (Ed.), *Raíces de América. El mundo aymara* (pp. 133–153). Alianza Editorial.
- Quijada Jara, S. (2014). *Canciones del ganado y pastores* (2a ed.). Edición Conmemorativa.
- Quintín, T., Reiné, R., & Barrantes, O. (2018). Beneficios ambientales de la trashumancia: La raza merina (variedad de los Montes Universales) apuesta por el medio ambiente. *Feagas*, XXV (41), 113–117.
- Rengifo, G. (2000). Comida y biodiversidad en el mundo andino. In G. Rengifo (Ed.), *Comida y biodiversidad en el mundo andino* (pp. 11–20). Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas* (2ª ed.). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Ciencias Sociales.
- Tschopik, H. (1968). *Magia en Chucuito. Los aymara del Perú*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Wawrzyk, A. C., & Vilá, B. L. (2013). Dinámica de pastoreo en dos comunidades de la puna de Jujuy, Argentina: lagunillas del Farallón y Suripujio. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 45(2), 349–362.