

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA



**ETNOECOLOGÍA DE LOS PASTORES DE PUNA: UN ESTUDIO
DE CASO EN LA COMUNIDAD DE SISIPA, POMATA**

TESIS

PRESENTADA POR:

Bach. DANTE EUCLIDES QUISPE MARTÍNEZ

Bach. RUUD BORIS BLANCO GALLEGOS

PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE:

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

PUNO – PERÚ

2018

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO
FACULTAD DE CIENCIA SOCIALES
ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

**ETNOECOLOGÍA DE LOS PASTORES DE PUNA: UN ESTUDIO
DE CASO EN LA COMUNIDAD DE SISIPA, POMATA**

TESIS PRESENTADA POR:

Bach. DANTE EUCLIDES QUISPE MARTÍNEZ
Bach. RUUD BORIS BLANCO GALLEGOS

PARA OPTAR EL TITULO PROFESIONAL DE:

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

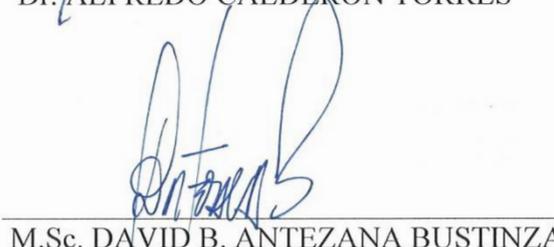
APROBADA POR EL JURADO REVISOR CONFORMADO POR:



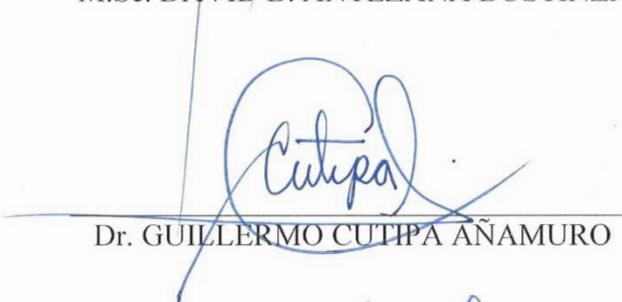
PRESIDENTE:


Dr. ALFREDO CALDERÓN TORRES

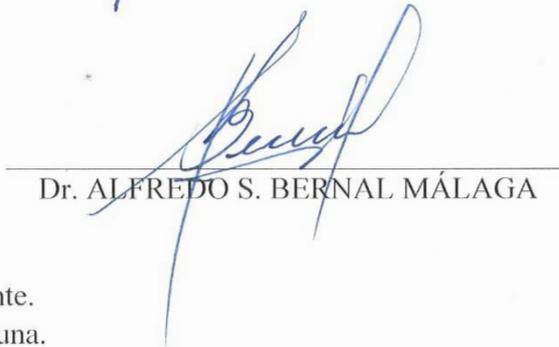
PRIMER MIEMBRO:


M.Sc. DAVID B. ANTEZANA BUSTINZA

SEGUNDO MIEMBRO:


Dr. GUILLERMO CUTIPA AÑAMURO

DIRECTOR / ASESOR:


Dr. ALFREDO S. BERNAL MÁLAGA

Área : Cultura, sociedad y medio ambiente.

Tema : Etnoecología de los pastores de puna.

Fecha de sustentación: 04 de diciembre de 2018.

DEDICATORIA

A Guadalupe Palacios Ancco y demás pastores por ser fuente de la sabiduría y la conciencia práctica de las Culturas Andinas.

A Mery Luz, Marie Damariz, Víctor (+), Dennis Saul, Juan Andree, Braulio, Margarita, Leo, Patricia, Uriel, Mario, Nilda, Jhade, Estalin, Celia, Simón, Catalina y a todos quienes me brindaron su apoyo.

A todos mis amigos y amigas con quienes compartimos percepciones, pensamientos e ideales en las aulas de Antropología e Ingeniería Agronómica.

Dante

A Melanie Blanco Gallegos, quien me enseñó que para cumplir los sueños había primero que salir de estos. En donde estés, querida Tristitia.

A Janis Sophie Rosario, quien no cesa de aprender empíricamente y espero nunca deje de hacerlo.

Boris

AGRADECIMIENTO

A la familia Palacios por permitirnos plasmar en la presente investigación la vida comunitaria de la localidad de Japo; especialmente a mi warmi Mery Luz Vilca Vilca por su comprensión y cariño.

D.E.Q.M.

A mis padres, Fernando Blanco Tarania y Rosa Gallegos Miranda, quienes siempre me mostraron su cariño y confianza para continuar con esta vida.

A todos mis amigos y amigas de quienes aprendí, tal vez, más de lo que necesitaba; espero me perdonen no nombrarlos, pero podría olvidarme, injustamente, de alguno.

A toda mi familia consanguínea y política, quienes siempre me brindaron apoyo de forma directa e indirecta; a todos ellos, mis disculpas por no nombrarlos, pero me pasaría muchas hojas enumerándolos. Sin embargo, hago énfasis en Estefany, quien es una febril crítica mía.

R.B.B.G.

A nuestro asesor, Alfredo Bernal Málaga, por su confianza, motivación, orientación y dedicación en todo el proceso del trabajo de investigación. Así como a nuestros jurados, Alfredo Calderón Torres, David Antezana Bustinza y Guillermo Cutipa Añamuro, por sus palabras y correcciones en la presente investigación.

A Domenico Branca, quien permitió fortalecer el presente trabajo y siempre apoya a la lucha de la construcción de un nosotros diverso. Asimismo, a Ronald Anahua, director de la Biblioteca del IECTA, quien nos facilitó material bibliográfico a pesar de la distancia; de la misma forma al IDECA. A Edwin Quispe, Samuel Serrano, Julio Aroquipa, Neil Yanapa y Christian Apaza, borrachos y “fumones” de la nueva intelligentsia puneña, con quienes compartimos charlas sobre los pastores aymaras puneños, de la antropología peruana y mundial, de la literatura y, obviamente, de la realidad puneña en lugares no tan comunes como puede ser la universidad o una biblioteca. Y, finalmente, a los profesores Félix Palacios Ríos y Enrique Rivera Vela por facilitarnos sus investigaciones sobre los pastores. A Mart[í]n Wanner, amigo que

facilitó traducir del inglés al castellano y viceversa. A todos los mencionados y no mencionados por apoyarnos en la presente investigación; más, si existiese falta alguna, los errores son sólo nuestros.

Finalmente, agradecemos a toda la familia Palacios; más aún, a quienes todavía siguen trashumando. Sin ellos no hubiese sido posible comprender una parte de la realidad vigente de los aymaras. Deseando que en el futuro de los aymaras –así como de otros pueblos indígenas– no sean víctimas de la modernidad y el sistema-mundo.

Los tesistas

PD: No leas esto en el baño: puedes cagarlo (SPF, 2015).

ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTO

ÍNDICE DE FIGURAS

ÍNDICE DE TABLAS

RESUMEN 13

ABSTRACT 14

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

1.1 Problema 18

1.2 Formulación del problema 20

1.2.1 Pregunta general 20

1.2.2 Preguntas específicas 20

1.3 Justificación 20

1.4 Objetivos de la investigación 22

1.4.1 Objetivo general 22

1.4.2 Objetivos específicos 22

1.5 Limitaciones 22

1.6 Lugar de investigación 23

1.6.1 Ubicación de la comunidad de Sisipa y Japo 23

1.6.2 Características topográficas 29

1.6.3 Límites 33

1.6.4 Clima 34

1.6.5 Hidrografía 35

1.6.6 Aspectos demográficos 36

1.6.7 Aspectos socio-económicos 38

1.6.8 La infraestructura social 38

CAPÍTULO II

REVISIÓN DE LITERATURA

2.1 Antecedentes de la investigación 40

2.1.1 Internacionales 40

2.1.2 Nacionales 43

2.2 Marco teórico 48

2.2.1 Las sociedades pastoriles andinas	48
2.2.2 Etnoecología: un enfoque para el estudio de las sociedades pastoriles.....	57
2.3 Marco conceptual	79
2.3.1 <i>Corpus</i>	79
2.3.2 <i>Kosmos</i>	80
2.3.3 Organización Social.....	81
2.3.4 Puna	81
2.3.5 Praxis	82
2.3.6 Ritualidad	82
2.3.7 Sabidurías tradicionales.....	83
2.3.8 Trashumancia	84

CAPÍTULO III

MATERIALES Y MÉTODOS

3.1 Tipo y diseño de investigación.....	86
3.2 Población y muestra	87
3.3 Técnicas e instrumentos de investigación	89
3.3.1 Unidad de análisis.....	90
3.3.2 Unidad de estudio	90
3.3.3 Unidad de observación	90
3.4 Matriz de consistencia.....	91
3.5 Momentos de la investigación	92
3.6 Plan de análisis de procesamiento de datos	92
3.7 Fundamentación bibliográfica	93
3.8 Consideraciones sobre el uso de los idiomas.....	93

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIONES

4.1 Flora y fauna en el <i>kosmos</i>, <i>corpus</i> y <i>praxis</i> de los pastores de puna.....	95
4.1.1 Flora.....	98
4.1.2 Fauna	116
4.2 Etnografía de la trashumancia de los pastores de puna	119
4.2.1 Preparación para la trashumancia.....	120
4.2.2 El traslado a Japo (puna alta).....	130
4.2.3 La llegada a la puna alta	138

4.2.4 La <i>musiña</i> : <i>michiru</i> , <i>qhiri</i> y <i>p'atati</i>	140
4.2.5 El ganado y sus corrales	145
4.2.6 El pastoreo	154
4.2.7 El retorno a Sisipa (puna baja)	177
4.3 Organización social de los pastores de puna	179
4.3.1 Los Palacios: orígenes y memoria.....	179
4.3.2 Propiedad(es) entre los pastores de puna.....	190
4.2.3 Autoridades y cargos en la comunidad de Sisipa	206
4.4 Ritos y (des)continuidades	214
4.4.1 La Apacheta.....	215
4.4.2 Para combatir la caída del rayo	218
CONCLUSIONES	222
RECOMENDACIONES	224
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	225
ANEXOS	244
ANEXO A: Galería de imágenes	245
ANEXO B: Árbol genealógico de la familia Palacios	249

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa político del Perú.	26
Figura 2: Mapa político del departamento de Puno.	27
Figura 3: Mapa del distrito de Pomata.	28
Figura 4: Ubicación geográfica de Sisipa y Japo.	29
Figura 5: Relieve topográfico de Sisipa.	31
Figura 6: La comunidad de Sisipa, vista de norte a sur.	31
Figura 7: Relieve topográfico de Japo.	32
Figura 8: La localidad de Japo.	33
Figura 9: Jinchu Jinchu.	98
Figura 10: T'ula.	99
Figura 11: Waych'a.	100
Figura 12: Q'ila.	101
Figura 13: Layu.	102
Figura 14: Mach'a Mach'a.	103
Figura 15: Krispillu.	104
Figura 16: Ch'iji o grama.	105
Figura 17: Maycillu.	106
Figura 18: Q'uwa.	107
Figura 19: Khaya Khaya.	108
Figura 20: Qachu Atapallu.	109
Figura 21: Urqu Atapallu.	110
Figura 22: Achakana.	111
Figura 23: Totorilla.	112
Figura 24: Llachu.	113
Figura 25: Bolsa-bolsa.	114
Figura 26: Sanu Sanu.	115
Figura 27: Pájaro carpintero o Yara-kaka.	116
Figura 28: Jamach'i Pichitanka.	117
Figura 29: Sutuwallu o Jararankha.	118
Figura 30: Plaza principal del centro poblado de Buena Vista Chaca Chaca.	125
Figura 31: Harina, azúcar y arroz en la dieta de los pastores.	126
Figura 32: Guadalupe haciendo akupitu.	127
Figura 33: Tazas, tetera y cuchillo.	128
Figura 34: La inkuña.	129
Figura 35: Las karunas, los cueros, el qamiri y los sacos de rafia.	130
Figura 36 y 37: Cargando a los burros.	133
Figura 38: Arreando los animales por la aynuqa del sector Cucunuma.	134
Figura 39: Llegando a Challacollo por la carretera de Usqani.	135
Figura 40: Llegando a Japo.	137
Figura 41: Estancia de los Palacios en Japo de sur a norte.	140
Figura 42: La musiña.	142

Figura 43: El mechero.....	143
Figura 44: El fogón (qhiri).....	144
Figura 45: Ubicación de los corrales en la estancia de los Palacios en Japo.....	152
Figura 46: Corral de ovejas.....	153
Figura 47: Corral de burros.....	153
Figura 48: Cirila Callacondo tejiendo el mantiyu.....	158
Figura 49: El pastoreo en las laderas de Kalwaryuni.....	163
Figura 50: Froilán retornando los animales por la tarde.....	163
Figura 51: <i>El juego del Tejito o Mundo</i>	169
Figura 52: El juego del Zorro.....	169
Figura 53 y 54: La quema de q'awas y el japuchi.....	172
Figura 55: Las bayas de sank'ayu.....	176
Figura 56: Los huevos de perdiz.....	176
Figura 57: División por barrios o sectores en Sisipa.....	192
Figura 58: Tipología del origen de la comunidad pastoril andina.....	198
Figura 59: La familia Quispe Lopez, quienes tienen terreno en Japo.....	201
Figura 60: Pastora llevando alimentos a Japo producto de la anxata.....	204
Figura 61: Anxata de Manuel Palacios (Ego) para el 2017.....	205
Figura 62: Anxata de Isac Limachi (Ego) para el 2017.....	205
Figura 63: La Apachita.....	217
Figura 64 y 65: Guadalupe Palacios Ancco y Manuel Palacios Tarqui.....	245
Figura 66 y 67: La tía Tina esposa de Don Manuel Palacios Tarqui.....	246
Figura 68 y 69: Froilán, hijo político de Manuel y Tina y Don Isac Limachi.....	247
Figura 70 y 71: Niños pastores junto a los investigadores.....	248
Figura 72: Árbol genealógico de la familia palacios.....	249

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Total de personas censadas-varones. Sisipa, 2007.	36
Tabla 2: Total de personas censadas-Mujeres. Sisipa, 2007.....	36
Tabla 3: P: Edad en grupos quinquenales. Sisipa, 2007.	37
Tabla 4: Operacionalización de variables.	91
Tabla 5: Autoridades tradicionales en la cultura aymara del sur peruano.	207

ÍNDICE DE ACRÓNIMOS

CLACSO	: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
IDECA	: Instituto de Estudios de las Culturas Andinas.
IECTA	: Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología andina.
INEI	: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
IS	: Interaccionismo Simbólico
K-C-P	: <i>Kosmos, Corpus y Praxis</i>
MED	: Ministerio de Educación.
MINEDU	: Ministerio de Educación del Perú.
MVCS	: Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento.
SENAMMHI	: Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú.
UNA	: Universidad Nacional del Altiplano.

RESUMEN

ETNOECOLOGÍA DE LOS PASTORES DE PUNA: UN ESTUDIO DE CASO EN LA COMUNIDAD DE SISIPA, POMATA

Esta tesis tuvo por objeto de estudio la etnoecología de los pastores de puna de la comunidad campesina de Sisipa. Los objetivos fueron orientados a comprender, explicar y demostrar el *umbilicus*, a partir de la flora y fauna silvestre, la forma de trashumancia, la organización social y la ritualidad, de los pastores. Este estudio fue enfocado desde el paradigma cualitativo etnográfico, método inductivo-comprensivo que responde al diseño etnográfico-clásico, por lo que se empleó la técnica de la observación participante y la entrevista semiestructurada. La muestra fue no probabilística del subtipo por conveniencia, utilizándose un estudio de caso centrado en la familia Palacios, y teniendo a la pastora Guadalupe como informante clave. Esta etnografía tuvo una duración total de cinco meses, realizado en periodos alternados entre los años 2016 y 2018. Para los pastores, las plantas y animales silvestres (*sallqanaka*) son señas, señaleros y medios de curación en la puna. Asimismo, durante los meses de diciembre a abril (*Jallu Pacha*), realizan la trashumancia de Sisipa (puna baja) a Japo (puna alta), lugar en el cual realizan el pastoreo de llamas, alpacas, ovejas, vacas, burros y, en menor medida, cerdos para así aprovechar los recursos pastizales y mantener las relaciones de parentesco y propiedad. Esta sociedad está organizada en familias extensas, agnáticas y bilaterales, donde los individuos están circunscritos a la realización de cargos para ser reconocidos como comuneros o *jaqi*. Así también, los pastores de puna, durante la trashumancia, realizan dos ritos: a las *apachitas* y a la caída del rayo, con el fin de mantener el equilibrio entre hombre, naturaleza y deidades. En conclusión, esta información demuestra que los pastores de puna son racionales, creativos y estratégicos con su contexto ambiental y sociocultural.

Palabras Clave:

Etnoecología, pastores de puna, trashumancia, organización social, ritualidad.

ABSTRACT

ETHNOECOLOGY OF THE HERDSMEN OF THE PUNA GRASSLAND: A CASE STUDY IN THE COMMUNITY OF SISIPA, POMATA

This dissertation had as unit of analysis the study of the ethnoecology of the herdsmen of the puna grassland in the indigenous community of Sisipa. The objectives were oriented towards understanding the *umbilicus*, departing from the wild flora and fauna, the form of migration, the social organisation and the rituality of the herdsmen. This study focused on the qualitative ethnographic paradigm, an inductive-comprehensive method that responds to the classical ethnographic design. Therefore, the techniques of participatory observation and semi-structured interviews were applied. The sample was of a non-probabilistic subtype, due to convenience, using a case study focused on the Palacios family, with the herdsman Guadalupe as key informant. This ethnography had a total duration of five months and was realized in alternate periods between 2016 and 2018. For the herdsmen, the plants and wild animals (*sallqanaka*) are signs, indicators and natural means of healing in the puna grassland. Furthermore, for the months from December to April (*Jallu Pacha*), they migrate from Sisipa (low puna grassland) to Japo (high puna grassland), where they pasture the llamas, alpacas, sheep, cows, donkeys and, to a smaller extent, pigs, in order to make use of the pasture resources and to maintain the kinship and property relations. This society is organized in extended families, agnatic and bilateral, where the individuals have to assume functions in the community in order to be recognised as community members or *jaqi*. Apart from this, the herdsmen of the puna grassland realize two rituals during their migration: to the *apachitas* and to the strike of the lightning, in order to maintain the balance between men, nature and gods. In conclusion, this information shows that the herdsmen of the puna grassland are rational, creative and strategic in relation to their environmental and sociocultural context.

Keywords:

Ethnoecology, herdsmen of the puna grassland, migration, social organisation, rituality.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

“Las formas más elevadas de las culturas indígenas han nacido en el oeste montañoso de ambas Américas, en territorio de las cordilleras” (Troll, 1987: 7).

Los conocimientos y saberes tradicionales se han construido a lo largo del proceso histórico social de las culturas andinas con la finalidad de aprovechar racionalmente los recursos naturales de un espacio ecológico. A diferencia de otras realidades, las técnicas empleadas por los campesinos andinos están distinguidas como tecnología simbólica y empírica (Kessel, 1989), lo que demuestra una perspectiva diferente de vida; sin embargo, el conocimiento científico y el modelo de desarrollo neoliberal y dependiente, orientado hacia la modernidad, no (re)valora ni considera saberes/tecnologías locales, a pesar que en el Perú existen leyes orientadas en proteger y revalorar a los mismos (Rojas, 2000)¹. De ahí la importancia de este estudio, cuyo propósito es la de revalorar las prácticas socioculturales de los pastores aymaras de Sisipa desde una ecología de saberes, reivindicando y emancipando la vivencia y los saberes locales a partir de la descolonización de las ciencias y su deconstrucción, para contribuir, así, en la consolidación de la(s) epistemología(s) del sur y nativas (Dussel, 2000; Lander, 2000; Mignolo, 2000; Rappaport, 1987; Rivera Cusicanqui, 2010; Quijano, 2000, 2009; Santos, 2006). Al mismo tiempo, para rescatar y replantear la etnoecología (Toledo, 1990).

El tema de la etnoecología engloba tres términos: *kosmos*, *corpus* y *praxis* (*umbilicus* como axis). El *kosmos* es la forma de apropiación de la naturaleza a través del diálogo con seres vivos y no vivos mediante rituales y los actos chamánicos. El *corpus*

¹ Véase al respecto la Ley N° 28216: “Ley de protección al acceso a la diversidad biológica peruana y los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas”.

son los saberes colectivos no escritos, transmitidos de generación en generación; en tanto, la *praxis* son los mecanismos empleados en el aprovechamiento racional de los recursos naturales. Entonces, “la etnoecología estudia las relaciones entre los humanos y el medioambiente en el que viven, contribuyendo a entender [...] la pérdida de diversidad cultural, desde un punto de vista eminentemente local” (Ruíz-Mallén *et al.*, 2012: 10). Todo ello implica entender la cultura de un grupo humano a partir de su experiencia vivida y su sabiduría.

En tal sentido, los pastores de Sisipa emplean estrategias socioculturales a partir del *kosmos, corpus y praxis (K-C-P)* para atenuar las condiciones de vida de la puna, las cuales implican trasladarse durante varias horas desde la puna baja hacia la puna alta llevando su ganado y viviendo estacionalmente en condiciones precarias (donde no hay servicios básicos), donde la pérdida de animales es frecuente a causa de condiciones meteorológicas y de depredadores, e inclusive pudiendo llevar a la muerte a los propios pastores.

Para analizar esta realidad, es necesario mencionar sus causas: el agotamiento de pastos y forrajes en la puna baja, el derecho a la propiedad y el valor simbólico de la puna alta. Se entiende por agotamiento de pastos y forrajes a la falta o carencia de alimentos para la crianza del ganado; en tanto, el derecho a la propiedad está referido al reconocimiento social y familiar en la posesión de tierras para la viabilización del pastoreo. Así también, el valor simbólico expresa el vínculo y significado de la puna alta como continuidad de la recreación de la vida.

Profundizar la indagación desde la perspectiva etnoecológica y las teorías antropológicas fue un interés académico para aportar datos etnográficos sobre el pastoreo

andino con el propósito de comprender la situación de la comunidad aymara peruana, y, de esta forma, contribuir tanto en espacios académicos como sociales.

Principalmente, la observación participante estuvo dirigida a todas las actividades cotidianas de Guadalupe Palacios Ancco (informante clave), desde días antes de la trashumancia hasta su retorno de la puna alta por un periodo de cinco meses entre los años 2016 y 2018. Un informante clave es una característica de la muestra no probabilística conocida también como intensional (Navarrete, 2002; Martínez, 2009). Este tipo de muestra fue el que se empleó como metodología para nuestro estudio, teniendo en cuenta que su realización es desde un estudio de caso.

Los objetivos de esta investigación fueron: a) identificar y describir la flora y fauna silvestre desde el *kosmos, corpus y praxis* de los pastores de puna, b) describir la trashumancia en el marco del *kosmos, corpus y praxis* de los pastores de puna, c) describir la organización social de la familia Palacios, y d) relatar los ritos de los pastores en la trashumancia. Por esa razón, esta investigación está dividida en cuatro capítulos:

En el primer capítulo se plantean las siguientes preguntas: ¿qué especies de la flora y fauna silvestre son las más representativas en el *kosmos, corpus y praxis* de los pastores de puna; cómo se desarrolla la trashumancia en el marco del *kosmos, corpus y praxis* de los pastores de puna; cómo es la organización social de los pastores de puna; qué ritos realizan en la trashumancia los pastores de puna? Además, se hace una descripción del contexto peruano, puneño y pomateño del estudio, incluyéndose las características geomorfológicas y edafoclimáticas de la puna baja y alta. Finalmente, se muestra la variable demográfica de la población de Sisipa.

En el segundo capítulo se ofrece una apreciación sobre el valor epistemológico y filosófico de la etnoecología; como también un balance sobre los panoramas, avances y

desafíos de la misma. También se hace una revisión al tema de las sociedades pastoriles andinas, su formación, desarrollo y organización social.

En el tercer capítulo se describe los materiales y métodos de la investigación. Se destaca que el diseño de investigación es de corte etnográfico-clásico, cuyo método es el inductivo-comprensivo. Así también, se describen las técnicas, los instrumentos y materiales empleados en el estudio.

En el cuarto capítulo se expone los resultados y discusiones en base a nuestros objetivos de investigación. Primeramente se identifica y describe la flora y fauna más representativa de los pastores. A continuación se expone el desarrollo de la trashumancia desde la puna baja hacia la puna alta, la vivencia y el pastoreo. Asimismo, se explica el parentesco y la organización social de los pastores de Sisipa. Finalmente, mediante los testimonios de los informantes, se describe los ritos practicados durante la trashumancia.

Para finalizar, se muestran las respectivas conclusiones, recomendaciones, bibliografía citada y anexos de la presente investigación.

1.1 Problema

Debido a que las ciencias se dividieron en disciplinas y en subdisciplinas, también los enfoques se fraccionaron teórica y metodológicamente. Así pues, los estudios mostraron realidades particulares desde cada una de las posturas, de ahí que los antropólogos se dedicaron a cifrar los aspectos de la cultura (Kuper, 2001); en tanto, los biólogos estuvieron preocupados en comprender los fenómenos de la naturaleza, separadas unas de otras; aunque ya para los años ochenta esta dicotomía fue superada (Santamarina, 2008: 145).

De esa forma, como crítica a esta perspectiva divisionista y con el espíritu de instaurar científicos transdisciplinarios o metadisciplinarios (Martínez, 2009; Solís,

2007), surge la etnología –planteada por primera vez por Conklin–, quien integra las ciencias sociales, naturales y saberes locales para una comprensión expresa de la realidad (Toledo, 1990, 1994, 2009, 2012; Santamarina, 2008; Leff, 1994). Sin embargo, esta, a pesar de la dimensión que ha ido tomando, no es considerada como enfoque sugerente en los trabajos de investigación debido a que pocos entienden de las dimensiones que comprende esta rama transdisciplinaria, aunque esto pueda deberse también a que es un “campo de estudio joven” (Durand, 2002: 179). Esta situación no varía para el Perú y lo puneño, más aún cuando se enfoca al tema de pastores; pues, a pesar que anteriormente se trabajó el tema de pastoreo y medio ambiente, este se realizó bajo la premisa de suponer que la relación cultura-naturaleza es una “mera respuesta mecánica y homogénea a estímulos ambientales” (Durand, 2002: 177).

Teniendo en cuenta ello, en la comunidad de Sisipa, la familia Palacios utiliza, durante casi todo el año, los pastos naturales para la alimentación de sus ganados; los cuales, para el mes de noviembre, suelen agotarse. Este factor obliga a los pastores a trasladarse estacionalmente a la puna alta de Pomata (Japo) durante las épocas lluviosas, para que, así, los pastos crezcan en la puna baja (Sisipa). Sin embargo, durante este proceso y periodo en la puna alta, los pastores corren con serias limitaciones, apuros y peligros en su estadía como en su sobrevivencia: no existe una vivienda adecuada para su pernoctación, ya que la *musiña* –vivienda que consiste en no más de 6m²– es multiuso, la cual, aparte de dormir, sirve para mantener la bosta seca, poder cocinar y almacenar alimentos y herramientas. Así también, el viaje de Sisipa hacia Japo –puna alta–, y viceversa, consiste en una caminata de más de cinco horas, según edad, y se tiene que realizar en más de una ocasión para obtener mayor alimento; a ello se suman la pérdida de animales por la cacería de zorros o pumas, como por la desubicación de los propios animales que se alejan de la manada; y las inclemencias climáticas, como la caída de rayo

o las lloviznas de horas. Todo ello coadyuva a que el pastor esté propenso a adquirir enfermedades o, inclusive, lo lleve hasta la muerte; encima, los alimentos escasean por la inexistencia de mercados o tiendas cercanas, así como por el consumo diario. Por ello, los pastores se remiten a un bagaje de conocimientos y saberes locales que están sujetos a su propia realidad sociocultural. Bajo esa premisa, se plantea las siguientes interrogantes de investigación.

1.2 Formulación del problema

1.2.1 Pregunta general

- ¿Cómo es la etnoecología de los pastores de puna, a partir de la flora y fauna silvestre, la forma de trashumancia, la organización social y la ritualidad dentro del marco del *kosmos*, *corpus* y *praxis*, de la comunidad campesina de Sisipa-Pomata?

1.2.2 Preguntas específicas

- ¿Qué especies de la flora y fauna silvestre son las más representativas en el *kosmos*, *corpus* y *praxis* de los pastores de puna?
- ¿Cómo se desarrolla la trashumancia en el marco del *kosmos*, *corpus* y *praxis* de los pastores de puna?
- ¿Cómo es la organización social y parentesco de los pastores de puna?
- ¿Qué ritos realizan en la trashumancia los pastores de puna?

1.3 Justificación

A partir de la amistad de los investigadores y el interés de querer realizar trabajos etnográficos y de medio ambiente, se plantea por primera vez la ejecución de esta

investigación, desconociendo aún del tema de pastores andinos y la etnoecología, por lo que se pensó que este trabajo sería algo prístino en el tema: etno y ecología; idea que fue refutada una vez que se googleó la categoría. Sin embargo, esto llevó a motivar aún más a los investigadores en su realización; es entonces que pasó de un “veamos qué sucede” a un interés epistemológico y crítico con relación a nuestra misma profesión al ver que su tarea era muy limitada en la descripción y comprensión de la realidad.

Es entonces que la presente investigación busca visibilizar la vivencia de los pastores de puna en el aprovechamiento de los recursos pastizales de la puna alta –situada en diferentes altitudes–, subyugados bajo los menesteres de su propia parafernalia, sosteniéndose en una economía local de subsistencia basada en principios etnoecológicos (*kosmos, corpus y praxis*) que hacen posible la vivencia en la puna alta de Pomata.

Esta investigación es una contribución académica desde la transdisciplinariedad (antropología, ciencias naturales y el saber tradicional). Dicha información también podría ser de gran utilidad para el mundo de la investigación y planificación de instituciones y profesionales que tuviesen interés en conocer o intervenir en la zona de estudio.

Así, el presente estudio toma como medida la etnoecología como construcción práctica de vida de los pastores y su entorno, puesto que dichos saberes, con el transcurso del tiempo, están desapareciendo a consecuencia de los cambios globales imperantes. Además que, como bien lo ha señalado Sendón (2016), las sociedades pastoriles difieren en los aspectos socioculturales a otro tipo de sociedades andinas que son continuamente investigadas con mayor auge. Igualmente, tomando esa última parte, es preciso señalar que prácticamente todas las investigaciones sobre pastores aymaras del Perú son estudios del siglo pasado.

1.4 Objetivos de la investigación

1.4.1 Objetivo general

- Describir la etnoecología de los pastores de puna, a partir de la flora y fauna silvestre, la forma de trashumancia, la organización social y la ritualidad dentro del marco del *kosmos*, *corpus* y *praxis*, de la comunidad campesina de Sisipa-Pomata.

1.4.2 Objetivos específicos

- Identificar y describir la flora y fauna silvestre desde el *kosmos*, *corpus* y *praxis* de los pastores de puna.
- Describir la trashumancia en el marco del *kosmos*, *corpus* y *praxis* de los pastores de puna.
- Describir la organización social y parentesco de la familia Palacios.
- Relatar los ritos de los pastores durante la trashumancia.

1.5 Limitaciones

Por una cuestión de tiempo y recursos, el trabajo de campo se centró sólo en los meses de diciembre a abril, tiempo en que los pastores realizan la trashumancia. Asimismo, la estadía en la comunidad no fue frecuente: la acumulación de los cinco meses se dio a partir de viajes de fines de semana (viernes a domingo) y estadías de semanas enteras.

Si bien estaba planificado entrevistar a todos los integrantes de la familia Palacios que viven en la comunidad, buena parte de esta ya no realiza la trashumancia porque se dedican a otro tipo de actividades (carnicería) o han migrado a otras regiones (Tacna,

Arequipa, Lima y otros); motivo por el cual, la información se recolectó de tres hogares: Guadalupe Palacios, como primer núcleo; Isac Limachi Palacios y Cirila Callacondo e hijos como segundo núcleo; y como tercer núcleo, Manuel Palacios Cortéz, Tina de Palacios y su hijo político Froilán.

Como se menciona más abajo, las propiedades (estancia) de la familia Palacios, en la localidad de Japo, no cuentan con servicio eléctrico, lo cual limitó la utilización de la cámara fotográfica. Sumándose a esto, la dificultad de escribir el diario de campo en el propio Japo, pues se vivía conjuntamente con Guadalupe y eran mínimos los momentos de reflexión, ello motivó a reportar los acontecimientos de forma oral en la reportera. Además, las inclemencias climáticas de la época dificultaron continuos diálogos con los informantes cuando se realizaba el pastoreo.

Finalmente, al momento de reconstruir la historia de la familia Palacios, no se realizó el trabajo etnohistórico a pesar de la importancia y la densa información existente en el Archivo Regional de Puno referido a los temas de sublevación indígena a inicios del siglo XX y la reforma agraria, debido a la indisposición de tiempo y manejo de horarios de dicha oficina.

1.6 Lugar de investigación

1.6.1 Ubicación de la comunidad de Sisipa y Japo

La investigación se enmarca geográficamente en el contexto latinoamericano, específicamente en el Perú, departamento de Puno, distrito de Pomata, comunidad campesina de Sisipa.

De esa forma, claro está (como puede verse en el mapa político del Perú), se visibiliza la dimensión territorial del Perú a nivel sudamericano, delimitado por los

diferentes países colindantes (por el norte se encuentran Ecuador y Colombia, por el sur Chile, por el sureste Bolivia, en el este se encuentra Brasil, y, finalmente, por el occidente tenemos la presencia del Océano Pacífico), tal y como se aprecia en la figura 1.

El departamento de Puno, expresado en la figura 2, ubicado geográficamente al sur del Perú, está en el extremo meridional de la cordillera de los Andes, bajo una extensa meseta denominada El Collao; lugar en el cual se aprecia una diversidad de espacios y/o zonas ecológicas (alta, media y baja), con microclimas sumamente variados en lo ancho y extenso del territorio.

La reserva de agua queda expresada en la única cuenca hidrográfica más alta del mundo: el lago Titicaca; cuya función principal es la de termorregular el clima de las zonas circunlacustres. En tal sentido, Brack y Mendoza (2004) reportaron que el lago Titicaca es el centro de una gran altiplanicie de unos 200 000 Km², conocida como el altiplano o meseta del Collao. Situado a 3 809 msnm., tiene una superficie de 8 562 Km², con una profundidad máxima de 285 mts. y muchas zonas que no superan los 40 mts. El volumen total de agua es de 903 Km².

En la figura 3 se contextualiza al distrito de Pomata. El mapa expresa la georreferencia, haciendo una clara delimitación del área y perímetro por el cual está conformado el distrito.

Pomata o *Pumat'a*², es la capital del distrito del mismo nombre que pertenece a la jurisdicción de la provincia de Chucuito, departamento de Puno. Se encuentra a orillas del lago Titicaca, a 16° 15' de latitud y 69° 17' de longitud, a una altitud de 3 863 msnm., y a 105 km. al sureste de la ciudad de Puno. Por el sur limita con Zepita y Huacullani; por

² Según la tesis de Roger Gonzalo (2011), el nombre de Pomata no significaría “Casa de Puma” (Puma uta), sino vendría de *Pumat'a* (Lugar que tiene Puma). Para mayor detalle véase la investigación del autor.

el este con Yunguyo; y por el oeste con Juli (Mariátegui, 1949 y Guevara, 1954 citado en Gonzalo, 2011: 17).

En la figura 4 se demuestra con mayor exactitud la localización de la comunidad de Sisipa y su anexo Japo. Esta última limita con la zona alta del distrito de Juli, ubicada por encima de los 4 100 msnm.

Bajo este panorama, la comunidad de Sisipa se encuentra ubicada al suroeste de la plaza de armas de Pomata, aproximadamente a 6 Km. A diferencia de Japo que está ubicada a cinco horas de caminata de Sisipa. Un dato importante es que, según Yucra (2006), las comunidades de Challacollo, Collini, Sisipa y Huacani, son las comunidades más antiguas de Pomata que se encuentran ubicadas en la parte sur de la ciudad de Puno.



Figura 1: Mapa político del Perú.

Fuente: http://www.go2peru.com/spa/mapas_peru.htm.

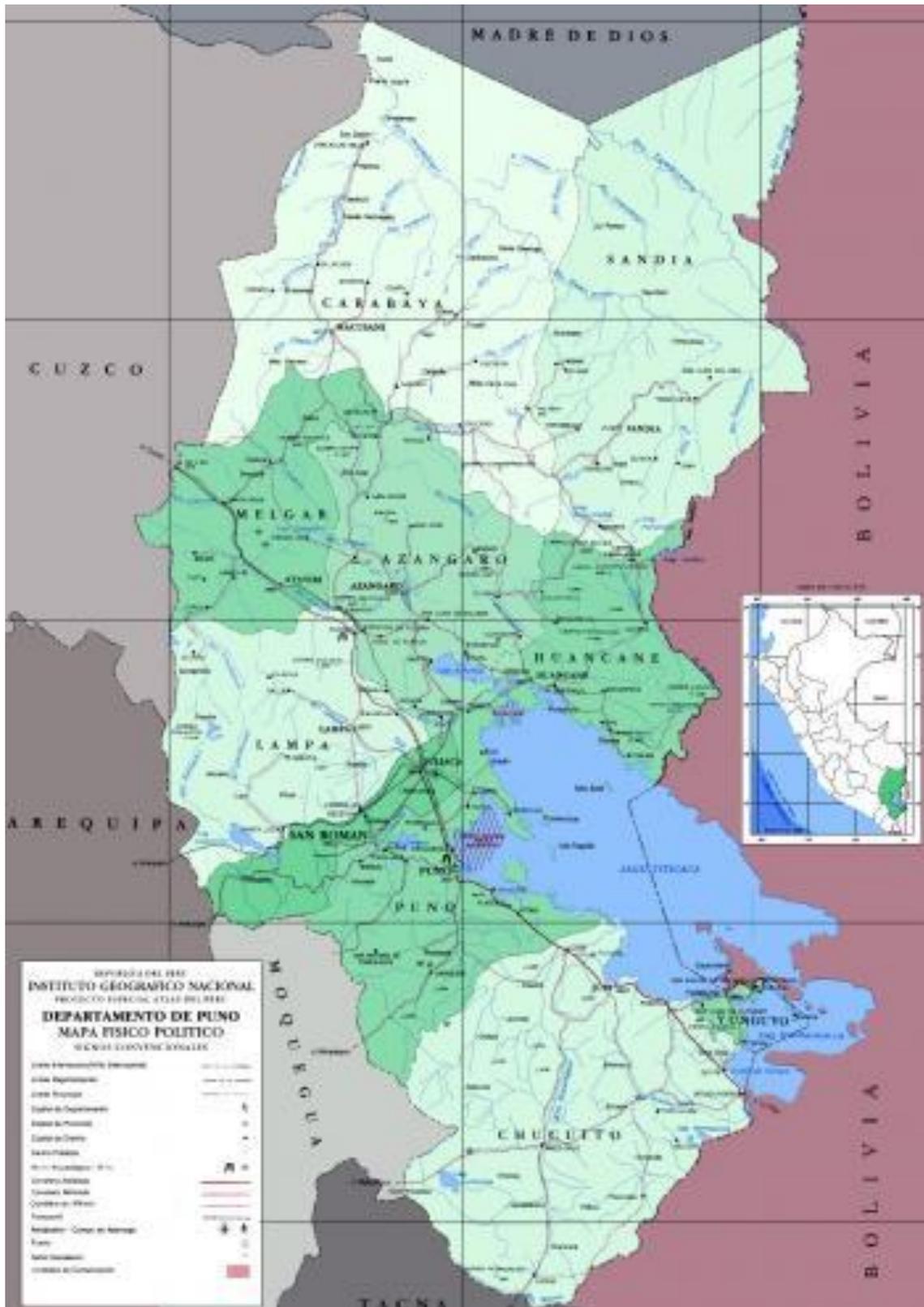
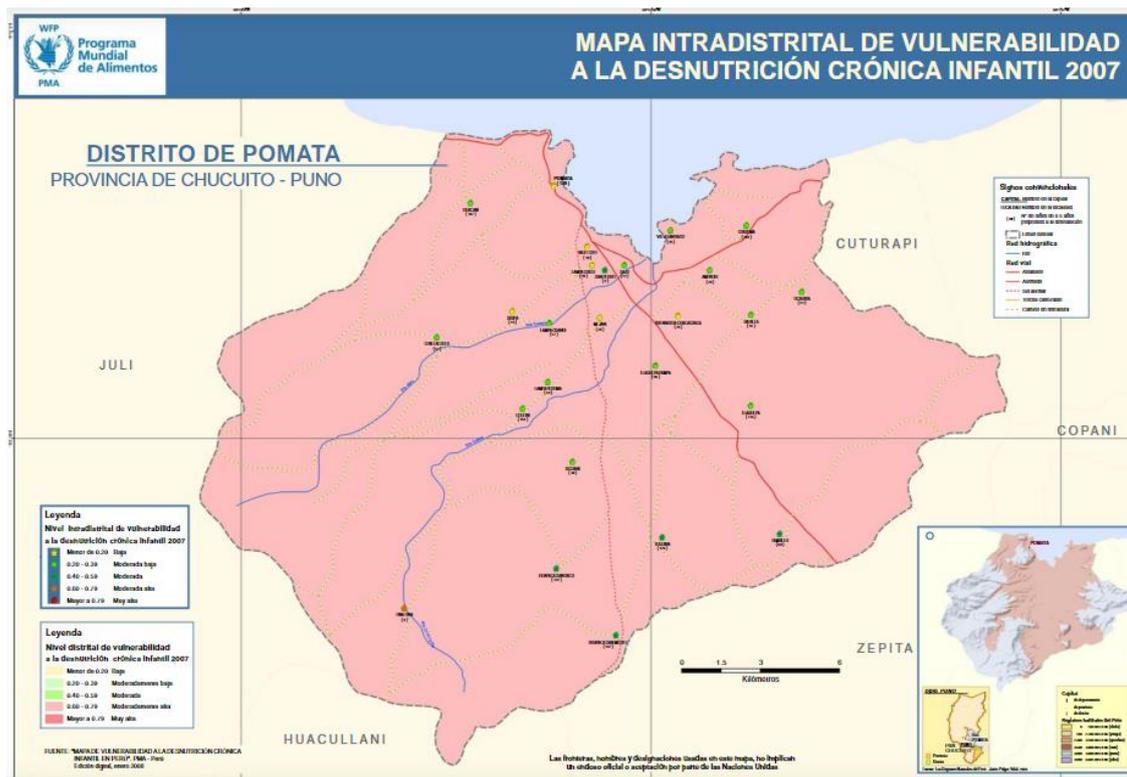


Figura 2: Mapa político del departamento de Puno.
Fuente: Map-Perú.com.



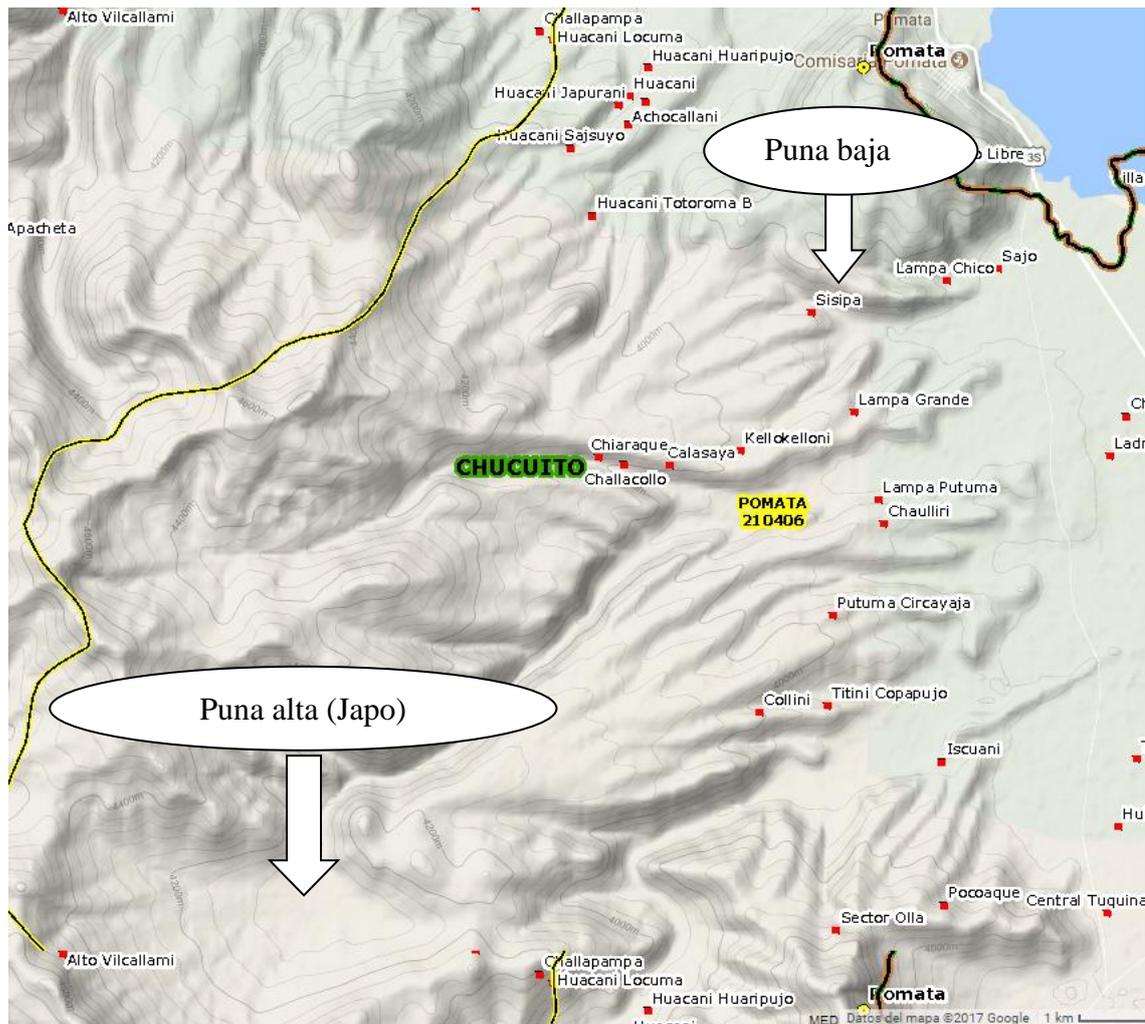


Figura 4: Ubicación geográfica de Sisipa y Japo.
Fuente: <http://sigmed.minedu.gob.pe/descargas/#>.

1.6.2 Características topográficas

“El distrito de Pomata presenta tres unidades geográficas y geo-ecológicas, zona lago, zona media y zona alta, con una topografía relativamente en llanura accidentada en la parte alta. Los suelos se identifican como cultivables, pedregosos, secos y áridos” (Plan de desarrollo concertado del distrito de Pomata, 2010-2011; citado en Quispe, 2015: 26).

La topografía pomateña se caracteriza, en su mayor parte, por la presencia de una inmensa pampa rodeada por una cadena de cerros o *achachilas*, como “el *Qhaphiya* (mayor símbolo natural de la religión andina para los pobladores de la zona), *K'irina*, *Q'uwäxata*, *Wankinqullu*, *Intunsiris*, *Tanapaka*, *Chirisa*, *Surupa*, *Pilkuqhawa*,

Tuquqhawa, Kurukuru, Kutipata, Chuquñapi. Entre los pequeños ríos se tienen: el *Tikaraya, el Tanana, el Wäkani y el Chimpu*” (Gonzalo, 2011: 18).

Para la zona de pastoreo, Sisipa presenta un área de bofedales, cuyas planicies están cubiertas por totorales y totorillas. A dicho lugar se le denomina *Qupaphuju y Chuluquta*, zonas donde se concentra la mayor cantidad de agua proveniente del drenaje superficial y aguas subterráneas; de igual manera, los promontorios se caracterizan por la presencia de pastos y algunas festucas (véase figura 5 y 6).

Asimismo, Sisipa está conformada por cerros en forma de valles en “V”, que en conjunto conforman el sistema de *aynuqas*, las mismas que han generado microcuencas hidrográficas entre el intervalo de *aynuqa* a *aynuqa*, cuyas aguas escurren mediante riachuelos que desembocan en los bofedales. En tal sentido, Guadalupe dice lo siguiente:

Por aquel cerro, anara, nos vamos a Japo, ahí se hace barbechar para papa [...]. Pal' papa paral' año [2018] va ser este jawasa aynuqa, aquel es quinua [...]. El cerro tiene nombre; aquel es Usqani, este es K'uk'unuma, Wila Amaya, Yaricachi [...]; todos los aynuqas tienen nombre. Donde está la papa es varón [señala el cerro Yaricachi], este es mujer [refiere al cerro K'uk'unuma], tienen su padrino y madrina, ese es Taypi Churu, ese es Liqiliqini [...]; las tatarabuelitas la puesto pue' (Sisipa, diciembre de 2017).

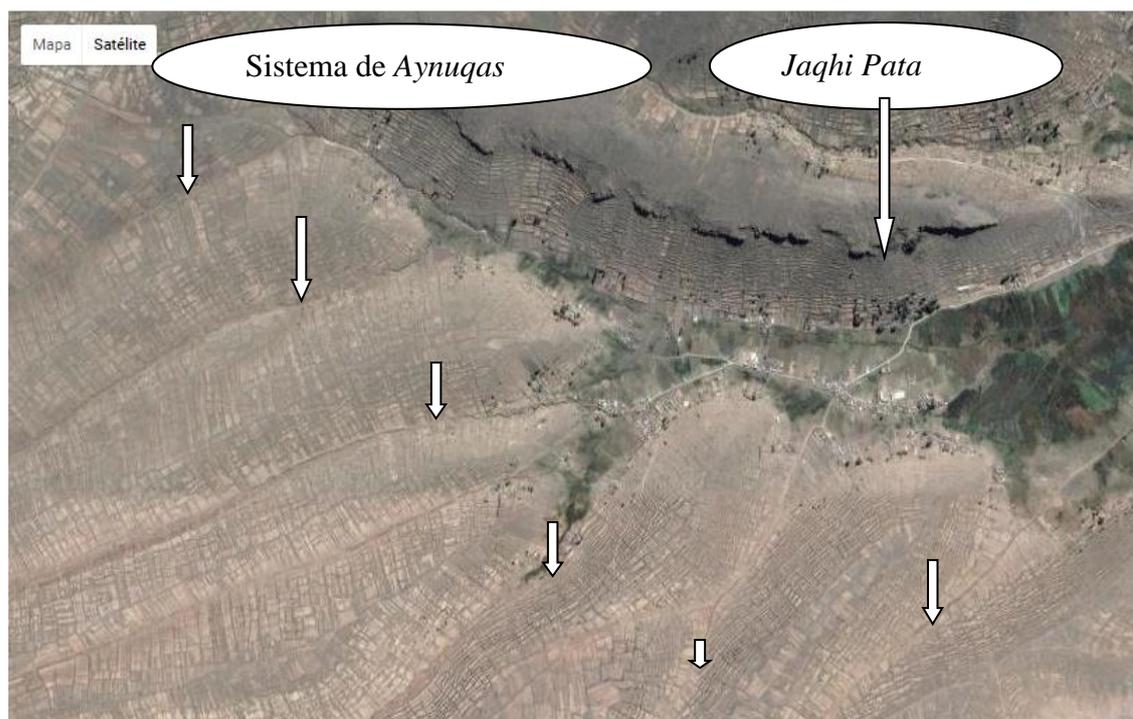


Figura 5: Relieve topográfico de Sisipa.
Fuente: Elaboración propia en base a Google Earth.



Figura 6: La comunidad de Sisipa, vista de norte a sur.
Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

El anexo de Japo está en el extremo meridional del distrito de Pomata, el cual se extiende desde los 4 100 a 4 600 msnm. Representa la zona alta, caracterizándose por un

relieve agreste, llanuras extensas cubiertas de ichus y con pendientes altamente pronunciadas, encerrando al lugar en forma de un círculo.

En la localidad predomina una topografía accidentada con pendientes entre 25 a 50% desde la captación del manantial, atravesando zonas de pasturas con laderas de mediana pendiente donde se encuentran las viviendas. El suelo es franco-arcilloso-limoso. En esta zona se encuentran enclavados grandes bloques erráticos y afloramientos rocosos³. El suelo corresponde a las tierras altas de pendientes onduladas o accidentadas y a las de suelos de rocas frías y heladas: son zonas de pastoreo circundadas de escarpadas montañas (Custred, 1977; Flores, 1967, 1968, 2012).



Figura 7: Relieve topográfico de Japo.

Fuente: <http://www.senamhi.gob.pe/?p=data-historica>.

³ Véase en el proyecto de inversión denominado “Instalación del Sistema de Abastecimiento de Agua Potable y Disposición Sanitaria de Excretas en la Localidad de Anexo Japo, Distrito de Pomata-Chucuito – Puno” del Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento – MVCS.

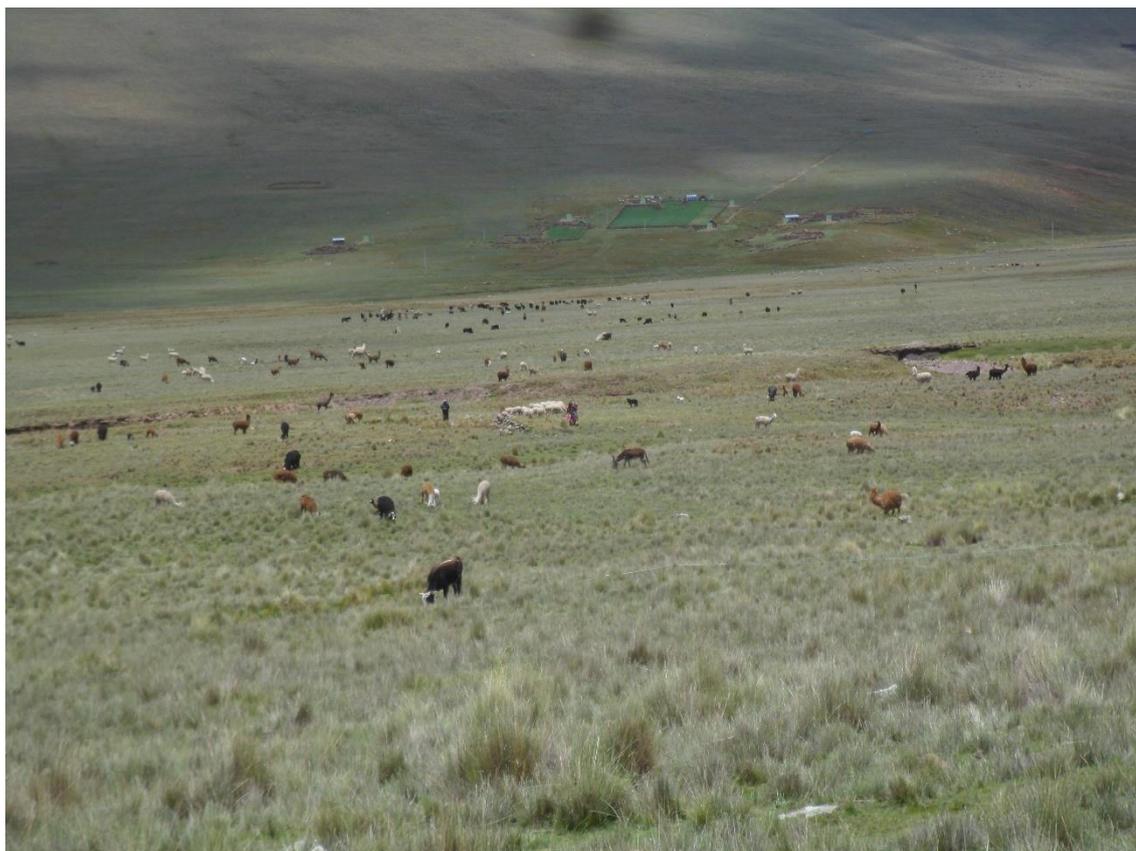


Figura 8: La localidad de Japo.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

1.6.3 Límites

La comunidad de Sisipa (puna baja), según reconocimiento con fecha 30 de octubre de 1967 y fecha de titulación 23 de junio de 1994, cuenta con 218 familias en una extensión de 2 930.52 hectáreas y limita: a) por el norte con Huacani, b) por el sur con Lampa Grande y Challacollo, c) por el este con Lampa Chico y, d) por el oeste con Tanapaca⁴.

El anexo de Japo (puna alta), según la información especial del MED, tiene los siguientes límites: a) por el norte con *Chuqichiwani*, b) por el sur con *Juqhu Pampa* y Japo Pampa, c) por el este con *Juqhu Pampa* y, d) por el oeste con el distrito de Juli⁵.

⁴<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Comunidades%20campesinas%20en%20la%20region%20PUNO.pdf>

⁵ <http://sigmed.minedu.gob.pe/descargas/#>

1.6.4 Clima

*“[...] en Puno hay solamente dos estaciones, la del invierno y la del ferrocarril”
(Bourricaud, 2012[1962]: 38).*

El distrito de Pomata se caracteriza por tener un clima frío y seco con una temperatura promedio de 2° a 16 °C. En época de invierno, los meses de junio y julio, la temperatura durante la noche desciende hasta -15 °C y al medio día asciende hasta los 25 °C. Sin embargo, las áreas geográficamente aledañas al lago Titicaca, hasta los 5 Km. medidos a partir de las riberas; tiene un clima que es más agradable debido al efecto termorregulador. También se registran fuertes precipitaciones pluviales durante la época de lluvias, en los meses de diciembre, enero, febrero y marzo, pudiendo este ser variable (Plan de desarrollo concertado del distrito de Pomata citado en Quispe, 2015: 25-26).

De manera semejante, en el año 2009, el Ministerio de Agricultura reportó que el clima es muy variable e impredecible: frío por los meses de mayo a agosto, donde la temperatura mínima varía de -5 °C a 0 °C, y la máxima de 14.4 °C a 18 °C; y es frío-templado de diciembre a abril, cuya temperatura mínima oscila entre 3 °C a 5 °C y la máxima varía entre 13 °C y 16 °C (Gonzalo, 2011: 18).

En el proyecto de inversión denominado *“Instalación del Sistema de Abastecimiento de Agua Potable y Disposición Sanitaria de Excretas en la Localidad de Anexo Japo, Distrito de Pomata-Chucuito-Puno”*, se sostiene que Japo se encuentra a 4 090-4 420 msnm. El clima de la zona es frígido y los extremos se expresan en invierno (mayo-junio) con temperaturas mínimas, mejorando considerablemente en los meses de primavera y verano. Particularmente el clima predominante corresponde al tipo climático altiplánico o planicie y la formación ecológica húmeda montaña, sub tropical llamado también pradera o sub páramo. Las características climáticas están determinadas

principalmente por la altitud y radiación (latitud sub tropical) que dan valores bajos de temperatura del aire con marcada variación anual y amplio rango de oscilación diaria. La humedad relativa presenta registros entre media y baja, y las velocidades de viento son relativamente fuertes en la parte alta. Las lluvias son estacionales, comienzan en noviembre, aumentan de intensidad durante diciembre, enero y febrero, y disminuyen de manera constante durante abril y mayo. Los meses sin lluvia son junio, julio, agosto y septiembre, con nevadas esporádicas que desaparecen cuando salen los primeros rayos del Sol (Custred, 1977).

En la estación se han registrado los siguientes datos meteorológicos:⁶

- Precipitación : 820 mm
- Humedad relativa : 43 %
- Temperatura mínima : -4.5 °C
- Temperatura máxima : 16.2 °C

1.6.5 Hidrografía

La localidad de Japo cuenta con cuatro sub vertientes que alimentan al río Japo⁷. Posteriormente, el curso del río lleva las aguas hacia la zona baja del distrito, pasando primeramente por la comunidad de Challacollo, en donde la población utiliza el recurso hídrico mediante un sistema de riego por gravedad. Asimismo, el curso de las aguas se une con las del río *Chhullunkhani*, formando así el río de *Tanana*.

⁶ Véase en el proyecto de inversión denominado “Instalación del Sistema de Abastecimiento de Agua Potable y Disposición Sanitaria de Excretas en la Localidad de Anexo Japo, Distrito de Pomata-Chucuito – Puno” del Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento – MVCS.

⁷ Véase en el proyecto de inversión denominado “Instalación del Sistema de Abastecimiento de Agua Potable y Disposición Sanitaria de Excretas en la Localidad de Anexo Japo, Distrito de Pomata-Chucuito – Puno” del Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento – MVCS.

1.6.6 Aspectos demográficos⁸

La comunidad de Sisipa cuenta con una población censada total de 226 personas adultas y un sub total de 113 varones y 113 mujeres (véase tablas 1 y 2).

Tabla 1: Total de personas censadas-varones. Sisipa, 2007.

Categorías	Casos	%	Acumula (%)
Ninguna persona (0)	15	13.27	13.27
1 persona	53	46.90	60.18
2 persona	23	20.35	80.53
3 persona	12	10.62	91.15
4 persona	7	6.19	97.35
5 persona	3	2.65	100.00
TOTAL	113	100.00	100.00

Fuente: INEI-CPV.

Tabla 2: Total de personas censadas-Mujeres. Sisipa, 2007.

Categorías	Casos	%	Acumula (%)
Ninguna persona (0)	16	14.16	14.16
1 persona	50	44.25	58.41
2 persona	28	24.78	83.19
3 persona	14	12.39	95.58
4 persona	4	3.54	99.12
5 persona	1	0.88	100.00
TOTAL	113	100.00	100.00

Fuente: INEI-CPV.

El número de habitantes de mayor proporción, en la variable varones, se encuentra entre las edades de 10 a 14 años con un total de 24 individuos; mientras que la menor proporción de cifras se encuentra entre las edades de 85 a 89 años con un solo individuo. Se ha registrado que el total de varones es de 178 individuos de un total de 347 pobladores.

⁸ A pesar de que en el 2017 el INEI realizó un nuevo censo a nivel nacional, hasta la fecha de publicación de esta tesis no se habían publicado los resultados.

Las mujeres son un total de 169 individuos. La mayor cantidad de mujeres se encuentran entre las edades de 15 a 19 años, haciendo un total de 19 individuos.

Tabla 3: P: Edad en grupos quinquenales. Sisipa, 2007.

P: Edad en grupos quinquenales	P: Según sexo		
	Hombres	Mujeres	Total
De 0 a 4 años	16	13	29
De 5 a 9 años	16	14	30
De 10 a 14 años	24	8	32
De 15 a 19 años	21	19	40
De 20 a 24 años	9	13	22
De 25 a 29 años	12	11	23
De 30 a 34 años	8	12	20
De 35 a 39 años	2	6	8
De 40 a 44 años	14	10	24
De 45 a 49 años	12	10	22
De 50 a 54 años	7	7	14
De 55 a 59 años	13	13	26
De 60 a 64 años	5	8	13
De 65 a 69 años	6	9	15
De 70 a 74 años	7	7	14
De 75 a 79 años	3	1	4
De 80 a 84 años	0	2	2
De 85 a 89 años	1	2	3
De 90 a 95 años	0	4	4
De 95 a 99 años	2	0	2
TOTAL	178	169	347

Fuente: INEI-CPV.

Para la localidad de Japo, los últimos datos del año 2013 muestran que la población está conformada por 65 familias y un total de 325 habitantes; se estima que de aquí de 20 años la población será de 78 familias y 385 habitantes⁹. Mas, en estos datos se debe tener cuidado, ya que muchas familias migran temporalmente al lugar, es decir, son trashumantes (propia de la lógica pastoril). Sin embargo, algunas familias permanecen durante todas las estaciones del año.

⁹ Véase en el proyecto de inversión denominado “Instalación del Sistema de Abastecimiento de Agua Potable y Disposición Sanitaria de Excretas en la Localidad de Anexo Japo, Distrito de Pomata-Chucuito-Puno” del Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento-MVCS.

1.6.7 Aspectos socio-económicos

El 60% de la población de Japo es de extrema pobreza. Los habitantes son predominantemente agricultores y ganaderos, el restante se dedica a otras actividades agropecuarias. Según encuestas aplicadas a las familias, el ingreso promedio familiar es de S/. 450 al mes¹⁰.

1.6.8 La infraestructura social

a) Las vías de acceso a la comunidad

Primeramente, para llegar a la región de Puno se puede acceder por vía terrestre o aérea, esta última desembarcará primeramente en el aeropuerto de la ciudad de Juliaca. Desde la ciudad de Puno se llega a acceder al pueblo de Pomata por vía terrestre mediante la carretera Puno-Desaguadero, la cual está completamente asfaltada.

El recorrido para llegar a la comunidad de Sisipa se hace después de haber desembarcado en el barrio de Pueblo Libre (lugar que se encuentra localizado al sur de la ciudad de Pomata), ubicado a un costado de la carretera Panamericana Sur¹¹.

La carretera que conduce a la comunidad de Sisipa es de trocha carrozable. El tiempo del recorrido es aproximadamente de diez minutos; sin embargo, la caminata puede durar entre 30 a 40 minutos.

Para llegar a Japo, las vías de acceso, desde la comunidad de Sisipa, son básicamente dos: 1) el recorrido se puede realizar por la carretera de Lampa Grande, y 2)

¹⁰ *Ibid.*: 7.

¹¹ Esta carretera fue construida desde los años cuarenta del siglo pasado (Tschopik, 1968).

por la carretera denominada *Ch'allaqullthaki*, al que se unen los caminos de las *aynuqas* de la comunidad.

b) Aspectos educativos

En Japo, el 60% de la población no tiene grado de instrucción educativa. Su contraparte se divide en: el 25% tiene educación primaria, el 10% tiene secundaria incompleta y el 5% cuenta con educación superior¹².

c) Aspectos de salud¹³

Los pobladores de Japo no cuentan con un puesto para la atención de salud; si lo requieren, acuden al establecimiento de salud ubicado en la capital distrital para su atención. Este local de salud dispone de servicios higiénicos, los que se encuentran en regular estado de conservación y funcionamiento, constituyéndose en un alto riesgo por su condición de servir a los enfermos que acuden al establecimiento de salud.

Las enfermedades de origen hídrico se reportan como las de mayor prevalencia en el perfil epidemiológico de la localidad de Japo, las que tienen un impacto directo en la salud de la población más vulnerable: menores de cinco años, donde las enfermedades diarreicas agudas son las más frecuentes.

¹² Véase en el proyecto de inversión denominado “Instalación del Sistema de Abastecimiento de Agua Potable y Disposición Sanitaria de Excretas en la Localidad de Anexo Japo, Distrito de Pomata-Chucuito-Puno” del Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento-MVCS.

¹³ Véase en el proyecto de inversión denominado “Instalación del Sistema de Abastecimiento de Agua Potable y Disposición Sanitaria de Excretas en la Localidad de Anexo Japo, Distrito de Pomata-Chucuito-Puno” del Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento-MVCS.

CAPÍTULO II

REVISIÓN DE LITERATURA

2.1 Antecedentes de la investigación

La revisión bibliográfica se contextualiza en investigaciones internacionales, nacionales y locales que posibilitan conocer estudios similares, pero realizados en diferentes contextos socioculturales de carácter coyuntural e histórico, que sirve de referencia al presente trabajo de investigación.

2.1.1 Internacionales

En Chile, Gundermann (1984), en su estudio: “*Ganadería aymara, ecología y forrajes: evaluación regional de una productividad andina*” en la región altoandina del extremo Norte de Chile, ubicado entre los 2 800-3 000 msnm., reportó que sólo es posible la ganadería por efectos de altura y clima, donde las temperaturas máximas en los meses cálidos varían de 30-14 °C y las mínimas oscilan entre alrededor de 0 °C. La temperatura mínima en el mes más frío varía entre -7 y -13 °C. Las labores de pastoreo son tareas que efectúan mayormente las mujeres y los niños de ambos sexos, mientras que los varones se dedican a otras actividades que generan el sustento económico de la unidad doméstica; sin embargo, en algunos casos, hay varones que también se dedican al pastoreo por la ausencia de su esposa e hijos. Los motivos de dicha ausencia son, básicamente, la muerte de la mujer o el viaje que ella puede realizar; en el caso de los niños es mayormente porque tienen que asistir a la escuela. El autor también hace alusión a la existencia de cinco casos de trashumancia observados en los pisos multiecológicos: “[...] 1) que el manejo de ganado en el espacio y en el tiempo está en total concordancia y se adecua a los periodos de concentración-abundancia y dispersión-escasez de los forrajes en las

distintas unidades ecológicas, concentrando el ganado en las áreas de mejor pastos durante la estación de abundancia [...], 2) que el modelo general de trashumancia altoandina presenta variantes originadas por la combinación de unidades ecológicas [...] por la presencia de una relación crítica entre masa de ganado y forrajes en momentos del año, y por variantes climáticas de año a año, 3) en los momentos de transición de una temporada a otra se efectúa un traslado paulatino del ganado de un espacio a otro, lo que habla de una modalidad de trashumancia flexible [...] 4) ello es posible con la continuidad de las unidades ecológicas, lo que hace a esta trashumancia producirse, en general, en espacios comparativamente reducidos 5) en la precordillera, donde hay una muy distinta distribución de productos forrajeros [...], no es posible o es dificultosa la complementación característica de los sectores más altos y de la vertiente oriental, limitándose, en cambio, a una ganadería intensiva de valle, con uso estacional u ocasional y secundario de pastos naturales [...]" (*ibíd.*: 119).

En Bolivia, Montoya (2001) describe la situación etnoecológica de tres grupos étnicos: los aymaras, los quechuas y los uros, en relación al aprovechamiento de los diferentes pisos ecológicos y la tecnología tradicional empleada en cada ecosistema. Los aymaras, cuya comunidad de estudio fue el Ayllu Majasaya Mujlli (3 800 y 4 500 msnm.), se encuentra sobre la carretera asfaltada entre los departamentos de Cochabamba y Oruro, ocupando una superficie aproximadamente de 20 000 ha. Allí el aprovechamiento de espacios está organizado mediante el sistema de descanso largo sectorizado, que en aymara se le conoce con el nombre de aynocas. El segundo grupo étnico estudiado son los quechuas de la comunidad del Valle de Charazani (Kallawayas), que habitan entre los 2 500 a 4 300 msnm. Para este caso la producción agrícola de la comunidad se efectúa a través del sistema de rotación de cultivos, denominado "Kapanas", clasificadas en tres zonas de producción: la Kapana alta (3 800-4 150 msnm.) con las Kapanas bajas (3 500

y 3 800 msnm.), las cuales están sujetas a un manejo comunal de uso de la tierra; y una zona de bajío (3 000-3 600 msnm.) donde la organización de la producción depende solamente de las familias. Asimismo, el tercer grupo étnico fueron los Uru Mururatus, quienes se encuentran distribuidos en el departamento de Oruro en la provincia de Poopó, Avaroa y Sebastián Pagador, con una población total aproximada de 2 200 habitantes, quienes sobreviven identificándose con el sistema lacustre y circunlacustre.

En Argentina, Albeza *et al.* (2002), en su trabajo de investigación: “*Biodemografía en poblaciones de la puna (Chañarcito, Santa Rosa de los Pastos Grandes y Olacapato) Salta, Argentina*”, estudio que fue realizado en el departamento de Los Andes, ubicado entre los 3 400 y 4 500 msnm., señala que dicha sociedad, cuya base productiva es la unidad doméstica, está dedicada a los únicos cultivos posibles adaptados a la altura y a la actividad ganadera que, en conjunto, conforman una economía de subsistencia. El elevado coeficiente de endogamia registrado en las tres localidades es el esperado para poblaciones de tamaño reducido y aislado, confirmando la existencia de uniones consanguíneas que, por ende, visibilizan la semejanza estructural del parentesco en la redistribución y organización social en las comunidades andinas.

En Argentina, Wawrzyk *et al.* (2012), a través de su investigación: “*Dinámica de pastoreo en dos comunidades de la puna de Jujuy, Argentina: Lagunilla del Farallón y Suripujio*”, ofrece una clara comparación etnológica del pastoreo altoandino entre dos comunidades: 1) en el caso de la comunidad de Lagunillas del Farallón, ubicado por encima de los 4 165 msnm., se aprovecha dos ecozonas claramente definidas (zona baja y zona alta). La zona alta es aprovechada para la crianza de camélidos en la mayor parte del año y sólo estas unidades domésticas retornan a la zona baja cuando las condiciones climáticas empeoran estacionalmente (vientos fuertes, abundantes lluvias, temperaturas muy bajas). Durante los meses de verano y de parición de llamas, los pastores residen

más tiempo en las zonas altas junto con los animales, mientras que los animales como la cabra y las ovejas permanecen todo el año en la zona baja, sólo algunas unidades domésticas trasladan todo el rebaño (llama, ovejas y cabras) a las zonas altitudinales más elevadas durante la época estival. 2) La comunidad de Suripujio se encuentra ubicada sobre los 3 740 msnm. En esta comunidad se emplea simultáneamente tres estrategias productivas bien definidas: (a) movimientos estacionales entre los distintos puestos de pastoreo con estancia temporal en las zonas altas (trashumancia), (b) control vertical de pisos ecológicos (llanura y serranía) y (c) una composición mixta de los rebaños “hatos múltiples”.

2.1.2 Nacionales

En Puno, Flores (1967, 1968, 2012), en su texto: “*Pastores de Puna (Una introducción a su estudio)*”, y desde la teoría del control vertical, realiza una etnografía de los pastores de Paratía, Perú. El autor señala que el pastoreo requiere de varias residencias temporales, porque el ganado demanda de nuevos pastos y junto a ello los pastores deben trasladarse para estar cerca a sus rebaños (trashumancia estacional). Las cabañas temporales son construidas rústicamente, pequeñas, de no más de diez metros cuadrados. El pastoreo exige una residencia central principal para la familia y varias temporales ubicadas en diferentes niveles altitudinales, donde moran mientras cuidan los rebaños. En este trabajo el autor realiza una descripción ecológica y su aprovechamiento de los recursos.

En Puno, Flores (1977), en su compilación: “*Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*”, recoge trabajos etnográficos, históricos, ecológicos y bibliográficos sobre la sociedad pastoril en los Andes peruanos. Los trabajos aquí reunidos muestran aspectos del origen de los animales altoandinos, las características ecológicas de las zonas

donde los pastores suelen estar ubicados y preocupaciones acerca del futuro de estas sociedades andinas recientemente reivindicadas.

En Puno, los diferentes trabajos de Palacios (1982, 1984a, 1984b, 1988a, 1988b, 1988c, 2000) están basados en su trabajo realizado entre los pastores aymaras de Chichillapi. Este autor trabaja diferentes aspectos socioculturales de los pastores que van desde tiempo y espacio de pastoreo, ritos, herencia, propiedad, estructura social, simbolismo hasta el aprovechamiento de pastos (tecnología).

En Puno, Linn (1984), en su tesis de maestría: *“Aymara Pastoralists of Southern Peru”*, visibiliza su trabajo etnográfico de tres meses entre los pastores aymaras de Mazocruz. La autora observa los aspectos socioeconómicos de la compra y venta de la lana de alpaca, pero haciendo hincapié, para evitar los problemas, en cómo los pastores se defienden de los compradores ajenos a su realidad a partir de los mitos y cuentos que se recrean entre los propios pastores. La autora también ve aspectos como la migración y la vinculación de parentesco a partir de la propiedad de las tierras.

Gambie (1986), en su estudio titulado: *“Los grupos cazadores-recolectores del extremo sudeste de los Andes Meridionales”*, trabajo situado al este de la Cordillera de los Andes y limitada tentativamente por el meridiano de 65° Oeste, sostiene que “[...] los más tempranos signos de ocupación humana de estas regiones están fechadas en los alrededores de los años 8 465 a.P. y en estrecha relación con la fauna del hábitat [...] anterior a la aparición del hombre, la fauna caracterizaba a la zona. Entre ellos estaba el megaterio y caballo americano, fauna actualmente extinta. Los hombres del arcaico estuvieron sujetos a la movilidad de la fauna. Hay claros indicios de la ocupación veraniega de los campos de altura y de la residencia invernal en los lugares bajos. Las

épocas veraniegas fueron dificultosas, por la ausencia de pastos y en consecuencia de los animales de caza”.

En Puno, Enríquez y Prins (1987), en su texto: *“Agua y Corrientes de Cambio: Estrategias de sobrevivencia, racionalidad andina y desarrollo rural”*, describe la zonificación o sectorización de la comunidad de Pampa Yanaque del distrito de Acora según la distribución espacial del área geográfica, que los mismos pobladores dan la categoría de “regiones pequeñas” para denominar a los diferentes pisos ecológicos en el ámbito de su comunidad. Su utilización permite explotar ordenadamente el recurso suelo con fines agrícolas y pecuarios (pastoreo).

Flores (1988), en su texto: *“Llamichus y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas”*, recoge estudios etnográficos, arqueológicos e históricos de sociedades pastoriles de Bolivia, Chile y Perú, logrando traducir varios trabajos que se han publicado en inglés. En esta publicación ya se muestran trabajos más explícitos sobre diferentes aspectos socioculturales: ritos, la vinculación con sociedades agricultoras, clases sociales, mitos, propiedad, herencia, tecnología. Asimismo, se continúan trabajando aspectos históricos acerca de la aparición de estas sociedades. En los trabajos particulares del autor, hace hincapié en la problemática con las sociedades pastoriles andinas frente a la comercialización de las llamas y alpacas a países extranjeros, pues, avisoraba, existe una desatención política y de interés, lo cual significaría una problemática a futuro.

En Moquegua, Kuznar (1991, 1994), en sus respectivos trabajos etnográficos y estadísticos, *“Transhumant Goat Pastoralism in the High Sierra of the South Central Andes: Human Responses to Environmental and Social Uncertainty”* y *“Pastoreo en sierras altas de la zona centro surandina: el caso de Moquegua”*, describe a los pastores de cabras de la puna moqueguana. El autor rescata que esta sociedad trashuma a las zonas

altas a causa de la falta de pastos y forrajes; pues, si no realizarían tal diligencia, es probable que existiría una gran mortandad de animales, lo que no permitiría el desenvolvimiento de los pastores. Asimismo, muestra su preocupación de este tipo de sociedades que se encuentran en el desinterés del Estado peruano.

En Puno, Velásquez *et al.* (1992), cuyo trabajo titulado: “*Estrategias de Sobrevivencia en las Familias Aymaras: Comunidad de Pastores de Chambalaya Arriba y Comunidad Agrícola de Huaquina*”, describe las principales estrategias económico-productivos que desarrollan las familias de escasos recursos para reproducir su sobrevivencia, siendo su actividad productiva agropecuaria diversificada que determina el 53.02% del ingreso familiar, vía la venta de ganado y sus subproductos (fibra y pieles). En la comunidad de Chambalaya Arriba la agricultura aporta el 38% del ingreso familiar, bajo la modalidad de la producción diversificada en *aynuqas* y el sistema de “al partir”. En segunda importancia está la venta de su fuerza de trabajo al interior de la comunidad bajo la modalidad de *awatiris* (pastores), la reciprocidad productiva y la venta de su mano de obra; regulado bajo la tradición cultural andina dentro de los parámetros de la cosmovisión conservacionista y ecologista en cuanto al manejo de sus recursos naturales sustentado en la religiosidad andina.

En Junín, Carhuallanqui (1998), en su libro: “*Los pastores de altura: Magia, ritos y danzas*”, realizó un trabajo etnológico entre las comunidades de Cachi y Ahuac sobre los llamichos (pastores de llamas) para titularse de docente en la Escuela Superior de Folclor “José María Arguedas”. La comunidad de Santo Domingo de Cachi se encuentra geográficamente en el distrito de Yanacancha, provincia de Chupaca sub región de Junín, a una altitud de 4 152 msnm., cuya estructura de análisis subyace en la dinámica del pastoreo, conceptualizado literalmente en una forma de vida particular y relativa de gente que hace uso de los espacios más alejados, donde el friaje coordina los movimientos

armónicos de la vida y la sobrevivencia, dejando como provecho la retroalimentación biológica y cultural del sistema ecológico. La vida del pastor está ligada a un mundo cosmológico de creencias, costumbres y reciprocidad que posibilitan el manejo adecuado de las diferentes ecozonas. Estas se trasladan de un lugar a otro, es decir son trashumantes debido al pastizal. En épocas de invierno se sitúan en las más altas punas; en los meses de setiembre, octubre, van subiendo. Noviembre, diciembre, enero, febrero y marzo están en plena puna. Abril, mayo, van viajando y comienza la época de helada; en junio, julio y agosto se colocan en las partes más abrigadas a 4 152, 4 120 msnm. debido al intenso frío que baja a los 18 °C bajo cero. Asimismo, en la tesis, los llamichos fueron llevados al mundo de la coreografía musical, donde la emoción, la devoción y la alegría, son motivos de festividad en la celebración de las fiestas patronales, al igual como ocurre en la comunidad de Ahuac, situado a un costado del valle de Mantaro ubicado a una altitud 3 315 msnm.; donde la danza de los “llamish” de los pastores de puna, reflejan la concepción mágico-religiosa y de la devoción de la vida de la naturaleza de los pobladores de altura, cuyos mitos de origen se dramatizan en la danza.

Flores y Kobayashi (2000) realizan la última compilación existente sobre las sociedades pastoriles andinas bajo el título: *“Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades”*. Los trabajos reunidos, a través de metodologías etnográficas, etnohistóricas y antropológicas, ya no sólo abarcan aspectos ecológicos como habían sido los intereses en la primera colección; incluyen aspectos históricos, rituales, económicos, políticos no sólo en los Andes peruanos, sino también abarcan sociedades pastoriles chilenas, argentinas y bolivianas.

Finalmente, Rolando Pilco (2015), en su artículo científico: *“Uma uywaña, yapu jumampiwjakij: la crianza del agua en las comunidades aymaras de Cutini Capilla y Corpa Maquera-Puno”*, resalta la subdivisión espacial según el microclima. La

comunidad de Cutuni Capilla presenta tres pisos ecológicos claramente definidos: 1) *quta pampa* y *pampa* (la planicie del lago y la pampa), 2) *irmam qullu* y *qullu* (orilla del lago Titicaca), y 3) *quta qullu* y *qullu* (ladera de cerro y cerro). En esos tres lugares se hace la agricultura y el pastoreo. En cambio, en la comunidad de Corpa Maquera tienen dos pisos ecológicos bien definidos: 1) *layanaka* (pequeños vallecitos) y 2) *qullunaka* (cerros con pendientes y planos). Ambos lugares son destinados para la agricultura (*yapu uraqui*) y *uyma jaqu* (pastoreo).

2.2 Marco teórico

2.2.1 Las sociedades pastoriles andinas

Los estudios de John Murra, desde la etnohistoria, hacían entrever la existencia de un manejo y control de camélidos, los cuales servían para considerar aspectos jerárquicos y sociales en las poblaciones antes de la llegada de los españoles; sin embargo, el autor consideraba la idea de que no existían sociedades pastoriles dedicadas exclusivamente en el mundo andino (Murra, 1975: 119). En contraste a esta idea, Flores Ochoa –quien es considerado uno de los precursores en la investigación pastoril de los Andes– recalca que si “pastor es el pueblo que obtiene de sus rebaños lo principal para subsistir o para intercambiar por productos vegetales de los vecinos agricultores” (Flores, 1967: 14 y 1968: 14), se tendría que validar la existencia de sociedades pastoriles en los Andes. De esta forma, él abría una nueva perspectiva sobre en el mundo andino, pues la bibliografía antropológica, hasta ese entonces, sólo reconocía como tales en los otros continentes. Este último parecer iría cambiando para los siguientes años, pues, como sería en la presentación de la primera compilación de Flores Ochoa, “*Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*” (1977), Matos Mar, en la introducción del texto, enfatizaría la importancia de conocer estas “comunidades” para entender en mayor medida lo andino;

vale decir, no hace miramientos a la existencia o no de este grupo. A ello se suma el primer capítulo del mismo libro, donde Flores (1977) no realiza ningún debate sobre este aspecto como sí lo había hecho en su anterior publicación; ya que el autor sentencia, desde el principio, la capacidad de la cultura andina antes de la venida de los españoles. Todo queda finiquitado al revisar su segunda compilación y edición, donde asevera que “en la actualidad ya no es necesario probar que en los Andes hubo y hay pastoreo autóctono indígena, como sucedía hace veinte años” (Flores, 1988: 13); de esta forma, las teorías etnocentristas académicas fueron relegadas (Flores, 1983).

Entonces, cerciorados de la existencia de sociedades pastoriles en los Andes, un punto a considerar es saber a quiénes nos referimos como tales. Barfield (2002: 481) señala que los pastores nómadas o nómadas pastores “viven en sociedades en las que el cuidado de animales de pasto se considera el modo ideal de subsistir y donde el movimiento de toda o parte de la sociedad se tiene por forma normal y natural de vivir”. Barfield vuelve a aclarar que los pastores nómadas indican “movimiento”, mientras que los nómadas pastores es indicativo de “subsistencia”; pero, además, “no todos los pastores son nómadas (lecheros y ganaderos), ni todos los nómadas son pastores (cazadores, recolectores, gitanos, mano de obra agrícola transeúnte)”. A partir de ello, podemos estar de acuerdo con Medinaceli (2005), Tripcevich y Capriles (2016) y Sendón (2016) donde se entiende que la sociedad pastoril es una forma diferente de vida con respecto a las vastas sociedades agrarias.

Pastoralism is a general form of economic subsistence that is fundamentally (but not exclusively) based on the management, production, and consumption of herding animals [...]. In addition, pastoralism can be conceived of as an environmental adaptation and risk management strategy that upholds the productivity and safety of the herding animals as commensurate with the stability and security of the human community. Therefore, pastoralism is more than an economic activity and involves ecological, social, political, and ideological elements. Often complemented by cultivation, exchange, and sometimes

hunting and gathering, the primary activity of pastoralist societies is aising and managing their herds (Tripcevich y Capriles, 2016: 1-2)¹⁴.

De esa forma, “la pregunta ya no es si hubo o no pastoralismo en los Andes sino qué tipo (o tipos) de pastoralismo existió” (Lane, 2010: 183) y existe en la actualidad. A partir de este constructo, podemos entender que la existencia de un “pastoreo puro” no es la única forma para considerar como tal a una sociedad; pues, como bien lo afirma Ximena Medinaceli (2005: 465), el estudio de Flores Ochoa sobre los Paratía había sido una “revelación el constatar la existencia de pastores puros”; mas esto tenía que ser tomado como un caso aislado porque en la actualidad los estudios nos precisan una gama de formas de sociedades pastoriles. En ese entender, se sigue la idea de Ethel del Pozo-Vergnes (2004), quien “partiendo de las características que la definen hoy en día como tal”:

Entendemos por sociedad pastoril, un conjunto de grupos sociales cuya reproducción material, así como su reproducción cultural, se fundan en la ganadería tradicional extensiva. Esta definición, en lo que respecta al altiplano peruano, engloba dos grandes grupos: a) el de los ganaderos que viven en las comunidades campesinas y que en tanto comuneros tienen derechos a la tierra de cultivo y a los pastos (dentro de este grupo podemos encontrar otras subdivisiones entre los pequeños y medianos productores según la cantidad de animales que poseen); b) el grupo de los huacchilleros o propietarios de ganado que no tienen tierras y que viven y trabajan en las haciendas o en las empresas asociativas (Del Pozo-Vergnes, 2004: 71).

Sin embargo, es preciso caer en la idea de Kevin Lane (2010) al entender que los pastores no se han desarrollado ajenos a las sociedades no pastoriles, sino que han

¹⁴ El pastoreo es una forma general de subsistencia económica que se basa fundamentalmente (pero no exclusivamente) en la gestión, producción y consumo de animales de pastoreo [...]. Además, el pastoreo se puede concebir como una estrategia de adaptación al medio ambiente y gestión de riesgos que defiende la productividad y la seguridad de los animales de pastoreo de forma acorde con la estabilidad y la seguridad de la comunidad humana. Por lo tanto, el pastoralismo es más que una actividad económica e involucra elementos ecológicos, sociales, políticos e ideológicos. A menudo complementada por el cultivo, el intercambio y, a veces, la caza y la recolección, la actividad principal de las sociedades de pastores es aislar y gestionar sus rebaños”.

realizado vínculos con estos para poder continuar desarrollándose en su realidad; lo cual retoma la idea de Yoshiki Kobayashi (2000) donde “es seguro que cada zona tiene una base históricamente diferente” (*ibíd.*: 35). Es decir, no sólo se puede pensar en una sociedad pastoril precolombina.

Los orígenes del pastoreo altoandino son difíciles de integrar en un modelo único [...], incluso en la creación de la comunidad pecuaria, la cultura agraria actúa como factor positivo [...]. La comunidad meramente pecuaria que nació con mucho vigor es un producto cooperativo de los agricultores y los pastores (Kobayashi, 2000: 15).

2.2.1.1 La formación de las sociedades pastoriles

En la formación de las sociedades pastoriles andinas, los estudios tratan de explicar el proceso histórico, dividiéndolas en tres grandes momentos: preincaico, colonial y contemporáneo.

Jorge Flores Ochoa (1964, 1967, 1968) ha señalado, desde su primer trabajo, la posibilidad de que las sociedades pastoriles andinas hayan existido antes de la llegada de los españoles, afirmándolo ya para 1977:

El pastoreo de alpacas y llamas en la puna alta es una de estas estrategias poco conocidas. Estos camélidos sudamericanos fueron vitales para el desarrollo de la civilización andina (Flores, 1977: 15).

Pero aun así, en 1977, Flores Ochoa contempla que faltaba desarrollar muchos aspectos sobre estos previo a la llegada de los españoles, exigiendo realizar estudios arqueológicos a más de 4 000 metros y tomando como probabilidad las zonas puneñas y cusqueñas por la mayor existencia de camélidos en estas zonas. Así, para 1984, Flores Ochoa indicaba:

Así como no se conocen con certeza las especies de las que provienen los actuales camélidos sudamericanos domesticados, tampoco se conoce el lugar preciso en que fueron sometidos a la selección para convertirlos en domesticados [...]. Han surgido

otras posibilidades [...] que consideran que la domesticación pudo desarrollarse en la puna de Junín, que presenta considicones que hacen del altiplano que rodea el lago del mismo nombre un inmenso corral natural, en el que pudieron controlar y luego domesticar a los camélidos silvestres (Flores, 1984: 17).

Bajo esa idea, ayudado por otras disciplinas como la arqueología y zooarqueología, son las pinturas rupestres las que indican los primeros registros de estas sociedades; de allí el primer trabajo de pinturas rupestres en el sur andino de Rainer Hosting (1988) como interés de Flores Ochoa.

En todo caso, Kent (1988: 25) sostiene la posibilidad de que en la América precolombina se han llegado a domesticar cinco tipos de animales: perro, cuy, pato, pavo y los camélidos. Para estos últimos, y una vez analizado los estudios hasta ese momento, afirmaba que “el sitio más factible para la domesticación más antigua estuvo en la puna de los Andes Centrales. Ocurrió entre 6 000 y 5 500 a.p.” (*ibíd.*: 32). Así también, Flores (1984: 19) indica que “es claro que en el Formativo u Horizonte Temprano, las llamas y alpacas ya estaban domesticadas”. A estas ideas se suma el trabajo que se realizó en Telarmachay, donde “se puede aducir el desarrollo *in situ*, desde la caza generalizada de todos los ungulado de la puna, entre 7 000 a 5 200 A.C., hacia la especialización en la caza del guanaco y la vicuña entre 5 200 a 4 000 A.C., hasta la aparición de los primeros animales domesticados entre 4 000 a 3 500 A.C., y el pastoreo de animales plenamente domesticados después del año 3 500 A.C.” (Wheeler, 1988: 53).

Asimismo, los recientes trabajos de Jane Wheeler (2012, 2016) y Khaterine Moore (2016), nos brindan pistas más exactas sobre la domesticación de los camélidos sudamericanos. Wheeler, señala que la llama (*Lama glama*) y la alpaca (*Vicugna pacos*) son especies distintas entre sí, producto de la domesticación de miles de años de cacería hacia el guanaco (*Lama guanicoe cacsilensis*) y la vicuña (*Vicugna vicugna mensalis*).

Donde la “domestication of the alpaca is independent of, and possibly earlier than, that of the llama” (Wheeler, 2012: 11)¹⁵.

En el caso de la alpaca, evidencias arqueológicas indican que la domesticación ocurrió hace 6-7,000 años en los altos Andes centrales del Perú, mientras que la llama probablemente fue domesticada en varias localidades del Perú, Chile y Argentina al mismo tiempo y/o más recientemente [...]. La transición de la cacería a la crianza no fue fácil. Al inicio hubo alta mortalidad en los rebaños y gran aumento en la actividad de los depredadores. El aprender a mantener sus animales vivos fue la primera batalla, anterior a la selección de características físicas de sus animales para la producción de la fibra u otros fines, y esto también fue un largo proceso, pero al final dio origen a una alpaca semejante a la que conocemos hoy [...] (Wheeler, 2016: 95).

De esta manera, se puede resumir con lo señalado por Tripcevich y Capriles (2016: 2), donde

The earliest evidence of a pastoral lifeway in the Andes spans a long period between the early and late Holocene (ca. 8000-3000 BCE). Traditional interpretations suggested that hunter-gatherers who specialized in hunting wild camelids eventually adopted camelid pastoralism during this time [...]. [Además, la] rich new data produced by a number of long-term research projects carried out in southern Peru, northern Chile, and northwestern Argentina that suggest multiple processes of domestication could have occurred around the same time in regions beyond the Peruvian central highlands¹⁶.

Para el periodo incaico, Dedenbach-Salazar Sáenz (1990), a partir de un estudio etnohistórico y lingüístico, revela que las llamas y alpacas estuvieron en todo el Tawantinsuyo, así como los roles que cumplieron estos animales en el periodos cercanos y durante el incanato. Finalmente, el propio Flores (1983) ha realizado investigaciones de

¹⁵ La domesticación de la alpaca es independiente y posiblemente anterior a la llama.

¹⁶ La evidencia más temprana de una vida pastoral en los Andes abarca un largo período entre el Holoceno temprano y tardío (alrededor del 8000-3000 a.C.). Las interpretaciones tradicionales sugerían que los cazadores-recolectores que se especializaban en la caza de camélidos salvajes eventualmente adoptaron el pastoreo de camélidos durante este tiempo [...]. [Además, la] nueva información rica producida por una serie de proyectos de investigación a largo plazo llevados a cabo en el sur de Perú, norte de Chile y noroeste de Argentina que sugieren que múltiples procesos de domesticación podrían haber ocurrido al mismo tiempo en regiones más allá de la sierra central peruana.

esta índole a partir de la documentación de visitas. Estos autores visibilizan que los camélidos domesticados, fueron importantes en la sociedad incaica por su valor económico, simbólico y ritual.

Finalmente, los estudios contemporáneos han empezado, independientemente, en la década de los sesenta con el propio Flores Ochoa y el alemán Natchigall (Flores, 1983: 177); aunque, como bien lo rescata el propio Jorge Flores Ochoa, existieron con anterioridad viajeros o investigadores de otras ramas ajenas a la antropología que describieron o señalaron algunos aspectos de la sociedades pastoriles en el mundo andino¹⁷.

Ante todo esto, lo que nos importa es saber la actual distribución de las sociedades pastoriles, el cual, obviamente, está vinculado con los camélidos domesticados. En ese entender, Flores (1977, 1982, 1983) ha señalado el vínculo entre la rápida disminución de los camélidos domesticados y la llegada de los españoles, pues a partir de ello se quebrarían los aspectos sociales y religiosos que cumplían dichos animales y se pasaría a una actividad lucrativa; además de la inmersión de otros animales del viejo continente. Este parecer, nota el autor, no ha ido cambiando con la venida de los años, pues siempre se tuvo a estos animales como inferiores (Wheeler, 2016); por lo que se sustituyó con otras especies, especialmente con la oveja y la vaca; inclusive, intentando “mejorar los pastos”, causando que se minimice el valor de estos animales y que otros países como Estados Unidos y Australia se conviertan en productores y tengan mayor precio en el mercado internacional (véase Flores, 1982, 1988, 2000).

El proceso de despoblamiento de camélidos, que comenzó en el siglo XVI, cambió el paisaje cultural del pastoreo. [...]. [Así, en años consecuentes,] las grandes haciendas que se consolidaron en el altiplano, especialmente después de la guerra del Pacífico y en

¹⁷ Manuel Marzal (1981) identifica que los primeros etnógrafos del mundo andino fueron los cronistas, viajeros y visitantes a la llegada de los españoles.

las primeras décadas de este siglo, intentaron “modernizar” su producción, para lo cual introdujeron “mejoras” en los sistemas de crianza y manejo de los rebaños buscando incrementar la producción de lana, propiciando de esta manera la penetración capitalista. Importaron ganado fino; contrataron técnicos extranjeros [...]; [y] sembraron pastos importados [...]. La modernización capitalista fue intensificada más a lo largo del eje ferroviario [...]. Es en esta área donde se hallaba la mayor concentración de haciendas ganaderas de ovinos, distribuidas por las provincias puneñas de Azángaro, Melgar y Lampa (Flores, 1982: 72-73).

2.2.1.2 Organización social de los pastores

El simposio que se realizó en Estados Unidos sobre parentesco y matrimonio en la región andina en 1972 –y que dio como resultado un texto primeramente editado en inglés y luego revisado y aumentado para la versión castellana¹⁸–, ayudó a consolidar aspectos poco trabajados hasta ese momento de la organización social. De hecho, como bien lo reiteran en varias ocasiones Pablo Sendón (2008, 2014, 2016) y Palacios (1984, 1988), fue en la introducción realizada por Lambert (1980) donde se manifiesta el aspecto de la bilateralidad, como rasgo determinante, en los Andes.

La descendencia bilateral vincula a un individuo con todos los ascendientes de ancestros reconocidos en un número dado de generaciones sin tomar en cuenta si una conexión genealógica particular es establecida a través de los hombres o de las mujeres. El conjunto de todas las personas hacia las que uno reconoce obligaciones sociales basadas en la descendencia común de un ancestro constituye la parentela (kindred) de una persona [...] La razón principal por la cual la parentela puede ser considerada como un grupo corporado es que tan solo siblings completos (y ni siquiera ellos si se considera a sus cónyuges y a sus parientes como incluidos en ella) pueden tener exactamente los mismos parientes, y así los integrantes miembros de las diferentes parentelas en una comunidad se superponen. Por tanto, las relaciones bilaterales tan solo pueden ser activadas de tiempo en tiempo, especialmente cuando el propositus es el foco de atención. Una boda o un funeral, por ejemplo, congrega a muchos miembros de la parentela de la novia, novio o cuerpo difunto. Se pueden formar grupos de acción específicos

¹⁸ El texto *Andean Kinship and Marriage* salió publicado en 1977, mientras que su versión castellana apareció tres años después. A diferencia de su versión inglesa, como bien se señala en el prólogo de 1980, antes de su publicación los autores modificaron y/o precisaron en sus escritos, además de incorporar publicaciones que salieron de forma externa al simposio, pero con la vinculación de la temática.

constituidos por parientes afines y consanguíneos, que van desde la construcción de una casa hasta concluir una “vendetta”. Cuanto más lejana la relación, menos probable será que ésta sea activada y más exiguas serán las contribuciones y servicios esperados. En algunas regiones del mundo, incluso en los Andes, donde el parentesco se define bilateralmente, éste es considerado para muchos objetos como compuestos de estirpes descendientes de pares de abuelos o de bisabuelos. Una estirpe puede temporalmente asumir algunos de los atributos de grupo corporado de descendencia, especialmente cuando éste se identifica con una residencia o con un lugar específico. En tales casos, algunos de los descendientes de la pareja ancestral, rastreados tanto por vía masculina como por la femenina, colectivamente utilizan las tierras o ganado recibido en herencia y pueden ser representados por un delegado comun e sus tratos con foráneos. Otros de los descendientes, también reconocidos como parientes, son, sin embargo, excluidos de las propiedades. Con tal que la herencia sea bilateral, un grupo de descendencia específico pocas veces persiste por más de dos o tres generaciones. Pasada esta etapa se seleccionarán ancestros de más recientes como focus de los nuevos grupos y los límites entre los grupos se modificarán de acuerdo a esto (Lambert, 1980: 12-14).

Así también, ambos autores destacan el aspecto agnático que señala Lambert para sociedades en ecologías distintas como el de los pastores:

Si estos lazos entre siblings persisten pueden dar lugar a la formación de grupos cognáticos mencionados anteriormente. Ya que, de hecho, generalmente se espera que los adultos dividan sus lealtades entre sus cónyuges y sus siblings, ninguno de los dos tipos de vínculo tiende a predominar en la mayoría de las sociedades bilaterales [...]. Pero es sólo en unas pocas comunidades –aquellas que mayoritariamente dependen del pastoreo– en las que los lazos entre los siblings se convierten en la base para la formación de grupos solidarios (Lambert, 1973: 15).

Sendón (2008, 2016), al analizar este aspecto a través de su estudio de los pastores cusqueños, ha señalado que ciertamente el agnaticio es un determinante para las sociedades pastoriles pero que también existe esta característica para poblaciones agrarias.

Asimismo, Flores (1977), en una de sus primeras recopilaciones, planteaba la necesidad de estudiar en mayor profundidad el aspecto de la organización pastoril, el

mismo que ha ido desenvolviéndose a lo largo de los años (Véase Sendón, 2008, 2012); pero que, según el propio Sendón (2008), es todavía un aspecto poco estudiado a profundidad entre las sociedades pastoriles.

Ante la profusión de estudios dedicados a sociedades de pastores en los Andes peruanos y los respectivos balances a los que fueron sometidos, resulta difícil concebir un nuevo balance que no redunde en una catalogación de la bibliografía existente y que, en el mejor de los casos, permita una actualización más o menos minuciosa de la bibliografía y las investigaciones contemporáneas. Sin embargo, es imaginable encontrar una alternativa a esta disyuntiva si se atiende a un aspecto que ha sido omitido o abordado de manera secundaria en el momento de la síntesis y la comparación: la morfología social de estas poblaciones y los fundamentos sobre la que descansa (Sendón, 2008: 330).

2.2.2 Etnoecología: un enfoque para el estudio de las sociedades pastoriles

“...no existe espacios naturales allá donde habita el hombre, cualquier espacio humanizado es un espacio cultural” (Tomé, 1996: 343).

El término etnoecología fue empleado por primera vez en 1954 por el antropólogo estadounidense Harold Colyer Conklin para definir un área de estudio dedicado al análisis de las concepciones, percepciones y clasificaciones humanas de plantas y animales, así como a entender los saberes, valores y las creencias simbólicas relacionadas con los procesos biológicos dentro del sistema hombre-naturaleza (Durand, 2000; Lévi-Strauss, 1997; Toledo, 1992; Ruíz-Mallén, 2012). Entonces, se dice que Conklin aportó evidencias

para describir las partes constitutivas y las propiedades de los vegetales, [desde la perspectiva de] los Hanunóo [que] tienen más de 150 términos, que connotan las categorías en función de las cuales identifican las plantas y discuten entre ellos y a menudo corresponden a propiedades significativas, tanto medicinales como alimenticias (Lévi-Strauss, 1997: 22).

El trabajo de investigación de Conklin, cuyo título incluye la frase “*una perspectiva etnoecológica*”, actualmente tiene gran importancia y relevancia científica; pues así, ha permitido la inauguración de una nueva época de investigación socioambiental: la etnoecología. Este término genérico es utilizado para nombrar al conjunto de investigaciones que caen dentro de esta nueva corriente (Toledo, 1990), cuya dimensión de análisis es la comprensión integral de los problemas de la conservación de los recursos naturales y los cambios de la percepción social del medio ambiente que se encuentran transformados y reemplazados por las propias transformaciones del mundo que han provocado la importación de valores y prácticas socioculturales que entran a menudo en conflicto con las representaciones locales de las culturas originarias (Santamarina, 2008).

Para West y Brockington (2006), el término etnoecología significa comprender los cimientos de una disciplina que “ha abierto nuevos enfoques y campos de análisis, reformulando nuevas cuestiones e introduciendo nuevos problemas” (Citado en Beltran y Santamarina, 2016: 86). En conjunto, el principio subyacente es el análisis comprensivo, explicativo y reflexivo de la interrelación entre cultura-naturaleza. En definitiva, para Hesse (1980), dicho análisis es la de comprender que “cada sociedad puede tener sus propios criterios epistemológicos” (Citado en Nuñez, 2014: 65). Asimismo, Montoya (1993: 110) sostiene que los criterios epistemológicos son “como los valores propios del sistema tradicional”, ampliamente expresados en las subjetividades de los individuos como actores locales dentro de los ecosistemas en donde las percepciones y acciones cotidianas son plasmadas, exactamente, como si fueran entramados enigmáticos (Geertz, 2003: 20). En tal sentido, Martínez (2009: 38) sostiene que

El mundo en [el] que hoy vivimos se caracteriza por sus interconexiones a un nivel global en el que los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y ambientales son todos recíprocamente interdependientes. Para describir este mundo de manera adecuada necesitamos una perspectiva más amplia, holística y ecológica, que no nos pueden ofrecer las concepciones reduccionistas del mundo ni las diferentes disciplinas aisladamente; necesitamos una nueva visión de la realidad, un nuevo paradigma, es decir, una transformación fundamental de nuestro modo de pensar, de nuestro modo de percibir y de nuestro modo de valorar.

De ese modo, comprender desde la perspectiva etnoecológica es romper las brechas teóricas y metodológicas de la clásica antropología ecológica, simbólica y la propiamente dicha “ecología”. Esto implica, para Toledo (2002), que el avance de las ciencias naturales y sociales han dejado obsoletas algunas de las corrientes de la antropología y la ecología. Es entonces que buscamos la deconstrucción definitiva de la etnoecología como la encargada del estudio de los sistemas de saberes, prácticas y creencias que las culturas originarias tienen acerca de su medio ambiente (Téllez, 2007; Martínez, 2009; Mignolo, 2010; Morales *et al.*, 2016), en el afán de representar subjetiva y objetivamente las condiciones materiales y espirituales de la existencia social a través del tiempo-espacio (Toledo, 1990); pues, como sostiene Boaventura de Sousa Santos, necesitamos reivindicar los saberes y emancipar las pluralidades locales mediante una “ecología de saberes”, aceptando las alteridades y minimizando las hegemonías, ya que las culturas locales, al igual que las de occidente, tienen una epistemología local y conservadora (Santos, 2006).

Este proceso apunta hacia la emergencia de nuevas teorías, orientadas a la “incorporación [objetiva] de los saberes tradicionales en los sistemas científicos” (Pérez y Argueta, 2011: 49), dando solución epistemológica a algunas disciplinas o estudios sociales que involucran procesos de razonamiento que no son considerados ciencias sociales en el sentido estricto de la palabra. Por ejemplo, el caso de los aportes de los

grupos indígenas y comunidades negras al estudio de nuestras realidades. Saberes algunas veces olvidados y que desde nuestra perspectiva también es una manera de hacer ciencia (Sandoval, 2012). Este paradigma¹⁹ reorientará las prácticas de investigación, induciendo cambios institucionales y estimulando nuevos programas de formación e investigación de carácter transdisciplinarios o metadisciplinarios en las universidades (Leff, 1994; Martínez, 2009).

Si adoptamos un punto de vista estrictamente etnoecológico debemos tener presente que cada uno de los miembros de la comunidad pueden ofrecer una visión diferente de lo que está ocurriendo y que, además, todas ellas serán igualmente válidas (Tomé, 1996). De manera similar, Milton (1997) comprende que la etnoecología es un conocimiento ambiental que pertenece a tradiciones culturales concretas y que sólo pueden ser captados en el contexto de dichas tradiciones. Así también, Rojas (2000: 203) afirma que

La etno-ecología es una disciplina que nos ayuda a romper con la información fría de la ciencia y traducir los conceptos técnicos, facilitando su comprensión y aprehensión por los campesinos. Asimismo, permitió incorporar algunos elementos de uso local en el tratamiento de los problemas técnicos. Un primer paso fue conversar con las familias campesinas sobre sus formas de organización para el cultivo de sus parcelas.

Es así que la primera característica de la etnoecología en nuestro estudio es el *umbilicus*²⁰ de los pastores de puna que fusiona al *kosmos*, con el *corpus* y con la *praxis*

¹⁹ Este término lo entendemos en esta tesis desde la concepción de Martínez (2009: 38), quien sostiene que el concepto de la palabra “no se limita a cada una de las distintas disciplinas científicas, sino que incluye la totalidad de la ciencia y su racionalidad. No están en crisis los paradigmas de las ciencias, sino el paradigma de la ciencia en cuanto modo de conocer”.

²⁰ “*Umbilicus* o eje, se describe como la integración del *Kosmos*, el *corpus* y la *Praxis* contenida en la realidad indígena en una matriz unificadora de elementos congruentes y afines. De esta manera, el conocimiento, el lenguaje, la naturaleza y la experiencia cotidiana pertenecen a la esfera de la realidad sagrada contenida en el cosmos y, además, dicha sacralidad se hace tangible en ciertos momentos y en el contexto de determinadas actividades y lugares mitológicos. Los pueblos indígenas no tienen una visión fragmentada y simplificadora entre la religión y la cultura como ocurre en Occidente y cuyos conceptos principales conducen a una realidad incongruente” (Toledo y Alarcón-Cháires, 2012: 12).

en un sistema de componentes interdependientes que se sintetizan para formar un todo unificado en la mente de los mismos (Toledo y Alarcón-Cháires, 2012), históricamente comprendidos desde las complejidades etnográficas; pues este método científico establece “la comprensión motivacional, mientras la clase de comprensión propia de la vida diaria es de carácter observacional” (Schütz, 1959: 61).

Blumer (1969) citado en Martínez (2009: 126) puntualiza, además, que la comprensión se apoya en tres premisas básicas que constituye el enfoque metodológico:

1. Los seres humanos actúan en relación con los objetos del mundo físico y de otros seres de su ambiente sobre la base de los significados que éstos tienen para ellos.

2. Estos significados se derivan o brotan de la interacción social (comunicación, entendida en sentido amplio) que se da en medio de los individuos. La comunicación es simbólica, ya que nos comunicamos por medio del lenguaje y otros símbolos; es más, al comunicarnos creamos o producimos símbolos significativos.

3. Estos significados se establecen y modifican por medio de un proceso interpretativo: “El actor selecciona, modera, suspende, reagrupa y transforma los significados a la luz de la situación en que se encuentra y la dirección de su acción [...]; los significados son usados revisados como instrumentos para la guía y formación de la acción.

En consecuencia, tal enfoque requiere de una perspectiva y un esquema interdisciplinar que integre intereses y conocimientos tanto de los actores locales como de la comunidad científica; por ello, es necesario que los etnoecólogos reconozcan la importancia de una formación transdisciplinaria y el desarrollo de un lenguaje común que permita la comunicación entre científicos de diferentes disciplinas y trabajando en diferentes contextos y culturas (Morales *et al.*, 2016). Además, Ortiz y Toledo (2012) entienden que esta perspectiva no es exenta de debilidades e inconsistencias, por lo cual deben ser validados, mejorados y desarrollados a la luz de un diálogo horizontal de saberes junto con los aportes de las ciencias, contribuyendo a la creación de la mirada integral, en donde Toledo y Barrera-Bassols, afirman que

O surgimento e desenvolvimento da etnoecologia, com seu enfoque holístico e multidisciplinar, permitiram o estudo do complexo integrado pelo sistema de crenças (kosmos), o conjunto de conhecimentos (corpus) e de práticas produtivas (práxis), o que torna possível compreender cabalmente as relações que se estabelecem entre a interpretação e leitura e o uso ou manejo da natureza e seus procesos (Toledo y Barrera-Bassols, 2009: 41).²¹

2.2.2.1 Principios de la etnoecología

La etnoecología debe ser la deconstrucción epistémica de las ciencias “sobre el eje de la oposición entre naturaleza y cultura” (Lévi-Strauss, 1997: 40). El propósito, entonces, es la de comprender las acciones de los individuos en el mundo social y la manera en que estos dan significado a los fenómenos naturales (Schütz, 1959). De manera semejante, Pérez y Argueta (2011) reportaron que el objeto de estudio lo constituyen las ideas, los procesos y las formas de relación, bajo las dimensiones del tiempo y espacio entre los pueblos o poblaciones humanas y las especies contextualizadas en los diversos ecosistemas del planeta.

Entonces, Morales *et al.* (2016), tomando la idea de Klanovicz, plantea que cada grupo humano posee formas propias de vivencia, interpretación, delimitación y uso de la naturaleza. Por ejemplo, “entre los Tsembaga, el cultivo incluye la horticultura, la silvicultura y la cría de ganado” (Rappaport, 1987: 45). Dicho de otra manera, cada cultura tiene una forma de concebir su naturaleza, puesto que, las áreas en el cual se desarrollan las culturas son ampliamente diversas.

En ese entender, Clifford Geertz señala que toda interpretación hecha por el actor local es de primer y segundo orden, en donde, el rol del investigador es rescatar ‘lo dicho’

²¹ El surgimiento y desarrollo de la etnoecología, con su enfoque holístico y multidisciplinario, permitieron el estudio del complejo integrado por el sistema de creencias (*kosmos*), el conjunto de conocimientos (*corpus*) y de prácticas productivas (*praxis*), lo que hace posible comprender cabalmente relaciones que se establecen entre la interpretación y lectura y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos.

para luego llegar a conclusiones explicativas. En tal sentido, lo que el investigador interpreta “es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en rescatar (lo dicho)” (Geertz, 2003: 32). Sin embargo, Descola (2010) explica que la interpretación de primer y segundo orden, no son lo suficientemente integrales en la comprensión científica de la relación hombre-naturaleza. Por ejemplo, los fenómenos naturales necesitan una explicación mucho más concreta (como la identificación taxonómica de la flora y fauna). De tal modo, el autor reportó que las ciencias naturales son los que definen los parámetros, mientras que el compromiso de la antropología es explorar el dominio de la cultura (que había recibido en el reparto), al mismo tiempo que se esforzaba por acomodarse a esa naturaleza que limita su horizonte. Estas relaciones que los diferentes grupos humanos han establecido con la naturaleza han sido objeto de estudio de varias disciplinas de las ciencias naturales y sociales (Morales *et al.*, 2016).

Asimismo, el estructuralismo de Lévi-Strauss entiende que existen dos tipos de ciencia: la primera es la ciencia moderna basada en métodos matemáticos y probabilísticos, mientras que la segunda se encuentra bajo los parámetros sobrenaturales (la ciencia de lo concreto). En tal sentido, el autor mostró que

La paradoja no admite más que una solución: la de que existen dos modos distintos de pensamiento científico, [...] uno de ellos aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia –sea neolítica o moderna–, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes uno de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada (Lévi-Strauss, 1997: 33).

En conjunto, el estructuralismo bajo el soporte de la ciencia de lo concreto, nos enseña a amar y respetar a la ecología porque está hecha de cosas vivientes, de plantas y animales (Lévi-Strauss, 1972).

En cambio, Toledo y Alarcón (2012) reportaron que el modelo ideal en unificar nuestras ciencias es el enfoque etnoecológico, el cual busca integrar, comparar y convalidar ambos modelos para crear directrices que apunten a implementar propuestas de desarrollo local endógeno, liberador y sustentable con la plena participación de los actores locales. Así, pues, Ortiz y Toledo (2012) plantean que el modelo debe ser la amalgama de base para desarrollar soluciones de adaptaciones al cambio climático en la sociedad en su conjunto y así hacer frente a los cambios inminentes.

Entonces, es necesario rescatar algunas ventajas de las ciencias modernas y concretas con la finalidad de generar conocimientos interdisciplinarios²², induciendo cambios en la manera de concebir la investigación y de enfocar los problemas que están provocando la aparición de nuevos paradigmas teóricos y metodológicos (Lévi-Strauss, 1972; Toledo, 1990).

La etnoecología no sólo se limita en el estudio dicotómico de las relaciones entre el ambiente natural y los pueblos tradicionales, aunque tampoco la perspectiva es la de un análisis estrictamente ecológico, cuyo objeto de estudio es el ecosistema en donde “se expresa la interacción del organismo con los factores ecológicos” (Brack y Mendoza, 2004: 42). Mucho menos buscamos quedarnos en el *stricto sensu* de la antropología ecológica, cuyo objeto de estudio es la comprensión del papel de la cultura en las relaciones entre seres humanos y entornos como proceso de adaptación (Milton, 1996); sino, más bien, se debe comprender la interrelación entre la cultura y la naturaleza en

²² “Luego se fue llegando a un enfoque interdisciplinario, en donde en algún momento varios profesionales en diferentes áreas del conocimiento, se ponían de acuerdo para realizar un proceso de investigación en una unidad de estudio y en donde, por ejemplo: el sociólogo, el etnógrafo, el antropólogo, después de una permanencia con la gente, se convierte en **(la voz de la gente)** ante el equipo interdisciplinario” (Ardón, 2002: 129).

colaboración de los actores (Geertz, 2003). La matriz epistémica, según Martínez (2009) constituye

El estilo de abordaje de esta tarea implica algo más que una interdisciplinariedad y que podría llamarse transdisciplinariedad o metadisciplinariedad, donde las distintas disciplinas están gestálticamente relacionadas unas con otras y trascendidas, en cuanto la gestalt resultante es una cualidad superior a la suma de sus partes (Martínez, 2009: 39).

Si bien Skill (2010) concibe que la antropología “tiene un lugar preponderante al momento de indicar cómo el medio ambiente es construido, representado, apropiado y mantiene su carácter conflictivo” (Citado en Dichdji, 2017: 284), esta debe de integrarse con la ecología y el saber tradicional en un sólo cuerpo teórico y metodológico a través del cual será posible explicar de manera coherente los mecanismos intelectuales utilizados durante la apropiación dinámica de los ecosistemas (Toledo, 1990); pues la tierra y el ser humano es una unidad y una única realidad compleja (Zaffaroni, 2011).

En la actualidad las relaciones existentes entre ambiente natural y pueblos tradicionales están vinculadas con los actuales modelos de desarrollo (agropecuarios, pesqueros y extractivos), expresadas en fenómenos tales como la pérdida de suelos, la deforestación, la desertificación, la salinización, la contaminación de cuerpos de agua, la extinción de flora y fauna, y los cambios de los sistemas climáticos y meteorológicos locales; esto ha hecho volver los ojos a los sistemas tradicionales del uso de la naturaleza, logrando establecerse como un nuevo rol protagónico a las culturas locales, entre el binomio hombre-ambiente (Leff, 1994; García, 1994). Además, como hace notar Toledo y Barrera (2009), la etnoecología es una “joven disciplina científica” de creciente interés en el contexto de la crisis medioambiental global dedicada a investigar las distintas formas en las que los pueblos tradicionales se relacionan con la naturaleza a través de las vivencias, creencias, conocimientos y prácticas idiosincráticas.

Ahora bien, Ruiz-Mallén *et al.* (2012) agregan que la etnoecología contribuye a entender algunos problemas socio-ecológicos actuales, como la degradación ecológica o la pérdida de diversidad cultural y biológica; además, el autor propone que etnoecología es un sistema integrado por

1) Los sistemas de creencias y cosmovisiones (cosmos) de los distintos grupos humanos sobre su ambiente, 2) el conjunto de conocimientos ecológicos tradicionales estricto sensu (corpus) cuyo objetivo final es el uso y manipulación de los recursos naturales, 3) el conjunto de prácticas productivas (praxis) mediante las cuales las sociedades satisfacen sus necesidades materiales y espirituales 4) las instituciones locales (formales e informales) destinadas al manejo de recursos naturales (Ruiz-Mallén et al., 2012: 11-12).

Esta corriente de pensamiento, cada vez más extendida, obviamente necesita de la ciencias sociales (como ya lo habíamos explicado párrafos arriba) para llegar a hacer un análisis integral de las complejidades hombre-naturaleza; donde, según Schütz, el aporte radica en comprender los factores ecológicos, y, por otro lado, los significados desde la antropología “[...] como ciencias del significado subjetivo y objetivo, que tiene sus raíces en la naturaleza fundamental del pensamiento humano mismo” (Schütz, 1959: 44). Además, el análisis cultural ‘es’ o ‘debería ser’ el conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas (Geertz, 2003).

Así pues, en la idea de Descola, “las ciencias de la vida tienen una trayectoria suficientemente sólida [...] en aportar una respuesta a muchos enigmas de la cultura” (Descola, 2012: 79). Sumándose Rodríguez-Mena (2001), quien escribió que las ciencias sobre las realidades humanas son sistemáticas por naturaleza, estructural, ecológica, contextual, y no se puede concebir o comprender su objeto de manera plena sin considerar las interacciones organizadas entre constituyentes extremadamente diversos que

dependen de diversas disciplinas; además, cuyo sostén es la interpretación de las vivencias del ser humano en interacción con su entorno. Esto significa que el estudio de la cultura es limitado en su desarrollo por los individuos que deben administrarla, y así formular sus planes para su interacción entre instituciones alteradas e individuos alterados que prosiguieran bastante lentamente en el mantenimiento de la dirección que él ha determinado (Mead, 1986).

Los aportes de las ciencias naturales hacia la etnoecología no son percibidos en la presente tesis, no desde los axiomas de la termodinámica, la entropía y las fórmulas mágicas, tampoco tales relaciones (hombre-naturaleza) inequívocamente pueden ser tratados como si fueran experimentos. Ante esto, Schütz (1959) reportó que en un sector los fenómenos sociales son tratados exactamente como si fueran fenómenos naturales, es decir, determinado por hechos físicos, teniendo como supuesto subyacente la idea de orden y estabilidad del mundo y la idea de que el pasado se repite en el futuro y que tiene su cristalización en la gran hipótesis de la época moderna: el mecanicismo (Ortiz, 2012). Asimismo, en la misma línea, Tomé (1996) entiende a la cultura como un contexto en donde se aprovechan y liberan energías, extrayéndolas de la naturaleza y transformándola en bienes materiales, trabajo, sistemas políticos, etc. Contrario a ello, buscamos que el rol de las ciencias naturales en esta tesis, sea la de describir y contextualizar los componentes sistémicos de la naturaleza (fauna y flora) con la colaboración de los actores, más que hacer un modelo cuantitativo y probabilístico²³. Apoyándonos también en Morales *et al.* (2016), quien, tomando la idea de Ruiz-Mallén, escribió que el creciente interés por la etnoecología entre los profesionales de las diferentes disciplinas como la antropología, ecología, botánica, agronomía o geografía, refleja la actual preocupación social por el medio ambiente y la pérdida de la biodiversidad cultural. Sin embargo, el tránsito al

²³ Véase con mayor detalle en el ítem “metodología” de esta tesis.

reconocimiento del conjunto de problemas ecológicos (en el sentido al mismo tiempo más fuerte y amplio de la palabra) puso de manifiesto que pensar en términos ecológicos es mucho más que pensar en términos de sociedad y de naturaleza en donde el enfoque debe ser holista y molar. Es decir, amplio, vasto, que permita ver, describir y comprender las realidades como un todo estructurado y complejo, como fenómenos interconectados que se integren y adquieran sentido por sus relaciones e influencias recíprocas. Así, pues, emergieron nuevos grupos de ciencias; propiamente hablando, se trata de ciencias de frontera definidas a partir de problemas de frontera (Rodríguez-Mena, 2001; Maldonado, 2009).

Ante esta situación, se entiende a la etnoecología como una disciplina de frontera, en un momento en que la modernidad es fuertemente criticada; pues, tanto los estudios prácticos y sus postulados teóricos se suman como evidencias y argumentos a esta crítica, dando lugar a la formación de escuelas tan disímbolas como la etnociencia (o antropología cognitiva), cuyo propósito es la de producir descripciones que integren los sentidos, las intenciones, la naturaleza y la presencia de los actores involucrados; entendiendo a la cultura no sólo como un todo ordenado, sino también, como producto de personajes individuales inmersos en un drama vivo (Toledo, 1994; Durand, 2000).

Justificando lo señalado es preciso entender la evolución del término: etnoecología.

Descola (2010) entiende que con la expansión colonial se acumulan datos de sociedades no modernas que conceptualizan su cuerpo y su medio ambiente, atribuyendo a tal especie el estatuto de ancestro, tratando a otro como un pariente próximo, en ese momento es que las ciencias comienzan a utilizar el prefijo *etno* (etnobotánica, etnozología, etnobiología, etnofarmacología, etnomedicina) para denotar con claridad

su estatus local y relativo. Así pues, Pérez y Argueta (2011) reportaron que en la adjudicación *etno* se mantiene implícita la connotación de referirse a los conocimientos generados por “otros”, por los diferentes.

Cada uno de las diferentes escuelas de pensamiento (etnociencias) elige uno de estos niveles de interpretación como punto de partida, desarrollando luego una metodología adecuada para ese nivel e inicia toda una nueva línea de investigación (Schütz, 1959). Estas nuevas actitudes de reconocer y convalidar los conocimientos generados en el nivel de lo práctico-concreto y lo específico-particular, por parte de un número cada vez más amplio de investigadores, constituye una ruptura de carácter social, ideológico y epistemológico de enorme importancia que está dando lugar a una nueva área disciplinaria que podemos agrupar bajo el término de etnoecología (Toledo, 1994: 76).

En tal sentido, Hernández (2004: 8-9), en su estudio, bajo el pensamiento de Toledo, sostiene que existen cuatro raíces principales de la misma:

1. Antropología: (Etnología/Antropología cultural, Etnociencia, Etnografía ecológica) Lévi-Strauss, en su libro La pensée sauvage (1972), dedica un capítulo al análisis del pensamiento no occidental de la naturaleza. Los antropólogos han contribuido indirectamente con estudios que fundamentan la comprobación empírica de la etnoecología [...]

2. Etnobiología: Definida como un campo interdisciplinario que aborda la interacción entre el ser humano y las plantas, animales, algas, hongos y microorganismos de un entorno. Quizá es la fuente más importante de la etnoecología [...]

3. Agroecología: Evaluación y conocimiento de las prácticas que encierran la agricultura [...]

4. Geografía ambiental: Estudia los sistemas de aprovechamiento tradicional de los recursos naturales [...]. Estudian las técnicas y los sistemas de manejo, aislados de los procesos intelectuales.

Entonces, como hace notar Morales *et al.* (2016), la etnoecología se consolida recientemente como disciplina académica a principios de los años noventa, después de dos décadas de descontento académico con las limitaciones de la etnobiología, que no enfatizaba de forma suficiente el contexto ecológico más amplio y la naturaleza dinámica de la relación entre los pueblos, la biota y el medio ambiente. De esta forma, se entiende que el soporte ontológico y “epistemológico”²⁴ del término etnoecología, novel disciplina híbrida, transdisciplinaria y post-normal, tiene sus bases teóricas y metodológicas tanto en las ciencias naturales y culturales (García, 1994).

Las “etnociencias de la naturaleza” son disciplinas construidas sobre la base de la antropología y la biología, y particularmente la etnografía que abordó los estudios de las relaciones sociedad-medio ambiente. Este paradigma plantea la perspectiva etnoecológica, cuya metodología “adecuada” significa que debe servir como instrumento de comprensión de los procesos que tienen lugar en un sistema complejo y que explican su comportamiento y evolución como totalidad organizada (García, 1994; Pérez y Argueta, 2011), en donde

Os etnoecólogos precisam então interpretar os modelos do mundo natural que possuem os produtores, famílias e comunidades com culturas tradicionais, com o fim de compreender em toda sua complexidade as sabedorias locais. Em paralelo, os etnoecólogos também geram um modelo científico “externo” sobre o mencionado contexto local. O enfoque etnoecológico busca então integrar, comparar e validar ambos os modelos para criar diretrizes que apontem a implementação de propostas de desenvolvimento local endógeno ou sustentável com a plena participação dos atores locais. Assim, seu enfoque busca encontrar possíveis sinergias entre ambas as maneiras

²⁴ “La sistematización de las ciencias no es una cuestión estrictamente epistemológica, sino que posee una gran influencia social. Su logro permitirá el desarrollo de una “comunidad intelectual” que sirva de base para la “comunidad social” en la que el acuerdo de los hombres viene garantizado científicamente (Tomé, 1996: 53).

de valorizar o mundo e o conseqüente aproveitamento dos recursos naturais (Toledo y Barrera-Bassols, 2009: 41)²⁵.

En tal sentido, Toledo (1990: 24) entiende que los etnoecólogos buscan, a diferencia de otros profesionales,

Sistemas de creencias o la visión ideológica de la naturaleza, [a diferencia] los psicólogos ambientales, los geógrafos del paisaje y algunos etnobiólogos las maneras como se percibe el universo natural, y los antropólogos, etnobiólogos y otros estudiosos los sistemas de conocimiento de los elementos y procesos naturales.

Además, Ortiz y Toledo (2012: 206) han mostrado recientemente que los etnoecólogos requieren “interpretar los modelos del mundo natural que poseen los productores, familias y comunidades con culturas tradicionales”; cuyo principio es el estudio de la integración del complejo *Kosmos-Corpus-Praxis (K-C-P)* dentro de los procesos de teorización, representación y producción en las diversas escalas espaciotemporales; interpretando su significado subjetivo y objetivo, tal como se encuentra en las intenciones de los individuos y la naturaleza (Schütz, 1959; Durand, 2000; Ortiz y Toledo, 2012), dejando de lado la distinción de dos tradiciones intelectuales que han elaborado una comprensión sobre la naturaleza: la occidental forjadora de una ciencia moderna y la que aglutina diversas formas de comprensión sobre el mundo natural, denominada la experiencia tradicional (Toledo y Barrera-Bassols, 2009).

Lo que muy acertadamente Tomé (1996) nos da a conocer es que la ecología, tal y como lo entienden los biólogos, y la ecología cultural, participa en una misma

²⁵ Los etnoecólogos necesitan entonces interpretar los modelos del mundo natural que poseen los productores, familias y comunidades con culturas tradicionales, con el fin de comprender en toda su complejidad las sabidurías locales. En paralelo, los etnoecólogos también generan un modelo científico "externo" sobre el mencionado contexto local. El enfoque etnoecológico busca entonces integrar, comparar y validar ambos modelos para crear directrices que apunte a la implementación de propuestas de desarrollo local endógeno o sustentable con la plena participación de los actores locales. Así, su enfoque busca encontrar posibles sinergias entre ambas maneras de valorizar el mundo y el consiguiente aprovechamiento de los recursos naturales.

orientación teórica; por lo que se hace conveniente que no se pretende que las investigaciones ecológicas puedan ser transportadas tal cual, hacia el dominio de la etnoecología, ni que sea, de facto, posible una traducción de la una a la otra.

Para ser más precisos, Vissuri (1994) reportó que el ecólogo hace mediciones objetivas que incorporan variables físicas, químicas y biológicas desde un punto de vista sistémico y describe en esos términos el efecto de una técnica. Se refiere a sistemas de realidades físicas en interacción, y que se concentran en el análisis vertical de los paisajes naturales y en aspectos tan finos como el ciclaje de nutrientes y la interacción entre especies de organismos. Mientras que el análisis que hace el antropólogo sociocultural, de las relaciones cultura-ambiente en sociedades particulares, no es un análisis ecológico, sino un ejercicio de fenomenología (Toledo, 1994; Vessuri, 1994).

Sin embargo, ante esta problemática, Santamarina (2008), fundamentándose en el pensamiento de Descola, plantea que lo simbólico y lo material dejen de ser vistos como dicotómicos, reconociendo que interactúan y que dicha interacción es la que tiene efectos en la realidad. De esta forma, es posible descubrir que las relaciones humano-naturaleza son dialécticas y dialógicas, siendo el medio ambiente tanto un producto de esas relaciones como de sus sedimentaciones.

Entonces, las disciplinas que resultan profundamente cuestionadas ante esta problemática son las más cercanas a las relaciones entre sociedad y naturaleza, entre ellas podemos mencionar a las siguientes: la geografía, la ecología, y la antropología. Inclusive, el propio antropólogo debe, además, tomar en cuenta hasta el valor espacial de aparentes discrepancias, los desaciertos y contradicciones de la cultura que busca modelar (Mead, 1986).

No se trata tan solo de revalorizar disciplinas (como la etnobotánica, etnozoología y la etnotécnica) para la recuperación de los saberes tradicionales, sino de la internalización del saber ambiental emergente en los paradigmas de estas ciencias (Leff, 1994). Ello supone el cuestionamiento y el replanteamiento de muchos paradigmas, enfoques, estrategias metodológicas y formas de realizar la investigación científica y tecnológica sobre el medio rural (Toledo, 1994).

Además, etnoecólogos como Toledo (1991) y Thrupp (1993) indican que “las prácticas de producción tradicionales sean revaloradas y propuestas como posibles caminos para la solución de los posibles problemas de la población rural del mundo subdesarrollado” (Citado en Durand, 2000: 146). A esto añade Michel Foucault, (1988: 6) que son “luchas que cuestionan el estatus del individuo”.

Por otra parte, Argueta (2012), concluye que Descola encuentra cuatro grandes ontologías, cosmovisiones, sistemas de inferencia o “modos de identificación”, a los cuales consideramos en esta tesis como “principios etnoecológicos”²⁶, donde los humanos desarrollan sus culturas: totemismo, esencialismo, analogismo y naturalismo; a los cuales caracteriza de manera amplia y detallada como ‘colectivos’, con ejemplos paradigmáticos (Citado en Argueta, 2012: 64-65).

Esto es, según Descola (2001), la imagen que la sociedad tiene de sí misma, la percepción que se hace de su medio ambiente y la noción que se forma de su intervención sobre el medio ambiente. Vale la pena decir que todas las sociedades, por lo menos locales, se encuentran amalgamados bajo un sistema ideológico-realista.

²⁶ Véase en el cuadro “operacionalización de variables” de esta tesis.

No obstante, la postura antropológica subsana los tres primeros colectivos dejando de lado al naturalismo, que antagoniza a la sociedad y la naturaleza. Sin embargo, la perspectiva etnoecológica no deja de lado a tal ‘naturalismo’, sino más bien, lograr incorporarlo en los “modos de identificación”; por lo cual rescatamos el abordaje de los métodos participativos aplicados a la investigación etnoecológica, el cual parte del reconocimiento de la integralidad del individuo y de los grupos humanos desde una perspectiva que no establece fronteras rígidas entre los aspectos materiales, sociales y espirituales que han contribuido a través de un proceso histórico a conformar la realidad ambiental, social y económica en que tiene lugar la vida cotidiana de los individuos y de los diferentes grupos humanos hasta el presente (Ardón, 2002).

En definitiva, el estructuralismo y la etnoecología, conocen un camino determinante en la transformación de los conocimientos científicos y la reivindicación de los saberes locales (Lévi-Strauss, 1972; Santos, 2009; Mignolo, 2010). De acuerdo con Pérez y Argueta (2011: 32) se indicó que

La legitimación de los principios de las ciencias de lo concreto [saberes tradicionales] ¿debe ser una tarea de la ciencia occidental? Las ciencias de lo concreto, los sistemas de saberes tradicionales ¿deben pedirle a la ciencia occidental que les otorgue un estatuto epistemológico?, ¿Se trata de paradigmas alternativos o rivales? ¿Cómo conceptualiza actualmente la ciencia occidental, los otros saberes que poseen y transmiten grandes grupos de seres humanos? Después de Lévi-Strauss diversos autores han señalado la necesidad de legitimar, sistematizar, escribir, formalizar, o convalidar los saberes tradicionales, asumiendo que se requieren para ello instrumentos de la ciencia occidental, y pasar de un saber “difuso” hacia uno “objetivo”, y transitar de la validez “local” a la validez “universal”, omitiendo el hecho de que, en ese proceso, los saberes y los recursos locales, tradicionales o indígenas, son expropiados.

En ese sentido, la etnoecología de Toledo y Alarcón-Cháires (2012) propone que los estudios no son ya los conocimientos, sino las sabidurías, el verdadero núcleo

intelectual y práctico por medio del cual esas sociedades se apropian de la naturaleza y se mantienen y se reproducen a lo largo de la historia.

Además, para conocer la naturaleza, del cual se apropian las sociedades, la etnoecología sería una perspectiva compleja, en donde el estudio de sociedad-naturaleza de acuerdo con Bar-Yam (2004), se hace de manera multiescalar. El autor indica que la multiescalaridad es el hecho de que un fenómeno complejo requiere de escalas distintas en su proceso de explicación, pero que las diversas escalas se encuentran en estrecha relación entre ellas y que ninguna tiene, *a priori*, absolutamente ninguna relación sobre las demás (Citado en Maldonado, 2009: 150). De ese modo, Argueta (2012: 71) afirma que la construcción de conocimientos etnoecológicos se trata de

Puntos entre diferentes formas de conocimiento. Los campos más prometedores de este dominio se darán entre la bio y la agro diversidad, entre la bio tecnología y los conocimientos agro forestales campesinos e indígenas, entre la agricultura industrial y los agricultores campesinos o sustentables; entre los estudios de impacto ambiental y los ordenamientos territoriales participativos, en suma entre el conocimiento técnico y científico y los conocimientos locales y tradicionales.

2.2.2.2 La etnoecología en el contexto de las disciplinas científicas y filosóficas

“La Epistemología como disciplina filosófica cultivada con un significativo nivel de autonomía data de la tercera centuria [del siglo pasado]” (Piscoya, 1996: 8). A razón y ponderación de ello, en las líneas que siguen se busca fijar la posición de la etnoecología con respecto a sus implicancias científicas y filosóficas; para lo cual, daremos un vistazo a las características peculiares (racionales y objetivas) de las ciencias formales y fácticas en su estado actual, y así aterrizar en las interciencias, con el espíritu de instaurar científicos transdisciplinarios o metadisciplinarios para que las civilizaciones por venir hagan mejor uso del conocimiento científico (Martínez, 2009; Téllez, 2007; Bunge, 2004; Solís, 2007).

En este afán de comprender la teoría de las ciencias, primero será conveniente entender el porqué de las ciencias y las disciplinas, y de esta forma tener en claro el enfoque de la etnoecología dentro de la epistemología. En tal sentido, Ospina (2004) reportó que los estudios universitarios tenían como propósito fundamental el estudio de la ciencia, en singular; sin embargo, las necesidades derivadas de la organización social del trabajo, de la propia estructura social y política de las naciones, de la dinámica cultural y de los modelos económicos, mostraron pronto cómo el conocimiento usual de la realidad responde a diversas miradas e intereses –distintas a la científica– y, entonces, también vio la necesidad de organizar los estudios en profesiones y disciplinas. Esta perspectiva se fundamenta en la teoría de Mario Bunge, Lévi-Strauss, Khun, Toledo, Derrida, Téllez y Martínez; quienes definen los paradigmas, los lineamientos, y el modelo teórico metodológico de las nuevas disciplinas instauradas desde las diversidades epistémicas (Mignolo, 2010; Santos, 2009; Martínez, 2009).

Las ciencias formales son elementales, idóneas y abstractas; en otras palabras, la demostración de los teoremas no es sino una deducción de los problemas que uno puede plantear en las matemáticas sin poner atención al problema de la verdad. Lo más importante de esta ciencia es que no se formulan conocimientos sobre objetos, personas, procesos y hechos, motivo por el cual este tipo de ciencias no brinda ningún tipo de información sobre la realidad y sus múltiples dimensiones (Bunge, 2004; Carbonelli *et al.*, sf). Dentro de estas ciencias se encuentran las matemáticas y la lógica, “aquellas que tratan sobre objetos intemporales e inespaciales” (Solís, 2007: 81). El concepto de forma viene dado desde la propia esencia del hombre; es decir, el ser humano es quien a través de las ideas construye un complejo sistema numérico.

Del mismo modo, las ciencias fácticas, para Bunge (2004), describen los hechos tales como son, independientemente de su valor emocional o comercial, basadas en

hechos cuya expresión científica son “datos de carácter empírico”: son formas de conocimiento que se ocupan de estudiar los procesos, los objetos y sucesos que conforman la realidad natural y social (Carbonelli *et al.*, sf). En este tipo de ciencias la subdivisión es mucho más compleja, ya que el objetivo es entender los fenómenos naturales y sociales. A consecuencia de tal juicio nacen las ciencias naturales y las ciencias sociales. Estas ciencias dieron lugar a la formación de disciplinas, como la física, la química, la zoología, la geología, la biología, la sociología, la antropología, la psicología, la economía, la historia, el derecho, etc.

Así también, para Solís (2007) existe una tercera dimensión de las ciencias que se caracterizan por la unión de dos o más disciplinas, ya que buscan racionalizar las preguntas abstractas de una investigación compleja que involucra la intervención y explicación multidisciplinaria. A raíz de ello nacen las “interciencias”, donde se encuentran la bioquímica, la biofísica, la antropología ecológica, etc. Así, con esta “revolución científica”, comienza una nueva etapa de la investigación, fundamentada en las realizaciones científicas anteriores (Téllez, 2007; Krotz, s.f.).

De esa forma, los intelectuales de la “teoría crítica y emancipadora” sostienen que el juicio no es más que un discurso de la modernidad²⁷. En ese sentido, el punto de vista no es tanto la de debatir y mucho menos generar caos científico-ideológico, sino, más bien, dar las bases teóricas y metodológicas a la etnoecología desde las interepistemologías²⁸. A ello se suman las diferentes miradas; es decir, cogemos la esencia de todo aporte científico (sea nomotético e ideográfico) e incluso el saber tradicional; pero, eso sí, no defendemos ninguna de estas posturas, más bien tratamos de comprender, explicar y demostrar a su cabalidad los hechos investigados, pues, como

²⁷ Véase con mayor detalle todas las publicaciones de la Revista Crítica y Emancipación del CLACSO.

²⁸ Véase con mayor detalle en Mignolo (2007).

indica Boaventura, “no observamos fenómenos, observamos la escala de los fenómenos” (Santos, 2009: 66). Así, podría replicarse que la tarea de las ciencias no es solo plantear un proyecto, ir al campo, recolectar información, sistematizar los datos; sino también, es comprender la realidad según su esencia social, cultural y natural, evitando ciertos antagonismos práctico discursivos (Adorno, 2001).

Además se suma lo señalado por Achútegui (1996), quien sostiene que nuestra disciplina antropológica no es la suficientemente integral en comprender la escala de los fenómenos, a pesar que su estudio del hombre se define como holística, ya que su fraccionamiento sólo nos imbuje en comprender la realidad a partir de dos grandes corrientes antropológicas: el estructural funcionalismo y el materialismo histórico; aunque también una tercera muy poco enfocada actualmente pero que siempre ha pretendido ser una vía puramente científica, el evolucionismo en su versión biológica. Del mismo modo, Descola critica a la antropología simbólica de Geertz, señalando que su análisis y comprensión hermenéutica es limitada en cuanto al estudio “de lo humano y no humano”; entonces, el autor concibe que la antropología simbólica debería replantearse teórica y metodológicamente en sustento de la ecología simbólica, cuyo objeto debería ser “las formas y propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con el medio ambiente humano y no humano que la etnología y la historia comenzaron a inventariar” (Descola, 2010: 86).

Con lo dicho anteriormente, no se pretende deslegitimar a la antropología; al contrario, la antropología es una ciencia empírica que contribuyó considerablemente en comprender “la naturaleza de los hechos desde las diversidades, sabiendo que cada una de las culturas selecciona los animales, plantas, minerales, cuerpos celestes y fenómenos naturales específicos, a los que dota de significado y a partir de los cuales construye su sistema lógico” (Lévi-Strauss, 1972: 9-10). Pues, como señala Montoya (1996), la cultura

no es un hecho biológico. Tampoco debe entenderse que la antropología genere cierto nivel de “ley social”, ya que sus partes no se integran armónicamente, más bien coincidimos con lo que sostiene Ryle acerca de la descripción densa (Geertz, 2003).

En resumen, nuestro enfoque es la de fusionar dos disciplinas, dos metodologías, además del saber tradicional en una sola ‘unidad etnocientífica’: primero, la ecología (acuñado por el biólogo alemán Ernst Haeckel), disciplina académica que nos permitió contextualizar el ecosistema (factores bióticos y abióticos en zonas específicas); segundo, la antropología, disciplina científica encargada de registrar los fenómenos o hechos sociales cotidianos. Por tanto, este paradigma etnoecológico es, ante todo, exclusivo no solamente que nos permite opciones alternativas al interior de la misma comunidad científica, sino que también desplaza paradigmas anteriores (Krotz, s.f.).

2.3 Marco conceptual

En el presente ítem conceptualizamos los términos empleados en el sistema de operacionalización de variables y cuerpo de la investigación: *kosmos*, *corpus*, *praxis*, organización social, puna, ritualidad, saberes tradicionales y trashumancia; a los cuales, en la presente tesis los denominamos como “principios etnoecológicos” bajo el soporte teórico de Descola (2010) y Toledo (2017), quienes, además, reportaron que son “sistemas de inferencia” y “modos de identificación”, dentro de las que se considera que los humanos desarrollan sus culturas.

2.3.1 *Corpus*

Los pueblos indígenas albergan un repertorio de conocimientos ecológicos que generalmente es local, colectivo, diacrónico y holístico. Como los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de sus recursos circundantes, ellos

poseen sistemas cognitivos que son transmitidos de generación en generación. La transmisión de estos conocimientos se hace mediante el lenguaje, de ahí que el *corpus* sea generalmente un conocimiento no escrito. La memoria es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas. Este cuerpo de conocimiento es la expresión de una cierta sabiduría personal y, al mismo tiempo, de una creación colectiva; es decir, una síntesis histórica y cultural convertida en realidad en la mente de un productor individual. Por esta razón, el *corpus* contenido en la mente de un solo productor expresa un repertorio que es una síntesis de información de por lo menos cuatro fuentes: (a) la experiencia acumulada a lo largo del tiempo histórico y transmitida de generación en generación por un cierto grupo cultural; (b) las experiencias compartidas socialmente por los miembros de una generación contemporánea o cohorte; (c) la experiencia compartida en el hogar o el grupo doméstico al cual pertenece el individuo; y (d) la experiencia personal, particular a cada individuo, acumulada mediante la repetición de los ciclos anuales (naturales y productivos) y enriquecida por las variaciones percibidas y las condiciones impredecibles asociadas a ellas (Toledo, 2017).

2.3.2 Kosmos

Para los pueblos indígenas, la tierra y, en general, la naturaleza tiene una cualidad sagrada que está casi ausente en el pensamiento occidental o “moderno”. La tierra es venerada y respetada, y su inalienabilidad es reflejada en prácticamente todas las cosmovisiones indígenas. Los pueblos indígenas no consideran a la tierra como un mero recurso económico; bajo sus cosmovisiones, la naturaleza es la fuente primaria de la vida que nutre, sostiene y enseña. La naturaleza es, por lo tanto, no solo una fuente productiva sino el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad étnica. En el corazón de este profundo lazo está la creencia de que todas las cosas vivas y no vivas y

los mundos sociales y naturales están intrínsecamente ligados (principio de reciprocidad). En la cosmovisión indígena, además, cada acto de apropiación de la naturaleza tiene que ser negociado con todas las cosas existentes (vivas y no-vivas) mediante el diálogo y a través de diferentes mecanismos como los rituales agrícolas y los actos *shamánicos* (intercambio simbólico). Por lo anterior, los seres humanos son vistos como una forma de vida particular participando en una comunidad más amplia de seres vivos regulados por un solo conjunto de reglas de conducta (Toledo, 2017).

2.3.3 Organización Social

En sentido amplio, el estudio de la organización social consiste en la investigación de los nexos que vinculan a los individuos en grupos sociales. En las sociedades simples se cuentan entre aquéllos el linaje, el sexo, la edad, la religión, los intercambios económicos y las alianzas maritales; las estratificadas comprenden también la ocupación, el grupo étnico, la raza y la clase. Aunque todos esos elementos quedan teóricamente implicados en el estudio de la organización social, en la práctica los antropólogos se han centrado primariamente en el papel desempeñado por la terminología de parentesco, la estructura de linajes y clanes, la residencia posmarital y el matrimonio entre primos en la construcción de los vínculos sociales (Barfield, 2002: 468).

2.3.4 Puna

Esta ecorregión comprende las partes altas de los Andes sobre los 3 800 msnm. Su clima es frígido y seco; donde habitan vicuñas, vizcachas, zorro andino, la taruca y el cuy silvestre (Back y Mendoza, 2004). Las áreas ubicadas por debajo de los 4 000 metros de altura serán llamadas puna baja, mientras que las zonas que están ubicadas por encima de los 4 000 metros son denominadas como puna alta (Custred, 1977).

2.3.5 Praxis

En cuanto a la *praxis*, las sociedades indígenas subsisten apropiándose de diversos recursos de su vecindad inmediata. Así, la subsistencia de los pueblos indígenas está basada en los intercambios ecológicos (con la naturaleza) que en los intercambios económicos (con los mercados). Por ello, están obligados a adoptar mecanismos de sobrevivencia que garanticen un flujo ininterrumpido de bienes, materiales y energía de los ecosistemas. En este contexto se adopta una racionalidad económica basada en los valores de uso, que en términos prácticos está representado por una estrategia del uso múltiple que maximiza la variedad de bienes producidos con el fin de proveer los requerimientos domésticos básicos a lo largo del año. Los hogares indígenas tienden por lo tanto a llevar una producción no especializada basada en el principio de la diversidad de recursos y prácticas. Este modo de subsistencia resulta en la utilización al máximo de todos los paisajes disponibles en los ambientes circundantes, el reciclaje de materiales, energía y desperdicios, la diversificación. Los productos obtenidos por el ambiente y, especialmente, la integración de diferentes prácticas: agricultura, recolección, extracción forestal, agroforestería, pesca, caza, ganadería de pequeña escala y artesanía. Como resultado, la subsistencia indígena implica la generación de una amplia gama de productos que incluyen alimentos, instrumentos domésticos y de trabajo, materiales de construcción, medicinas, combustibles, fibra, forraje y otros (Toledo, 2017).

2.3.6 Ritualidad

Secuencias repetidas de actos simbólicos estandarizados en los cuales los seres humanos buscan resultados mediados por las fuerzas sobrenaturales. “El ritual puede ser llevado a cabo por individuos especialmente calificados (por ejemplo, los sacerdotes, adivinos o brujos) o por individuos comunes [...] Los rituales pueden ser acontecimientos

públicos o producirse secretamente. Pueden buscar la intervención de los dioses, los ancestros muertos, las fuerzas impersonales y otras fuentes de poder sobrenatural. Cualquiera que sea la forma, la ocasión, el objetivo o los participantes, los rituales están compuestos de actos específicos realizados de acuerdo con reglas dentro de un conjunto conocido de aplicaciones” (Payne, 2006: 566-567). Por otro lado, Rivera (2009: 48) escribió que en “la región sur andina, aun estan vigentes ritos y prácticas religiosas de su antigua religión, por lo que es frecuente que la gente continua realizando “pagos” a la *pachamama*, o celebrando fiestas en honor a los animales donde las ofrendas, las oraciones y rezos se dirigen tanto a las deidades del panteón cristiano (Dios, Santos, Virgenes), como a las deidades andinas (Pachamama, Apus, Achachilas y demas espíritus que moran en la naturaleza)”.

2.3.7 Sabidurías tradicionales

Ortiz y Toledo (2012: 205) entienden que “las sabidurías tradicionales se basan en las experiencias que se tienen sobre el mundo, sus hechos y sus significados, y su valoración de acuerdo con el contexto natural y cultural en donde se despliegan”. Entonces, las sabidurías se construyen de manera pragmática en relación con el entorno, bajo un determinado espacio y tiempo, luego son transmitidas de generación en generación.

Toledo (1990: 27) indica que “las culturas tradiciones parecen tener un compejo orden de conocimientos sobre la naturaleza”. Asimismo, Toledo y Alarcón-Cháires (2012: 8) especifican que los conocimientos tradicionales no existen separados de otras dos dimensiones de vida cotidiana: las creencias y las prácticas. Los autores entienden que “las sabidurías tradicionales se basan en las experiencias (sociales) que se tienen

sobre el mundo (los mundos), sus hechos y significados y su valoración de acuerdo al contexto natural y cultural donde se despliegan”.

2.3.8 Trashumancia

En la trashumancia se hace manifiesto este “dejar ser”, puesto que la irregularidad de los agentes atmosféricos y la aleatoriedad de suelos se compensan por medio de una utilización adaptativa e improvisada de los itinerarios. No se trata de transformar el medio o blindarlo frente a la inclemencia, sino de hacer en cada momento una lectura actualizada de las oportunidades naturales y mover el ganado en consecuencia. Si una tormenta reciente ha favorecido el retoñar local de la hierba, el movimiento del ganado se ralentiza en los pastos beneficiados; los retrasos causados por heladas y sequías pueden aconsejar la elección de rutas alternativas. Esta flexibilidad en la ejecución del camino explica el sorprendente trazado del mapa de vías pecuarias: las cañadas son vagamente paralelas, pero sus trazados ondulan aproximándose entre sí, llegando a cruzarse, o alejándose a capricho (Pardoel *et al.*, 2012: 13).

CAPÍTULO III

MATERIALES Y MÉTODOS

“Mirando nomás se aprende”²⁹

“Después de todo, ahora que ya estaba en el trabajo de “campo”, todo era trabajo de campo.”

Rabinow (1992: 31).

¿Qué acontece cuando dos antropólogos con distinta base teórica, metodológica, ideológica y cultural llevan a cabo una misma investigación? Esta premisa se realiza al querer explicar/entender cuando dos personas, como los autores de este trabajo, cumplen investigaciones que están enmarcadas en el paradigma cualitativo y que se desarrollan con la interacción entre diferentes sujetos. Pero más aún cuando uno de ellos pertenece al lugar de estudio –teniendo un conocimiento empírico *a priori* y recordando pasajes de su vida, en muchos casos, por la cotidianeidad que cumple o cumplía en un pasado³⁰, a diferencia del otro individuo que no comparte el mismo lugar de procedencia, ni ha vivido su cotidianeidad en una sociedad pastoril. En ese entender, se insta a un debate mayor sobre estos puntos, pues los libros de “Metodología de la Investigación” no profundizan en estos temas, tal vez entendiendo y previendo que las tesis a nivel de magísteres y doctorados deben ser elaboradas por una sola persona, descuidándose aspectos positivos en la investigación a causa de la diferenciación de sexo, edad, etnia, etc. (Téllez, 2007: 134).

Ahora, las investigaciones que se hacen en coautoría tampoco especifican los dos puntos anteriormente señalados. Se elaboran las investigaciones como si no hubieran

²⁹ Esta es una frase comúnmente usada y escuchada para hacer entender cómo hacer un trabajo.

³⁰ Es necesario subrayar la idea del antropólogo moheño Guillermo Cutipa Añamuro, quien en su texto “La pesca del ispi y sus secretos”, efectuado en su lugar de procedencia, señala en su parte metodológica que “Además, cuando insistía demasiado en algunos puntos de mi conversación me reprochaban: “Jumaja yatasa aka usanakaja” (Tú conoces bien esas costumbres)” (Cutipa, 2008: 37).

encontrado mayores dificultades al cumplir dicha investigación, como si hubieran encontrado un único orden para trabajar, lo cual, no es así, por lo que debería tener una preponderancia para poder encaminar otras investigaciones. Al parecer, es un tema poco trabajado con lo que respecta a la parte metodológica en la antropología peruana y puneña³¹.

Entonces, para la elaboración de la presente tesis, se siguió la idea de Domenico Branca³², quien señaló la importancia de definir puntos de vista y así tener una suerte de “una sola mirada”³³. Por lo cual, durante todo el proceso de elaboración y trabajo de campo, los autores dialogaron para prever un mejor resultado.

3.1 Tipo y diseño de investigación

La presente investigación está enmarcada en el paradigma cualitativo³⁴-etnográfico, método inductivo-comprensivo, para cual se empleó “la doble hermenéutica, interpretativa y explicativa” (Téllez, 2007: 49); puesto que, teniendo en cuenta la cultura, según lo planteado por Clifford Geertz (2003: 78), “[...] denota un esquema históricamente transmitido de significaciones, representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a

³¹ Aunque sí se señalan experiencias de campo, no existen análisis sobre aspectos metodológicos entre dos o más autores que proceden de diferentes culturas en la antropología puneña y peruana. Para una referencia de la antropología puneña, véase Carpio Torres (1987); Escuela Profesional de Antropología (1997); Cutipa y Carpio (2008); Carpio, Velásquez, y Cutipa (2009); Alanoca (2011); Blanco y Quispe (2014); y Bolton (2015). Para una referencia de la antropología peruana, véase Degregori, Ávila y Sandoval (2001); Degregori y Sandoval (2007, 2008, 2009); Degregori (2000a, 2000b, 2008); De la Cadena (2008); Diez (2008; 2015); Romero (2008); Sandoval y Agüero (2015).

³² Domenico realizó su tesis doctoral sobre los aymaras del Perú, la cual fue denominada como “La nación aymara existe”. Narración, vivencia e identidad aymara en el Departamento de Puno, Perú”; la misma que fue sustentada en diciembre de 2016 en la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Producto de esta investigación ha surgido el texto “Identidad Aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración” de la mano con la –peruana– Editorial Horizonte en el 2017.

³³ Comunicación personal.

³⁴ Mejía (2002: 53), afirma que “el objetivo de esta forma de investigación es estudiar el conjunto de cualidades que caracterizan a un hecho social [...] [destacando] la vivencia concreta de los sujetos, su experiencia acumulada, sus sentimientos, creencias, propósitos, significados y otras características importantes del mundo subjetivo”.

la vida”. Así, la metodología cualitativa, como indica José Escobedo Rivera (2006: 158), “[...] es un paradigma que se fundamenta en depuradas y rigurosas descripciones contextuales de eventos, conductas o situaciones que garantizan la máxima objetividad en la captación de la realidad”, que en nuestro caso fue para comprender la etnoecología de los pastores de puna.

Asimismo, la investigación es de carácter nomotético-ideográfico³⁵ porque se trata de visualizar una realidad concreta y particular, para así continuar lo propuesto por Conklin, Lévi-Strauss, Geertz, Descola y Toledo: “ir de lo simple a lo complejo”. Siendo así, nuestro diseño de investigación “etnográfico-clásico”, que está orientado hacia la comprensión cultura-naturaleza, porque “se trata de una modalidad típicamente cualitativa en la cual, se analizan temas culturales y que son inducidas durante el trabajo de campo” (Hernández *et al.*, 2010: 503). Además, Strauss concibe que la observación etnográfica no es entender independientemente la ecología del entorno social, sino, más bien, se debe considerar la interdependencia existente entre ambas. “Como resultado de todo ello, historia humana y ecología natural aparecen ensambladas como un todo significativo” (Lévi-Strauss, 1972: 11-12).

3.2 Población y muestra

Al establecer que nuestro paradigma de investigación es cualitativo, constituimos que nuestra muestra es no probabilística³⁶, llamada también intencional del tipo de muestreo por conveniencia³⁷, ya que como lo establecen Martínez (2009); Mejía (2002);

³⁵ Este método suele conocerse también como método comprensivo, que busca “el sentido” de la acción, su significado; más allá de crear leyes o axiomas (Téllez, 2007).

³⁶ En investigación cualitativa “el tamaño del muestreo se determina por medio del punto de saturación [...] el logro de ésta favorece la cientificidad del conocimiento social” (Mejía, 2002: 60).

³⁷ “La muestra por conveniencia es el procedimiento que consiste en la selección de las unidades de la muestra en forma arbitraria, las que se presentan al investigador, sin criterio alguno que lo defina. Las unidades de la muestra se autoseleccionan o se eligen de acuerdo a su fácil disponibilidad. No se especifica claramente el universo del cual se toma la muestra” (Mejía, 2002: 121).

Guber (2004); Del Cid (2007) y, Hernández *et al.* (2010), la investigación cualitativa no aporta datos generales, por lo que no es necesario tener una representación tangible, siendo lo más preponderante conocer a profundidad la realidad.

En esta investigación se ha considerado oportuno realizar un estudio de caso en específico, debido al *rapport*³⁸ que se tiene con la familia Palacios; quienes, además, han optado por ser informantes denominados “muestras de oportunidad” (Honigmann; citado en Guber, 2004: 122) porque se han ofrecido, voluntariamente, en brindar información con los investigadores. En tanto, nuestra informante clave fue Guadalupe Palacios Ancco, donde, para Martínez (2009: 86), “un buen informante clave puede desempeñar una función decisiva en una investigación: introduce al investigador ante los demás, le sugiere ideas y formas de relacionarse, le previene de los peligros, responde por el ante el grupo [...]”. Por otro lado, esta investigación está centrada en el estudio de caso.

“El estudio de casos, como estrategia de conocimiento, no centra su preferencia en el interés de los particulares frente al interés general, no se siente prisionero de tales dualismos gnoseológicos [...] estudiar un caso es reconstruir la creación personal de una historia, en diálogo con otras historias, y en el espacio sociocultural que les da sentido. [Encontrando] un espacio que reúna e integre tres dimensiones fundamentales: a) la dimensión social [...]; b) la dimensión cultural [...]; y c) la dimensión psicológica. [Tratándose] de un espacio de significaciones históricamente producidas, que necesita más de la interpretación comprensiva que la medición estadística, un espacio en el cual el sujeto crea ininterrumpidamente aquellas condiciones socio-históricas que, a su vez, estructuran su propia vida [...] [Diferenciándose de] la autobiografía [que] merece una categoría diferenciada” (Serrano, 1997: 203-205).

³⁸ Para Argyris (1952) “es lograr penetrar a través de las “defensas contra el extraño” de la gente y de este modo conseguir que las personas se “abran” y manifiesten su sentimiento respecto al escenario y a otras personas” (Citado en Téllez, 2007: 144).

Es importante señalar que, por la muestra seleccionada, se utilizó el método genealógico, “[...] fundamental para comprender las redes sociales y económicas que ligan entre sí a los miembros de la comunidad” (Rossi y O'Higgins, 1981: 168).

3.3 Técnicas e instrumentos de investigación

Para la realización del trabajo de campo se cumplió con dos estilos clasificados por Clammer (1984 en Guber, 2004: 94-95): Aproximación Etic y Emic. Estos estilos tienen como objeto el entender la visión propia del actor social y la perspectiva de investigador a partir de la experiencia de campo. Entonces, las técnicas antropológicas que se tuvieron presente fueron “reflexivas”, ya que “aspiramos a conocer el mundo social de los actores en sus propios términos para proceder a su explicación e interpretación científica [...]” (Guber, 2004: 93). De esa forma, la etnografía fue el método general elegido³⁹; donde la observación participante es la técnica fundamental debido a que “la experiencia y la testificación son entonces “la” fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí [...]. La observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades” (Guber, 2001: 55-61). Además, Martínez (2009: 127) indica que

“La técnica metodológica fundamental del [Interaccionismo Simbólico] (IS) es la observación participativa, especialmente en el contexto y enfoque del “estudio de casos”, ya que sus procedimientos responden mejor, y gozan de un mayor nivel de adecuación, a sus requerimientos: las exigencias del modelo teórico y de explicación”

³⁹ Con lo dicho anteriormente no se pretende formalizar a la etnografía como método, ya que dicha caracterización aún es cuestionable, porque no reúne el conjunto de pasos propios de una ciencia; sin embargo, la etnografía tiene un valor en sí misma, no como un medio para conseguir otra cosa (Ingold, 2017).

Para completar, la otra técnica con la que se trabajó fue la entrevista semiestructurada, que son “encuentros... dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como expresan con sus propias palabras” (Escobedo, 2006: 234), donde “se logra una comunicación y construcción conjunta de significados [...]” (Janesick en Hernández *et al.*, 2010: 418).

3.3.1 Unidad de análisis

- Las sociedades pastoriles andinas
- Etnoecología de los pastores de puna

3.3.2 Unidad de estudio

- Los pastores de la comunidad aymara de Sisipa, Pomata
- La vivencia y pastoreo en la puna alta de Japo, Pomata

3.3.3 Unidad de observación

- Flora y fauna silvestre en el *kosmos*, *corpus* y *praxis* de los pastores de puna
- La trashumancia de los pastores de puna
- La organización social de la familia Palacios
- Ritos de los pastores

3.4 Matriz de consistencia

Tabla 4: Operacionalización de variables.

Variables	Dimensiones	Indicadores	Instrumento
Etnoecología (<i>Umbilicus</i>)	<i>Kosmos</i> <i>Corpus</i> <i>Praxis</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Creencias simbólicas • Representaciones simbólicas • Conocimiento locales • Saberes locales • Comportamientos • Conciencia práctica • Interrelación cultura-naturaleza 	Observación participante y entrevista semiestructurada
Pastores de Puna	Flora y fauna silvestre en el <i>kosmos</i> , <i>corpus</i> y <i>praxis</i> de los pastores Etnografía de la trashumancia de los pastores Organización social de los pastores Ritualidad y (des)continuidades	<ul style="list-style-type: none"> • Flora • Fauna • Preparación para la trashumancia • El traslado a Japo • La llegada a la puna alta • La musaña • El ganado y sus corrales • El pastoreo • El retorno a Sisipa • Los Palacios • La propiedad • La apacheta • El rayo 	Clave de especies y géneros Observación participante y entrevista semiestructurada Entrevista semiestructurada Entrevista semiestructurada

Fuente: Elaboración propia.

3.5 Momentos de la investigación

Para la realización del presente trabajo se recurrió a los siguientes momentos de investigación: 1) revisión bibliográfica, 2) visita al lugar de estudio, 3) elaboración del plan, 4) elaboración y validación de instrumentos de investigación, 5) trabajo de campo, y 6) sistematización de resultados.

3.6 Plan de análisis de procesamiento de datos

Los resultados obtenidos en el campo, mediante los instrumentos empleados en la recolección de datos, pasaron a ser sistematizados mediante la interpretación en primer, segundo y tercer orden. Considerando la triangulación múltiple⁴⁰ de información como punto de partida en el procesamiento de datos. Para la elaboración de genogramas se utilizó el programa GenoPro 3.1.0.4.

Así también, la presentación de los resultados de esta tesis se acompañan con fotografías, la misma que reproduce los hechos o fenómenos de análisis. Al respecto, Téllez (2007: 294) refiere que “la fotografía es utilizada como una técnica de producción de información; igualmente, es un soporte de presentación de resultados y como tal tiene un fin divulgativo”.

Finalmente, para el caso de la sistematización e identificación de especies de plantas y animales, se empleó la técnica de la botánica sistemática y la zoológica. Sin embargo, debemos tener en consideración que los autores de esta tesis no son especialistas en el área. En tal sentido, Rappaport (1987: 249) señala lo siguiente:

Debe tenerse presente que los datos mencionados son el resultado de los esfuerzos de un antropólogo sin una formación especial en campos tales como la botánica, la nutrición,

⁴⁰ “La triangulación consiste básicamente en la utilización de diferentes técnicas dentro de un mismo diseño de investigación” (Téllez, 2007: 343).

la fisiología y la topografía. Señalar esto no significa defender ni denigrar el valor de los datos, sino simplemente caracterizarlos y llamar la atención sobre la necesidad de que los antropólogos, para que los estudios ecológicos muestren un mayor refinamiento, amplíen su formación o se rodeen de personal con formación en otros campos.

3.7 Fundamentación bibliográfica

En cuanto a la investigación bibliográfica, se tuvo en consideración los archivos de primer y segundo orden, pues nos permitieron contextualizar los avances, panoramas y desafíos de la etnoecología. Por otro lado, la cultura de los pastores implica la teorización a partir de estudios realizados específicamente por otros investigadores de diferentes disciplinas. De esta forma, se realizó la búsqueda bibliográfica en la Biblioteca IDECA, la biblioteca del IECTA, la biblioteca especializada de ciencias sociales y la central de la UNAP.

En el transcurso del trabajo, también nos dimos cuenta acerca de la importancia de las tablas estadísticas para conocer el número de habitantes y otros caracteres (datos obtenidos a través la INEI, MINEDU, SENAMMHI).

También es necesario mencionar el internet, que no solo fue una extensa biblioteca virtual en torno a nuestro tema, el cual nos permitió contextualizar el área geográfica y demás componentes mediante Google Maps, SAS Planet, Arc Map 10.3 y otros programas de esta categoría.

3.8 Consideraciones sobre el uso de los idiomas

Para la escritura del aymara se tuvo en cuenta los trabajos realizados por Cerrón-Palomino (2000), Hardman *et al.* (2001) y Gonzalo (2011); sin embargo, los nombres propios de lugares, escritos en documentos oficiales, así como la cita literal de otros autores y trabajos, fueron respetados según lo señalado. Así también, aquellos términos o nombres propios de los que se desconoce su grafía legal fueron trabajados a partir de los

autores señalados y se tuvo en consideración los diccionarios de Bütter y Condori (1984) y Berg (1985).

Finalmente, los idiomas ajenos al castellano están marcados en cursivas (inglés, portugués y aymara). Así también, cada cita y/o entrevista ajena al castellano fue traducida y ubicada en un pie de página.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIONES

“La gente ha hecho estas cosas durante miles de años; y sobreviviremos si los escuchamos” (Grylls, 2018).

4.1 Flora y fauna en el *kosmos, corpus y praxis* de los pastores de puna

Custred (1977) reportó que en la puna alta predominan los bofedales y pantanos que son muy importantes para el pastoreo de altura.

Las plantas esponjosas (Arzorelia y Distichia), hiervas arrosetadas (Culcitium) y plantas arrosetadas sin vástago (Werneria) son también comunes en esta zona de la puna. La tola (varias especies de Lepidophyllum), arbusto siempre verde, fuerte y duro, es otro rasgo de la puna, especialmente de las zonas más secas. Finalmente, el polileis (queñua) crece en valles y quebradas hasta de 4.200 metros de altitud (Custred, 1977: 63).

Del mismo modo, Palacios (1968) reportó que, en la puna alta de Ilave, antes provincia de Chucuito Juli, comunidad de Chichillapi, se encuentran las siguientes plantas:

La flora está representada por las gramíneas ichhu (Stipa ichu, Kunth) e iru (Festuca sp.). Esta última, que crece en grandes extensiones, por lo seca y dura sólo es apetecida por llamas y caballos. Además, se tiene la kanlla y la t'ola (Lepidophyllum quadrangulare, Mayen) que sirve como combustible y la yareta (Azorella yarita) una de las plantas características de este nicho ecológico. En lugares húmedos (ojos de agua o a orillas de los ríos) se forman los “bofedales” (oqho en aymara) de vegetación hidrófita muy apetecida por los camélidos, con pastos denominados tiña, k'uli, chinka y llachhu (Palacios, 1968: 156).

Agrega también Flores (2012), que el altiplano es llamado la “zona sin árboles”, ya que las mismas no pueden desarrollarse a consecuencia de los factores edafoclimáticos; la mayor parte de la flora está limitada a plantas pequeñas o herbáceas con abundancia de las de tipo forrajero, generalmente utilizadas para el pastoreo altoandino:

Los principales tipos de pastos están representados por el champa pasto (Muhlenbergia legularis) y el rama pasto (Camagrostis sp.), que son los preferidos de las alpacas. También hay gran variedad de plantas del tipo de la paja o ichu (Stepis sp.) y la chilliwa (Festuca dolichophylla); de cactaceas como el sankayo (Opuntia sp.), de hermosas flores, motivo de inspiración para muchos waynos; la kiska (Opuntia sp.); la kisa (Urtica sp.). Dentro de la parafernalia mágica son empleados muchos vegetales, como la wallakaya (?), que crece en los cerros más elevados. Otras plantas como la sallika (?) utilizadas para beberlas calientes en enfusiones a modo de mates o tisanas. Abundan los musgos, líquenes y otras manifestaciones vegetales, talvez a mayor número del que uno se imagine para estas gélidas tierras (Flores, 2012: 42).

Sin embargo, Condori (2005) reportó que, en respuesta a los factores ambientales favorables de la puna alta, las especies botánicas dominantes son *Calamagrostis sp.*, *Calamagrostis amoena*, *Calamagrostis curvula*, *Festuca dolichophylla*, *Festuca rigida*, *Stipa obtusa*, *Stipa ichu*, *Stipa brachyphylla*, *Stipa inconspicua*, *Scirpus rigidus*, *Alchemilla pinnata*, y *Disticha muscoides*; siendo la Graminae, la Rosaceae y Juncaceae las predominantes. Estas especies son muy importantes para el pastoreo del ganado.

Por otro lado, en cuanto a los animales, Flores (1977: 229-230) indica que:

El mundo de los animales está dividido en dos grandes categorías. Una de las categorías es la de los animales salqa o silvestres, la otra es la de uywa o domesticados. En la primera se hallan, entre otros muchos, las vicuñas; los guanacos; la taruka (cérvido); las vizcachas; el zorro; el puma; aves como la huallata; el cóndor; las parihuanas. Por ser animales silvestres forman los rebaños de los apu, son su propiedad y le sirve de la misma manera como lo hacen con el hombre los animales domesticados. Las vicuñas son como alpacas porque le dan lana; la taruka son como las llamas porque transportan las cargas, especialmente en las noches de luna del mes de agosto cuando llevan en sus lomos costales conteniendo oro y plata. Los guanacos se tienen por animales híbridos como los wari. El zorro es el equivalente silvestre del perro y ayuda al apu en el cuidado de los rebaños y la conducción de las recuas de llamas. Los cóndores son gallinas y los pumas recuerdan a los gatos.

En otra publicación, el mismo autor reportó que la puna se particulariza por la existencia de los siguientes animales:

*La chichiranka, que es su nombre, abunda bastante entre mayo y noviembre y es muy fastidiosa en los días de sol; con las primeras lluvias comienza a desaparecer, produciéndose un paréntesis en su ciclo vital. También hay variedad de mariposas, aunque la común y más conocida es la frailita (?) de alas amarillas. También hay arañas de varios tamaños y colores...en los ríos y riachuelos, así como en los fangales y pantanos, se encuentran ranas y sapos. Los peñascos son sitios preferidos por las kalaywa o lagartijas (*Tropidorus peruviana*), que escogen las rocas calientes para recibir el sol... el cielo es cruzado raudamente por variedades de aves de muchos colores, de las que mencionamos unas cuantas. En las numerosas lagunitas y estanques naturales de agua se encuentra muy a gusto el pato qhan-qhan (*Anas sp.*) y el qeweyllo, de color blanco y bastante parecido a las gaviotas; de similares características es la killwa (*Larus serranus*). Está demás indicar que no faltan las gaviotas y wallatas (*Chleophaga melanoptera*). Otra ave acuática es la p'aksilla (?) de hermoso color plomo. Otras voladoras son el ch'iti (?), el hakakllu (*Colaptes puna*), el qello pesqo (?), el leqe-leqe o leqechu (*Ptiloscelys resplendes*), y el papachiku (?), con bastante parecido al gorrión, de quien los indígenas afirman es “más alimenticia que diez ovejas juntas”; la pisaka o perdiz (*Ptyomura albifrontis*), los kivio, de mayor tamaño que las perdices y carne muy agradable, el qello pesqo (?), ave de color amarillo con la cabeza de tonalidades azuladas, también llamada para pesqo o “pájaro de la lluvia”, porque dicen que vuela en forma apresurada y veloz, formando grupos en cuanto nota que se avecina una lluvia. Volando señorialmente en las inmensidades de las grandes alturas se puede ver a los kunturi (*Vultur gryphus*), reyes de estas altitudes... el puma (*Felis concolor*), acostumbra atacar los rebaños y sobre todo cuando hay animales pequeños, constituyendo por este motivo preocupación para los pastores. De menor alzada, pero también de cierto peligro son los oskhollo (*Felis pajerus*). Hay bastantes atoq o zorros (*Ducycion inca*) y junto a ellos, viviendo de manera plácida y sin ser molestados se pueden hallar los fétidos ñañas o zorrinos (*Conepatos inca*). Algunas estancias, muy pocas por cierto, crían los kuwi o conejillos de indias (*Vicia cabayo*), que parecen ser de menos alzada de los que se encuentran en zonas de menor altitud (Flores, 2012: 43-45).*

Por otra parte, Troll (1987) reportó que los pobladores de la comunidad de Uchumarca controlan cinco zonas de vida natural, y la que más se asemeja con nuestro estudio es la *jalka fuerte*, altitud ubicada sobre los 3 500 a 4 300 metros, donde las lluvias y las heladas son frecuentes y no existe ninguna estación seca apreciable. Asimismo, en palabras del autor, el lugar se describe de la siguiente manera:

La vegetación está compuesta por matas y pastos andinos con los que se alimenta el ganado vacuno y caballar. Dichos pastos son de propiedad comunal, y las únicas viviendas permanentes corresponden a unidades domésticas que se dedican al pastoreo. El ganado tiene importancia para la población para la producción de carne y lana y como medio para obtener dinero en efectivo [...] (Troll, 1987: 84).

Entonces, habiendo visibilizado en otras zonas pastoriles la composición florística y faunística, a continuación, se presenta algunas plantas y animales silvestre en el espacio ecológico de los pastores de Sisipa. La sistematización, interpretación y presentación de este acápite se hizo de acuerdo a la metodología desarrollada por Reynel (2012), Mamani (2014) y Solano (2014).

4.1.1 Flora



Figura 9: Jinchu Jinchu.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

Familia botánica: ASTERACEAE

Nombre científico: *Taraxacum officinale*

Descripción de la especie: Planta herbácea con raíz pivotante, tallo acaule, hojas simples con bordes dentados y con inflorescencia en capítulo. Las flores son isomorfas y tienen una predominancia en polinización anemófila.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Las hojas de limbo están partidas en lóbulos profundos y arqueadas hacia la base, la inflorescencia es en forma de cabezuela que presenta un receptáculo común en forma de disco cónico o globoso.

Distribución geográfica: La especie es propia de la puna baja.

Uso y valor cultural: Esta especie es cosmopolita, sus hojas y raíces se usan como diuréticas, aperitivas y laxantes. Asimismo, los pastores la utilizan para curar los dolores del oído causados por el “mal viento”.



Figura 10: T'ula.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

Familia botánica: ASTERACEAE

Nombre científico: *Lepidophyllum quadrangulare*

Descripción de la especie: Es una planta arbustiva y resinífera con tallos ramificados, hojas simples, enteras y sin estípula. La inflorescencia es en forma de capítulo.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Se les reconoce por su tallo leñoso.

Distribución geográfica: Lo conforman los tolares de Sisipa y Japo.

Uso y valor cultural: Esta planta es utilizada como combustible para cocinar los alimentos.



Figura 11: Waych'a.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

Familia botánica: ASTERACEAE

Nombre científico: *Senecio vulgaris*

Descripción de la especie: Tiene una raíz pivotante, el tallo es erecto y liso superficialmente. Las hojas son sésiles, simples, enteras, dentadas, glabras y sin estípulas. La inflorescencia es en forma de capítulo.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Esta planta presenta aceites esenciales o resinas.

Distribución geográfica: Se encuentran específicamente en la puna baja y en algunos lugares abrigados de Japo.

Uso y valor cultural: Esta planta ha sido utilizada en la medicina tradicional por su acción emenagoga (que acelera la menstruación y calma los dolores que la preceden). Así también, evita que las llamas y ovejas la coman por su alto contenido de senecionina.



Figura 12: Q'ila.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

Familia botánica: FABACEAE

Nombre científico: *Lupinus chlorilepis*

Descripción de la especie: Son plantas con raíz pivotante y tallo erecto que habitualmente miden entre 0,5 y 50 cm de altura. Sus hojas están formadas por un número impar de folíolos y su aspecto es semejante al de una mano. Las flores se reúnen en largas y vistosas inflorescencias. Los colores de los pétalos varían desde el blanco al azul intenso con predominio de tonos azulados y rosados. Su fruto es una legumbre.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: El color de las flores es azulado, aunque existen también amarillas.

Distribución geográfica: La mayor densidad poblacional de esta especie se encuentra en Sisipa; en tanto, en Japo prevalece la especie con flores amarillas.

Uso y valor cultural: Es una planta tóxica para el ganado.



Figura 13: Layu.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

Familia botánica: FABACEA

Nombre científico: *Trifolium amabile*

Descripción de la especie: Hierba perenne, postrada, criptocaula de hasta 13 cm y con raíces profundas mayores que la parte aérea. Hojas pecioladas, palmatifoliadas, de color verde con puntos rojizos; sus folíolos son de margen recto y peciolulados. Inflorescencia en racimo contraído. El fruto es una legumbre (Linares Perea, 2000).

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Son plantas rastreras de color verde con tres foliolos pequeños; tienen una raíz pivotante muy profunda.

Distribución geográfica: Crecen en los andenes abandonados de Sisipa y en las planicies de Japo.

Uso y valor cultural: Es una especie forrajera muy preferida por las llamas, alpacas y cerdos.



Figura 14: *Mach'a Mach'a*.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: FABACEAE

Nombre científico: *Astragalus garbancillo*

Descripción de la especie: Es una planta herbácea con una raíz pivotante, hojas pinnadas, con los foliolos caducos y el raquis persistente, dando la impresión de que la planta fuera espinosa; tiene flores zigomorfas amariposadas, estambres didelfos y los frutos son legumbres.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Se encuentra en el trayecto de Sisipa a Japo.

Distribución geográfica: Crecen hasta más de 3 800 msnm.

Uso y valor cultural: Es una especie altamente tóxica para el ganado por su contenido de selenio. Muchas veces las ovejas mueren por el consumo de esta planta.



Figura 15: *Krispillu*.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: POACEAE

Nombre científico: *Calamagrostis vicunarum*

Descripción de la especie: Tienen raíces embrionarias y adventicias; el tallo está conformado por cañas floríferas, en tanto, las hojas son simples, alternas, casi siempre estrechas, envainadoras, lineales y paralelinervadas. La inflorescencia lo constituye una espiguilla con flores hermafroditas; el fruto es una carióspside.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Las hojas se encuentran encrespadas.

Distribución geográfica: Esta planta es exclusiva de las laderas de Japo.

Uso y valor cultural: Es altamente palatable y muy referida por los vacunos.



Figura 16: Ch'iji o grama.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2017).

Familia botánica: POACEAE

Nombre científico: *Muhlenbergia fastigiata*

Descripción de la especie: Presenta una raíz rizomatosa profunda, el tallo es herbáceo y algo rastroso; las hojas tienen una posición dística, involuta, subcoriáceas o coriáceas, no más de 10 mm de largo; las flores se encuentran reunidas en una inflorescencia de 20-30 cm de longitud en panícula corta.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Se le reconoce por el color poco verdoso y su disposición vegetativa sobre el terreno.

Distribución geográfica: Se encuentra en Sisipa (3 835 msnm.) y Japo (4 100-4 500 msnm.).

Uso y valor cultural: Es bastante apetecible para el ganado, especialmente para ovinos y camélidos.



Figura 17: Maycillu.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2017).

Familia botánica: POÁCEAE

Nombre científico: *Paspalum pigmaeum*

Descripción de la especie: Posee una raíz adventicia, el tallo está reducido, las hojas son simples, lanceoladas, paralelinervias, envainadoras y con flores actinomorfas, heteroclamídeas. El fruto es una baya.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Son plantas de color verde intenso ubicado entre los pajonales y bofedales.

Distribución geográfica: Es propio de Sisipa y Japo.

Uso y valor cultural: Es una especie forrajera nativa muy preferida por las ovejas y llamas.



Figura 18: *Q'uwa*.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

Familia botánica: LAMIACEAE (MENTHACEAE)

Nombre científico: *Minthostachys andina*

Descripción de la especie: Es un arbusto de tallo de sección cuadrangular leñosa, con hojas pecioladas tenues, simples, opuestas, elíptico-ovaladas, aserradas, glabras y con inflorescencia en cimas.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Se reconoce por ser un arbusto de tallos erguidos y por las hojas muy pequeñas que contiene un alto contenido de aceites esenciales aromáticos.

Distribución geográfica: Se encuentra distribuidos en las *aynuqas* de Sisipa.

Uso y valor cultural: Es una planta aromática debido a su contenido en aceites esenciales. Los tallos y hojas se usan en infusión, como estimulantes y carminativos. Asimismo, los pastores la llevan a Japo para hervirlo o reposarlo en agua hervida (*junt'üma*).



Figura 19: *Khaya Khaya*.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

Familia botánica: CAMPANULACEAE

Nombres Científico: *Siphocampylus tupaiformis*

Descripción de la especie: Flor compuesta naranja. Esta planta es una hierba que puede crecer hasta 1.3 m. de alto. Tiene una raíz pivotante, hojas verticiliadas y sus flores son tubulares.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Se les reconoce por su tamaño y sus flores campanuladas.

Distribución geográfica: Se desarrolla desde los 3 300 hasta 3 900 msnm.

Uso y valor cultural: Los pastores utilizan el látex de esta planta como "chicle" (goma de mascar) luego de dejarlo coagular por unos minutos.



Figura 20: *Qachu Atapallu*.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: URTICACEAE

Nombre científico: *Urtica urens*

Descripción de la especie: Es una planta silvestre, herbácea con raíces adventicias; sus hojas son arrosetadas, simples, pinnatinervadas, dentadas y con pelos urticantes.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Son de color verde oscuro, presentan pelos urticantes en el haz y en el envés de las hojas.

Distribución geográfica: Esta especie se encuentra distribuida en Sisipa y Japo.

Uso y valor cultural: Los pastores utilizan las hojas de esta planta para curar el reumatismo de los pies.



Figura 21: *Urqu Atapallu*.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: LOASACEAE

Nombre científico: *Cajophora chuquitensis*

Descripción de la especie: Hojas alternas, sin estípulas. Inflorescencia solitaria con flores actinomorfas, hermafroditas, heteroclamídeas, 4-7 sépalos persistentes, 4-7 pétalos libres. Androceo con estambres numerosos; a menudo estaminodios. El fruto es una cápsula.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Presentan abundantes pelos urticantes sobre la superficie del limbo.

Distribución geográfica: La planta crece en los ecosistemas de Sisipa y Japo.

Uso y valor cultural: Los pastores utilizan esta planta para menguar los dolores de la cabeza y la próstata.



Figura 22: Achakana.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: CACTACEAE

Nombre científico: *Lobivia pentlandii*

Descripción de la especie: Es una planta crasa y perenne, con los tallos suculentos, presentando en su superficie protuberancias longitudinales llamadas costillas, en las que se encuentran distribuidas una serie de areolas, las mismas que son elípticas o circulares donde nacen las ramas, flores, espinas y gloquídeos. Las flores son fugaces, comúnmente hermafroditas. El fruto es una baya.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Es una planta suculenta con abundantes espinas que crecen generalmente en las rocas.

Distribución geográfica: La planta se encuentra distribuida en los ecosistemas de Sisipa y Japo.

Uso y valor cultural: Las bayas son consumidas por los niños durante el pastoreo. La parte carnosa también se utiliza para curar las inflamaciones a causa de golpes.



Figura 23: Totorilla.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: CYPERACEAE

Nombre científico: *Schoenolectus rigidus*

Descripción de la especie: Son plantas herbáceas, perennes, con aspectos gramináceo, rizoma rastrero. Su tallo es trígono, no ramificado por debajo de la inflorescencia. Las hojas son graminiformes con vainas cerradas, enteras, limbo plano o plegado, generalmente glabro y paralelinervado. La inflorescencia es una espiguilla, solitaria, alojada en la axila de una bráctea (gluma). El fruto es un aquenio.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: La planta crece generalmente en lugares húmedos, anegadizos o pantanosos, pero a veces son xerófilas.

Distribución geográfica: Se encuentran en los bofedales de la puna alta.

Uso y valor cultural: Es una planta fuertemente consumida por los vacunos.



Figura 24: Llachú.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: HALORAGACEAE

Nombre científico: *Myriophyllum quitense*

Descripción de la especie: Hierba perenne, subacuática, erguida, de hasta 30 cm. y de tallo hueco, casi transparente. Hojas lineales muy estrechas que salen de los nudos del tallo. Inflorescencias bracteadas, brácteas truladas, con margen dentado, bracteolas muy grandes, de color verde-morado. Flores axilares muy pequeñas (Linares Perea, 2000).

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: La planta muestra un color verde oscuro dispuesta en forma de una cabellera.

Distribución geográfica: Crece en los arroyos y bofedales de la puna.

Uso y valor cultural: Es una planta forrajera para el ganado.



Figura 25: Bolsa-bolsa.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: BRASSICACEAE

Nombre científico: *Capsella bursa-pastoris*

Descripción de la especie: Hierba anual de hasta 20 cms; tallo, hojas y parte de la flor con tricomas pluricelulares de forma estrellada. Hojas basales y caulinares, las primeras pedunculadas y las segundas abrazadoras, de forma alargada, borde dentado, opuestas. Inflorescencia en racimos terminales y axilares. Flores blancas, tetrámeras, corisépalas y coripétalas, hermafroditas. El fruto es una silícula de forma acorazonada (Linares Perea, 2000).

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Las ramas de la planta cuelgan pequeñas bolsitas en cuyo interior llevan las semillas.

Distribución geográfica: Crece en lugares rocosos, pedregosos, laderas y cerros de la puna.

Uso y valor cultural: Es consumida como forrajera por el ganado.



Figura 26: *Sanu Sanu*.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia botánica: EPHEDRACEAE

Nombre científico: *Ephedra rupestris*

Descripción de la especie: Arbusto enano, postrado con tallos verdes y curvados al ras del suelo. Ramas muy cortas que no sobrepasan los 10 cm de altura debido al pastoreo; aunque puede alcanzar hasta 25 cm en sitios poco pastoreados. Tallos segmentados, con hojas en forma de escamas opuestas, muy pequeñas (Meneses, *et al.*, 2015).

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Son muy parecidos a la totorilla, pero más rústicos y crecen en las rocas o montón de piedras.

Distribución geográfica: Esta planta se encuentra distribuida en la puna.

Uso y valor cultural: Esta planta es un espécimen forrajero y medicinal. Los pastores la utilizan para curar la próstata.

4.1.2 Fauna



Figura 27: Pájaro carpintero o Yara-kaka.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia zoológica: PICIDAE

Nombre científico: *Colaptes rupicola*

Descripción de la especie: La especie *Colaptes rupicola*, es un pájaro carpintero que mide unos 32 cms. La corona es de color gris oscura con plumas rojas a la altura de la nuca (de coloración más fuerte en los machos). El pico es largo y le permite buscar y capturar larvas en el suelo.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Este pájaro es de color amarillo y con el pico bastante pronunciado. Es uno de los pocos carpinteros terrestres, busca su alimento en zonas abiertas, en pajonales, pastizales y cerca de orillas de ríos. Nidifica en huecos que construye en acantilados, en zonas rocosas y a veces en las paredes de casas de adobe abandonadas. Tiene vocalizaciones ruidosas, como “*kwa-kwa, wee-a, wee-a*”, del cual deriva su nombre en aymara *yara-kaka*.

Distribución geográfica: Se encuentra tanto en Sisipa como en Japo.

Uso y valor cultural: En relación a este pájaro, Guadalupe resalta lo siguiente:

Ese carpintero, lo que huequea las paredes, carpintero pájaro, ese ha hecho huecos [en la pared de mi casa]; es mala seña, me han dicho; ya was a morir, ya no was a vivir acá; por eso hay [en la pared] huequea ese pájaro, eso nomá' yo estaba pensando, después yo me enfermado por pensar mucho, ya no pensaba. A todas las casas [que] no tienen gente ese huequea siempre; con ganado estoy, no estoy en la casa pue', este casa vacío dirá pue', se huequeará. Mala suerte es (Sisipa, marzo de 2017).



Figura 28: Jamach'i Pichitanka.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia zoológica: EMBERAZIDAE

Nombre científico: *Zonotrichia capensis*

Descripción de la especie: Este pequeño gorrión mide aproximadamente 14 centímetros. Se caracteriza por su cresta, corona con rayas crises y negras, mejillas oscuras, pecho rayado con una línea negra, su cabeza y garganta blanca, y lleva un collar rojizo en la nuca.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: A esta ave se le reconoce por los cantos que emite durante las mañanas y en los atardeceres, cambiando de tonalidad según el lugar en el que se encuentren.

Distribución geográfica: La podemos apreciar en Sisipa y Japo.

Uso y valor cultural: El valor simbólico de esta ave se expresa a través de la siguiente narración de Guadalupe:

El pájaro se paró [en el ápice del tallo de la papa] mirando hacia abajo, me está diciendo que no me preocupe porque este año tendremos buena papita; dejemos de lado las preocupaciones (Sisipa, febrero de 2018).



Figura 29: Sutuwallu o Jararankha.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Familia zoológica: LIOLAEMIDAE

Nombre científico: *Liolaemus forsteri*

Descripción de la especie: Es un reptil con una cabeza cóncava, achatada; las extremidades son muy flexibles durante su desplazamiento; además, tiene una cola cuyo

tamaño es el doble de su cuerpo. La estructura corporal es de color plomo con muchas manchas o máculas de colores oscuros.

Observaciones para el reconocimiento de la especie en el campo: Son lagartijas plomas que se encuentran merodeando entre los pajonales y rocas de Japo.

Distribución geográfica: Este reptil es parte de un grupo de iguánidos andinos increíblemente bien adaptados a vivir a grandes alturas, cercanas incluso a los 5 000 metros de altura.

Uso y valor cultural: Para los pastores la aparición de este animal significa la pérdida o extravío del ganado durante el pastoreo. Para contrarrestar esta situación los pastores inmediatamente fijan la mirada hacia el sol después de haber visto al reptil para contrarrestar las energías negativas.

4.2 Etnografía de la trashumancia de los pastores de puna

Los seres son comunidades de seres antes que individuos, y en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no-occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas
(Santos, 2010: 33).

Los pastores de las comunidades de Sisipa, Collini, Huacani, Challacollo y Lampa Grande trashuman a dos zonas altas (ubicadas a más de 4 000 metros de altitud): *Chullunkhani* y Japo durante el *Jallu Pacha* (tiempo de lluvia). Mientras *Chullunkhani* es exclusiva para los pastores de Sisipa, Japo lo es para Sisipa, Huacani, Challacollo, Collini y Lampa Grande; es decir, existen zonas altas donde residen temporalmente los pastores cuidando el ganado⁴¹.

⁴¹ Así también, a partir de la entrevista a Marcelina Anquise (nacida en la comunidad de Tambillo), se entiende que los pastores de las comunidades circunscritas al cerro *Qhaphiya* (ubicados más al sureste de

Es necesario destacar, quienes únicamente trashuman temporalmente a Japo desde la comunidad de Sisipa es la familia Palacios⁴². Sin embargo, de todos los integrantes de dicha familia, sólo los hogares de Isac Limachi Palacios, Manuel Palacios Gómez y Guadalupe Palacios Ancco salen actualmente; por lo cual, fue oportuno diseñar un modelo de desplazamiento en base a estos núcleos.

4.2.1 Preparación para la trashumancia

a) La feria de Chaca Chaca

Guadalupe Palacios, la pastora y pobladora sisipeña, entiende que antes de desplazar sus rebaños a la puna alta debe conversar anticipadamente con sus familiares Manuel, Isac y Andrés⁴³, para fijar el día y la fecha del viaje. De todos los Palacios, estos son los únicos que todavía trashuman a Japo en las épocas lluviosas de cada año. Durante las conversaciones –que tienen lugar en los meses de noviembre y diciembre–, los pastores expresan angustiadamente su preocupación ante el enflaquecimiento y la muerte del ganado a causa del agotamiento y la escasez de pastos y forrajes en las *aynuqas*, pampas, ahijaderos y bofedales, por efecto de las sequías del *Awti Pacha*. Al respecto, la pastora dijo: “*pastunakaxa tukusxiwa, uywanakaxa ch’usa tuxuratawa, q’ullunakansa pampansa pastusa utxiti*”⁴⁴. Así también, en otro momento, la pastora y otro miembro de la familia señalaron que:

Tutal wanchhuxixa, janipiniwa awasirusa purxanati, wakasa un cantu pi jiwaxanixa, purgustu pi uywsa uywataytxa, waka, wrunsi awilaxa, apinas istawa kaminandu; así,

la comunidad de Sisipa y pertenecientes al distrito de Pomata) realizan el proceso de la trashumancia en dirección a la parte alta del cerro ya señalado, demostrando también que los pastores de diferentes comunidades pueden aprovechar una misma zona alta.

⁴² Para ver otros aspectos de propiedad en la puna alta véase el punto 4.3.

⁴³ Andrés es el hermano menor de Guadalupe, y si bien salía a Japo ahora sólo *anxata* sus animales (para ver más al respecto véase el punto 4.3.2).

⁴⁴ “Los pastos se están agotando, los animales están flacos. En los cerros y en las pampas, los pastos se están agotando”.

tinku, tinku... Estadun jiwariwa wakapaxa, awila wrunsi sarakinasa, mä jaypuwa jiwatatawxatayna (Japo, enero de 2016)⁴⁵.

Acá no hay pasto pue', jno hay! jno hay! (Mercedes, Japo, enero de 2017).

Sin embargo, a pesar de la sequía, Guadalupe, en son de alegría, dice: “*Yapuxa tukutaxiwa; jichhakuchawa japuru sarxañanixa*”⁴⁶. Entonces, para nuestra informante es una alegría terminar la siembra de los cultivos; y, ante esta situación, ella se encuentra motivada y decidida en llevar sus ganados a la puna alta, ya que por el momento los cultivos dejan de ser importantes hasta el primer y segundo aporque⁴⁷.

Una vez establecida la fecha de salida a Japo, los pastores entienden que deben proveerse de insumos alimentarios y materiales. En consecuencia, ellos compran o hacen *chhalakaña* (trueque) en la feria local del centro poblado de Buena Vista Chaca Chaca⁴⁸.

Todos los jueves se lleva a cabo la feria local (*qhatu*) más representativa del distrito de Pomata en el centro poblado de Chaca Chaca. En el lugar priman las actividades económicas de compra-venta e intercambios (trueque) de productos, insumos, animales y artefactos de diferentes índoles. Durante este día, la población de Sisipa, que planea ir a la feria, se despierta a las 4:30 hrs. para preparar el desayuno y acomodar el ganado en los ahijaderos más cercanos a la vivienda, porque así es más fácil guardarlos por la tarde.

Una vez acomodado los animales por la mañana, los sisipeños se asean la cabeza, las manos y los pies para vestirse con ropas nuevas o limpias, utilizadas especialmente

⁴⁵ Hay una total sequía, las lluvias ya no caen siempre, las vacas de un canto se están muriendo, por gusto siempre he criado mis vacas. Mi vieja vaca Brown Swiss [bronse] apenas estaba caminando, así cayéndose, cayéndose... Del tío Estado su vaca ha muerto, Brown Swiss era; una noche nomás se había muerto.

⁴⁶ “La chacra ya está terminada, ahora sí ya nos podemos ir a Japo”.

⁴⁷ El primer aporque se dará en la primera semana de enero; mientras que el segundo aporque se dará entre la tercera y cuarta semana del mismo mes. Generalmente esta es una labor cultural empleada durante las diferentes fases fenológicas de la papa, oca y haba.

⁴⁸ El lugar es más conocido como Chaca Chaca.

para las ferias o fiestas, las mismas que demuestran la belleza y el estatus del comunero. Las mujeres visten polleras multicolores de cinco a seis unidades, un sombrero de cuero tipo hongo⁴⁹ de color negro, marrón o plomo, o de *paja* o sintético, más una blusa acompañada por un mandil; en tanto, los varones utilizan las siguientes prendas de vestir: sombreros o gorros, chompa, chaqueta y pantalón de tela o jean, camisas, zapatos o zapatillas u ojotas. Flores (2012: 79) señala que en el mundo andino la vestimenta se clasifica en dos: “el de diario o de uso corriente y el de fiesta”; esta caracterización también se aprecia en la época precolombina como *cumpi* y *abasca* (Murra, 1975). La vestimenta de los niños, adolescentes y jóvenes es relativa a lo descrito, ya que la mayoría de ellos se encuentran influenciados por ciertos estereotipos mostrados en la televisión y en las redes sociales: polos con marcas extranjeras “bambas” (de adidas a adibas), jeans anchos o pitillos, gorras regueatoneras, etc. Sin embargo, las niñas todavía utilizan polleras o faldas a su medida que van sobre un buso de lana o sintético.

De esa forma, una vez listos, y preferentemente antes de las diez de la mañana, los *sisipeños* se dirigen a la carretera principal para encontrar vehículos motorizados (combis, taxis y mototaxis⁵⁰) para así llegar a la feria.

La carretera por donde se viaja es de trocha carrozable⁵¹, polvorienta en el invierno y lodosa en el verano. Tiene su inicio en los sectores de Cucunuma y Yaricachi, luego pasa por la comunidad de Lampa Chico y desde ahí toma dos direcciones: una primera se extiende hacia el barrio de Pueblo Libre, y una segunda hacia la comunidad de Sajo. El pasaje, por cual fuera el trayecto, es de un sol con cincuenta céntimos.

⁴⁹ Bourricaud (2012) señala que las mujeres aymaras utilizan un sombrero tipo hongo, diferenciándose así de las mujeres de la zona quechua.

⁵⁰ La combi es una unidad motorizada con capacidad para disponibilidad de 14 pasajeros y generalmente es de color blanco. Muchas de estas unidades no tienen los permisos correspondientes para realizar el servicio de transporte público.

⁵¹ Se entiende por una carretera no asfaltada por donde es posible el tránsito de vehículos motorizados.

*Juywis Qhatu*⁵² es la feria principal del distrito de Pomata y, por tanto, la más acudida⁵³. Las actividades económicas tienen lugar tanto en la plaza central como en sus periferias⁵⁴. En la feria priman las siguientes actividades económicas: 1) compra-venta de ganados vacunos, ovinos, camélidos y porcinos; 2) compra-venta de azúcar, arroz, fideos y verduras; 3) compra-venta de plátano, naranja, pan y otras frutas; 4) compra-venta de carne y chalonga⁵⁵ de ovino, vacuno, cerdo y camélidos⁵⁶; 5) compra-venta de insumos agropecuarios; y 7) compra-venta de enseres, muebles, prendas de vestir, artefactos eléctricos, CD's⁵⁷, útiles escolares, repuestos de bicicletas, celulares, licor, cerveza, comida preparada, alhajas, utensilios de cocina, materiales y utensilios de construcción, productos envasados de la medicina natural y tejidos.

El expendio de productos está organizado según el tipo de bien ofertado; por ejemplo, en las avenida y callejones de la plaza se venden ropas, equipos de música, accesorios de bicicleta, frutas, cuadernos, coca, comida, etc.; además existen vendedores de pescados (*chawlla qhatu*), de víseras (*aycha qhatu*), de verduras, de sogas (*chinuña qhatu*), de ropa usada (*thantha isi qhatu*), de muebles (roperos, camas y mesas)⁵⁸ y productos medicinales que suelen ser publicitados por megáfonos, ya sea desde una grabación o en directo, ello en aymara.

⁵² Esta feria, en consideración a Guadalupe Palacios, es reciente, señalándose que su padre, así como otros pobladores, iban a la feria de Ilave a conseguir los productos.

⁵³ A diferencia de otros distritos de la zona, la feria principal no se lleva a cabo en la capital del distrito (tal como se viene describiendo); sin embargo, los días domingos existe una feria en la plaza principal de Pomata, la cual es menos recurrente por la población y, por ende, existe menos movimiento económico.

⁵⁴ Ya para finales del 2018 la plaza ha sido remodelada, y, previa ordenanza municipal, se ha prohibido el expendio de cualquier tipo de producto. En tal sentido, las actividades de compra/venta que se describen en la tesis se han trasladado a las calles aledañas a la plaza.

⁵⁵ Carne deshidrata conocida en otras zonas de Puno como *ch'arki*.

⁵⁶ Para mayor referencia sobre la compra y venta de la llama y alpaca en mercados y sus respectivos derivados, véase Linn (1984), Primov (1988) y Velarde (1988).

⁵⁷ Se denomina comúnmente CD's a los discos grabados con músicas y películas piratas.

⁵⁸ Existe una relación entre mercado y mujer en los Andes, por lo cual véase Bourricaud (2012) y Weismantel (2017).

La venta y compra del ganado se encuentra ubicada al suroeste de la plaza. El lugar, ubicado cerca a la Panamericana Sur, es un espacio amplio y vasto donde fácilmente ingresan y salen los camiones para trasladar al ganado. A estos lugares de expendio la población local los ha denominado como *waka qhatu*, *uwija qhatu* y *khhuchhi qhatu*. En el lugar también se expenden cervezas y gaseosas para *challar*⁵⁹ la compra del ganado.

La plaza principal también es utilizada para fines políticos, como las movilizaciones partidarias en las elecciones presidenciales del 2016, tal como se muestra en la figura 30. Para esto se utilizan megáfonos donde una multitud variante va vociferando sus intereses políticos. Sin embargo, en estas actividades no necesariamente se encuentra el candidato.

Ya pasados el mediodía la población va retornando a sus hogares, para lo cual se dirigen a los paraderos informales que se encuentran a un costado de la carreta que va a Yunguyo. Los sisipeños localizan su paradero a partir del llamado de los choferes. De esta forma, a medida que van ocupándose los asientos, estos vehículos salen uno tras otro. Durante la espera de pasajeros, el viaje y el grado de confianza, los pobladores entablan diálogos en diferentes temas. Así también, mientras esperan y dura el trayecto los pasajeros llegan a comprarse helados, chupetes, paletas o adoquines; en especial son los niños quienes prefieren de estas golosinas.

⁵⁹ “En muchas oportunidades los aymaras realizan la ceremonia llamada *challa*. Consiste en derramar un poco de alcohol que se va a tomar sobre el suelo en honor de la Pachamama; o en asperjar alcohol [cerveza y/o gaseosa] sobre los implementos que se usa en los ritos o sobre un animal que va a ser sacrificado [o comprado]. También se realiza la *challa* de las chacras por motivo de la siembra o en algún momento durante el periodo de crecimiento de las plantas, en el estreno de herramientas de trabajo, cuando se hace los cimientos de una nueva casa y durante su viaje, cuando se pasa por una cumbre” (Berg, 1985: 48-49). Para ver más aspectos de la *challa* en la zona aymara, véase Llanque (1990), Valencia (1999) y Arnold (2004).



Figura 30: Plaza principal del centro poblado de Buena Vista Chaca Chaca.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

b) Un día antes de la salida

Una vez adquiridos los productos necesarios en la feria del jueves (harina 5kg., azúcar 5kg., fideos 5kg., sémola 3kg., morón 5kg., atún, sal y coca⁶⁰), para la trashumancia del 2016, Guadalupe Palacios también alista *ch'uqi* (papa 24kg.), *ch'uñu* 28kg., *tunta* 20kg., *Kaya* 10kg.⁶¹, *jawasa* (haba 15kg.), *apilla* (oca 14kg.) y cebada 15kg. en bolsas de plástico, sacos de rafia y costales hechos de fibra. Además, se lava, seca y tuesta la quinua y la cebada, para luego triturarla en la *qhuna*⁶² y, así, obtener *akupitu*. El

⁶⁰ Los pastores y pastoras, al alcanzar la tercera edad, afirman perder fuerzas. Para soslayar estos problemas, el pastor *akulli* la coca (*Erythroxylon coca* y *E. novogranatense*), planta cultivada en la región boscosa, húmeda, de las montañas, cuyas hojas secas son degustados por medio de la masticación (Troll, 1987). La misma se mantiene en forma de un bolo, a un costado de los premolares y molares. Inclusive, a veces, cuando llega la hora del almuerzo, los ancianos guardan el material en su bolsillo, volviéndola a *akullir* al poco rato. Cirila piensa que masticar la coca al momento de tejer, le da fuerzas y disminuye sus ansias de comer. Así pues, Tschopik (1968) señala que las hojas de coca alivian el hambre y la fatiga.

⁶¹ El *ch'uñu* es la papa deshidratada de color negro. La *tunta* es el *ch'uñu* de color blanco con especial tratamiento para su obtención. La *kaya* es la oca deshidratada

⁶² Molino de piedra. Es un instrumento elaborado a base de piedra de aproximadamente de 60 a 70 cm de largo y tiene un ancho de 40 a 50 cm, con un espesor de 10 a 15 cm. Esta piedra plana está complementada

akupitu lo emplearán para las comidas de la mañana, el mediodía y la tarde. Los pastores explican que al consumir *aku* normalmente no se tiene hambre. Así este producto es importante para el pastoreo porque no necesita ser cocinado, tampoco requiere de algún ingrediente complementario para su consumo.



Figura 31: Harina, azúcar y arroz en la dieta de los pastores.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

con otra piedra de menor tamaño, cuya función es la de friccionar y triturar los granos sobre la misma piedra plana, ubicada en la superficie del suelo, con una pendiente de 5 a 7%, la fricción es manual.



Figura 32: Guadalupe haciendo *akupitu*.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Después de culminar con la preparación de los alimentos, Guadalupe lleva los burros, las ovejas y las llamas hacia el ahijadero de *Usqani*, los amarra en pajas y estacas a cierta distancia para evitar los enredos y ahorcamientos. Luego la pastora arrea los vacunos hacia sus terrenos de *Qupaphuju*, para que puedan alimentarse de llacho (*Myriophyllum quitense*) y totora (*Schuenoplectus totora*). Por la tarde todos los animales serán recogidos y encanchedos en sus respectivos corrales para continuar con los preparativos de la trashumancia del día siguiente.

Ahorita vamos llevar al llacho [las vacas]; después, a la noche, hay que traer a la casa [las vacas]. A la noche hay que alistar [los víveres], hay que coser los sacos. (Guadalupe, Sisipa, diciembre de 2017).

Así pues, la noche es aprovechada para continuar con los preparativos. Las ropas, al igual que los alimentos, también son seleccionados; para ello Guadalupe dice:

“*thurpacha isi apasiñaxa, junt'u isi apasiñaxa*”⁶³, ya que ella estará expuesta al frío, a la lluvia, al barro y a la *sulla*⁶⁴. Además, las frazadas a llevar son escogidas por el grosor y el tiempo de uso. La pastora ve conveniente llevar su *qamiri*⁶⁵.

También se seleccionan los utensilios domésticos: sartén, ollas, tazas, platos y cucharas. Estos objetos se lavan y se empaquetan en costales de rafia. Para la salida del 2016, la pastora llevó una tetera, dos ollas, tres tazas, tres platos, algunas cucharas, un cuchillo, dos táperes, un porongo y un balde. Aparte de estos materiales, se lleva la estera⁶⁶ para la elaboración de quesos⁶⁷.



Figura 33: Tazas, tetera y cuchillo.

Fuente: Foto de los autores (diciembre de 2017).

⁶³ “Ropa gruesa y caliente hay que llevarse”.

⁶⁴ Agua adsorcida por las plantas.

⁶⁵ El *qamiri* es una frazada elaborada a partir de ropas usadas, las cuales son cosidas unas sobre otras.

⁶⁶ Este material doméstico está elaborado de chilligua (*Festuca dolichophylla*).

⁶⁷ Los pastores elaboran quesos cuando la mayoría de las vacas tienen crías, ya que una sola no llega a abastecer la demanda requerida de sólidos totales. Es decir, las vacas en la altura sólo producen de medio a un litro como máximo, debido a su deficiente alimentación. Para hacer el queso se emplea el cuajo (material que se obtiene de los fetos de llama u oveja) para luego secarlos en el sol. Para la utilización del cuajo los pastores los remojan en botellas de gaseosa con agua hervida haciendo que se activen los microorganismos.

Un material esencial para la vida en la puna alta es la bosta y la *thaxa*⁶⁸, pues, como Custred (1977) señala, los pastores utilizan la *thaxa* de alpaca y llama como combustible para cocinar los alimentos. Por ello, los Palacios lo recolectan durante el invierno y el otoño en los bofedales y ahijaderos de la puna baja (Sisipa), debido a que estos insumos son escasos en la puna alta por las constantes lluvias de la época. Entonces, para afrontar este problema, Guadalupe transporta de dos a tres costales de estos insumos.

Finalmente, otros materiales que sirven a los Palacios son: la *inkuña*, elaborado a base de lana de ovino o fibra de alpaca o llama; la *q'urawa*, utilizado en el pastoreo de los animales; los *lip'ichis*, utilizados para el reposo; las sogas, que utilizan según la conveniencia del pastor; y el biberón, utilizado para alimentar a las *chitas*.



Figura 34: La *inkuña*.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

⁶⁸ Mientras la bosta procede del excremento de vacunos, la *taja* refiere a la deposición de camélidos sudamericanos.



Figura 35: Las karunas, los cueros, el *qamiri* y los sacos de rafia.
Fuente: Foto de los autores (diciembre de 2017).

4.2.2 El traslado a Japo (puna alta)

“Los viernes y martes no se saca los animales a Japo”, afirma Guadalupe, porque son considerados como días malos (*qhinchu uru o q’iju uru*); tampoco se hace chacra o se miran las hojas de coca (*anatjtiwa o qhulljtanwa*). Sin embargo, algunas personas hacen caso omiso a este detalle, debido a que pertenecer a la Iglesia Adventista o viven en el pueblo de Pomata. Los pastores que creen en ello, hacen miramientos a quienes no cumplen con esta regla cultural.

En el día “D”, Guadalupe se levanta a las 4:00 hrs. para preparar el desayuno, el cual consta de una sopa de morón, *ch’uñu*, *ch’uqi* y *jawasa* acompañada por su *junt’üma*⁶⁹. En el desayuno, la conversación está basada en lo que se dice y se hace en la

⁶⁹ La denominación hace alusión a agua hervida reposada con alguna planta aromática, se consume acompañándola con pan “rosca” de Pomata.

comunidad (*siwa*). Sin embargo, está prohibido narrar los sueños de mal augurio porque podrían cumplirse. En consecuencia, se le aconseja que lo narre primero a un vacuno y de esa forma se pueda neutralizar lo negativo del sueño.

Después de la comida, a solicitud de Guadalupe, Liaco (primo de la pastora) alista los burros, las *karunas* y los *khumus* (sogas) para cargar lo preparado para el viaje. Secuencialmente, primero él acomoda las *karunas* sobre el dorso de los burros, pues esta intentará evitar que la carga se desprenda del animal. Luego los sacos son acomodados y ajustados con una sogá entre la cinchera y el flanco anterior (esta acción requiere el uso de la rodilla sobre el cuerpo del animal). Finalmente, se procede a colgar las ollas, los baldes y los porongos por encima de la carga, además de algunas casacas viejas.

Durante este accionar, se registró la siguiente conversación entre Guadalupe y Liaco:

–*Kusina llawintasismaxa* –dijo Liaco.

–*Anchhita llawintawxaxa* –respondió Guadalupe– *Yasta asli parar numa', aka karunt'añani ya, aka frasadana, ukataya aka asnuqalluxa, nu puydi cargar, tantu pirsada; wusta cumu vamus a punir incima, puydi vutarla.*

–*Kunsa khumuwataxa.*

–*Akaru lurt'awañani.*

–*Kikusa was a cargar pi', istu numa' pi'.*

–*Wusta wa llivar il utru wurro.*

–*¿Wusta?!*

–*¡Phaña!, traylu aka, isti ki carwi pi', fluju.*

–*¡Khusarakisa! ¡Wiyantañañi jichhakuchaxa!, ¿kawkisa wiyañapaxa?*

–*Asi ki carwi pui', nu sawi carwar, ¿kawkisa wiyañaxa? ¡akaxa mayaxa!, phaña akampicha wiyantañanixa... Primera vez va a cargar pue', para que se acostumbre pue'.*

Que cargue pue', liso; cómo ha correteado ayer, mi ha iscapado... tiene que cargar pue', tiene que saber cargar⁷⁰.



⁷⁰ –Cierra la cocina –dijo el tío Liaco/–Ahorita lo cierro –respondió Guadalupe –Yasta hazle parar noma', a este burro ponle *Karuna*, aquí están las frazadas, este burrito no puede cargar tanto pirsada; bosta cómo vamos a poner encima, puede votaría./ –qué vamos a cargar –preguntó./ –Acá lo vamos a arreglar./ Quicosa vas a cargar pe', esto noma' pe'./ –bosta va llevar el otro burro./ –¿bosta?!/ –¡Bosta!, trailo acá, este que cargue pe', flojo/–¡Está bien! ¡Ahora sí jalamos las sogas! ¿Dónde están las sogas?/ –Así que cargue pue', no sabe cargar, ¿Dónde están las sogas? ¡Aquí está uno!, la bosta asegúralo con esta sog... Primera vez va a cargar pue', para que se acostumbre pue'. Que cargue pue', liso; cómo ha correteado ayer, mi ha iscapado... tiene que cargar pue', tiene que saber cargar.



Figura 36 y 37: Cargando a los burros.
Fuente: Foto de los autores (diciembre de 2016).

El viaje inicia aproximadamente a las nueve de la mañana. Liaco primero despacha los burros hacia la carretera y luego desata los vacunos de sus *chinuwis* (corral de vacunos) orientándolos hacia la misma dirección de los burros; mientras tanto, Guadalupe *atira* (retira) las piedras de la puerta del corral de ovejas y llamas. Este es el orden de desplazamiento del ganado durante el trayecto; aunque también se puede llegar a dividir el ganado según especies, siempre en cuando el número de pastores sea mayor a tres.

Durante el viaje, la pastora carga un atado (*q'ipi*) en donde lleva su fiambre, plásticos y mantones. En las manos lleva su *q'urawa* para el dominio y sujeción de los animales. En tanto, el varón cuida de las cargas que llevan los burros; en sus manos sujeta su chicote para guiar al ganado y así evitar que estos dañen campos de cultivo cercanos a la carretera.

En el año 2016 la pastora se desplazó con sus ganados por la carretera de *Usqani*; mientras que para el 2017 ella salió de Sisipa por el sector de Cucunuma. Esta variación depende de la rotación de *aynuqas*, pues así se evita el daño de los cultivos.



Figura 38: Arreando los animales por la *aynuqa* del sector Cucunuma.
Fuente: Foto de los autores (diciembre de 2017).



Figura 39: Llegando a Challacollo por la carretera de *Usqani*.
Fuente: Foto de los autores (diciembre de 2016).

Al pasar por el panteón de *Usqani*, Guadalupe deja a los animales pastando en los alrededores para invocar a sus antepasados difuntos y Madre Tierra mediante una oración de paz y tranquilidad. En esta acción, los pastores se ponen de rodillas pidiendo fuerza y valor a los *achachilas* para sobrellevar el viaje.

El tiempo que dura el viaje desde Sisipa a Challacollo es de aproximadamente una hora. Sin embargo, antes de llegar a esta comunidad, la carretera hace que los pastores presenten serias dificultades: los burros empiezan a botar las cargas por la pendiente elevada del terreno. Y mientras se va resolviendo este problema, los demás animales empiezan a dividirse por el área y van dañando los campos de cultivo. Estas incertidumbres suelen terminan cuando los pastores descienden la ladera.

Al pasar Challacollo los animales recuerdan el camino por el cual año tras año han ido movilizándose, siendo de gran ayuda para el pastor. Guadalupe explica que las vacas,

las llamas, los burros y las ovejas “revisan su libro” para recordar el camino hacia Japo: “*uywaxa amt’asiwxiwa, jichhakuchaxa laqa sarantawxanixa*”⁷¹. De acá en adelante el recorrido es más armonioso: los hatos son guiados por los animales más antiguos de cada especie.

Para llegar a *Chika Thaki o Kimsa Kachi*, los pastores ya han recorrido más de tres horas. Este paraje tiene mogotes y canchones en donde abunda las festucas y las estipas. Allí los pastores realizan un rito con la finalidad de renovar sus energías para continuar con el desplazamiento (véase el capítulo 4.4 de la presente tesis).

Para el 2017, Guadalupe y Cirila (Eo de Isac Limachi) descansaron en *Chika thaki* y mostraron cierta preocupación por las tormentas que se avecinaban. Por tal situación, se llevó a cabo el siguiente diálogo:

–*Madrinita, kawkirukisa lipxkatxañanixa* –preguntó Cirila.

–*Parece que viene lluvia* –respondió Guadalupe.

Entonces, Cirila sopla dos veces en dirección de las nubes y dice: *ch’inampi itjañani, madrina, jayaru saririxa uqatxa...* (risas). Vuelve a soplar una vez más y dice: *Kuti, Kuti, Kuti... Janiwa jank’asa purxatkatati... Wa sacar mi pistaña*. Finalmente, repite: *kuti, kuti, kuti... awtiwawatwa*⁷².

Después del acto, las pastoras continuaron con su trayecto hacia la puna alta, sin embargo, la lluvia se presentó por unos veinte minutos. Durante ese momento, el ganado pastoreaba en los alrededores; mientras que, ellas se refugiaron en el *qamawi* del lugar, cubriéndola con plástico para de esa forma protegerse de la lluvia.

⁷¹ “Los animales ya se recordaron; ahora van a ir por su propia voluntad”.

⁷² –Madrinita, dónde nos vamos a esconder/–Parece que viene lluvia –respondió Guadalupe/ Entonces Cirila sopla dos veces en dirección de las nubes y dice: –muéstrale tu poto, madrina; después se va a ir muy lejos... (risas)./ Vuelve a soplar una vez más y dice: regresa, regresa, regresa...demórate en caer... Wa sacar mi pistaña. Finalmente, repite: regresa, regresa, regresa ... Yo he nacido en época de sequía. En relación a la conversación, el mostrar el trasero a las nubes, entre los aymaras, para alejar las inclemencias del tiempo, es un tema muy recurrente en la bibliografía. Véase al respecto Tschopik (1968).

Al entrar a Japo la carretera aún mantiene su forma de herradura; sin embargo, en la colina, junto al río, ya se observan las primeras viviendas, cuyas paredes son de piedra y adobe. Guadalupe indica que las personas que viven allí permanecen todo el año en la zona.



Figura 40: Llegando a Japo.

Fuente: Foto de los autores (diciembre de 2016).

Para las 14:00 hrs., y faltando unos veinte minutos aproximadamente para llegar a la propiedad de los Palacios, Guadalupe rodea los animales en los pajonales, extiende la *inkuña* y desamarra la servilleta de color blanco donde lleva el fiambre (*ququ*). La comida está conformada por *ch'uqi qhati*, *ch'uño phuti*, *apilla qhati* y *kispiña*, acompañado de su encebollado con huevo.

4.2.3 La llegada a la puna alta

Conviene subrayar que la caminata desde Sisipa hasta la estancia de los Palacios en Japo es de siete a ocho horas cuando se está arreando los animales; sin embargo, cuando el recorrido es sin ellos, el tiempo es de cuatro a cinco horas. La caminata ocasiona en los pastores cansancio y debilidad. Los síntomas más comunes son las hemorragias nasales, calambres en las piernas y lesiones en los pies. Los pastores indican que esos problemas son frecuentes cuando uno viaja por primera vez durante la temporada, pero ya después el cuerpo se acostumbra.

En la estancia de los Palacios hay cuatro *musiñas*, dos de las cuales están ubicadas al este, mientras las otras se encuentran en el extremo opuesto (oeste). De las cuatro *musiñas*, sólo tres se encuentran habitadas. En las dos viviendas del este viven Guadalupe y Tina; mientras que, en el otro extremo, sólo vive Isac y sus hijos. La última se encuentra abandonada. También, en el área, existen cercos de piedra de diferentes tamaños (*pirqa*), ubicadas en los alrededores de las *musiñas*, las mismas que conforman el perímetro de la estancia.

“La musiña donde nos quedaremos está en las faldas de un cerro, a lo que sería el norte; por lo que se puede ver en gran mayoría las demás musiñas que se encuentran en la pampa, pasando el río [...]. Es evidente la distancia entre uno y otro terreno, pareciese cerca, pero las dimensiones de los animales y de las casas me hacen entender de la lejanía desde mi punto hasta las casas de enfrente [...]. Todas las musiñas se encuentran dentro de un corral, donde hay varios corrales dentro de la misma, para separar el ganado y diferenciarlo dentro las mismas familias que tienen derecho a pastear [...]. Es interesante notar que, a diferencia de los otros núcleos de musiñas, la de los Palacios está realmente más alejado que de las otras, como si el río fuera el causante de una línea divisoria entre ellos y nosotros; además, si bien la musiña más cercana a la de los Palacios se encuentra a este mismo lado del río, allí la casa se encuentra abandonada [...]. [Así también] es realmente molesto saber que todas las demás musiñas ya cuentan

con desagüe y luz, aquí no hay ninguna de ellas, por la ubicación del lugar” (Diario de campo, enero de 2017).

Una vez llegado a la *musiña* de la pastora, ella descargó los bultos de los burros. Cansada, dijo: “*alaxpachanktawa awkija, purxtanwa*”⁷³. Al poco rato, ella empezó a acomodar el interior de su *musiña*: Primero arregló el *p’atati*⁷⁴ con huaycha (*Senecio vulgaris*), *q’uwa* (*Minthostachys andina*) y chilligua (*Festuca dolichophylla*); luego extendió los cueros, *karunas* y frazadas; acomodó las bolsas de *ch’uñu*, *khaya* y *chaluna* en la cabecera del *p’atati*. Para concluir, los demás productos fueron ubicados alrededor del fogón en pequeños huecos (*putuku*) elaborados de piedra y barro.

Después es necesario obtener agua del pozo, para ello es preciso desplazarse unos cien metros y antes de la puesta del sol porque se teme la aparición de malos espíritus, que según su lógica trae desgracias, enfermedades y muerte a la familia y al ganado.

A las 17:00 hrs., los animales son encanchonados en sus respectivos corrales. Luego, entre bromas y risas, Guadalupe empieza a cocinar los alimentos. La pastora indica que en la altura siempre es necesario preparar agua hervida: “*junt’uma piniwa primiru wallaqiyasiñaxa*”⁷⁵, ello en favor de contrarrestar los escalofríos de la tarde-noche.

⁷³ “Dios que estás en los cielos, por fin hemos llegado”.

⁷⁴ “Poyo (a manera de cama hecha de adobes)” (Büttner y Condori Cruz, 1984: 153).

⁷⁵ “Primero siempre es bueno hacer hervir el agua para el matecito”.



Figura 41: Estancia de los Palacios en Japo de sur a norte.
Fuente: Foto de los autores (enero de 2016).

4.2.4 La *musiña*: *michiru*, *qhiri* y *p'atati*

La utilidad de la vivienda se definirá de acuerdo a su valor simbólico, su organización social y su expresión cultural (Rappaport, 1987); sin embargo, más allá de la función que cumple la casa en la vida del ser humano, esta se construye con los recursos que se encuentran dentro de un ecosistema (Steward, 1993), como en el altiplano, donde las viviendas se diferencian por el material del techo: en la zona baja es de totora, en la zona media es de totora e ichu y en la zona alta es de ichu y chilligua (Palacios, 1988; Tschopik, 1946; 1968; Flores, 1967; 1968; 2012)⁷⁶.

De esa forma, en el distrito de Pomata las casas se construyen a partir de los recursos de tres zonas ecológicas: la zona alta tiene una cementación menos profunda, la

⁷⁶ En la actualidad, como señala Branca (2017), los techos de las viviendas aymaras, generalmente, son de calamina.

pared es de piedra o adobe y su techo es de ichu o calamina. Aunque actualmente los materiales anteriormente mencionados para la construcción están siendo desplazados por el ladrillo y la bloqueta.

En Japo, a nivel distrital, la *musiña* se construye en los meses de agosto, septiembre u octubre. Su dimensión en centímetros es: 180 a 200 de alto, 500 de largo y 170 de ancho⁷⁷. El techo está cubierto con ichu sobre una estructura de palos, los cuales se encuentran sujetos con lazos de cuero o chilligua. La puerta tiene un área de 100x60cm., la cual está revestida por latas de envases de alcohol sobre un marco de palos de *qulli* (*Buddleja coriacea*). Para ingresar y salir de la vivienda uno se tiene que inclinar hasta los noventa grados. Para Palacios Ríos (1988), estas viviendas en Chichillapi se las conoce como la *anaqa* y *anara musiña*; mientras que para los aymaras de Qaqachaka (Bolivia), estas viviendas son denominadas como *jant'a* (Arnold, 1992). Así también, Flores (1967; 1968; 2012) considera a estas viviendas como cabañas o viviendas secundarias:

*Las “cabañas” son habitaciones aisladas y de ocupación ocasional, ubicadas al lado de los corrales de los ahijaderos. Son construcciones rústicas con paredes de piedras unidas con mortero de barro, el techo de paja que descansa sobre un armazón de palos de kewña (*Polylepis sp.*). El área, poco más o menos, es de 12 a 14 metros cuadrados; el piso de las habitaciones más bajo que el nivel del suelo, más o menos venticinco centímetros y a veces más, las puertas reducidísimas, por los que es necesario inclinarse bastante para poder ingresar a la casa. A veces al lado hay algunas habitaciones más, usadas como cocina o vivienda de los otros miembros de la familia que cuidan el ganado. Cuando se van a utilizar las cabañas, es necesario reparar los techos, llevar las puertas y otros enseres, porque al desocuparlas no se deja nada, es necesario transportar todo, utensilios de cocina, viveres, combustibles, cobertores y muchas otras cosas más (Flores, 2012: 72).*

⁷⁷ Estas medidas son las exteriores de la *musiña*, ya que en el interior las medidas son menores debido al tamaño de las piedras con las cuales están construidas.



Figura 42: La musña.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Los pastores en el interior de la *musña* almacenan diversos objetos para su estadía. Uno de ellos es el mechero, elaborado de latas de envases de leche Gloria, cuya forma cilíndrica permite la reserva y almacenamiento de kerosene. En la parte superior cuenta con dos orificios: uno que es cóncavo y que sirve para el suministro de combustible, y el otro que es cilíndrico y por donde se genera luz. Asimismo, cuando se agota las reservas de kerosene, los pastores emplean otros medios de iluminación: la *lik'imicha* (elaborada de tela y cebo), las velas, los faroles y las linternas a pilas⁷⁸.

⁷⁸ Por regalo de los investigadores, Guadalupe ahora ve por conveniente utilizar una linterna recargable a la luz solar.



Figura 43: El mechero.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

Así mismo, generalmente el *qhiri* (fogón) se encuentra en el interior de la *musiña*⁷⁹, utilizada para cocinar la comida y calentar el ambiente. En la elaboración del fogón, los Palacios emplean tierras de diversos colores (blanco, negro y rojo), todas transportadas desde *Wila Jaqhi*, lugar en el que abunda el material. El fogón está ubicado al extremo opuesto del *p'atati* y pegado al costado derecho (entrando) de la puerta. La finalidad de su ubicación es disminuir el humo en la vivienda cuando se está cocinando los alimentos.

En cuanto al tamaño, el fogón tiene un ancho de 60 a 90 cm. de largo y una altura de 40 a 50 cm. En la parte de arriba se encuentran de 2 a 3 hoyos, las dos anteriores tienen un diámetro de 20 cm. y la posterior es más pequeña, el cual es utilizada para cocinar la

⁷⁹ La pastora Tina ha visto por conveniente tener su *qhiri* en el exterior de su *musiña* (a 3 metros aprox.) para así evitar la emisión, olor y concentración del humo. Además, su *qhiri* tiene características distintas a las de Guadalupe y Cirila.

comida del perro y de los cerdos. Por detrás del fogón se encuentra el cenicero (*qhilla putu*).

El combustible para el fogón es la bosta (*phuru* o *phaña*), la leña seca (tola o yareta) y el estiércol de llama (*thaxa*). A diferencia del primero, las dos últimas son recolectadas en el pastoreo.

Por otro lado, “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: 14). En tal sentido, para los pastores el fogón es una madre que les alimenta diariamente, pero también saben que la *qheri awicha* cura los males sobrenaturales. Por ejemplo, cuando los pastores se caen, lesionan, son agarrados por la Madre Tierra o por el rayo (*rayuna katjata*), se tratan con emplastos de millu⁸⁰ que luego serán incinerados en el *qheri*, y así el fogón neutralizará las enfermedades y revitaliza las energías del enfermo.



Figura 44: El fogón (*qheri*).

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

⁸⁰ Véase con mayor detalle el tema del *millu* en el subcapítulo 4.4.1 de esta tesis.

Otro material que se encuentra en la *musiña* es el *p'atati*: poyo a manera de cama hecha de piedra y adobe. Esta cama ocupa un área total de 15 000 cm², con una altura de 30 cm., y se encuentra ubicado al extremo opuesto del *qhiri*; es decir, al costado izquierdo de la puerta.

4.2.5 El ganado y sus corrales

En los Andes, los pastores principalmente crían vacunos, equinos, camélidos, ovinos, cerdos y caprinos⁸¹; empero, estos últimos, según lo trabajado por Wawrzyk *et al.* (2012) y Kuznar (1991, 1994), se mantienen en la puna baja. Este argumento también acontece para el caso de Sisipa.

Así también, por lo que se refiere al número de cabezas de ganado, el estudio de Flores (1977) señala que en la zona con cultivo de papas, el promedio tiene de 80 a 150 alpacas, 80 a 90 llamas, 90 a 100 ovejas, 2 o 3 vacas y de 2 a 3 caballos; caso diferente con el de Sisipa, pues, dentro de los Palacios, Guadalupe tiene 8 vacas, 3 llamas, 12 ovejas y 4 burros; Manuel, en cambio, tiene 15 vacas, 20 llamas, 200 ovejas y 2 burros; e Isac tiene 10 vacas, 90 llamas, 300 ovejas y 8 burros. Sin embargo, para los casos de Manuel e Isac, el total de cabezas no es propio, ya que estas personas llevan animales de algunos parientes (a este sistema se le conoce como *anxata*⁸²). En otras palabras, los sisipeños no cuentan con una gran cantidad de cabezas de ganado en comparación de otras sociedades pastoriles andinas.

⁸¹ Este proceso está marcado por aspectos sociohistóricos (véase al respecto el punto 2.2.1 de la presente tesis).

⁸² Al respecto, véase el punto 4.3 de esta investigación.

Concepción Tarqui⁸³, durante una conversación con Boris y Guadalupe en Sisipa, visibiliza este hecho:

–Boris: *¿Qué animales tiene usted pue’?*

–Concepción: *No, no tenemos animales.*

–Boris: *¿Si no?*

–Concepción: *Unos cuantitos nomá’ tenemos. Mi hermana tiene harto animal.*

–Guadalupe: *Él[la] tiene unos cuantos ovejitas, dos vaquitas, así nomá’.*

–Concepción: *Eso nomá’ estoy llevando arriba, no hay pasto acá pe’.*

En cuanto a los corrales o canchones (*uyunaka*), estas son construcciones cuadriláteras, circulares y poligonales alzadas con piedras que se superponen unas sobre otras, donde no se utilizan morteros de barro u otros materiales adhesivos (*pirqa*). Los *uyunaka* 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 bajos⁸⁴. Su función es proteger al ganado de las inclemencias climáticas (frío, lluvia, granizada, escorrentías, etc.), de los depredadores (zorros y pumas), del abigeato y del cuidado especial de animales enfermos o recién paridos. Asimismo, existen corrales construidos para el crecimiento de gramíneas silvestres (ichu, chilligua, etc.) y de forrajes cultivados (cebada y avena). En resumen, “los corrales son las construcciones que se hacen ex profeso (de propósito), para albergar a los animales” (Mamani, 2007: 176).

⁸³ Esta informante no pertenece a la familia Palacios, sin embargo, ella es comunera de Sisipa y también trashuma a la estancia de la familia Choque en Japo.

⁸⁴ Acerca del “corral” del perro, la gallina y el cerdo, véase párrafos más abajo.

a) Corral de ovejas

A diferencia de los demás corrales, los de las ovejas (*uwija uyu*) se caracterizan por estar ubicados junto a las *musiñas*, pues permite al pastor actuar con mayor facilidad y rapidez ante el posible ataque de algún depredador, siendo este animal el más propenso a ser devorado por la carencia de algún mecanismo eficaz de defensa contra los zorros o pumas.

Ayer en la noche fue la primera vez que dormí en la musiña... estuve molestando de su sueño a Dante por varios momentos, porque él, más antes, me había anticipado que ante el menor ruido o incidente del canchón de las ovejas (que está cercano a la cabecera) debía hacer ruido o proferir algún grito que pueda ahuyentar a los zorros. Mi oído inexperto me engañaba al pensar que cada pasar de aire o movimiento rápido del ganado era causado por el ingreso del zorro (Diario de campo de Boris, enero de 2016).

Estos días fueron difíciles para la tía Tina después de haber perdido su ovejita a causa de un zorro. La tía me pidió vigilar junto a ella sus ovejas, y por eso salimos durante la noche, a cada nada, ante cualquier incidente (Diario de campo de Dante, febrero de 2017).

La altura de los muros del corral de las ovejas varía entre 1.20 a 1.50m. Para su conservación, los pastores velan diariamente que las piedras no estén derrumbadas; si fuese el caso, usualmente la *pirqan* 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. Por último, estos muros se caracterizan también por estar cubiertos con banderolas, espantapájaros, latas, plásticos, cartones en señal de ahuyentar a cualquier depredador⁸⁵.

Un detalle no menor, son las puertas que están enmarcadas con tres piedras planas, cuyas medidas son de largo 60cm. y de ancho 30cm., las cuales, al momento de encerrar

⁸⁵ Para mayor detalle de estos objetos y su utilización véase el apartado 4.2.8. de esta tesis.

el ganado, son tapiadas con otras piedras de diferentes formas y tamaños. Estas se encuentran paralelas a las puertas de las *musiñas*.

b) Corral de llamas y alpacas

Los corrales o canchones de llamas y alpacas (*qawra uyu*) se encuentran cercanos al de los vacunos y distanciados al de las *musiñas*, pues, para los pastores, este vínculo responde a la protección de los vacunos sobre los camélidos frente a los depredadores; inclusive, para el caso puntual de Guadalupe, el corral para estos animales es compartido y no tiene una división fija de *pirqas*.

Las *pirqas* tienen una altitud aproximada de 1.20 a 1.50m., respondiendo al interés de que los animales no puedan escapar. Las puertas de los corrales son anchas y sin una estructura superior que impida el fácil ingreso y salida del animal. Sin embargo, una vez los animales guardados, las puertas pueden ser cubiertas con palos de *qulli* (caso Cirila) o con *pirqas* de piedra (caso Guadalupe y Tina). A veces los palos llegan a ser recubiertos con ropas viejas o telas en desuso.

c) Corral de vacunos

A los vacunos se los encierra estratégicamente para que puedan proteger a las llamas y alpacas de los zorros o pumas. Esta estrategia se ciñe en su contextura física y la capacidad de defensa con sus cuernos y patas posteriores, aunque esta capacidad de defensa también se refleja en enfrentamientos entre machos o hatos diferentes, de modo que los pastores los amarran en piedras o *pikutas*⁸⁶ de corrales distintos.

⁸⁶ Piedra en forma de estaca donde se amarra el ganado vacuno.

Asimismo, las vacas recién paridas las destinan a corrales pequeños (donde entra sólo una vaca y su cría) cercanos a las *musiñas* con la finalidad de proteger a las crías de las inclemencias climáticas y de los depredadores.

d) Corral de burros

Los corrales de los burros se encuentran alejados de las *musiñas*, pues los pastores no tienen mayores dificultades en su cuidado que no sea su extravío. Sus corrales no difieren en mayor medida a los de las llamas y alpacas.

e) Corral para el crecimiento de pastos

En los Palacios han sido construidos tres canchones destinados al crecimiento de pastos nativos donde no se aplican tecnologías agronómicas, es decir, sólo son espacios *pirqados* para que el ganado no ingrese. Estos pastos servirán de reserva para los animales recién paridos, enfermos y heridos.

El corral más grande de ese tipo se encuentra al sur de la estancia, casi cercano a la *musiña* de Guadalupe. Su área total es de 4 163.32 m². Resalta el tamaño de los ichus y chilliguas. En el extremo opuesto, a más o menos 200 m. de la estancia de los Palacios, se encuentra otro corral, que tiene un área total de 626.48 m². Los ichus y chilliguas no son tan densas y altas, porque se le utiliza frecuentemente para el pastoreo, más aún cuando las lluvias son frecuentes durante el día. Finalmente, un último corral está situado al este de la estancia, específicamente por debajo de la *musiña* de Cirila. Su dimensión es de 252.82 m².

f) Corral para el cultivo de avena

El corral o cancha para el cultivo de forrajes no es una práctica común entre los Palacios, pero sí para los demás pastores de Japo (*Qullini Kata*), esto se debe al tiempo

de permanencia o estadía en la puna alta: los Palacios sólo residen en el *Jallu Pacha*. Así, en el 2017, la tía Tina implementó la siembra de cebada en uno de sus corrales que anteriormente lo utilizaba para encerrar a sus ovejas. Ella viabiliza esta acción con la finalidad de alimentar a su ganado parido o enfermo. Asimismo, aunque este accionar fue innovador entre la familia, llevó también a que ella sea criticada y tomada como orate.

g) Otras infraestructuras

Como se observa en el mapa de la estancia de los Palacios en Japo, existen corrales circunscritos que no tienen un propósito particular. Los pastores los utilizan cuando el corral principal presenta serios problemas a causa de las lluvias: caída de *pirqas*, estercolación, proliferación de gases, etc. El problema más concurrente es la concentración de lodo, el cual es fuente de proliferación de enfermedades. Entonces, para evitar que los animales puedan enfermarse, los pastores los cambian de canchón hasta que el corral principal pueda secarse o por lo menos mantener menos humedad.

Así también, algunas veces los pastores llevan sus gallinas a Japo, porque nadie podrá alimentarlas en la vivienda principal, haciendo que se pierdan por hambre o que fueran robadas por la ausencia del dueño. Para lo cual, en la puna alta los pastores construyen un “corral especial” y pequeño (*putu*) anexado al muro de la *musiña* con un espacio por donde sólo las gallinas puedan ingresar.

De igual manera, los perros y gatos se llevan a Japo. El perro es un animal muy importante en el dominio y pastoreo del ganado. Los pastores construyen la casa del perro (*anu uta*) cerca del corral de ovejas para que puedan vigilar y ahuyentar a los intrusos, también mantienen alerta a los pastores durante las noches⁸⁷. Por otro lado, los gatos

⁸⁷ En Pisacoma, ubicado más al sur de Pomata y perteneciente a la misma provincia, los perros no pueden ser de otro color más que el negro; pues, de esa manera, los pastores de esa zona instruyen a sus ganados a distinguir a los zorros o pumas de los perros (Edith Calisaya Calamollo, comunicación personal).

cumplen con la finalidad de combatir a los roedores (ratones), sin embargo tienden a tener más cuidados porque generalmente son cazados por los zorrinos o *titi phisi*.

Sólo Tina, esposa de Manuel, tiende a llevar sus cerdos a Japo, los mismos que se alimentan mayormente de *sik'i* (?). Para este animal, los corrales se ubican en los canchones o *musiñas* derrumbadas, acomodándolos con plástico o paja para evitar las lluvias.

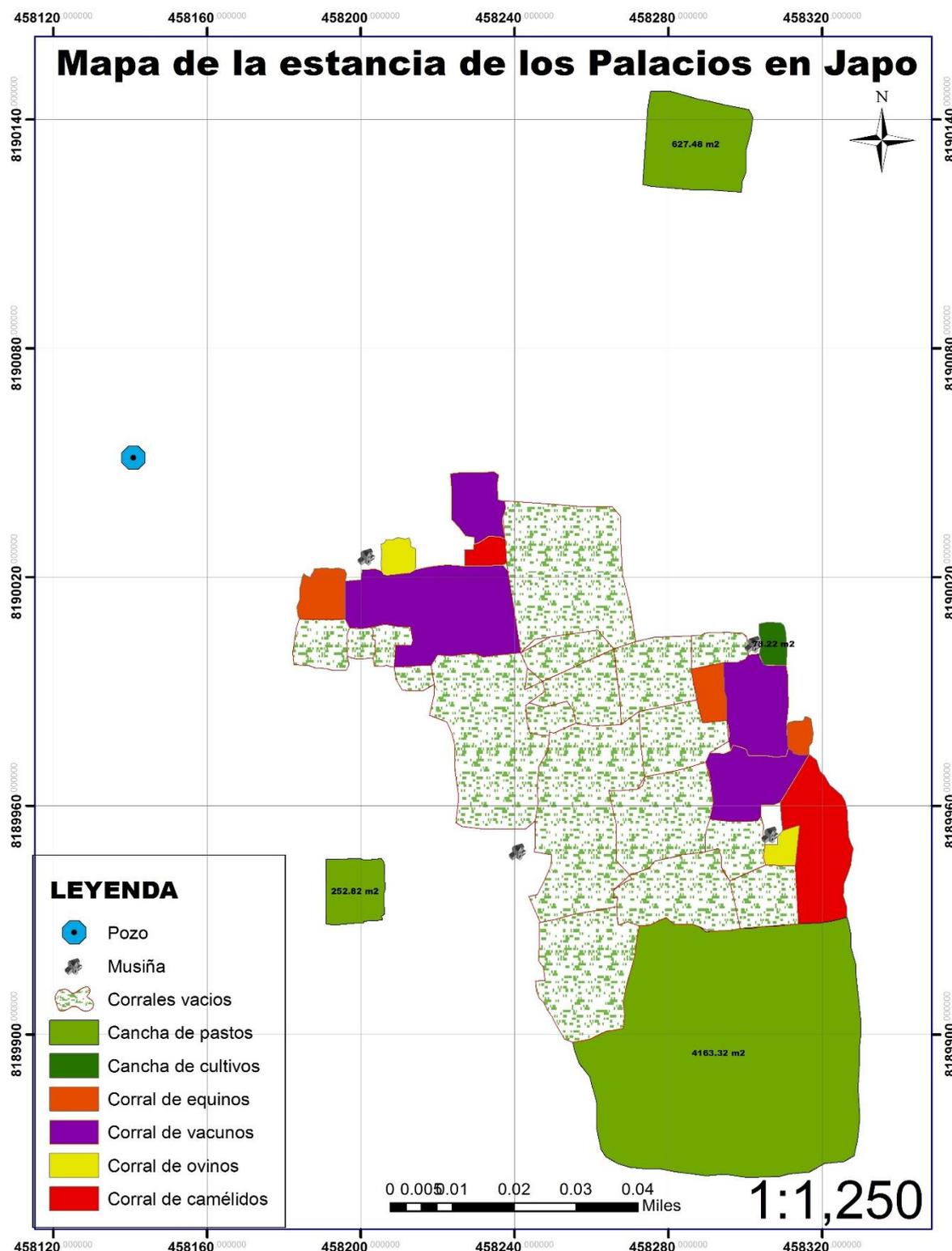


Figura 45: Ubicación de los corrales en la estancia de los Palacios en Japo.
Fuente: Elaboración propia a través del programa ArcMap 10.3.



Figura 46: Corral de ovejas.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).



Figura 47: Corral de burros.
Fuente: Foto de los autores (enero de 2016).

4.2.6 El pastoreo

“El 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, 1977: 17), es también la interpretación simbólica del medio biótico y abiótico (Descola, 2001, 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 a ello, los pastores saben diariamente en qué espacio o lugar pastorear.

a) La rutina del pastoreo

La rutina de los pastores empieza con cada amanecer. Guadalupe y Tina se despiertan a las 4:30 hrs. A las llamas, burros y vacas –y no las ovejas– los liberan en los alrededores de la estancia mientras ellas cocinan sus alimentos. Los niños pueden llegar a seguir descansando, a menos que sea necesario traer agua del pozo. El desayuno suele ser generalmente un caldo de chuño, papa, haba, *ch'arki* y verduras (Chairito) o cualquier otro tipo de sopa que contiene los mismos ingredientes. Este plato es acompañado con un mate (*junt'üma*) de muña, eucalipto u otras hierbas. Durante la mañana también se prepara el fiambre (*ququ*), elaborado a base de *ch'uqi wallaqi*, *ch'uñu phuti* y *jawasa phusphu*, y acompañado con su *irxata* de queso, huevo frito o encebollado. Algunas veces, cuando se degolla un animal, utilizan la sangre para hacer *wila parka*⁸⁸ y la carne para chicharrón. Si en caso que el pastor ve que se le ha hecho tarde para pastar, sólo tiende a llevar tostado o *aku*, sin consumir otro alimento.

⁸⁸ Cocción elaborada a base de sangre y hojas de cebolla verde en un sartén.

Asimismo, Flores Ochoa reportó que entre los pastores de Paratía se preparaban los siguientes platos:

“[...] El almuerzo o mikhuna, que es agua hervida con papa-lisas, isaños y a veces chuño fregmentado, que sirve para dar consistencia al caldo; el chuño caldito, hecho exclusivamente de chuño molido con agua, poca sal y a veces un pedazo de carne; el phiri a base de harina o chilli-haku, que puede ser de trigo o cebada, molida por ellos mismos, mezclada con sangre de paqocha, asada directamente encima de las brasas del fogón o usando ollas calentadas a modo de horno. El toktochi, hecho de harina y agua, al que a veces se le añade leche y huevos para mejorar su calidad y sabor; frito en aceite puede ser guardado y es comida que goza de gran estima. El yawal longani (¿longaniza?), es como la morcilla, se rellenan las tripas de alpaca o llama con sangre de alpaca mezclada con harina y sal; puede ser guardado por poco tiempo. El patas-kaldu, o extremidades de alpacas que se toman hervidas en agua o tostado de maíz. El kankachu o asado, en el que se emplean de preferencia los cuartos de alpaca, llama u ovino, con poco u ningún condimento, asados directamente sobre las brasas; goza de gran preferencia. El kispíño, hecho de kañiwa molido, agua, cal y sal, se modela con los dedos en forma de galletas menudas; pueden ser guardadas por tiempo prolongado y junto con el toktochi, forma la provisión básica para las largas caminatas comerciales. A veces el kispíño es amasado con leche y cocido al vapor. El phuti, es un hervido de oka, isaño, y kinuwa. Cuando se castran alpacas, llamas u ovejas, consumen los testículos hervidos de estos animales. El tostado es de trigo y de cebada y puede ser molido en una piedra plana llamada khona, que se apoya en las rodillas de la persona hincada, utilizando otra piedra plana más pequeña llamada luriya que funciona a modo de una mano como en el matate centroamericano [...]” (Flores, 2012: 67-68).

Este accionar de la mañana no difiere considerablemente al de los pastores aymaras de Chichillapi:

Antes de que salga el sol, al levantarse en la madrugada, lo primero que hace el pastor aymara es visitar a su ganado que ha dormido en el corral adyacente a su vivienda. Durante la noche estuvo pensando en el rebaño, porque el zorro pudo haberlo atacado o el puma pudo haberlo diezmado. Esta primera visita le sirve para comprobar cómo amanecieron sus animales y el cerco del corral, generalmente frágil, es también motivo de sus cuidados. Sólo después de haberse cercionado de que todo está en orden, regresa a su hogar y a su familia para preparar el día (Palacios, 1988c: 133).

El lugar de pastoreo de cada día se fija entre la noche anterior y el final del desayuno. En todo caso, el “mayor” de la familia⁸⁹ –que ha visibilizado el tiempo, el estado y cantidad de animales, el número de *awatiris* de apoyo, o ha conversado con los otros pastores de las demás *musiñas*– comunica la decisión final a los demás integrantes una vez acabado el desayuno.

a.1) Cuando se decide pastorear cerca de la estancia

Se pastorea cerca de la estancia en los siguientes casos: 1) cuando el tiempo es poco favorable para el despazamiento del pastor, lo que incurriría en la posible pérdida del ganado (lluvia, granizos, rayos, relámpagos, etc.); 2) cuando existen crías recién nacidas, animales pronto a parir o animales enfermos, pues estos 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 estos puedan ser alimentos para el ganado; 4) cuando el número total de ganado a pastorear es incontrolable, 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 de la estancia, los pastores suelen dejar que las vacas y las llamas tengan mayor libertad de desplazamiento hacia las partes altas de la propiedad,

⁸⁹ El término “mayor” tiene las siguientes connotaciones: 1) cuando sólo están los hijos (como el caso de Isac y Cirila), quien decide es el hermano mayor (Klismar); 2) cuando está la madre y los hijos, será esta quien tome la decisión; 3) cuando se encuentren los dos padres (como los casos de Tina y Manuel, y de Isac y Cirila), los dos fijan el lugar; y 4) cuando se encuentren el padre y los hijos (como el caso de Manuel e Isac), será este quien decida el lugar. Sin embargo, para los cuatro casos señalados, al momento de decidir dónde se realizará el pastoreo, se tiene mayor consideración la opinión de aquel pastor que tenga más tiempo de permanencia en Japo sin importar su sexo o edad.

pues, estos animales, por su tamaño, son visibles a los ojos del pastor; caso contrario con las ovejas, burros, cerdos y animales enfermos, que sí se necesita estar al pendiente.

Una vez dejados en “albedrío” a los ganados, las mujeres suelen dedicarse a tejer (*sawuña*) frazadas, mantiyos, incuñas y tisnos; a veces también recolectan leña en *Wila jaqhi*⁹⁰ o hilan lana de oveja y fibra de alpaca (*qapuña/k'anthaña*) durante casi todo el día. De la misma forma, en Chichillapi, mientras las mujeres pastorean los rebaños, “pueden estar hilando, confeccionando sogas, tejiendo frazadas, o costales o estar confeccionando ropa para su propio uso o para el intercambio con personas de otras zonas ecológicas” (Palacios, 1988b). A esto, Rappaport (1987: 78) los ha denominado como “las asociaciones bióticas existentes en el territorio”.

Guadalupe sabe que el tiempo es importante porque los quehaceres nunca terminan para una mujer, ya que las manos de la mujer siempre deben estar ocupadas⁹¹. Es así como nuestra informante, día a día, camina con la rueca (*qapu*) en las manos. De ese modo, las pastoras en la puna alta no pierden tiempo. Como el caso de Cirila, esposa de Isac, tal y como se aprecia en la figura 48.

En la actividad de hilar, Flores Ochoa (2012: 143-144) describió lo siguiente:

⁹⁰ Tina dice: “No hay para cocinar leña, no hay primus, no hay gas, a veces así noma estamos muriendo de hambre, de vez en cuando así noma nos cocinamos, cuando sale solcito, al cerrito vamos, leñas sequitas hay, con eso nomas, con bostita también que hace el toro y la llama, eso lo tapamos...” (Japo, diciembre de 2017).

⁹¹ Al respecto, Meentzen (2007) señala que las mujeres aymaras son fuertemente oprimidas por el varón, siendo muchas veces el ideal del *Chachawarmi* una mera retórica. De la misma manera, Marisol de la Cadena (1991) ha expuesto que la mujer es inferiorizada de su par varón aun cuando en ambos casos pueden ser menospreciados simétricamente por clases sociales superiores o dominantes. Asimismo, Valdivia, Gilles y Turin (2013) señalan que producto de las migraciones de parte del varón, las pastoras aymaras de Puno vienen teniendo mayor poder de decisión dentro de los hogares y comunidades. Sin embargo, para Guadalupe, esta lógica no deviene de una perspectiva, pensamiento y práctica machista; pues, considera que su participación es fundamental en cada una de las actividades domésticas, agrícolas y ganadera. De esa manera, aunque compartimos algunas ideas de estas autoras, y por la experiencia etnográfica, se puede diferir en el tema del machismo: las acciones de varones y mujeres no corresponden a una superposición, sino a una forma diferente de vivir la realidad, donde, por ejemplo, las decisiones de la vida en pareja son mutuas a pesar que el varón sea quien lo diga.

Para hilar emplean husos (kanti) hechos de madera y adquiridos en los poblados vecinos durante las ferias. El tamaño de las ruecas es variable y a veces depende de los que las utilizan. Están formadas por una varilla de madera bastante pulida que atraviesa por el centro de un disco de madera, que sirve de contrapeso y tope para el hilo, así como de volanda para evitar para imprimir la velocidad. Se las hace girar por lo general sobre un recipiente deñado de cerámica o sobre fragmentos de utensilios del mismo material [...]. Básicamente la textilería es ocupación femenina. Son ellas las que se encargan de tejer [...] costales, frazadas, ponchos, mantas [...].



Figura 48: Cirila Callacondo tejiendo el mantiyu.

Fuente: Foto de los autores (enero de 2017).

a.2) Cuando se decide pastorear lejos de la estancia

Se pastorea lejos en los siguientes casos: 1) cuando escasea los pastos en los alrededores de la estancia; 2) cuando es seguro que no lloverá durante el día o, por lo menos, hasta las 3 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 3 musañas deciden llevar el ganado en conjunto, o, por lo menos, sean de 3 a más pastores.

En este caso, los animales son llevados a pastar a *Ilin Jaqhi o Kalwaryuni*. Entonces, a diferencia del pastoreo cercano a la estancia, los pastores, una vez acabado el desayuno, emprenden casi de inmediato el traslado del ganado porque el viaje dura más o menos unas dos horas; por lo que también van descansando en ciertas partes denominadas *qamawis*, dejando al rebaño pastar libremente; aunque se tendrá cuidado de que las ovejas no ingresen a los pajonales de los ríos, pues allí suelen morar los zorros.

En esos nichos alejados están presentes pajonales, ichus y diferentes yerbas, los mismos que se encuentran densamente crecidos en toda el área; por ello, los animales no tienen la necesidad de moverse constantemente en busca de buenos pastos; aunque existen “animales ladrones” (aquellas ovejas que se desprenden del grupo) que son los que corretean de un lugar a otro. Asimismo, esta vastedad hace que existan vicuñas que se trasladan con cuidado por el territorio. Este escenario es tomado como una bendición, puesto que el ganado se habrá alimentado lo suficiente.

Durante el pastoreo los encuentros casuísticos son frecuentes entre los pastores. Aunque, claro, los animales deben guardar cierta distancia unos de otros para evitar las peleas entre los mismos. Por tanto, los pastores evitan que sus hatos lleguen a juntarse, direccionándolos en laderas distintas u opuestas. Después de tal acción, los pastores logran ubicarse sobre una superficie sobresalida o en *qamañas*⁹² de donde puedan observar a todos los animales, especialmente a las ovejas, quienes son más propensas a perderse en el área. De esa forma, los pastores empiezan a entablar largas conversaciones

⁹² Especie de corralito hecho de piedra que ayuda también a protegerse de la lluvia y guardar el *q'ipi*.

haciendo del momento un espacio de intercambio de información⁹³. Los chismes son los puntos centrales de la conversación. A veces, cuando los encuentros ocurren antes o durante el mediodía, los pastores comparten sus fiambres. Así, la fiambrada se convierte en un espacio donde los pastores juntan el *ququ* en una sola *inkuña*, distribuyendo la *irxata* o *musq'ata* equitativamente, para luego saciar el hambre. Al final de este momento, la comida sobrante es repartida por la mujer más adulta.

A su regreso por la tarde, los Palacios consideran que es mejor arrear todos los animales juntos; aunque a veces dicen: “*jach'a uywanakaxa muythapiniwañawa, ukata uta tuqiruwa uñtayaniwañani*”⁹⁴; ello en relación con las llamas, alpacas, vacas y burros “porque ellos tienen barriga grande”; además que difícilmente pueden ser atacados por zorros o pumas. En cualquier caso, siempre el pastor estará presente con el ganado para arrear hacia la estancia. Este accionar primará antes de las 16:00 hrs., cuidando de no llegar a oscuras a su respectiva *musiña*. No obstante, estando a unos 100 metros de la estancia, el pastor toma la decisión de 1) dirigirse a su *musiña* arreando consigo a las ovejas para encerrarlas en su canchón, y 2) dejar que los demás animales retornen solos a sus corrales (estos saben cómo y por donde llegar: por ejemplo, las vacas viejas del hato guían a las terneras, vaquillonas, toretes y crías), los mismos que lo realizarán de forma lenta aprovechando los pastos cercanos. Así pues, una vez encerradas las ovejas, Guadalupe ingresa a su *musiña* para dejar su atado y luego retorna a verificar si los animales ya están en sus respectivos corrales y si están completos; entonces, ella

⁹³ Cuando los pastores tienen la edad entre los 15 a 20 años, y son de diferentes sexos, los varones molestan a las mujeres reflejando la luz del sol a través de espejos. Este hecho es un acto de cortejo que puede o no funcionar; pues las mujeres suelen proferir gritos en contra del varón para demostrar su rechazo. Guadalupe comenta que cuando ella llevaba a pastar al límite con *Phasiri*, algunos muchachos la fastidiaban, inclusive, si la veían vulnerable, podían quitarle algún ganado. En su rechazo al intento de cortejo, ella solía decir “qué me voy a casar contigo si eres pastorcito de puna nomás”.

⁹⁴ “Hay que reunir los animales grandes para luego orientarlos hacia la *musiña*”.

asegurará el ganado. Finalmente, ya llegada la noche, la pastora ingresa a su vivienda, descansa un momento en el *p'atati* y luego empezará a cocinar la cena.

Conviene subrayar que puede ocurrir la pérdida de algún animal durante el día o cuando ya esté oscureciendo, inclusive al momento de retornar el ganado. Si eso ocurriese, el pastor emprenderá su búsqueda en las espesuras de la noche de forma preocupada y llorosa con una linterna en la mano y un bastón; además que será acompañado por su perro. El pastor o pastora irá preguntando por su animal de *musiña* en *musiña* y marchará a los lugares donde fue pastando durante el día mientras llama al animal según su voz onomatopéyica o incluso de su nombre propio si es que tuviera. En caso que no lograra encontrar al animal perdido, el pastor, triste, emprenderá a realizar actos mágicos para que no sea devorado por los depredadores (Palacios, 1988c). Esta situación puede diferir y ser más compleja cuando llueve o no hay reflejo lunar:

Una vez así yo perdí la vaca, tenía cría y estaba solita [...]. Cuando yo sey fijarme de mi vaquita, mi criatura, voy a bajar las vacas diciendo, ya no sabe estar ahí; [...] ahora por ahí se habrá quedado dormida, dije pue'. Le sey buscar, nada encuentro, nada, [...] ya sey estar desesperada pue'; mi oveja también sabe irse, qué hago, sey decir, [...] y para buscar tengo que encerrar las ovejas en su canchón; así voy a buscar, porque si yo deajo así, zorros pue', solita también estoy, y no voy a saber cuánto he perdido [...]. Corriendo me doy vuelta ese cerro, nada, después he buscado tanto arriba para abajo, nada; así nomá' lo dejé las vacas. Volví, pue', a sacar las ovejas del canchón, otra vez le hecho comer; ahora qué hago, dónde busco: voy preguntando a los pasteadores, no saben; otra vez he hecho comer las ovejas. Al final volví a entrar, para ya no sacar; al día siguiente nomá', lo [des]canchoné, fui otra vez al cerro. Sabe venir granizada, relámpago: kaj, kaj; hay yo sey llevar mi linterna pue'. Donde han ido con ese chiquito [señala la dirección], hay a pasear: Paka Wawacha [...]. Por ahí, nada, he buscado cría; por hay voy a encontrar, por hay voy a encontrar, nada; sin querer hasta mi vaquita sey llegar [...]. De hay, como le he encontrado, sey bajar de frente, la vaca sey dejarle ahí, cerro, la mamá [se refiere a la vaca] nomá', pue', sey llevar; otra manada ya lo canchoné pue'. Después [...], pegándole, le digo: vaya encontrar la wawa, tú sabes dónde está tu cría. Así, de ahí, yo voy, busco, nada, ya me nochece pue'; relámpagos, igualito; ahora qué

hago, cómo voy a hacer: como trapito me quiere llevar [el viento]; [...] ese rato yo ya quería morirme; yo dije ya no importa, voy a morirme; había un piedrita, hay sey ponerle; mientras yo voy así en granizada, correr, buscando, llamándole: bu, bu; yo soy la mamá diciendo, a ver [y] se levanta la cría, nunca. Sey bajar oscuro ya de frente, hay unas casas allá arriba, parecen letrinas verdes; hay sey bajar de frente, noche voy, oscuro, con linterna también para no caer al hueco, sey alumbrarme también ahí. Después llego a esas casas, conocidos también, [me] conocen a mí; hay otros me dicen: qué ha pasado; lo perdí mi cría, lo dije: ¿no me has visto mi wakakallito? No; otros me consolaban; no llores, entra en mi musiña, yo te voy a invitar matecito, me decían [y] me saben invitar. De hay sey venirme ya por un caminito, como culebrita, hay sey estar viniendo con mi linterna; hay pue', [un] zorrino, zorrino por orinarme estaba, levantado la cola a mí; hay con linterna le alumbré y corriendo se pasó. Me tenía que orinar [...]. [Una] señora me sabe decir: no busques, porque sabe dónde está tu criatura, seguro en un lugar seguro debe estar, me dijo. Yo le dije: zorro va a comer, pensando que es oveja. Yo sey llorar harto por la vaquita; [...] no llores, va aparecer, me sabe decir; no se va muy lejos, dice; de hay se cansa y se duerme, dice. Así, después sey venir acá, de hay no le encontré; dónde está esa awila waka, donde haya al cerro has votado, ahora te voy a pegar, le sey decir. [Luego] sey ir a encanchar; entro por arriba, nada, abajo, atrás he buscado, nada; no ha llegado todavía la vaca, yo sey ir; [sin embargo] con la wawita ya había traído, en el cerro siempre la había encontrado la wawita; de ahí debe ser como las diez de la noche, algo más [...] (Tina, Japo, febrero de 2017).



Figura 49: El pastoreo en las laderas de *Kalwaryuni*.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).



Figura 50: Froilán retornando los animales por la tarde.
Fuente: Foto de los autores (marzo de 2017).

a.3) Voces onomatopéyicas en el pastoreo

En el pastoreo, los Palacios utilizan diferentes voces onomatopéyicas para arrear a los animales, según la especie o edad del animal:

- *¡Ushaaaá!... ¡Ushaaaá!... Utilizada para el arreo de las ovejas.*
- *¡Sht'!... ¡Sht'!... Utilizada para el arreo de las vacas y ovejas.*
- *¡Baaa!... ¡Baaa!... Utilizada para llamar a las ovejas.*
- *¡Muuu!... ¡Muuu!... o ¡Buuu!... ¡Buuu!... Utilizada para llamar a las vacas.*
- *¡Shka!... ¡Shka!... Utilizada para detener a los burros.*
- *¡Fshit!... ¡Fshit!... Silbido utilizado en el arreo de las llamas.*
- *¡Khhuchh!... ¡Khhuchh!... Para el arreo de cerdos.*
- *¡Tuk!... ¡Tuk!... ¡Tuk!... ¡Tuk!... ¡Tuk!... Para llamar a las gallinas.*
- *¡Sch!... ¡Sch!... ¡Sch!... ¡Sch!... ¡Sch!... Para llamar al perro*
- *¡Wuxshi!... ¡Wuxshi!... ¡Wuxshi!... Utilizado para que el perro arree los ganados.*
- *¡Put!... ¡Put!... ¡Put!... o ¡Kach!... ¡Kach!... ¡Kach!... Utilizado para encanchar las ovejas.*
- *¡Iqiqit!... ¡Iqiqit!... ¡Iqiqit!... Para llamar a los cerdos pequeños.*
- *¡Baaaá!... ¡Baaaá!... ¡Baaaá!... Utilizada para llamar a las ovejas extraviadas.*

Al respecto, Paredes-Candia (1976: 9-10) señala que las voces onomatopéyicas difieren de cultura en cultura; donde “las voces que aquí sirven para arrear cerdos, allí son utilizadas con las vacas o viceversa”.

b) Importancia de los bofedales

Japo, como microcuenca, es un área natural con diferentes altitudes, pendientes, precipitaciones, temperaturas, radiaciones, etc.; es decir, es un espacio complejo donde interactúan los factores ecológicos: la superficie presenta bofedales, praderas, humedales, pajonales, ahijaderos, ríos, pozos, cerros y una diversidad de tierras. Estas mantienen la

humedad del suelo durante la mayor parte del año, siendo de mayor intensidad en los meses lluviosos y disminuyendo en las épocas secas (*Awti Pacha*). A eso resalta Custred (1977: 66-67) que los bofedales son importantes por dos razones: “a) La presencia de humedad en el sub suelo que está relacionada con la excelente salud de los animales y la buena calidad de la fibra, y b) los principales pastos consumidos por las alpacas crecen en estas praderas frescas y frías”.

Asimismo, los bofedales son un punto de tensión entre los pastores de Japo –así como la escasez de pastos–, lo que conduce a frecuentes disputas en el interior de la comunidad o familia. Estas riñas acontecen por poner ganados en sitios (bofedales y ahijaderos) que corresponden a otros dueños, lo que conducen a enemistades entre familias de un mismo sector (Tschopik, 1968; Palacios, 1988b). Por ejemplo, cuando los Palacios llevan los animales a *Zuru Juqhu*, pastorean invadiendo el terreno de los Choque, sabiendo que sólo la mitad del área les corresponde. A respuesta de tal invasión, los Choque, desde el lugar que se encuentran, gritan: “*ratuki uywanaka anaksusma*”⁹⁵, las mismas que van acompañadas con palabras grotescas. Lo mismo ocurre cuando los Choque invaden el terreno de los Palacios. En todo caso, los conflictos no son ajenos entre los propios Palacios: por ejemplo, hubo una fecha cuando Guadalupe amarró su vaca recién parida al interior de un ahijadero pircado por Tina, quien reservaba esos pastos para sus animales enfermos o recién paridos; entonces, una vez enterada del suceso, empezó la riña entre ambas mujeres, una justificando que el ahijadero siempre la *pirqa* sólo ella (Tina), por lo que ninguna otra persona podía amarrar sus animales allí; mientras la otra va justificando que la propiedad es de toda la familia. En todo caso, los pastores afectados suelen asestar piedras sobre los animales, llegando incluso a matarlos⁹⁶.

⁹⁵ “Rápido saca tus animales”.

⁹⁶ También Rappaport (1987) habría identificado ciertos conflictos entre los Tsembaga de Nueva Guinea a causa de la invasión de los huertos por los cerdos, en donde a los animales son perseguidos con flechas

Por otro lado, existe una tecnología empleada para reducir la humedad de los bofedales⁹⁷: se construyen canales (*uma irpaqaña*) que llevan las aguas superficiales de arriba hacia abajo para evitar la formación de pantanos donde los animales puedan caer y morir. Algunas veces utilizan los canales para regar las superficies secas; por ejemplo, los ojos de agua ubicados en las laderas son utilizados para el riego: los pastores excavan la tierra con picos en pendiente hasta cierto punto, dejando después que el agua por sí sola drene en el terreno. Los pastos que crecen en estos lugares son tiernos y preferidos por las llamas y demás animales, los cuales diariamente recurren a este tipo de lugares escapando del dominio de los mismos pastores.

c) Los niños en el pastoreo

“El cuidado diario de los rebaños puede ser hecho por varones y mujeres, por adultos y niños” (Flores, 1977); donde los niños y niñas suelen encargarse de animales menores desde los cinco años (Tschopik, 1968). De esa forma, para el pastoreo en Japo, dentro de los Palacios estuvieron: Froilán (12 años), Crismar (13 años) y su hermano menor de 7 años.

Crismar y su hermanito son hijos de Isac Limachi Palacios y Cirila Callacondo. Ellos cuentan que desde muy niños colaboran en el pastoreo, más aún cuando están de vacaciones; inclusive, durante los meses de enero, febrero y marzo, los hermanos viven solos en la puna alta cuidando los animales. Sólo a inicios de cada mes los abastecen de víveres; así también, en ocasiones, los padres relevan a sus hijos en el pastoreo. De esa

hasta, incluso matarlos. La muerte de los cerdos caldea el ánimo del dueño llevándolo a tomar venganza contra los propietarios del huerto, de su mujer, o de uno de sus cerdos.

⁹⁷ La población de Chichillapi considera que los bofedales son muy importantes en la alimentación de las llamas y alpacas porque la fibra tiene más peso y mejor calidad (Palacios, 1988b, 1988c). Además, los pastores de Sisipa agregan que también los bofedales son importantes porque los animales permanecen más tiempo alimentándose en esos espacios, utilizándose este tiempo para la textilera, la recolección de leña, el lavado de la ropa y el aseo personal.

manera, estos niños van adquiriendo los saberes de su cultura (endoculturación), donde a partir de los 7 años, estos asumen más responsabilidades parecidas a la de los adultos a medida que van creciendo (Tschopik, 1968).

Los niños, al igual que los adultos, pastorean el ganado en las diferentes estancias de los Palacios. Unas veces pastan cerca de la *musiña* y otras las llevan a los puntos extremos donde los pajonales y pastos son más abundantes. En cada lugar de pastoreo los niños tienen algún tipo de juego: El Mundo o Tejito y El Zorro.

El Mundo o Tejito es un juego que requiere mínimamente de dos jugadores. El juego se encuentra dibujado sobre la superficie del terreno, especialmente en aquellos lugares donde pueda permanecer por mucho tiempo sin borrarse. Para su trazado se utiliza una roca ígnea o estacas con el ápice filo cortante. El dibujo se inicia trazando el primer casillero rectangular horizontal, la cual está subdividida en tres cuadrantes, todas del mismo tamaño; seguidamente, se traza una figura transversal que está dividida en dos bloques; además, por encima de ella se traza un sólo cuadrante del tamaño de las tres anteriores, seguido por otros dos cuadrantes transversales, las mismas que se encuentran yuxtapuestas por un último cuadrante a partir de donde se comienza a dibujar el mundo, cuya forma es la de una circunferencia irregular.

Para jugar se necesita de una piedra pequeña y plana. Cada uno de los jugadores busca la piedra indicada según su preferencia que le dé mejor oportunidad de ganar durante el juego. La dinámica del juego está basada en turnos de orden previamente asignados después de una competencia preliminar de lanzamiento de espalda sobre el primer cuadrante, donde quien dé en el cuadrante empieza el juego. Aunque parece difícil, es un acto decisivo para iniciar la competencia. El juego concluye con el “techamiento de las casas”, pues el contrincante difícilmente podrá continuar con el juego.

Por otro lado, El juego de El Zorro se encuentra tallado o dibujado con roca caliza o estacas sobre las superficies de piedras planas. El dibujo adquiere una forma cuadrangular dentro del cual se trazan diversas líneas verticales y transversales; en ambos lados del dibujo se encuentran anexados dos figuras triangulares consideradas como el corral de las ovejas y la casa del zorro.

En la práctica, los niños utilizan piedras pequeñas que representan a las ovejas y el zorro. El número total del rebaño de ovejas son de dieciséis; cada una se la ubica en la intersección de los dieciséis primeros puntos del tablero, mientras que el zorro se encuentra al extremo opuesto. Entonces, los jugadores empiezan a mover las fichas: el objetivo del zorro, como en la vida real, es devorar a todas las ovejas sin que ninguna pueda llegar a su territorio; si en caso que las ovejas llegasen en acorralar al zorro se da el “jaque mate”, por lo tanto, estas ganarán el juego.

Debido a que estos juegos llevan tiempo relativo e indeterminado, los niños suelen concentrarse en estos para así poder ganar, olvidándose de sus rebaños. Esto ocasionará a que los niños estén desesperados y angustiados por la tarde si no consiguieron ubicar los animales faltantes; además, puede darse sornas por sus pares que no perdieron a ningún animal. En todo caso, los adultos, al saber del incidente, tienden a regañar y castigar a los niños por su falta de atención y cuidado.



Figura 51: *El juego del Tejito o Mundo.*

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).



Figura 52: *El juego del Zorro.*

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2017).

d) El zorro: *tiwula*, *qamaqi* o *qullu anitu*

El zorro es un canino con el hocico negro y largo, las orejas pequeñas y erectas, su pelaje es de color amarillo pardo, tiene una cola larga y peluda cuya punta es de color negro. Duerme en las cuevas de las rocas y merodea durante el día en los pajonales. Pertenece a la familia de los Canides dentro de la escala zoológica, cuyo nombre científico es *Lycalopex culpaesus*, conocido también por la población aymara como *tiwula*, *qamaqi* o *qullu anitu*.

En Japo, los zorros por las noches duermen en las cuevas de *Ilin Jaqhi*, prueba de ello son los excrementos encontrados en el mismo lugar. Durante el día se refugian en las *q'awas*⁹⁸ y laderas donde predominan las chilliguas (*Festuca dolichophylla*) y otras especies de la familia Stipaceae, esperando que los pastores descuiden sus ovejas. Uno de los lugares de esta índole es *Zuru Juqhu*, denominación que hace alusión a la existencia de zorros y pantanos. Los pastores cuentan que el lugar está infestado por zorros; por lo que temen pastorear las ovejas en el lugar, más aún cuando es tarde porque saben que pueden perder algún animal del rebaño. Asimismo, en el lugar se puede apreciar huesos de animales en estado de descomposición y deterioro.

Los pastores siempre andan alertas ante esta situación, sobre todo cuando los animales son pastoreados en lugares con abundante chilligua. Tina cuenta que, por más cuidado que se tenga en el pastoreo, los zorros son *supayas* (demonios) que buscan la manera de llevarse a las ovejas. También relata que cuando ella arreaba los rebaños por las *q'awas*, de pronto un zorro se había estado llevando en su boca un *uwijqallitu*; ella corrió desesperada detrás del canino, logrando recuperar solamente el cadáver del animal para luego llevárselo a la *musiña* entre lágrimas. Por la noche, Tina señaló que el mismo

⁹⁸ Puntos de menor pendiente por donde drenan las aguas de un río, donde existe una gran cantidad de pajonales.

zorro había retornado en venganza para llevarse más ovejas. Ella asevera que el zorro es muy vengativo y no deja de llevarse a las ovejas hasta cuando se sienta satisfecho. Este hecho, para los pastores chichillapeños, puede ser tomado con desagrado, ya que ese suceso califica al pastor como ocioso (Palacios, 1988a, 1988b).

Así pues, los pastores muestran preocupación ante el aumento poblacional de los zorros debido a que estos animales son una amenaza en la cría y recría de los rebaños. Para evitar estos problemas, los pastores se organizan fijando fechas de casería o *chaku*, así también, queman los pajonales de la estancia. Este último acto es una medida empleada para ahuyentar a los zorros de las *q'awas*: los pastores prenden fuego al lugar en cualquier hora del día siempre en cuando los vientos estén a su favor, evitándose con ello consecuencias inesperadas.

Asimismo, los pastores también emplean otras estrategias de protección durante la noche contra el ataque de los zorros. Una de ellas es dejar estiércol humeando (*japuchi*) en los alrededores del corral de ovejas; también se elaboran “espantapájaros” con formas humanas poniéndolas en las esquinas; además, los corrales son decorados con plásticos y latas para producir ruidos desagradables; a eso también se acompañan con banderas de diversos colores recolectadas en las campañas electorales pasadas. Inclusive, se observó que para el 2016 y 2017 el corral de las ovejas de Guadalupe tuvo un zorrino muerto, propagando, aunque en menor medida, su olor pestífero.



Figura 53 y 54: La quema de *q'awas* y el *japuchi*.
Fuente: Fotos de los autores (febrero de 2016 y 2017).

Según Juan van Kessel, el pastor andino también dispone de otros recursos para defenderse del zorro:

“... contruye tampus y jaulas, lo caza con su perro, deja carne envenenada en el cerro y hasta organiza chacos. Víctor Quiso, campesino aymara con toda una vida de pastor y agricultor en los campos de Juli (Departamento de Puno, Perú), cuenta: “La thojilla es una trampa para los zorros, construida en lugares estratégicos con piedra tallada, que tiene una forma rectangular. En uno de los extremos lleva una puerta estrecha con su tapa. La presa es colocada en el fondo amarrada con una soguilla y en la otra punta está amarrada la tapa que queda suspendida dejando libre la entrada. De esta forma el zorro se introduce en busca de la presa y cuando va comiendo corta la soguilla. Entonces la tapa cae encajándolo justo a la puerta, impidiéndole la salida. Así queda atrapado el zorro”. Cuando el pastor mata un zorro soba los animales tiernos de su rebaño con el pellejo porque “el olor del zorro los protege. El zorro no los agarra porque dice: Este no; este es mi ganado”. Otro secreto para ahuyentar a este bandido es quemar su pellejo con un sahumero en el corral, de modo que el olor del pelo quemado penetre la del ganado” (Kessel, 1994: 233).

e) Los huevos de perdiz y el *sank'ayu*

Los pastores en la puna alta complementan su dieta con recursos que se cazan y recolectan. Cazan animales silvestres como el *khullu*, *p'isaqa*, *yarakaka* y el *añuthaya*, y, además, recolectan huevos, bayas de *sank'ayu* y algunas plantas rastreras (*qhach'u*). Cazan y recolectan en cualquier nicho durante el pastoreo, para lo cual llevan a los animales hacia el lugar asignado. Los lugares más comunes para esta actividad son *Wila Jaqhi*, *Ilin Jaqhi* y *Zuru Juqhu*.

Wila Jaqhi, conocido también por los Palacios como *Uta Wirkata* o *Khariüta*, se encuentra ubicado al frente de la *musiña* actual. La morfología del lugar se caracteriza por la presencia de un cerro de tamaño pequeño cuyas rocas son de color rojo claro, en donde la flora predominante son los arbustos leñosos, festucas y plantas suculentas de la familia Cactaceae. La falda del cerro está cubierta por pajonales de festuca, stipa y otras

plantas rastreras; por debajo de este espacio se encuentran los bofedales. Así también, por la misma zona existe arcilla y tierras de diversos colores, las mismas que se utilizan para elaborar artefactos domésticos como ollas, platos y juguetes. En este lugar está presente el *sank'ayu* (*Lobivia pentlandii*), el cual es una especie suculenta con doce a quince costillas y tépalos rojos. La parte apetecible de esta planta son las bayas, consideradas como frutas altiplánicas; también se utiliza la parte carnosa para curar los golpes o lesiones. Las bayas se recolectan siempre en cuando estén maduras. Los niños son quienes la prefieren mayormente, incluso esperan algunas veces que el fruto madure, para lo cual marcan el lugar de crecimiento de la planta con piedras o plásticos para esperar y retornar después de una semana. Las bayas se consumen inmediatamente después de recolectarlas. Por otro lado, la floración de la planta es un indicador biológico para la agricultura en la puna baja. En el sentir de la población se entiende que, si la floración se da en el mes de agosto, obviamente, las primeras siembras de la papa serán buenas.

Ilin Jaqhi es la cumbre más alta de Japo, ubicado por encima de los 4 500 msnm. El lugar se caracteriza por la densa formación de rocas ígneas; a un costado del pico existe una superficie hundida (cráter) sobre la cual se almacena agua y otros sedimentos (limo y arena), posiblemente sea los restos de un volcán inactivo. Las aguas del cráter son aprovechadas para el ganado durante el mediodía; también en el área se recolectan algunas plantas medicinales (*Jaqhi sunkha*, *q`ila*, *pinku pinku*); allí también se cazan la *p`isaqa* (perdiz) y el *khullu*. En el lugar se refugian algunos animales silvestres como vicuñas, *tarujas*, zorros y pumas. A veces los pastores corren con la suerte de encontrar restos de cualquiera de estos animales. Por ejemplo, encuentran cuernos de taruca, los mismos que son valiosísimos para la textilería. En ocasiones se encuentran restos de vicuñas producto del enfrentamiento entre los machos.

Zuru Juqhu es un bofedal (*juqhu*) en donde predominan los pajonales y pantanos. En el área se refugian animales silvestres como zorros, cuyes, conejos, *p'isaqas* y *khullus*. Los pastores ingresan al lugar para cazar y recolectar huevos de *p'isaqa*, ahuyentar a los zorros e instalar pequeños canales de riego (*uma irpaqaña*).

En cuanto a la caza de *p'isaqas* (*Nothoprocta pentlandii*), es una práctica exclusiva de los adolescentes y jóvenes, quienes salen acompañados por sus perros. Los muchachos portan una flecha en el cuello y piedras en los bolsillos para matar al ave. Las piedras deben ser pequeñas y redondas para que la precisión sea mayor al momento de flechar. Los perros ayudan a descubrir al animal a través de su olfato entre los pajonales y suelen mover la cola indicando la presencia del ave. La caza de estos animales es mucho más precisa después de una nevada, ya que las huellas son mucho más visibles en la superficie escarpada.

Durante el día a veces cazan hasta 10 perdices, siempre en cuando los perros sean buenos con el olfato. Los muchachos, después de la cacería, se reparten el botín en proporciones iguales. Posteriormente llevan la carne a su respectivas *musiñas* para luego entregarlas a su madre o alguna otra mujer de la familia para que cocine un banquete de sopa o estofado.



Figura 55: Las bayas de *sank'ayu*.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).



Figura 56: Los huevos de perdiz.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2017).

4.2.7 El retorno a Sisipa (puna baja)

La estadía en la puna alta dura de tres a cuatro meses, siendo los motivos de retorno cuando 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 de estudios y 4) las cosechas en la zona baja inician.

El retorno de Guadalupe para el 2017 tuvo lugar a finales de la última semana del mes de abril. Las cosas se alistan un día antes, dejando aquello que ya no pueda ser de utilidad en la zona baja (teteras, cucharas, platos, frazadas, etc.); asimismo, los víveres sobrantes son traspasados a otros pastores que buscan quedarse más tiempo o aquellos que permanecen todo el año como algunas personas de la estancia de los Choque (*Chuqui Kata*) y Collini (*Qullini Kata*).

Para empezar el retorno, Guadalupe se despide de todos sus familiares, desaloja los animales de sus respectivos corrales y, con dirección a la puna baja, los arrea. Eso para las 9:00 hrs., una vez tomado el desayuno. Sin embargo, hay animales que muestran resistencia al retorno, dificultando la situación. Esta problemática culmina una vez que los animales llegan a la carretera principal, ellos ya caminan sin que se les tenga que arrear mucho. Nuestra informante entiende que sus animales se recuerdan de la zona baja y de los pastos que existe allí: “*uñtma waka wawaxa amtasixiwa, laqa sarantawxixa*⁹⁹”.

La caminata desde Japo a Sisipa, arreando los animales, es menos dificultosa a comparación de la salida; puesto que arrear a los animales sobre una superficie descendente resulta más fácil para los pastores. Obviamente, ante esta situación, el tiempo de retorno es menor.

⁹⁹ “Mira las vacas lindas, ya se recordaron y están yendo a paso ligero”.

A Challacollo se llega a aproximadamente a las 13:00 hrs. 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. Después de pasar por esta comunidad, a los animales se le dispersa para que puedan pastar libremente por unos instantes, mientras Guadalupe descansa.

Ya llegado a Sisipa, los animales son direccionados al *anara aynuqa* (*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, 1968a, 1968b, 1968c). Estas 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. Por su parte, Flores Ochoa (1967, 1968, 2012) reportó que, entre los paratianos, la estancia es la residencia permanente y donde mora la familia, donde ubican la mayor parte de sus pertenencias y es su domicilio fijo o residencia principal. Asimismo, Palacios Ríos reportó que para la comunidad aymara de Chichillapi la casa principal es

[...] la hach'a uta (casa grande o principal en aymaya), residencia considerada como la principal por los pastores y construída con material más elaborado. Constan de dos o más habitaciones de adobe, alguna de ellas con techo de calamina, indicando el prestigio económico de su dueño. Aquí se guardan las pertenencias más valiosas de la familia, y también se encuentran rodeadas de diversos corrales construidos de piedra, para guardar a los animales (Palacios, 1982: 21-22).

4.3 Organización social de los pastores de puna

“[...] La tierra para los andinos no es simplemente tierra; ella es el centro de su existencia, la fuente de su organización social, y origen de sus tradiciones y costumbres. Se puede decir que la tierra es la vida misma del pueblo andino, su historia personal y comunal” (Llanque, 1990: 157).

Como bien refleja la cita anterior de Domingo Llanque, para los aymaras, entender la naturaleza es también entender el sistema organizacional y parental; por ello este subcapítulo visibiliza los vínculos familiares de los Palacios como pastores que pertenecen a la comunidad de Sisipa: origen, descendencia, propiedad individual y colectiva, participación en la comunidad y la participación en los cargos comunitarios.

En ese entender, para una rápida referencia, se ha elaborado el árbol genealógico de la familia Palacios (véase figura 72 en Anexo), siendo Guadalupe Ego de la investigación.

4.3.1 Los Palacios: orígenes y memoria¹⁰⁰

Guadalupe Palacios Ancco, ubicada en la III generación del árbol genealógico, actualmente es viuda y tiene 85 años de edad. Vive en el segundo sector (Cucunuma) de la comunidad de Sisipa. Es una reconocida curandera (*qulliri*), lo cual hace que la visiten a su hogar o la lleven a otros lugares cercanos. También es partera, pero ha dejado de realizar esta práctica por las leyes y normas sanitarias que el Estado peruano ha impuesto

¹⁰⁰ En los diferentes trabajos de Pablo Sendón, el autor recurre a la etnohistoria como herramienta de apoyo a la etnografía para la reconstrucción de ayllus y familias en sociedades pastoriles andinas, lo cual demuestra la importancia de su manejo y búsqueda al tratar esta temática; sin embargo, por una cuestión de tiempo, lo relatado a continuación se ceñirá únicamente en la memoria de los entrevistados para la reconstrucción de la familia Palacios, aun sabiendo que los procesos históricos (por ejemplo los levantamientos indígenas) favorecerían a encontrar mejores pistas y resultados. Sin duda, un aspecto a considerar en posteriores investigaciones.

en años venideros, estigmatizándola como una habilidad inapropiada en el alumbramiento.

Guadalupe nació en la comunidad campesina de Lampa Chico, es la mayor de cuatro hermanos. Sus padres fueron Juan Palacios y Gregoria Ancco. Ego, desde muy pequeña, se dedica a las actividades de sus padres: ganadería y agricultura, tanto en la puna baja como en la puna alta, respectivamente, viajando anualmente a Japo.

Cuando ya tenía unos 15 años, se casó “por amor” con Pascual Ancco y comienza a vivir en Lampa Chico; después, a la muerte de su esposo, pasa a vivir a Sisipa, en la vivienda de su abuela, quien le heredaría su actual propiedad. Después de estar soltera por otros quince años, se vuelve a casar con Víctor Martínez, quien también la dejaría viuda a los 75 años. Con Víctor criarían a los hijos de su primera hija, puesto que ella falleció en 1996.

Nacida a comienzos del siglo XX, Guadalupe continúa accediendo a la puna alta de Sisipa como pastora, maldiciendo su vejez y agradeciendo muchas veces que sus hijos y nietos se encuentren estudiando en la universidad o trabajando fuera de la comunidad.

4.3.1.1 Los matrimonios de Guadalupe y sus respectivas familias

Como se mencionó anteriormente, el primer matrimonio de Ego fue con Pascual Ancco, quien procedía de la comunidad de Lampa Chico (específicamente del sector valle). Él le llevaba por quince años y producto de su relación nacieron Facundo y Elsa; quienes no residen en la comunidad de Lampa Chico o Sisipa, pues ambos viven en Lima, la capital del país, con sus respectivas familias.

A la muerte de Pascual, producto de un conflicto familiar con sus hermanos, Guadalupe se vuelve a casar con Víctor Martínez, quien también es de la comunidad de

Lampa Chico y quien anteriormente ya tenía otra familia, se encontraba viudo para ese entonces.

Según recuerdan, los antepasados de Víctor tendrían un origen mexicano por el lado paterno; siendo Andrea García Quispe (MaEo) quien brindó grandes tierras a sus descendientes al casarse con Mariano Martínez Balladares. Víctor, al casarse con Sara Ancco, tuvo cuatro hijos: Francisco, Bety, Carlos y Natividad. El mayor, casado con Mercedes Chura, de la comunidad de Lampa Grande, actualmente vive en la ciudad de Puno y es sociólogo de profesión. Lo poco que se sabe de Bety es que vive en la ciudad de Arequipa (ciudad importante ubicada al sur peruano) y se desconoce si ya ha formado una familia propia. El tercer hijo, Carlos, veterinario de profesión, está casado con Carmen Ordoñez quien procede de Ilave (ciudad aymara representativa del sur de la región de Puno); ellos también viven en la ciudad de Puno. Finalmente, Natividad se casó con Pedro Navarro, también viven en la ciudad de Puno.

De los cuatro hermanos señalados, sólo la primera familia utiliza los terrenos de su padre, pues al vivir muy cerca (Lampa Grande) tiene la factibilidad de realizar chacra o amarrar sus ganados. Víctor Martínez, quien también cuidó a sus nietos a la muerte de su primera hija, falleció en Lampa Chico a los 85 años de edad.

4.3.1.2 Sus padres y hermanos

En la reconstrucción de su familia, Ego recuerda que su padre era curandero y que viajaba mucho a otros lugares, incluso fuera de la región; por lo que, al parecer, no fue de extrañar que en algún momento decidiera irse a vivir a Tacna, una ciudad de la costa sur peruana donde muchos aymaras han –y continúan– migrando¹⁰¹. Asimismo, Leonidas Martínez (No)¹⁰² ha manifestado que Juan Palacios era conocido como “el abuelo zorro”,

¹⁰¹ Para una referencia puntual de la migración de los pastores aymaras, véase Linn (1984).

¹⁰² Entrevista realizada en marzo de 2018.

y era reconocido en el pueblo como *kharisiri*, “pues andaba con su libro de magia”. Aunque este señalamiento se debe a sus conocimientos como curandero y sus constantes viajes, el adjetivo causaba cierto temor y respeto en la comunidad porque el *kharisiri* puede llegar a ser tomado como un ente negativo, dañino o malo en la cultura aymara¹⁰³.

En una conversación de enero de 2017, Ego recuerda a su padre:

Mi papá era curandero; mi papá, Juan Palacios se llamaba, vivía en la ciudad, en la ciudad de Tacna. Hartas cosas [él] tenía; mi mamá era de acá nomás [...]. Después había conseguido otra mujer, otra mujer tenía [...]. Así pues, nosotros no sabíamos (estábamos acá) qué día ha[bía] muerto mi papá. Había enterrado sus hijos, su mujer; después nomás nos hemos enterado; después nomás hemos ido... ¿Acaso ustedes han venido a enterrar?, nos sabía decir. ¡Esa mujer ha vendido toda la casa! [...]. No nos ha dado nada [...]. Así pues, así nomás ha hecho... Mi mamá lloraba; ¡pa' que lloras!, nosotros tenemos dos pies, dos manos, ojo tenemos; como sea vamos a estar, le sabíamos decir. ¿Por qué vas a llorar?

En el relato, Ego cuenta sobre un aspecto desconocido, hasta ese momento, para su familia: su padre ya había consolidado una nueva familia sin haberse separado; por lo que, a su muerte, los bienes materiales de su padre que tenía en la ciudad fueron negados a su primera familia. Eso afectó a su madre, Gregoria Ancco Chura, quien se ve refugiada por sus hijos, al menos para poder conseguir el monto económico que brindaba Juan Palacios.

Continuando, los *sibling* de Ego son Andrés, Angelino y Sebastiana. El primero de los hermanos que sigue a Guadalupe se casa con Teodora Gonzalo Acero (EaHo), quien es de la comunidad de Huacani. De esa relación, tienen siete hijos; sin embargo, Teodora tiene una relación anterior, de la cual tiene un hijo que luego es adoptado por Andrés. Este hijo ya no vive en la comunidad y ha preferido migrar a Tacna. Todo lo contrario, el hijo biológico mayor, Teófilo, sí es parte de la comunidad, así como su

¹⁰³ Al respecto véase Barahona (2016), Branca (2017, 2018) y Weismantel (2017).

descendencia; ellos se dedican sobre todo a la carnicería de ovejas. Así también, su hermana Sabina –y su respectiva familia– vive en Sisipa y se dedica a la carnicería. De otra parte, David Palacios tiene tres hijos producto de su relación con una *warmi* de Lampa Grande, y si bien hace cuatro años se fueron a vivir a Lima por una cuestión económica, regresaron y se fueron a vivir a la comunidad de su esposa (uxirilocalidad). Se dedican también a la carnicería. Con el siguiente de los descendientes, Ronal (HoHno), nos brinda luces al momento de entender dos factores sociales de la comunidad: 1) el tabú del incesto¹⁰⁴ y 2) una línea de descendencia casi desconocida de los Palacios; y, pues, Ronal empezó a convivir con una de las hijas de Leonidas Palacios (de nombre Carmen Rosa), de quien se sabe que es un descendiente directo de algún Palacios que se fue a vivir a Lampa Chico, por lo que existe una línea directa de los Palacios en dicha comunidad. Y es entonces, cuando deciden convivir, donde el padre de la chica y la madre del varón se oponen a esta relación, pues entienden que son familia directa; aunque claro, si al momento de imaginar cuál sería su vínculo, se esclarece que serían primos lejanos.

Finalmente, el último de los hijos de Andrés Palacios y Teodora Gonzáles, Beltrán, se ha juntado hace cinco años con su pareja y tienen dos hijos hasta el momento.

El siguiente *sibling* de Ego es Angelino Palacios, casado con Elena Ancco, originaria de Lampa Chico. A diferencia del anterior hermano, no se tiene mayores datos sobre los hijos de esta pareja. Lo que se conoce de sus hijos es que Jorge radica en la

¹⁰⁴ Al respecto, Albó y Mamani (1980: 301), para la zona aymara boliviana, señalan que “probablemente también por influencia del Derecho canónico impuesto por los curas párrocos durante siglos, rigen en general la tendencia de no permitir uniones entre parientes, tanto maternos como paternos hasta después de cuatro generaciones (“pasados tres abuelos”). Pero se dan casos eventuales de tales uniones especialmente cuando se trata de primos por líneas maternas que más fácilmente pasan camuflados en los apellidos. A tales se les llama condenados y [...] qhach’a o quhach’asiri [...] Existe la creencia de que qhach’a trae mach’a (carestía o mala cosecha), por lo que hay fuerte presión social para que tales uniones no existan [...]”. Además, los mismos autores señalan que los vínculos entre los parientes rituales e inclusive sus descendientes no deben darse. Asimismo, Bolton (1980: 341), en su trabajo realizado en una zona quechua de la región de Puno, Perú, indica que “De manera adicional se dice que está prohibido ser pareja matrimonial o sexual cualquiera que no esté por lo menos a cuatro “grados” de distancia de parentesco. En efecto, los límites del incesto y la exogamia están situados entre los primos segundos y terceros”.

ciudad de Tacna, mientras el paradero de Sukita (seudónimo) se desconoce; sólo la segunda hermana, Norma, vive en el sector Yaricachi de la comunidad de Sisipa.

La última de los *sibling* es Sabastiana (también llamada Sabina) quien se casó con Gregorio Aro, ilaveño de nacimiento. Ella, a los 15 años de edad, se fue a vivir a Tacna y de ahí su permanencia ha sido prácticamente recurrente; este factor es fundamental para que sus hijos desconozcan las tierras de sus antepasados y, más aún, las zonas altas de Japo. Según se menciona, es improbable que alguien de esta familia regrese a vivir a la comunidad.

De todo lo anteriormente señalado, es claro ver el fenómeno de la migración como un factor cuasi usual entre los Palacios y más aún cuando los hijos y/o hermanos son los últimos de una familia, lo cual es factor decisivo al momento de pensar la comunidad y su futuro. Pero, antes de señalar el futuro de esta familia, primero se debe comprender las raíces; para ello se puede retomar el relato de Guadalupe donde habla de su padre, allí señalaba –aunque indistintamente– que los Ancco Chura sí eran de la comunidad de Sisipa, teniendo tierras en la zona de Japo; pero puntualmente, ¿eran los Palacios de Sisipa?

4.3.1.3 Orígenes de los Palacios¹⁰⁵

De los primeros Palacios que se tiene memoria son Timuti Palacios y Encarnación Tito, quienes debieron haber nacido, indiferentemente uno de otro, alrededor de la primera mitad del siglo XIX. Los últimos descendientes de esta familia (No), señalan que ya vivían y eran parte de la comunidad de Sisipa, creando así una suerte de “invención de

¹⁰⁵ Denise Arnold (1992) ha puntualizado que al momento de la construcción de la casa entre los aymaras de Qaqachaka –y toda la parafernalia correspondiente– se recuerda a los antepasados, tanto por la línea materna como paterna; por lo cual, debería ser un buen momento para conocer un poco más de la historia de una familia. Lamentablemente, durante todo el trabajo de campo no se realizaron ningún techado de casa principal o de *musiña*.

la tradición”; pues, al recordar a su abuelo Jacinto Palacios, Ego señala que “era del pueblo”¹⁰⁶, eso para referirse que venía de la ciudad de Pomata; ello claramente señalado en un diálogo de febrero de 2017, mientras se realizaba el viaje de Japo a Sisipa sin animal alguno en ánimo de regresar a la puna alta, a necesidad de estar presente en una reunión comunal.

–¿De dónde es, pues, tu abuelo Jacinto?

–Ah... ¿mi abuelo?, del pueblo es; de allí ha venido para acá [...]. Mi abuela me sabía contar que decía que prefería a una mujer del campo porque trabajadoras son del campo, ellas saben hacer de todo; mientras que de la ciudad flojas son. Por eso ha buscado una del campo.

–¿Así?, ¿y Timuti Palacios también era del pueblo?

–Sí, él también vivía en el pueblo.

–Pero, de dónde venía; ¿él había nacido en Pomata?

–¿Timuti?... Eso, más bien, no sé. De dónde sería, ¿no?; eso habría que averiguarlo.

Entonces, por lo señalado por Ego, se infiere que los Palacios –como ascendencia paterna marcada por el nombre propio del apellido– no son propiamente de Sisipa¹⁰⁷ y lograron tener terrenos y reconocimiento de la comunidad a partir de su unión matrimonial con la abuela de Ego. Asimismo, la familia es reconocida en la comunidad con la unión entre Juan Palacios y Lucía Cortez, por la posesión de tierras en la comunidad de Sisipa, ya para el siglo XIX.

¹⁰⁶ Los sisipeños utilizan indistintamente el término pueblo para referirse a la capital del distrito, Pomata: “hay que ir al pueblo”, “vive en el pueblo”, etc.; pero no así en ciudades de mayor importancia política-administrativa estatal, para ese caso utilizan el nombre propio: “ella viene de Ilave”, “ya vive en Puno nomás” o “a migrado a la ciudad de Tacna”.

¹⁰⁷ Esta idea es reforzada con el punto anteriormente señalado al momento en que los familiares se niegan a que uno de sus descendientes se una con una hija proveniente de Lampa chico y que también lleva el apellido Palacios. Es decir, si los Palacios eran de Pomata, fácilmente pudieron consolidar familia y descendencia en pueblos diferentes. Así también, bajo esa lógica, ¿acaso no se podría pensar que los Palacios tienen un origen en la comunidad de Lampa Chico o aledañas?

Continuando con los antepasados, producto de la relación entre Jacinto (PaPa) y Lucía (MaPa) nacieron seis hijos: Bárbara, Juan, Dámaso, Nolberta, Encarnación y Saturnina. La mayor de los Palacios, denominada comúnmente como *Warwacha* por la aymarización de su nombre, se casó con Anselmo Gomez con quien tuvo cuatro hijos, de los cuales, sólo el tercer hijo, Manuel, vive en la comunidad de Sisipa, exactamente en el tercer sector denominado Yaricachi. Este último retornó a Sisipa por necesidad a más tierras para pastar su ganado ya que él migró a Arequipa, donde también era pastor. En el caso de Piruti, vive con una hija en el pueblo de Pomata, donde posiblemente su esposa falleció hace ya algunos años. De este hijo se revela que era flojo y que por eso no tenía ganado alguno; se dedicaba a pastar ganado ajeno.

Se pasa a describir al tercero de los Palacios Cortéz, pues ya referimos de Juan al ser padre de Ego. Dámaso se casa con Teresa Tarqui y tienen cuatro hijos: Hernesto, Clemencia, Manuel y Asencia. Del primero no se sabe prácticamente nada. La segunda, Clemencia, se casó y por lo cual tuvo dos hijas, y si bien ella vive en el segundo sector de Sisipa, ninguna de sus hijas vive en la comunidad. Clemencia, actualmente, tiene alrededor de 70 años de edad.

El siguiente hermano es Manuel, conocido como “gringo Manuelito”, está casado con Tina, quien es del distrito de Huacullani¹⁰⁸. Ellos, como lo ha señalado la tía Tina, después de vivir bastante tiempo en Tacna regresaron a Sisipa a causa de la edad, pues encontrar trabajo era complicado. Ellos viven en el tercer sector de Sisipa, pero ninguno de sus descendientes vive, siquiera, en Puno: Lima y Tacna. Mas, dentro de esta familia está presente Froilán, un niño de 12 años de edad, quien vive con Manuel y Tina por el

¹⁰⁸ Huacullani es un distrito aymara ubicado más al sur de Pomata pero perteneciente también a la provincia de Chucuito. Allí también son pastores y agricultores.

compadrazgo¹⁰⁹ con su respectivo padre que vive en Tacna. Froilán ya lleva cuatro años viviendo con sus padrinos, donde ayuda en los quehaceres del hogar y el pastoreo. Actualmente asiste a la escuela de Sisipa.

La última hija de Dámaso y Teresa es Asencia Palacios, separada actualmente de Benito Vargas con quien tiene cinco hijos. Sólo una de sus hijas vive en Sisipa: Nina Vargas; quien ya se casó con Chalco Martínez y producto de esta relación tienen dos hijas.

Un tema resaltante es la separación entre Benito y Asencia, y es que ella se escapó para formar una nueva familia con un Palacios (que es de la comunidad de Sisipa); que, a diferencia del caso anteriormente señalado, este sí tiene un vínculo más cercano, pero de quien no se recuerda qué Palacios exactamente es. El acto de escape marca precisamente la consanguinidad cercana, pues este hecho es muy reprendido en los Andes (Bolton, 1980) debido a que puede ocasionar problemas climáticos: desequilibrio entre hombre-deidades-naturaleza; ante este hecho, como se dio en este caso, la pareja abandonará la comunidad si desea seguir con su relación (Albó y Mamani, 1980).

De Nolberta y Encarnación Palacios (HnaPa) se desconoce mayores datos a los señalados en el árbol genealógico. Ambas casadas con Mateo Arana y Rafael Valdéz, respectivamente, tienen hijos que probablemente no sean parte de la comunidad de Sisipa.

Saturnina Palacios, la última tía de Ego, debió nacer alrededor de 1900 ya que, a su fallecimiento en el 2013, se rememora que tenía más o menos la edad de 110 años, razón para señalarla como la persona más longeva de la comunidad de Sisipa. Saturnina se casó con Pedro Limachi, por lo que nacieron Isac, Pascuta y Hernaldo. El primero de

¹⁰⁹ Sobre el compadrazgo y padrinazgo, así como sus diferentes aspectos socioculturales entre los aymaras, véase Albó y Mamani (1980).

ellos se casó con Cirila Callacondo, también de la comunidad de Sisipa. Producto de su relación tienen siete hijos. Franco, el mayor, se ha casado (aunque no se sabe con quién), vive en el barrio de Pueblo Libre en Pomata ciudad y es técnico agropecuario. Quien le sigue es Percy, se ha casado y también se desconoce la identidad de su pareja, aunque para este caso sí se sabe que ella es de Yunguyo¹¹⁰. Este hermano es también profesional, es profesor de centros de educación básica regular. Asimismo, Ana vive en Arequipa con su familia nuclear propia. La cuarta de ellas es Yaneth, es soltera y ayuda en el pastoreo a sus padres. El siguiente hermano, José, también es soltero y no tiene lugar fijo de estancia, puede estar en Tacna o en otras ciudades por cuestiones de trabajo. Para terminar de describir esta familia, se aquilata que los dos últimos hijos son menores de edad que viven en la casa de sus padres y ayudan en el pastoreo de los ganados.

Pascuta Limachi (HaHnoPa) se casó dos veces. Producto del primer matrimonio tiene dos hijos de los cuales no se sabe nada. En su segundo matrimonio se casa con Jorge Copa, quien proviene de la comunidad de Challacollo. Actualmente ellos viven en el sector denominado Yaricachi de Sisipa. Esta familia tiene tres hijos.

Para culminar con la descripción de la familia cercana de sus padres de Ego, tíos y su correspondiente descendencia, el último de los Limachi Palacios es Hernaldo, casado con Marta Pacovilca quien es originaria de Juli¹¹¹ y con quien tiene cuatro hijos. Ellos vivían en el barrio de Pueblo Libre, pero por la muerte de su primer hijo, Jhon, estando estudiando en la Universidad Nacional del Altiplano, pues “andaba en malos pasos”¹¹², toda la familia decidió irse a vivir a la ciudad de Puno y de esta forma acompañar a su

¹¹⁰ Poblado cercano al pueblo de Pomata y de la comunidad de Sisipa (ubicado al sureste en relación de esta última). Yunguyo se ha separado de la Provincia de Chucuito y es una provincia independiente.

¹¹¹ Capital de la provincia de Chucuito, es el distrito ubicado más al norte de toda la provincia.

¹¹² Entrevista realizada a Juan André en marzo de 2018.

hija que viene estudiando en la misma universidad y así evitar nuevamente cualquier incidente.

4.3.1.4 Los descendientes y el futuro de la familia Palacios

Guadalupe Palacios Ancco, como bien ya se ha referido anteriormente, se casó en segunda oportunidad con Víctor Martínez García. Producto de esta relación nacieron Alicia, Braulio y Leonidas. La primera hija conformó una familia con Juan Quispe López, quien es de la comunidad de Lampa Grande, al igual que sus padres. Y si bien consiguieron tener tres hijos: Dante, Denis y Juan, ella falleció a causa de una enfermedad después de tener al último hijo. A su prematura muerte, Juan Quispe se volvió a juntar con una nueva pareja, con quien tiene actualmente tres hijos y viven en el barrio de Pueblo Libre. A diferencia de él, todos los *sibling* de Juan viven en Lampa Grande. Asimismo, se entiende que algún Palacios asciende por el árbol genealógico de los Quispe López, siendo familias lejanas entre una y otra.

El segundo hijo de Ego y Víctor convivió en dos oportunidades con dos diferentes mujeres. De la primera, Yolanda Quispe, se separó después de un tiempo prolongado porque al parecer no podía tener hijos. Actualmente convive con Margarita Torres con quien ya tiene dos hijos, de 03 y 01 año de edad respectivamente. Ellos viven en Lampa, zona quechua ubicada al norte de la región de Puno, de donde ella es oriunda.

El último hijo es Leonidas, casado con Patricia Coyla Bobadilla, quien, si bien nació en la ciudad de Puno, tiene ascendencia ocuvireña (zona quechua puneña). Ellos tienen dos hijas: Estefany y Melani, de 10 y 13 años, respectivamente. Los Martínez Coyla viven actualmente en la capital de la región.

Además, antes de concluir con algunas ideas, es preciso señalar que la última de los Palacios, al menos hasta donde se conoce, es Marie (HaHoHa); resultado de la

convivencia entre Dante y Mery Luz. Para este último, el apellido Palacios se ha perdido completamente.

En fin, después de todo este repaso descriptivo de la familia Palacios, hay un punto central que se puede advertir claramente: la existencia de un proceso migratorio dinámico (sobre todo desde la generación I hasta la III), y aunque no es un tema de interés en la presente investigación, este fenómeno involucra cambios que se puedan dar en la realidad sociocultural; pues parece existir un desinterés sobre la posesión de tierras en Sisipa (lo cual implicaría la desvinculación con la comunidad) así como el devenir del pastoreo en las zonas altas de Japo. Por esa razón, a continuación, desarrollamos algunos aspectos sobre propiedad, herencia o dote y lo que significa ser parte de la comunidad.

4.3.2 Propiedad(es) entre los pastores de puna

Como ya se ha visto anteriormente, los pastores cuentan con propiedades en más de una zona de altitud (ver subcapítulo 4.2), el mismo que responde al tiempo de lluvia (*Jallu Pacha*) y su contraparte seca (*Awti Pacha*). Es por esta razón que existe propiedad en dos sectores para la familia Palacios: zona alta (Japo) y zona baja (Sisipa y Lampa Chico¹¹³).

4.3.2.1 La residencia principal, Sisipa

Sisipa, una comunidad que pertenece a la puna baja, está circunscrita por *aynuqas* en casi todos sus flancos, salvo la parte este por donde se ingresa a la comunidad desde el pueblo de Pomata, y donde también se encuentran las comunidades más cercanas al lago Titicaca. Así como otras zonas aymaras, su planicie no la hace tan distinguible –y menos aún a alguien que la visita por primera vez– entre las comunidades aledañas, así

¹¹³ Como bien trataremos más adelante, los Palacios tienen propiedad heredada en otras tierras cercanas a la casa principal, como es el caso de Lampa Chico.

como la demarcación entre uno y otro. Sin embargo, Sisipa tiene un par de características claramente establecidas, pero no la única, en la forma de su organización territorial: está dividida por cuatro sectores y tiene un vínculo directo con la comunidad de Challacollo.

a) La división por mitades y sectores

El tema de la división por mitades y constante división espacial, además de su consecuente influencia en el tema de la organización social en los estudios andinos, indica Pablo Sendón (2012), está marcado por los trabajos estructuralistas prolongadamente realizados por Reiner Tom Zuidema (1927-2016). Al respecto, Nathan Wachtel (1973: 53) señala:

El análisis estructural esclarece de manera completamente satisfactoria la naturaleza profundamente jerárquica de la sociedad inca, jerarquía fundada en el sistema de parentesco, y que impregna todas las estructuras mentales. Resulta notable que hasta hoy subsistan rezagos de la antigua organización. Por ejemplo, el actual pueblo de Puquio, al suroeste de Cusco, está dividido en cuatro partes: en el barrio I (Collana), [...] en el barrio II (Payán) [...] y en los barrios III y IV, [donde] la población es puramente indígena.

Es claro que los trabajos de Zuidema, sobre los incas y otras sociedades andinas, ayudaron a visibilizar aspectos que aún no habían sido analizados. Aunque no se desea profundizar este aspecto ya que su estudio implicaría una investigación solamente de este aspecto, en este apartado se resalta algunas características de la organización espacial de la comunidad de Sisipa, parecida a lo anteriormente señalado¹¹⁴.

Al respecto de la división en la organización política, de forma práctica y resumida de trabajos anteriores, Domínguez Faura (2017: 65) señala:

La organización política de las sociedades andinas se basó, entre otros criterios clasificatorios, en la división de los grupos humanos en dos mitades también

¹¹⁴ Para revisar trabajos sobre división dual o, al menos, referenciados en la zona aymara peruana, véase Hickman y Stuart (1980), Hickman (1975) y Tschopik (1946, 1968).

complementarias (cuatripartición) [...] Entre los grupos aimaras la mitad “alta” es llamada “Alaasaa” y “Maasaa” es la mitad “baja”. Al interior de cada mitad existían varios sub-grupos, llamados “aillu” en quechua y “hatha” en aimara, formados por familias emparentadas entre sí y lideradas por un “pariente mayor” llamado “Kurak” en quechua o “hilacata” en aimara.¹¹⁵

En ese entender es que, así como otras comunidades colindantes, Sisipa se encuentra (también) dividida en cuatro barrios o también llamados sectores: Copapuju, Cucunuma, Yaricachi y Valle¹¹⁶. Todos estos sectores están claramente establecidos, por lo que también son designados como I (Copapuju), II (Cucunuma), III (Yaricachi) y IV (Valle). Y si bien Watchel resalta que cada barrio en Puquio estaba dividido por una categoría social, en Sisipa este rasgo es completamente relativo, tal vez producto de la reforma agraria que se dio en el Perú en 1969.

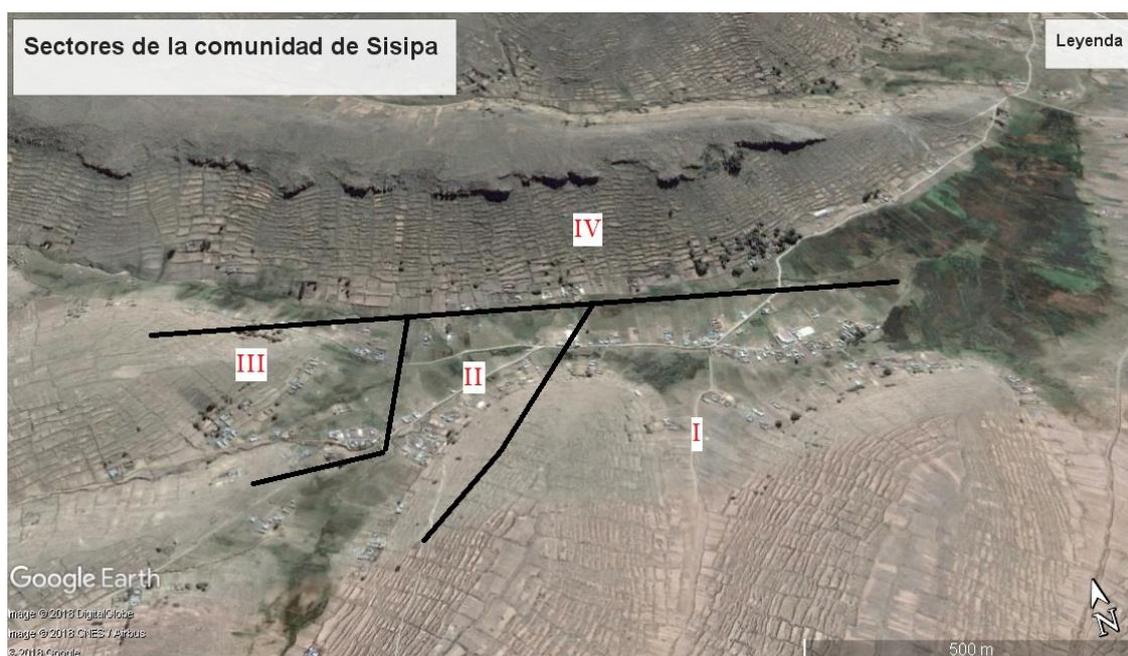


Figura 57: División por barrios o sectores en Sisipa.
Fuente: Elaboración propia a partir de Google Earth.

¹¹⁵ Asimismo, resaltando el trabajo de Thérèse Bouysse-Cassagne, Nicanor Domínguez (2017: 59) resalta “el pensamiento dualista desarrollado por los grupos étnicos aimaras del Altiplano prehispánico. Los términos aimaras “Urco” y “Uma” expresan nociones complementarias análogas [...], aunque incluyen además significados específicos derivados de la experiencia aimara en el medio geográfico y ecológico del Altiplano [...] Los propios grupos étnicos aimaras prehispánicos estuvieron divididos en dos mitades complementarias, Urco-suyo y Uma-suyo. Sin embargo, esta dualidad existió en los señoríos altiplánicos Colla y Pacaje, mas no en el señorío Lupaca”.

¹¹⁶ Escuchando cómo lo hablan los aymaras de Sisipa, dos de estos nombres podrían devenir de Qupaphuju y Kukunuma, respectivamente.

Esta división cuatripartita de barrios o sectores responderá a la funcionabilidad de la comunidad.

b) Las tierras comunales

Son aquellas tierras ubicadas en diferentes sectores de la comunidad y que pertenecen a todos los comuneros reconocidos. Existen tres tipos de tierras comunales según su funcionabilidad: para la chacra (*yapu uraqi*), para el ganado (*pastu uraqi*) y donde están presentes construcciones habitacionales o de recreo: escuela, cancha de fútbol, casa comunal y camal comunal.

Las tierras comunales pueden ser también alquiladas durante toda una campaña agrícola, preferentemente a un integrante de la comunidad. Todo lo producido o resultado en esas tierras serán obviamente para quien lo alquiló y será el monto económico pagado el que será aprovechado según se vea por conveniente en una asamblea comunal. El costo varía según la dimensión del terreno, pero es de menor costo cuando se alquila sólo para pastorear: de doscientos soles a menos para el cultivo, y ciento cincuenta soles a menos por el uso de pastar.

La comunidad obtiene terrenos por las siguientes razones: 1) adquisición por compra, la cual se realiza porque sobre ella puede haber un interés colectivo o un proyecto estatal; 2) donación, de aquellos que han migrado y ya no piensan regresar a la comunidad; y 3) expropiación, cuando se expulsa de la comunidad a los dueños por haber cometido una falta gravísima como robar o asesinar.

c) Tierras de propiedad individuales

A diferencia del punto anterior, las familias en Sisipa también tienen tierras individuales para obtener de ellas su propio beneficio. Estas tierras llegan a ser utilizadas para dos propósitos: 1) cultivar alimentos de la zona y 2) pastar los animales durante el

Awti Pacha o, si no tuvieran tierras en la puna alta, durante todo el año. Asimismo, las tierras individuales suelen ser, sobre todo, aquellas que se heredan de padres a hijos, tanto al varón como a la mujer. Las tierras son de exclusividad de la pareja, así, cuando fallece uno de los miembros, la otra asume el control total del terreno hasta que lo herede o venda; pues por interés de migrar o necesidad de dinero pueden llegar a venderse tierras a terceros que ni siquiera están emparentados.

En correlación a lo anterior, se debe considerar lo expuesto por Albó y Mamani (1980: 297):

[...] la división de la herencia se hace también en ceremonias y fechas aparte, primero en casa de los padres de la novia, sin que se formalicen contactos mutuos entre consuegros. Más aún, después de todo el matrimonio, especialmente en los primeros años, cada cónyuge sigue reconociendo al menos parcialmente su propiedad su propiedad diferenciada y; en caso de demandas entre ellos, la autoridad puede imponer una multa a un cónyuge para que la cobre con exclusividad el otro. Incluso en la ceremonia de techado de la nueva casa, ya pasado el matrimonio (achuqalla), hay aún fuertes simbolismos para contrastar el grupo de la mujer y el varón. Pero esta dualidad va desapareciendo en el seno de la nueva familia a medida que transcurren los años.

En este punto también debe considerarse la propiedad de los ganados: todos los animales son privados y exclusivos de una familia, ya sea a partir de una herencia o compra.

Todos los sisipeños tienen terreno alguno en cada uno de los sectores señalados, por lo que no se ven afectados por la rotación de *aynuqas*.

Además, así como en el caso de Guadalupe Palacios, los sisipeños pueden llegar a tener terrenos en otras comunidades colindantes producto del matrimonio, herencia o compra.

d) La *aynuqa*

Un factor liminal entre lo comunal y privado puede señalársele a la *aynuqa*; pues, como resaltan Sánchez (1987) y Velásquez (2005), históricamente llegó a ser denominada como tal a las propiedades comunales en las comunidades aymaras del altiplano peruano; pero que, en el proceso de diferentes transformaciones sociales, actualmente son tierras a las cuales también se las designa “al cultivo rotativo de las tierras comunales divididas en parcelas para ser trabajados en conjunto por los miembros de la unidad social que las posee: la comunidad, el ayllu, la parcialidad, una estancia o un grupo de familias” (Sánchez, 1987: 189). Es decir, la *aynuqa* es un sistema para el cultivo de productos agrícolas que responde a una actividad colectiva, pero que ya no es, propiamente, la denominación hacia la tierra colectiva. Puntualmente,

Podemos definir a las aynuqas, como áreas heterogéneas de producción homogénea colectiva familiar, cuyo uso es rotativo, en sus operaciones integra una complejidad de elementos del medio ambiente, culturales y sociales. La ubicación de las parcelas en diferentes lugares es con el propósito de diversificar los riesgos ocasionados por los fenómenos climatológicos que inciden en la producción agrícola y afectan de distintas formas en cada sector, microcuenca ó cuenca. El cultivo rotativo en los diferentes lugares de las aynuqas, viene a constituirse en la mejor estrategia para disminuir los riesgos a que están expuestos los diversos cultivos. En este sentido, mediante la tecnología de las aynuqas, las familias aymaras optimizan los recursos productivos de manera sostenible, que en la práctica se orienta en el uso racional del suelo, la recreación de los saberes, la socialización de los conocimientos locales, las relaciones de reciprocidad y de intercambio. Esta complejidad tiene un acoplamiento estructural y funcional y sus operaciones se dinamizan a través de las relaciones de parentesco, los nodos sociales locales de grupo, los mismos que contribuyen al fortalecimiento de la identidad y al desarrollo de la cultura aymara (Velásquez, 2005: 48).

4.3.2.2 Propiedad de los Palacios en Japo¹¹⁷

Japo, como bien se ha descrito anteriormente, es un espacio ubicado en la puna alta. Allí hay familias que viven durante todo el año, pero, sobre todo, vienen de la parte baja durante el *Jallu Pacha* para pastar sus animales y así aprovechar los recursos naturales. Si bien las familias en Japo son conocidas entre unas y otras y pueden tener cierta familiaridad, no todas pertenecen o devienen del mismo lugar de la puna baja. En ese sentido, existen familias que vienen de otras comunidades colindantes a las de Sisipa (como Huacani, Challacollo, Lampa Grande y Collini), siendo los terrenos en Japo totalmente privados y pertenecientes a familias determinadas. Es entonces que quienes pueden o están permitidos a llevar a pastar sus animales tienen que ser pertenecientes a una de estas familias. Igualmente, Japo no es el único lugar a donde las familias de la puna baja llevan a pastar; existen otras zonas altas para el pastoreo como *Chhullunkhani*, a donde también trashuman otras familias desde Sisipa y otros lugares. En conclusión, no todas las familias de la puna baja tienen acceso a la puna alta.

Pero, ¿a qué se debe que exista tierras comunales en la puna baja mientras que en la puna alta sólo exista propiedad individual familiar?

Se tiene de conocimiento que, en algún momento, la propiedad de las tierras de Japo estaba en manos de un padre u obispo apellidado Aragón, quien, al verse situado por los levantamientos indígenas de Pomata alrededor del año de 1900¹¹⁸, decidió venderlas antes de que perdiera por completo el terreno o, en todo caso, antes de que sufriera algún acto que lo condujese a la muerte. No sólo se trataba de un padre, sino de varios que

¹¹⁷ El territorio de Japo y otros aspectos han sido descritos en el capítulo 4.2 de esta investigación, por lo que se abordarán sólo aspectos de tierra y territorio; más, si fuese necesario, se referirá de algunos aspectos.

¹¹⁸ Es importante subrayar que los levantamientos indígenas en Pomata se dieron en 1904 y 1910 (Tamayo, 1982: 194). Y un principal aspecto a resaltarse es el papel negativo que tuvo la iglesia católica frente a las revueltas, a diferencia de la iglesia adventista establecida por Fernando Stahl a comienzos del siglo XX. Para este último caso véase Stahl (2006[1920]) y Teel (1989).

vivían allí. ¿Cómo entendemos que eran por esas fechas? Guadalupe manifiesta que los padres no dejaban a los mistis¹¹⁹ acercarse a las tierras de Japo, tal vez entendiendo que podrían intentar algún acto para obtener esas tierras. Además, ella señala que son sus abuelos los que compraron aquellas tierras en un precio inferior al que debió de valer, en un tiempo donde ella no había nacido aún. Asimismo, ella señala que mientras el terreno en Japo es producto de una compra, los terrenos de la zona baja son producto de herencia. Entonces podríamos preguntarnos, ¿antes de los levantamientos indígenas no existían pastores en Japo, acaso esta actividad es recientemente realizada, qué implicancias llevaría ser una sociedad pastoril reciente?

Como ya habíamos señalado, el trabajo etnohistórico es un pendiente para la presente investigación; entonces, frente a las preguntas señaladas, uno podría divagar sobre la existencia de pastores en Sisipa. Sin embargo, nos sujetamos al postulado de Kobayashi (2000)¹²⁰ al señalar que el surgimiento de sociedades pastoriles no implica una sola data: el tiempo precolombino; sino también, como lo ha demostrado este autor, surgen en la época colonial y de fechas más actuales.

Además, respondiendo a las otras cuestiones, la bibliografía sobre el tema de sublevaciones indígenas –no sólo en el Perú– nos muestra claramente que la posesión de las tierras en manos de los gamonales no fue porque no existían pueblos o familias en

¹¹⁹ El misti y/o gamonal era aquella persona que tenía poder en un pueblo o comunidad, el mismo que se medía a partir de la cantidad de terrenos y poder adquisitivo que lograba conseguir para sus propios fines; por esa razón, engañaban a muchos de los indígenas para que firmaran documentos de propiedad, tarea demás sencilla porque prácticamente ninguno de los indígenas podía defenderse ante una justicia que estaba en su contra y porque no sabían leer ni escribir.

¹²⁰ Véase pastores de puna en el marco teórico del presente trabajo.

quellas zonas altas, sino por un mero deseo de ampliar sus propiedades sin llegar a importar si para ello fuese necesario la muerte de aquellas personas¹²¹.

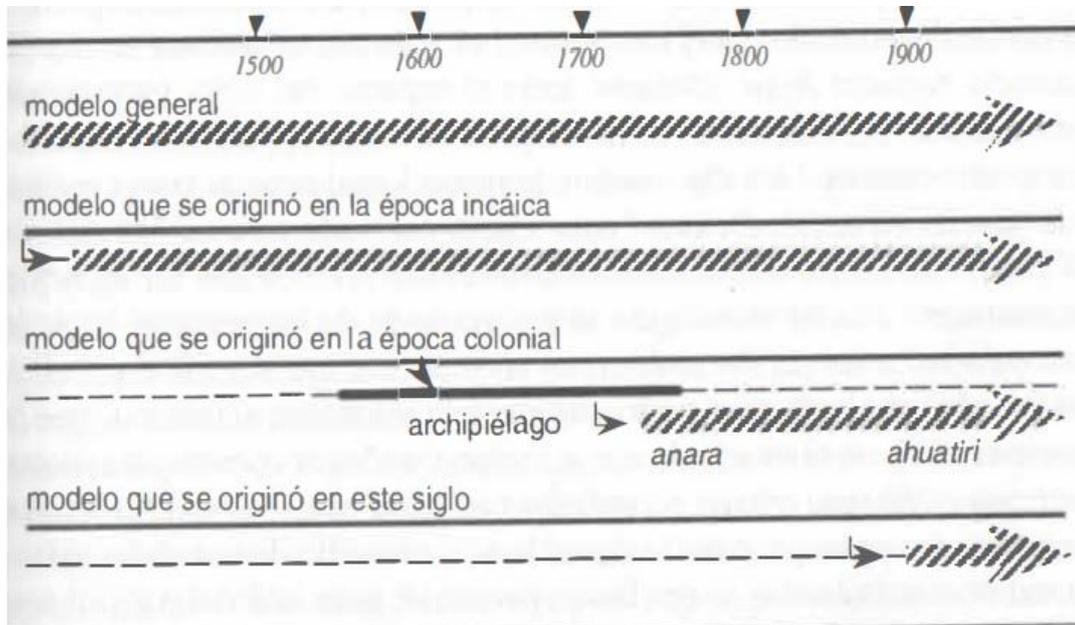


Figura 58: Tipología del origen de la comunidad pastoril andina.
Fuente: Tomado de Kobayashi (2000: 35).

a) La propiedad en Japo

En Japo, para lograr diferenciar y denominar los terrenos, se utiliza el apellido paterno de la familia o el lugar de procedencia que corresponda seguido del término aymara *kata*: “*Palacios Kata*”, “*Choque Kata*” o “*Collini Kata*”; que es como decir “de acá para adelante es de los Palacios”, “de este lugar para más allá es de los Choque” o “desde esta parte para más allá pertenece a los de Collini”.

Esa forma de denominar y distinguir los terrenos indica que la propiedad de cada familia es una sola, indistinguible para sí mismos; es decir, dentro de los Choque, por poner un ejemplo, sólo irán quienes estén emparentados y reconocidos por esta familia (aunque ya no lleven el apellido distintivo); pero, dentro la misma propiedad, no existe

¹²¹ La bibliografía sobre este tema es extensa, por lo que para una idea clara véase Kapsoli (1984), Tamayo Herrera (1982), Rivera Cusicanqui (2010[1984]) y Flores Galindo (1977, 1987). Desde la narrativa véase Arguedas (1958) y Scorza (1986).

una demarcación para señalar qué parte es para unos y otros Choque: toda la propiedad de la familia en Japo puede ser pastoreada indistintamente. Aunque claro, sí existe una distinción cuando se refiere a utilizar las *musiñas*; pues el lugar para habitar este tiempo, descansar, cocinar y refugiarse, puede ser considerado como privado; no por nada, cuando deciden regresar a la parte baja, le suelen colocar un candado para asegurar las pertenencias. Asimismo, la *musiña* puede ser prestada a otros familiares como un favor o deseo, como es el caso de Tina (EsaHoHnoPa) y Guadalupe Palacios.

–¿Qué pasa cuando Guadalupe viene a pastar?

–Cuando la tía Guadalupe viene sola, nosotros tres podemos compartir una misma *musiña*; los tres dormimos en el mismo p'atati [...], sólo somos dos grandes y el chiquito pues.

–¿No hay problema?

–No, porque como te digo, sólo somos dos mayores y el chiquito. Además, así podemos compartir algunas cosas y acompañarnos.

–Pero, como ahora, si viene con su nieto, ¿qué pasa?

–Ya nos vamos a la *musiña* de arriba

–¿Y cuando ya estás en la *musiña* de arriba ya no comparten cosas?

–Algunas veces sí, otras veces no; depende... (Japo, enero de 2017).

Retomando la idea anterior; si se señala que todos los Palacios podrían ir a Japo a pastar, ¿por qué sólo existen cuatro *musiñanaka* para su uso?, ¿a quiénes corresponde el uso de estas?, ¿qué pasa con aquellos que no tienen *musiña* propia?

b) El derecho de pastar en Japo entre los Palacios

Como bien se había puntualizado, por una cuestión de herencia, todos los Palacios estarían en su derecho de pastar en Japo; sin embargo, existe un proceso histórico familiar que deja sin derecho a algunos de los Palacios. Se trata de un suceso no precisado en fecha pero que corresponde al tiempo en que los *sibling* Palacios Cortéz ya tenían derecho a

tierras. Se manifiesta que los Palacios tuvieron problemas legales de propiedad en Japo, pues había personas que intentaban vender la tierra de los Palacios como si fueran propias. Aunque es referencial la información brindada, se entiende que existieron factores de herencia y desacuerdos. Para solucionar este conflicto, los Palacios necesitaron de dinero para la contratación de abogados y se señala que pudieron haberle dado un monto económico, como forma de pago, a quienes reclamaban este terreno. Es justamente el factor de quién dio y no apoyó este proceso para que muchos de los Palacios, y sus correspondientes descendientes, tengan o no derechos de propiedad en Japo¹²².

Caso A: Los que tienen terreno

Son todos aquellos que descienden de algún Palacios y que son reconocidos social y familiarmente, aunque ya no lleven el apellido como tal; obviamente este reconocimiento familiar se da a partir de su apoyo frente al problema de tierras que tuvieron. De forma general, aquí se encuentran las familias y descendencias de Juan Palacios y Gregoria Ancco, Nolberta Palacios y Mateo Arana y, Encarnación Palacios y Rafael Valdéz.

Así también, aquí se encuentran los otros Palacios que, aunque no se tiene mayor precisión, viven en otras comunidades aledañas a Sisipa. Ellos ya no llevan a consignar el apellido como tal, pero tienen un reconocimiento mutuo de parte de los Palacios. Estas familias pueden llegar a tener terrenos también en otras zonas aledañas de la puna alta, así como en el mismo Japo, producto de vínculos maritales con familias dedicadas al pastoreo. Sin embargo, usualmente estas familias no llevan sus ganados al terreno de los

¹²² Los Palacios utilizan indistintamente el término “tener terreno” para referirse tanto en la zona baja como alta. Por esta razón, señalan “él no tiene terreno en Japo” o caso contrario “sí tiene terreno en Japo” sin mayor énfasis al puntualizar, como ya se indicó, que todo el territorio en Japo es considerado uno solo y no como propiedades individuales. Entendiéndose ello, a continuación, utilizaremos la forma figurativa de los Palacios con el derecho de propiedad en Japo.

Palacios, motivo por el que no existen mayor número de *musiñas* en Japo. Aquí, por ejemplo, se encuentran los Quispe López, quienes, salvo el quinto hermano, viven en la comunidad de Lampa Grande. Muy aparte que del vínculo que se ha (re)creado por la relación entre Juan Quispe y Alicia Martínez (Ha), se concibe que esta familia sí tiene derecho a pastar en Japo; inclusive, Senobio, el segundo hijo del matrimonio, es el presidente de la puna alta y lleva consigo un cuaderno donde se anotan algunos detalles de la tierra de Japo.

Asimismo, también están los casos de Benito Vargas, quien está casado con Asencia Palacios, y el desconocido esposo de Clemencia Palacios. En ambos se tiene el derecho a la tierra por ser descendientes de algún Palacios no precisado; y en el caso de Clemencia, ella y sus descendientes pueden optar por pastar, aunque sus padres no hayan colaborado en la causa ya señalada.

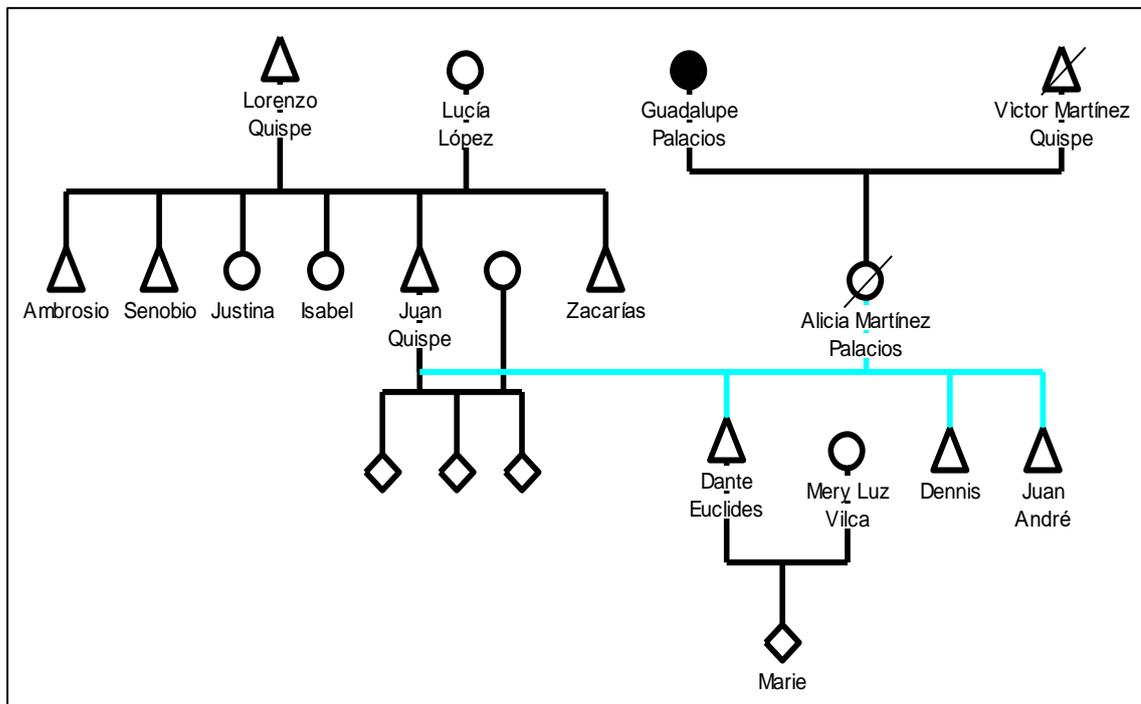


Figura 59: La familia Quispe Lopez, quienes tienen terreno en Japo.
Fuente: Elaboración propia en base al programa GenoPro.

Caso B: Los que no tienen terreno

Los Palacios –y sus respectivas descendencias– que no tienen terreno en la puna alta son: Bárbara Palacios y Anselmo Gómez, Dámaso Palacios y Teresa Tarqui y, Saturnina Palacios y Pedro Limachi. Ellos, como ya se señaló, no apoyaron al conflicto de tierras y por ende no pueden llevar su ganado a la puna alta.

Conviene subrayar que Manuel Palacios (hijo de Dámaso), después de regresar de Tacna y dedicarse al pastoreo junto a su familia, lleva sus animales a la puna alta, causando molestias y reclamos de parte de los demás familiares que sí tienen derecho a esta propiedad. Esta situación tensa hace que Manuel tome otras medidas para poder pastar tranquilamente como lo viene haciendo y responde con el siguiente caso.

Caso C: Los que compraron la tierra o la proporcionan

El “tener terreno” en Japo se da también por una suerte de mezcla entre los casos A y B.

Algunos de los descendientes de los Palacios que viven en Sisipa y que continúan siendo pastores, pero que no pueden acceder al terreno de la puna alta, han hallado la forma de tener el reconocimiento familiar a partir de la compra. Es el caso de Isac Limachi (hijo de Saturnina Palacios), quien, al verse negado por la falta de apoyo de su madre a la causa ya manifestada, decide comprar a una Palacios –que sí tiene el reconocimiento familiar– su derecho a la propiedad. Esta Palacios, al ser ya mayor de edad y por el desinterés de sus descendientes por estas tierras, deja que Isac tome el lugar que le compete a partir de un monto económico.

Es diferente el caso de Manuel, pues si bien no puede pastar en Japo, y debido a los contantes miramientos por su condición de no heredero, halló la forma de llevar su

ganado a la puna alta: su hermana Clemencia (véase su situación en el caso A) le facilitó el acceso a las tierras; esto no equivale a la compra.

Además, en ambos casos, Manuel e Isac utilizan las *musiñas* de sus respectivos exbeneficiarios, que, sumado al desinterés de ser pastor en generaciones más recientes, da respuesta al porqué de la no existencia de nuevas *musiñas* en Japo¹²³.

4.3.2.3 La *anxata*

Anxataña, indican Büttner y Condori (1984: 13), es “1. juntar dos rebaños; 2. dejar un rebaño en un lugar o encargarlo a alguien [...]”. De esa forma, entendemos que se utiliza este verbo –a partir de su raíz *anxata*– para designar a un pastor que cuida del ganado de una persona determinada (*awatiri*), en el caso de Sisipa, durante su permanencia en Japo.

La *anxata* se da por el vínculo de parentesco como un acto de favor y reciprocidad, ya que el pastor que lo solicitará se encuentra en una edad avanzada –lo que no le permite movilizarse hacia la puna alta– o porque tiene una gran cantidad de animales que necesitan más alimento y que no puede ser suplido en la puna baja. Aunque también puede ser el caso de *anxatar* a una persona ajena a cambio de un monto económico. Este accionar muy raramente acontece¹²⁴.

Principalmente, al ser un servicio, quien *anxata* suministra productos que el pastor necesitará durante su estadía en Japo. Esta provisión de productos se realizará en diferentes fechas durante el tiempo que se encuentre pastando. Aunque no se tiene un régimen establecido de cuáles son los productos que deben ser brindados, cuál es la

¹²³ Según se ha tenido referencia, las tres únicas *musiñas* que se encuentran aptas para su uso son construcciones de sus antepasados no inmediatos de Ego.

¹²⁴ Pastar animales a cambio de dinero u oportunidad de tierras para su propio ganado puede darse debido a que este pastor es “pobre”, ya sea de animales o terrenos (véase del Pozo-Vergnes, 2004); asimismo, en Sisipa, esta cualidad también es señalada al pastor que es “flojo”.

cantidad correcta y en cuántas oportunidades deberá darse, pues será a condición del propio solicitante, el rango se ceñirá en la cantidad de pastores que puedan existir (una mujer y un niño comúnmente) y el tiempo de permanencia en la altura.

Usualmente el acuerdo entre los pastores para la *anxataña* se dará por el mes de diciembre, donde se le buscará en su casa para saber –o cerciorarse– qué día saldrá para la puna alta; de esa forma, se tendrá un aproximado de la fecha y se viabilizará el accionar. Así también, puede darse que el/la *anxatiri* busque a la pastora en la parte alta ante el conocimiento de su salida; para eso, tendrá que realizar el viaje con sus animales y los productos para el *awatiri*.



Figura 60: Pastora llevando alimentos a Japo producto de la *anxata*.
Fuente: Foto de los autores (febrero de 2017).

Asimismo, la *anxata* llega a crear lazos más cercanos entre los propios familiares, lo cual puede manifestarse al momento de compra y venta de terrenos en Japo o ceder su derecho al otro pastor. Este es el caso de Manuel e Isac ya relatados con líneas más arriba.

Y son estos últimos¹²⁵ quienes brindan el servicio de la *anxata* entre la familia Palacios. Para el 2017, Manuel recibió la *anxata* de su hermana Clemencia, Benito Vargas, Nina Vargas y Teófilo Palacios; todos estos con terrenos en Japo.

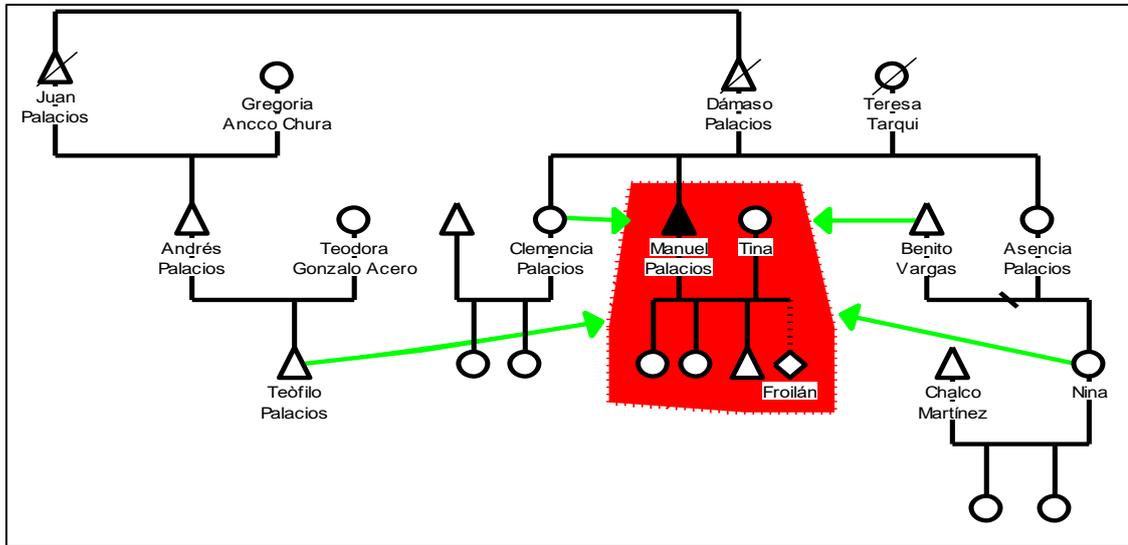


Figura 61: *Anxata* de Manuel Palacios (Ego) para el 2017¹²⁶.
Fuente: Elaboración propia en base al programa GenoPro.

En el caso de Isac y su familia, para el 2017. sólo Jorge Copa no tiene terreno en la puna alta.

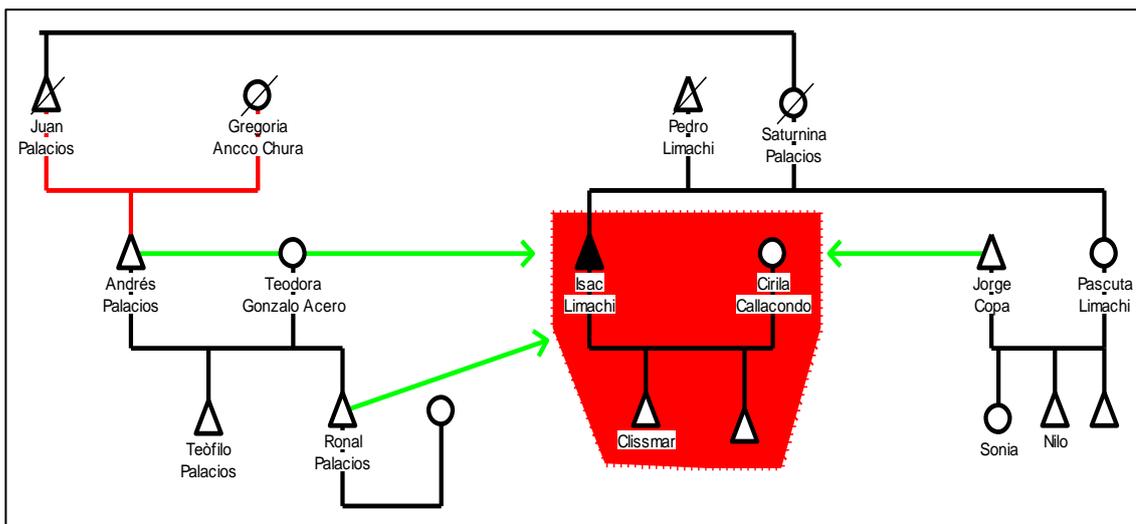


Figura 62: *Anxata* de Isac Limachi (Ego) para el 2017.
Fuente: Elaboración propia en base al programa GenoPro.

¹²⁵ Forma figurativa para designar a ellos y sus respectivas familias.

¹²⁶ En los árboles genealógicos de las imágenes 70 y 71, sólo se han considerado personajes determinantes para mostrar el parentesco, o personas ligadas al pastoreo.

Bárbara Palacios y Anselmo Gómez, Dámaso Palacios y Teresa Tarqui y, Saturnina Palacios y Pedro Limachi

En las imágenes, se pueden notar claramente cómo las *anxatas* de Manuel e Isac son realizadas por familiares muy cercanos, siendo el pariente más cercano el hermano (ya sea político o de sangre), y el más lejano los HoPaPaHnaHo. Puntualmente, sólo Jorge Copa es quien aprovecha los recursos de Japo mediante este sistema sin llegar a tener terreno; pues Benito Vargas es “descendiente indirecto” de los Palacios y Clemencia Palacios porque se casó con otro “descendiente indirecto” de esta familia (primo lejano).

4.2.3 Autoridades y cargos en la comunidad de Sisipa

La existencia de autoridades en la zona aymara responde a una necesidad de organizarse y lograr un bien común. Como bien señala Carrillo Chambi (2015: 57) “En las comunidades aymaras en general se denomina “cargo” al espacio donde una persona desempeña funciones en favor de su comunidad”. El ser elegido y estar frente a un cargo significa brindar un servicio a la comunidad; poder buscar formas en que la comunidad no esté privada de beneficios del Estado y solucionar conflictos en la propia comunidad sin la necesidad de llegar a asuntos judiciales. Es decir, controlar la moralidad (Ochoa, 1976).

En la actualidad, Sisipa tiene dos autoridades principales: el teniente gobernador y el presidente comunal (y toda una junta directiva). El primero responde a una autoridad tradicional “[...] pues además de cumplir con las funciones pactadas dentro de una estructura estatal, cumplen funciones rituales y celebratorias dentro de la comunidad” (Pizarro, 2014: 66); mientras que el segundo es una autoridad contemporánea, aparecida a partir de la reforma agraria (1969). Así también, en la comunidad existen otras

autoridades: campo mayores¹²⁷ [sic.] (autoridad tradicional) y rondas campesinas (autoridad contemporánea).

La existencia de las autoridades contemporáneas entre los aymaras se avala en las necesidades que van apareciendo dentro de las comunidades por lo que irán modificándose a lo largo del tiempo; en cambio, las autoridades tradicionales han ido desapareciendo en muchas comunidades aymaras; Pizarro y Alanoca (2014) mencionan la existencia del *jilaqata* y del *mallku*¹²⁸. Estos cargos difieren en mayor grado entre sí: el *mallku* está asociado a una autoridad mayor, un cargo que enmarca varios pueblos históricamente vinculados (*ayllu*); mientras que el *jilaqata*, responde sólo a un poder local.

Así también, gracias a los trabajos antecedentes sobre el tema en las zonas aymaras del Perú, se pueden señalar los siguientes cargos tradicionales que existen y que han desaparecido:

Tabla 5: Autoridades tradicionales en la cultura aymara del sur peruano.

Nombre de la Autoridad	Funciones	Forma de elección
<i>Mallku</i>	Elección de autoridades inferiores	
<i>Jilaqata</i>	Solucionador de conflictos Convoca reuniones Realiza ritos	Elegidos por los comuneros por cualidades y aptitudes Gobernadores del distrito <i>Mallkus</i>
Tenientes	Funciones políticas	Elección y rotativo
<i>Jiliri</i> o <i>Chuymani</i>	Consejeros de la comunidad.	Derecho por reconocimiento comunal
<i>Yatiri</i>	Ceremonias y ritos a la Pachamama	Elección divina con aceptación local
<i>Qulliri</i>	Ceremonias y ritos a la Pachamama	Aprendizaje bajo aceptación local
<i>Marani</i>	Control y cuidado de cultivo	Comunidad
Campo vigilantes o Campo alcaldes	Cuidar la chacra	Rotativo

Fuente: Elaboración propia a partir de Ochoa (1976, 1977) y Pizarro Cabezas y Alanoca Arocutipa (2014).

¹²⁷ El término se utiliza de forma literal en la comunidad.

¹²⁸ Gracias al trabajo de Carrillo Chambi (2015), se conoce que estas autoridades son vigentes en el pueblo aymara de Calamarca, provincia de Aroma, Bolivia.

4.2.3.1 ¿Cómo se logra ser autoridad?

La vinculación del hombre aymara (*jaqi*) con la propiedad de la tierra tiene un énfasis que va más allá del usufructo que pueda obtenerse, se trata también del reconocimiento del individuo (en un sentido dual denominado *chacha-warmi*) como comunero o *jaqi*, lo cual se manifiesta al momento de ser partícipe en la toma de decisiones de la comunidad, así como la obligación de cumplir con compromisos sociales (Pizarro y Alanoca, 2014; Ochoa, 1974, 1975). Para el caso de Sisipa, los jóvenes generalmente consiguen su pareja después de la secundaria, inclusive cuando están ya estudiando en los últimos años de colegio, pues este centro se convierte en un lugar para conocer gente¹²⁹. La pareja usualmente se va a vivir a la casa de los padres del varón (virilocalidad) y de esta forma llegan a consolidar su relación hasta los dos años, en donde es probable que ya tengan su hijo. Sin embargo, las decisiones familiares las toma el padre como jefe de hogar. A esta nueva pareja, durante ese tiempo de consolidación, se le *waxt'a* una vaca, una llama, unas cinco ovejas y se le asigna, por el momento, terrenos para que puedan ir cultivando sus propios alimentos¹³⁰.

Los comuneros han observado y van reconociendo la existencia de una nueva familia dentro de la comunidad; por tanto, entienden que estos nuevos integrantes deben asumir roles (servicio comunal), aun cuando no son independientes de la familia de su padre y a pesar de su negación para realizar estos servicios.

Un ejemplo de ello es Edwin Ancco Quispe, sisipeño, tiene 25 años y convive a la fecha con su pareja aproximadamente de la misma edad que de Edwin. La mujer no es del lugar, ella viene de la comunidad de Ticaraya (ubicada a faldas del *Qhaphiya*,

¹²⁹ En el distrito de Pomata existen sólo dos colegios: Emanuel y Agropecuario N° 73, ambos centros están ubicados en el barrio Collihuerta de Pomata, a un costado de la Panamericana Sur, vía que conecta el sur peruano.

¹³⁰ Este rango es relativo, la cantidad de animales y cuáles animales dependen de la voluntad del padre y la madre basado en el cariño que se tiene al hijo; así como el nivel económico en que se encuentra la familia.

Yunguyo). Guadalupe señala que este joven se juntó más o menos para el 2010, fecha desde la cual viven al amparo de los padres de Edwin. Producto de su relación, ellos tienen una hija de siete años que va a la escuela de Sisipa. Ellos se dedican, junto a sus padres, a la carnicería de ovejas como actividad económica principal. Hasta este año 2018, él tiene su carro propio, sin embargo, no es independiente de la vivienda de sus padres; a pesar de ello, los comuneros exigen a Edwin para que pase cargos de la comunidad, se lo transmiten a su padre en las reuniones ya que no asiste a estas a pesar de que la comunidad sobreentiende que ya es parte de la comunidad. Por ello, recién para agosto de 2017 lo nombran a él como campo mayor, después de un conflicto de abstención sobre el cargo. Los sisipeños han obligado a Edwin a que asuma el cargo, o, en todo caso, iban a retirarlo de la comunidad. Ellos han manifestado que Edwin gasta el camino y el agua con su actividad económica; también fue amenazado con ser retirado definitivamente de la asociación de carniceros que hay en la comunidad (El Gordito). Finalmente, después de haber pasado el cargo de campo mayor, él termina su rol para el 17 y 18 de agosto de 2018 con la pasada de fiesta en conmemoración al aniversario de la comunidad junto a Guadalupe Palacios.

Con este caso se puede visibilizar cómo las nuevas familias se van integrando en la comunidad de Sisipa. Es decir, el reconocimiento como *jaqi* se va dando a pesar de que la nueva pareja no se ha separado de la familia del padre. La obtención de tierras no es más que una parte en la consolidación como comunero. Así bien lo esclarece Víctor Ochoa (1976: 13) “[..] Los descendientes de una familia, al formar otro hogar, son considerados como hombres completos que tienen derechos y deberes propios al igual que sus antecesores”.

Entonces, entendiendo que tener propiedad responde a ser reconocido como comunero, la comunidad de Sisipa obliga a que vayan pasando cargos o responsabilidades

de menor a mayor grado. Además, pasar cargos se ciñe al lugar donde uno tiene terreno, no solamente donde uno puede ubicarse; por ello es que muchas veces los sisipeños cumplirán cargos también en comunidades aledañas. Si en caso contrario se negaran a pasar estas responsabilidades, que son traspasados continuamente y bajo una lógica racional propia, es probable que se les sancione e inclusive se les quite las tierras.

Ya me toca pasar cargo en Lampa Chico [...], gasto nomás es; [Además] viejita soy, ya no puedo hacer, les he dicho [...]. Quería que uno de mis hijos pase el cargo, pero me han dicho, tú eres la que vive, tú eres la que hace chacra, tú tienes que pasar cargo. [...] Hay que pasar cargo nomás porque el terreno te puede[n] quitar. Recién nomás dice que en abajo [Lampa chico] un hijo después de tiempo había venido a reclamar sus terrenos [...] con papeles y todo había ido, pero las autoridades comunales le dijeron: ¡¿acaso tú has hecho cargo?! Tú ya no vives aquí, estos terrenos de la comunidad son; así le dijeron y no dejaron que [lo] venda.

Así también, como bien lo señalan Ochoa (1976, 1977), Carrillo (2015) y Pizarro y Alanoca (2014), es esencial ser una persona moral, respetable por la comunidad y, para ser considerado como candidato para teniente o presidente, haber asumido otros cargos de menos rango. De esa manera, un hecho tajante es la edad, debido a que en los últimos años y por los diferentes procesos de la globalización, la comunidad ve cómo los jóvenes van desinteresándose de sus prácticas o simplemente muestran desdén, lo cual ocasiona conflictos con la Pachamama.

Los cargos son rotativos y por elección. Todos aquellos que cumplan con las características anteriormente mencionadas son vistos como óptimos, ya sea por voluntad propia o a solicitud de la comunidad, porque “ya le toca”.

En el caso del teniente, el cargo es asumido por rotación. Para el mes de julio, en una de las asambleas de la comunidad, ya se conoce al teniente del próximo año, pues a diferencia del cargo de presidente, el periodo de servicio es de un año. El teniente no asume solo, su esposa (tenientina) es parte del cargo, ello responde a la dualidad aymara

chacha-warmi (varón-mujer). La tenientina asume el cargo como tal cuando, por algún motivo, el teniente no está disponible; ya que, si no fuera el caso, el valor que se da a la *warmi* es mucho más simbólico (Carrillo, 2015; Pizarro y Alanoca, 2014). Particularmente para el caso de Sisipa, todos quienes asuman el servicio serán sólo de un sector o barrio; al siguiente año el sector siguiente asumirá en brindar a los tenientes, y así cada año irá rotando entre los sectores. Como la elección se dará por sectores y viéndose quién no ha pasado o a quién le toca, la cantidad de tenientes variará año en año, siendo mínimamente dos familias (teniente y tenientina) quienes asuman el rol. Inclusive puede haber hasta 10 familias que pasarán el cargo.

El teniente asume su cargo el primero de enero en una ceremonia preparada por la municipalidad. También es el gobernador quien acredita este cargo, y más recientemente el propio alcalde de Pomata. Este acto ritual es llamado *ruskayawi*. Como se puede sobrentender, termina su cargo cada 31 de diciembre.

En contraparte, el presidente comunal y su respectiva directiva (secretario, tesorero y vocal) están enmarcados en una lógica diferente. Desde mediados de octubre a noviembre se conforma un comité electoral, donde la propia directiva se encarga de organizar todo el proceso para elegir al presidente y su junta del próximo periodo. Para este cargo no se necesita vivir en un determinado sector, pero sí se busca que tenga alguna profesión o capacitación. El presidente tiene que tener rasgos de líder.

Como el presidente es parte de un grupo, el trabajo de la *warmi* es indirecto, ya que, si el presidente no podría estar presente por diferentes factores, se empezaría por el vicepresidente para que asuma las responsabilidades y el servicio a la comunidad.

A diferencia de otras comunidades aymaras, en Sisipa el cargo superior a todos los demás es ser presidente (por lo que le da un prestigio mayor), luego está ser teniente

gobernador; pero para llegar a estos se tendrá que pasar por ser campo mayor, cargo obligatorio para cualquier sisipeño. Son dos campo mayores [sic.] por sector, a los cuales se les llama *Irka e Ira*.

Recientemente se ha adoptado a la comunidad tener una ronda campesina¹³¹. A diferencia de los anteriores cargos, no es obligatorio ser rondero y sólo son designados aquellos que han sido ex militares, por lo que no existe un orden establecido para asumir esta función.

Así también, aunque en menor medida, los aymaras consideran que cargo es también asumir la responsabilidad de llevar a cabo la festividad que se hace en conmemoración a la comunidad o un algún Santo Patrón (Branca, 2017).

4.2.3.2 Funciones de las autoridades

En la zona aymara peruana, las funciones de las autoridades pueden llegar a variar; inclusive algunas funciones entre el presidente y el teniente van a ser las mismas, lo cual puede llegar a ocasionar problemas (Diez en Pizarro y Alanoca, 2014); sin embargo, en la comunidad de Sisipa no existe mayor conflicto entre ambas autoridades. El presidente tiene la función de organizar y convocar a la comunidad para llevar a cabo las reuniones de asambleas y de esa manera viabilizar las actividades. Los tenientes, en cambio, tienen una función más ética y moral, sobre todo con los hijos de la comunidad. Se busca que los tenientes puedan incidir a que los hijos vayan en buen camino y no transgredan las

¹³¹ Las rondas campesinas están mucho más estructuradas y solventadas en la parte quechua y amazónica del territorio peruano. Al respecto, César Rodríguez (2007: 9-10) señala: “Las rondas campesinas empezaron su actividad en la década de los años 70, en el departamento de Cajamarca, en la sierra norte del Perú. Dicha experiencia pronto fue difundida a otros departamentos del país y como fenómeno social fue materia de investigación por parte de diferentes estudiosos de las ciencias sociales [...] En el caso del departamento de Puno, las rondas campesinas surgieron en la provincia de Carabaya, al norte de la región, inicialmente como comités de autodefensa comunal o “ronda comunal”. Posteriormente asumieron la denominación de comités de autodefensa, aunque en el fondo se desarrollarían como rondas campesinas comunales, lo que se prolongó hasta el año 2000. aproximadamente, en que asumieron la denominación de rondas campesinas. Lo mismo ha sucedido con las rondas de la provincia de Melgar, también ubicadas en la zona norte de Puno”.

normas de la comunidad. Además, como bien lo señala la bibliografía, el teniente responde a la cosmología: él está encargado de que la producción de las siembras sea buena, por ello, el teniente no debe de sacarse el traje¹³² al menos hasta que se den las primeras papas del año.

El campo mayor tiene la obligación de vigilar que las siembras de productos no tengan mayores percances hasta su cosecha, por lo que realizarán visitas a los terrenos de la comunidad, sobre todo de las *aynuqas*, para ver que los animales no entren y coman lo sembrado. Asimismo, dentro de sus funciones está en apoyar a las dos autoridades superiores cuando estos lo requieran, lo cual es usual para llevar citaciones de una próxima asamblea.

Finalmente, los ronderos tienen la labor de que no ocurra algún hecho delictivo, por lo que también participarán en las fiestas dentro de la comunidad.

4.2.3.3 Autoridad y poder

Como bien se ha ido reiterando, ser autoridad significa brindar un servicio a la comunidad, y no bajo la lógica de cobrar por asumir el cargo; al contrario, llegar a ser autoridad conlleva asumir gastos que la comunidad no podrá reponer. A pesar de ello, nadie puede negarse a asumir el cargo debido a que significa que el *jaqi* es considerado como un ser con moralidad y que su palabra ha de ser siempre tomada en cuenta con gran valor, caso contrario puede suscitar conflictos. Asimismo, asumir el cargo de teniente y presidente no responde a tener el poder en la toma de decisiones; ellos, simplemente, son los vehículos y representantes de la comunidad. Entonces, ¿quién o quiénes tienen el poder de decisión y porvenir de la comunidad?

¹³² El traje del teniente es de color negro para ambos sexos. El varón utiliza un terno como forma interna; encima le seguirá el poncho, además de estar con un sombrero. La mujer utilizará enaguas de color blanco, pero después, la chompa, pollera y sombrero, serán de color negro.

a) La asamblea y el libro de actas

La respuesta a la anterior pregunta es la asamblea comunal, es decir, la propia comunidad, a partir de acuerdos, es quien dirige su porvenir. Así bien lo señala Simón Yampara (1992: 231) “[...] en la comunidad el corazón y la cabeza es el conjunto de jefes de familia reunidos en asambleas o junta comunitaria, moderado... por los *Jilaqatas*. Por eso, el cargo (autoridad) es más servicio que poder, puesto que el poder y la toma de decisiones de la comunidad están en la Asamblea y no en el cargo”.

La asamblea viene a ser la reunión que convocan las autoridades a la comunidad para dar parte de algún hecho o acordar sobre alguna actividad comunal. En Sisipa no existen reuniones preprogramadas, sólo las vializan cuando se presenta una actividad por delante que influya en alguna medida a la comunidad: visita del alcalde, algún ingreso del proyecto, etc. Asimismo, dado que la comunidad tiene el carácter de ser una sociedad pastoril, muchas familias no llegan a participar en las asambleas y entonces se someten a la decisión de la mayoría. Esto no será continuo ya que podrían ser amonestados socialmente.

La asamblea comunal toma apuntes y notas –así como los acuerdos que se cumplirán– en el Libro de Actas. Al finalizar las reuniones, todos los concurrentes firman el libro, quedando así una forma de verificación ante la situación de si alguien se negara, situación que ha ocurrido. Sin embargo, a pesar de tener el libro, se tiene un mayor valor a los acuerdos orales.

4.4 Ritos y (des)continuidades

El cambio generacional, la migración y la condición religiosa son factores determinantes para señalar y comprender la práctica y (des)continuidad de los ritos en las comunidades aymaras (Arnold, 2004; Pizarro y Alanoca, 2014). Para los Palacios esta

afirmación tiene validez, porque si bien entienden que estas prácticas son importantes en su vida diaria (de allí que las *apachitas* sean entes que cuidan y revitalizan la energía de los pastores cuando se desplazan hacia la puna alta y viceversa), ellos han ido olvidando la realización de ciertos ritos, principalmente vinculados con el ganado y el pastoreo. A esa razón, es que el rito al rayo es más un testimonio de la memoria que un dato obtenido a través de la observación participante.

4.4.1 La Apacheta

La *apacheta* o *apachita*¹³³, señala Galdames Rosas (1990: 11), “son montículos o amontonamientos artificiales de piedras [...] [que] constituyen una de las prácticas más habituales, permanentes y extendidas en el horizonte cultural andino; sus raíces son tan fuertes y profundas, que pueden ser rastreadas hasta el remoto pasado prehispano”. Estos montículos están ubicados “en determinados lugares de los caminos, en especial en encrucijadas de altura y en las cumbres” (Berg, 1985: 26). Harry Tschopik (1968) y Galdames Rosas (1990), la han categorizado como un espíritu del lugar; es decir, son entes “que habitan localidades fijas” (Tschopik, 1968: 111).

En la localidad aymara de Chucuito, el informante número 45 de Tschopik (*ibíd.*: 115) describe que “Todos los espíritus de lugar son como hombres viejos; nunca son como animales. Nadie puede verlos; únicamente se puede oír sus voces”. Asimismo, continuando una descripción de estos seres, el mismo autor señala:

En toda forma, excepto en sus poderes sobrenaturales, los espíritus de lugar se parecen a los hombres. Las libaciones son su bebida, las ofrendas su alimento; además, mascan coca. Como los espíritus de lugar a veces son buenos (o, más bien, ambivalentes) y a veces naturalmente malos, hay sitios buenos y malos para lo ocupación humana [...]

¹³³ Girault (1958), recogiendo lo señalado por Garcilaso, señalaba que la denominación venía del quechua; sin embargo, según lo ha investigado el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino, el término es aymara (Larraín, 2015).

Sobre todo, el espíritu de lugar reclama respeto, atención y obediencia ciega, y cuando se disgusta por falta de respeto, negligencia o desatención, no tarda en castigar (Tschopik, 1968: 115-117)¹³⁴.

A diferencia de otros espíritus del lugar, resalta otra vez Harry Tschopik (1968: 120), las *apachitas* son “los patrones especiales de comerciantes y viajeros”; esto se sobreentiende por la ubicación en que suelen constar y por el fin concreto –que la bibliografía señala como común denominador– que se logra obtener: recuperar fuerzas y energías para continuar el camino, tanto para personas y animales.

Para el caso de los pastores que se dirigen a Japo, como los Palacios, se encuentra una apacheta en un lugar al cual se le denomina como *Chika Thaki* o *Kimsa Kachi*. La morfología de la superficie se caracteriza por un mogote en la parte más baja; en ambos costados se encuentran dos ríos, una de ellas es la principal *Japu jawira*, mientras que la otra es un afluente que alimenta al río principal. Los pastores reconocen toda esta zona como medio camino por lo que sería denominado como señalizador o marcador de ruta (Larraín, 2015).

Al llegar al lugar, los pastores descansan esparciendo los animales en los alrededores y rápidamente empiezan a recoger tres piedras del camino. Las piedras deben de caber en una sola mano empuñada. Los pastores desplazan el material sobre todo el cuerpo diciendo “*millu, millu, millu...*”¹³⁵ en reiteradas ocasiones. 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 lo arroja sobre el montón de piedras ya existentes. Para el 2016, durante el soplo, Guadalupe dijo: *jach'a achachilanaka*,

¹³⁴ Girault (1958) también resalta el factor positivo y negativo de las apachetas en el lado boliviano.

¹³⁵ Al respecto, Tschopik (1968: 243. Pie de página 489), en alusión a la *qullpa*, señala que “El aymara boliviano hace uso ritual de otro mineral, *millu* (identificado como sulfato de aluminio), para curar y para adivinar”, además, puede llegar a ser utilizado para combatir la magia negra (Berg, 1985) y la tristeza a la muerte de un familiar (Onofre en Branca, 2017); entonces, visibilizándose el uso de este mineral, se puede incurrir a pensar en que la utilización de este término hace alusión al deseo de aplicabilidad de los poderes del *millu*, conocido también como *qullpa*, como si la piedra fuese o se convirtiese en el mineral vocalizado.

*ch'ama walur churitata, sumaki japuru puririkta, uywasa sumaki sarantaspaxa*¹³⁶. Este acto ritual, señalado por los pastores, es realizado para renovar las energías perdidas por la caminata.

Asimismo, como en otras zonas de los Andes peruanos, chilenos y bolivianos, los pastores de puna también desarrollan esta práctica utilizando el insencio, el vino y la coca; con estos elementos invocan a los antepasados y a los seres sobrenaturales en son de buscar el bienestar personal y colectivo¹³⁷.



Figura 63: La Apachita.

Fuente: Foto de los autores (febrero de 2016).

¹³⁶ Grandes achachilas denme fuerza y valor; que llegue bien nomás a Japo, y que el ganado camine bien nomás.

¹³⁷ Galdame Rosas (1990: 20-21) ha sistematizado en cinco las peticiones que se llegan a solicitar: descanso, fuerzas para continuar, protección, salud y permiso; para lo cual, respectivamente, también serán necesarias otras ofrendas: coca (mascada u hojas), pestaña, cejas, pelo, maíz (mascado o tostado), uñas, saliva, calzado viejo, plumas, ramas, pajas, vestido viejo, flores, honda, sogá, sal, plata, dinero, lanas de colores, chicha, sebo de llamas, velas encendidas, mesa, puñados de tierra, banderines, cruces. Aunque algunas de estas ofrendas ya no se realizan y se conocen sólo por los cronistas, otra se ha reinventado, es el caso de la cerveza para los aymaras de Chile señalado por Horacio Larraín (2015). Asimismo, en la bibliografía encontrada se señala que en la *apachita* puede hacerse y encontrarse construcciones de casas en miniatura hechas también con las piedras del lugar; como no es el caso de la presente investigación se ha omitido este hecho, sin embargo, para cualquier detalle sobre este aspecto véase la bibliografía citada.

Asimismo, existe otra *apachita* en el camino de Pasiri hacia Japo (o viceversa) tal como se muestra en la figura 64. El accionar es el mismo ya descrito para la *apachita* de *Kimsa Kachi*.

4.4.2 Para combatir la caída del rayo

Entre los kallawayas “todo criador de llamas y alpacas debe realizar por lo menos una vez al año un ritual para los animales” (Rösing, 1996a: 24); sin embargo, para los Palacios este acto no se cumple de forma periódica, pero sí se tuvo la intención cuando el rayo se convirtió en un malagüero y como signo de muerte o pérdida; pues, como se narrará líneas abajo, existe un rito para combatir la caída del rayo.

En febrero de 2017, cuando se realizaba trabajo de campo en Japo, ocurrió un incidente que sólo en aquella ocasión se pudo obtener una información de primera mano: como en algunas ocasiones, Manuel Palacios salió a Japo para relevar a su esposa Tina en el pastoreo, pues Tina tenía fijado viajar a Tacna a ver a sus hijos; entonces Manuel tomó el mando de los animales. Durante el tercer día de su estadía, el hombre, un tanto descuidado –tal vez a causa de la lluvia que se avecinaba–, sabiendo que las vacas y los burros necesitan tener poco cuidado y ser vigilados por el ojo del pastor, había dejado dormir a las vacas en la intemperie, justamente en la parte de arriba de la *musiña* en la que vive, a más o menos 300 metros de su corral. Cuando despertó al día siguiente por la mañana, el pastor fue a despachar las vacas, pero se dio con la sorpresa de que una había muerto por el efecto de un rayo. El hecho se convirtió en un suceso de angustia no sólo para él, sino para toda la familia de los Palacios; ya que, como bien señala Ina Rösing (1996b), todo aquel que vive a más de 4 000 metros conoce lo amenazante que puede ser una tempestad como el rayo que puede matar a animales y humanos; por lo cual se debe de realizar un rito para que este suceso no vuelva a acontecer. Este acto es denominado,

por Rösing (1995: 160), como un ritual de curación, debido a que puede existir un conflicto entre el ser humano y la deidad rayo.

Retomando, Manuel, al descubrir la muerte del animal, inmediatamente informó a sus familiares que se encontraban en Japo sobre lo sucedido. Los pastores hablaron de realizar un *pagachi* al calvario *Ilin Jaqhi*, y señalaron que los niños no debían de ver al animal muerto. Sin embargo, este pastor decidió no realizar rito alguno, ello a consecuencia de su condición religiosa: adventista. Él entiende que los adventistas no deben hacer culto parafernático más que a Dios. Entonces, luego de enterarse la decisión y saber que el hombre había enterrado los restos, sacando ventaja de la carne no dañada, los familiares comenzaron a reñirse sobre tan nefasta acción. Guadalupe entonces dijo: *jichhakuchaxa uywaxa jiwaraskakiniwa*¹³⁸.

Después de este acontecimiento, los familiares de Manuel consideraron que él ya no debía llevar sus animales a la puna alta porque faltó respeto a la Santa Tierra, y lo ocurrido volvería a pasar con mayor frecuencia, hasta se afirmó que podría cobrar vidas humanas. Y así fue en el año 2018, un pastor de la estancia de los Collini y de 70 años murió dentro de su *musiña* a causa de un relámpago.

Ina Rösing (1995: 159; 1996b: 51) ha tipificado en dos el rayo que cae a un hombre¹³⁹: 1) como señal de vocación o elección para ser curandero y ritualista, y 2) como señal de castigo. Para el segundo caso, la autora afirma que los trabajos son escasos¹⁴⁰ o

¹³⁸ Ahora va a seguir muriendo los animales.

¹³⁹ En sus diferentes escritos señalados aquí, la autora indica –aunque no directamente– que la caída del rayo a un hombre engloba tanto a la persona como a sus bienes como su casa o su ganado. Así también, hace entender que el rayo no cae, necesariamente, de forma directa, sino en un lugar cercano a él o a sus bienes.

¹⁴⁰ A pesar de encontrar diferentes trabajos sobre ritualidades entre pastores y pareciese que es uno de los aspectos más resaltantes sobre estos, como bien lo señala Rivera (2014: 28), “en el marco de los estudios sobre rituales amerindios en general, la bibliografía sobre ritos ganaderos andinos no es la más abundante”. Asimismo, aunque la autora señalaba esta escasez de trabajos etnográficos sobre la caída del rayo para 1996, parece no haberse continuado con trabajos detallados sobre este aspecto, ya que podría haber estado presente en la compilación realizada por Juan Javier Rivera (2014).

poco detallados; sin embargo, no infiere si existe un rito distinto o puntual para cuando un animal muere a casusa del rayo. En ese entender, sumando a sus aportes, a continuación, se describe algunos aspectos del *dispachu* que no cumplió Manuel pero que, ante tal acontecimiento, fue recolectado de Guadalupe Palacios.

Guadalupe señala dos formas para que los rayos ya no caigan y maten o afecten a los animales. Primero, como ella, pagan (este sería los casos descritos por Rösing entre los Kallawayas); pero otros hacen el *dispachu*¹⁴¹, el cual se realiza una sola vez (lo que ratifica la distinción). Para realizar este último, primero se consultará a las hojas de coca para saber quién será el encargado de hacer el rito y cómo debe de hacerse. Una vez decidido, se tiene que ir al lugar donde el animal murió, para lo cual alistan una serie de materiales, entre los que están la coca, el vino y la lana; asimismo, para esta actividad las mujeres preparan doce platos de comida diferentes entre sí, todas sin carne alguna (aunque no se conoce su porqué). Al lugar se va acompañados de niños huérfanos, aún mejor si son varones; pues iniciado el rito, ellos orarán y pedirán que el rayo no vuelva a matar a ningún animal o ser humano¹⁴². Mientras se está orando, quien realizará el rito irá sahumando el lugar. Finalizada esta parte, todos los asistentes compartirán los alimentos. Los doce platos tienen que acabarse en el lugar y nada debe de regresar.

Una vez acabado el rito al rayo, cada asistente debe de pasar por el lugar tres veces con el vino en la mano, siempre empezando desde el lado derecho. A ese acto se le denomina *ch'uwaña*; “el cual sería también una denominación a un líquido que se prepara

¹⁴¹ Al respecto, Hans van den Berg (1985: 58) señala que “En casi todos los ritos son preparadas determinadas ofrendas. Estas están destinadas a la pachamama, los achachilas u otros seres sobrenaturales. La incineración o el entierro de estas ofrendas que se realizan normalmente al final del rito, se llama despacho”.

¹⁴² Así como Tschopik (1968) ha descrito, en los Andes es conocido el hecho de utilizar niños para alejar lluvias y/o granizos, incluso se les azota en medio del pedido para que las deidades tengan pena de ellas.

por maceración de cereales y confites y que se usa como parte de las libaciones (junto con alcohol y vino) que se realizan en determinados ritos” (Berg, 1985: 57).

CONCLUSIONES

PRIMERO: Los pastores aymaras de Sisipa poseen un *corpus* de conocimientos y saberes empíricos relacionados con todo aquello que se encuentra en su medio ambiente, el mismo que les ha permitido, en la *praxis*, desarrollar cualidades, ventajas y desventajas sobre los atributos alimenticios, nutritivos, curativos y simbólicos (señas y señaleros) de cada planta y animal que se ha adaptado sobre las diferentes altitudes de su área geográfica (puna alta y puna baja). Asimismo, al hacer uso de estos recursos, ellos consideran convenientemente que deben pedir permiso y agradecimiento a la *Pachamama*, a los *achachilas*, antepasados y demás deidades que, bajo su *kosmos*, muestran lógicas de respeto a la naturaleza.

SEGUNDO: Para los pastores aymaras de Sisipa, el pastoreo significa: 1) criar al ganado como sujeto: con cariño, respeto, cólera, enojo, resentimiento y empatía; y 2) trashumar desde la puna baja (Sisipa) hacia la puna alta (Japo) durante el *Jallu Pacha*. De esa forma, los pastores alistan las condiciones necesarias para cumplir con el cuidado del ganado en un ambiente hostil donde existe la probabilidad de perder animales y la vida misma; pero que, a través de su *kosmos*, *corpus* y *praxis* (*K-C-P*), sobrellevan las adversidades con el fin de aprovechar racionalmente los recursos naturales de diferentes espacios ecológicos y de establecer el cuidado pertinente del ganado.

TERCERO: El reconocimiento como *jaqi* o comunero dentro de la comunidad de Sisipa se enmarca en: 1) la utilización de tierras privadas y comunales para pastorear o realizar la chacra y 2) la consolidación de una familia. Este operar enmarca que, de forma predominante, los pastores conforman su propia familia de forma exógama. Al formar una relación, la nueva pareja optará ir a vivir a la casa del varón (virilocalidad), conviviendo, según corresponda, con sus padres o suegros aun cuando estos ya tengan un hijo o dos, conformando una familia extensa. Su salida de la casa se determinará cuando

los padres de ambos lados les hereden propiedades privadas y animales de forma bilateral. Asimismo, los pastores demuestran su carácter agnaticio cuando desean acceder a la propiedad de la puna alta, lo cual hace entrever que las relaciones de parentesco y organización social permiten el aprovechamiento de diferentes espacios ecológicos o de trashumancia.

CUARTO: Para los pastores, hacer un rito significa mantener un vínculo fraterno simbólico de respeto con las deidades cristianas y andinas; por ello, cuando estos no se realizan, estas dejan de protegerlo, infringiendo daños contra él mismo, sus pares y su ganado. Sin embargo, las influencias religiosas protestantes entre las comunidades aymaras han ido cambiando la percepción, pensamiento y prácticas de los pastores de Sisipa, dejando en olvido las prácticas rituales.

RECOMENDACIONES

PRIMERO: Recomendamos hacer investigaciones interdisciplinarias sobre la composición florística y faunística de la puna alta, además de estimar la carga animal, la dinámica de la producción forrajera a través de los años; así como también, se debe determinar la frecuencia de pastoreo, distribución del pastoreo, atributos bioquímicos de cada especie vegetal según su utilidad y usos medicinales de las diferentes especies vegetales y animales silvestres.

SEGUNDO: Se recomienda investigar el quehacer cotidiano de los pastores en la puna baja durante las épocas secas (*Awti Pacha*). Como, por ejemplo, el manejo de *aynuqas*, ciclos de la agricultura, ritos en la agricultura, bioindicadores agrícolas y sistema de pastoreo.

TERCERO: El trabajo etnohistórico debe ser considerado con relevancia al momento de continuar el proceso de herencia y derecho de propiedad entre los Palacios; así como en el intento o hipótesis de reconstruir ayllus o comunidades aymaras.

CUARTO: Debido a los cambios socioculturales e influencias globales, las investigaciones sobre rituales deben ser trabajadas con mayor énfasis debido a que muchos de estos vienen “desapareciendo”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achútegui, E. (1996). La Epistemología en las ciencias antropológicas. En J. F. Elias, *Epistemología. Problemas y perspectivas* (págs. 145-150). Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
- Adorno, T. W. (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València.
- Alanoca, V. (2011). Una gota de esperanza antropológica en el desierto de las ciencias sociales en Puno. *Sociales. I encuentro de las CCSS en el siglo XXI. Año 1 N. 01*, 90-94.
- 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.
- Albó, X., & Mamani, M. (1980). Esposos, suegros y padrinos entre los Aymaras. En E. Mayer, & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (págs. 283-326). Lima: Fondo Editorial de la Pontificie Universidad Católica del Perú.
- Ardón, M. (2002). Métodos e instrumentos para la investigación etnoecológica participativa. *Etnoecológica*, 6(8), 129-143.
- Arguedas, J. (1958). *Yawar Fiesta*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Argueta, A. (2012). Una propuesta para analizar las Naturalezas-Sociedades. *Etnoecológica*, 9(1), 63-66.
- Arnold, D. Y. (1992). La casa de adobes y piedras del inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En D. Y. Arnold (Ed.), *Hacia un Orden Andino de las Cosas. Tres pistas de los Andes meridionales* (págs. 31-108). La Paz: Hisbol.
- Arnold, S. P. (2004). *Ritualidad y cambios: el caso aymara*. Puno: IDEA/CEP.
- Astorga, J. B. (2016). *Ecología y recursos naturales*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Ballesteros, J. (1995). *Ecología personalista: cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Madrid: Tecnos.

- Barahona, C. (2016). El Kharisiri ¿Animal o humano? Un potencial descolonizador desde la teología cristiana. En J. C. Chávez, & Á. E. Román-López (Eds.), *Poder(es) en contexto. Lecturas teológicas, socioculturales y de género en torno al poder* (págs. 91-134). La Paz: Instituto Técnico Ecuménico Andino de Teología.
- Barfield, T. (2002). *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Anagrama.
- Beltran, O., & Santamarina, B. (2016). Antropología de la Conservación en España. Balances y perspectivas. *Revista de Antropología social* 25(1), 85-109.
- Berg, H. (1985). *Diccionario Religioso Aymara*. Iquitos: CETA/IDEA.
- Blanco, B., & Quispe, D. (2014). Desarrollo de la antropología puneña. En *XXI Congreso Nacional de Estudiantes de Antropología*. Cusco, 07-11 de octubre 2014.
- Boehm, B. (2005). Buscando hacer Ciencia Social. La Antropología y la Ecología Cultural. *Relaciones* 102. Primavera, Vol. XXVI, 62-128.
- Bolton, R. (1980). El proceso matrimonial Qolla. En E. Mayer, & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (págs. 327-362). Lima: Fondo Editorial de la Pontificie Universidad Católica del Perú.
- Bolton, R. (2015). La vida de un antropólogo en el Altiplano peruano: reflexiones y recuerdos, 1962-2012. En E. Rivera (Ed.), *Libro memoria. VI Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología del Perú, Puno-2012* (págs. 151-183). Puno: Escuela Profesional de Antropología, Universidad Nacional del Altiplano.
- Bourricaud, F. (2012[1962]). *Cambios en Puno. Estudios de Sociología Andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos/Embajada de Francia.
- Brack, A., & Mendoza, C. (2004). *Ecología del Perú*. Lima: Bruño.
- Branca, D. (2017). *Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración*. Lima: Editorial Horizonte.
- Branca, D. (2018). De fantasma a vecino. El Kharisiri y la noción de humanidad en los Andes aymaras peruanos. *Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 13, N° 2, Mayo-Agosto, 275-295.
- Bunge, M. (2004). *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

- Büttner, T., & Condori, D. (1984). *Diccionario Aymara-Castellano/Arunakan Liwru: Aymara-Kastillanu*. Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe Puno.
- Carbonelli, M., Esquivel, J. C., & Irrazábal, G. (s.f.). *Introducción al conocimiento científico y a la metodología de la investigación*. Buenos Aires: Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Carhuallanqui, R. M. (1998). *Pastores de altura: Magia, ritos y danzas*. Lima: Redes.
- Carpio, J. (1987). Lineamientos acerca del Plan de Desarrollo 1986-1990. *Hathakatu. Revista de investigaciones y divulgación científica-cultural*, julio-octubre, 4-25.
- Carpio, J. B., Velásquez, H., & Cutipa, G. (2009). *Antropología en el altiplano peruano: 25 años*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Carrillo, J. J. (2015). Estructuras y jerarquías en las autoridades de Cabildo de Calamarca (Entre el poder local y la colonialidad). *Temas Sociales N° 36*, 57-85.
- Cerrón, C. (2000). *Lingüística Aimara*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Condori, L. (2005). *Evaluación agrostológica y alternativas de mejoramiento y manejo de pastos y forrajes del fundo lo Sauces S.A.C. Muñani, Azángaro* (Tesis de Pregrado). Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú.
- Custred, G. (1977). La puna de los Andes Centrales. En J. Flores, *Pastores de puna, uywamichiq punarunakuna* (págs. 55-85). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cutipa, G. (2008). *La pesca de Ispi y sus secretos*. Iquique: IECTA.
- Cutipa, G., & Carpio, J. (2008). La Antropología puneña: informe de las investigaciones realizadas a raíz de la formación de antropólogos en la UNA, 1982-2005. En A. Diez (Ed.), *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas* (págs. 145-152). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (CISEPA).
- de la Cadena, M. (1991). "Las mujeres son más indias". Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina* (9), N° 1, 7-47.
- de la Cadena, M. (2008). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una antropología andinista a la interculturalidad? En C. I. Degregori, & P. Sandoval (Eds.), *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*

- (págs. 107-152). Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Dedenbach, S. (1990). *Inka Pachaq Lllamanpa Willaynin. Uso y crianza de los camélidos en la época incaica. Estudio lingüístico y etnohistórico basado en las fuentes lexicográficas y textuales del primer siglo después de la conquista*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- Degregori, C. I. (2000a). Presentación. En C. I. Degregori, *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (págs. 13-19). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, C. I. (2000b). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En C. I. Degregori, *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (págs. 20-73). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, C. I. (2008). ¿Cómo despertar a la bella Durmiente?: por una antropología para comprender un país escindido. Discurso pronunciado en la inauguración del IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. UNMSM. En A. Diez (Ed.), *La antropología ante el Perú de hoy. Balances regionales y antropologías latinoamericanas* (págs. 15-36). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (CISEPA).
- Degregori, C. I., & Sandoval, P. (2007). La antropología en el Perú: del estudio del otros a la construcción de un nosotros diverso. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero diciembre, 299-334.
- Degregori, C. I., & Sandoval, P. (2008). Presentación. En C. I. Degregori, & P. Sandoval (Eds.), *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina* (págs. 9-17). Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Degregori, C. I., & Sandoval, P. (2009). *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Degregori, C. I., Ávila, J., & Sandoval, P. (2001). *Enseñanza de la antropología en el Perú*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social/Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Cid Pérez, A. M. (2007). *Investigación. Fundamentos y metodología*. Naucalpan de Juárez: Pearson.
- Del Pozo, E. (2004). *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. Lima: Intituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturaleza. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola, & G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas* (págs. 101-123). México: Siglo XXI.
- Descola, P. (2010). Más allá de la Naturaleza y de la Cultura. En L. Montenegro, *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (págs. 75-96). Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Dichdji, A. (2017). Naturaleza y cultura: diálogos interdisciplinarios entre la historia ambiental y la antropología. *Revista Luna Azul*, 1(44), 277-293.
- Diez, A. (2008). *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (CISEPA).
- Diez, A. (2015). La enseñanza de la antropología en el Perú: escuelas, programas y retos para el desarrollo de la especialidad. En E. Rivera (Ed.), *Libro memoria. VI Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología del Perú, Puno-2012* (págs. 55-80). Puno: Escuela Profesional de Antropología, Universidad Nacional del Altiplano.
- Domínguez, N. (2017). *Aproximaciones a la Historia de Puno y del Altiplano*. Puno: Dirección Desconcentrada de Cultura de Puno.
- Durand, L. (2000). Modernidad y romanticismo en etnoecología. *Alteridades*, 10(19), 143-150.

- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 41-54). Buenos Aires: CLACSO.
- Enríquez, P., & Prins, C. (1987). *Agua y Corrientes de Cambio: Estrategias de Sobrevivencia, Racionalidad Andina y Desarrollo Rural*. Puno: IIDSA/Universidad Nacional del Altiplano.
- Escobedo, J. (2006). *Investigación Cuantitativa y Cualitativa. Paradigmas epistemológicos para conocer la realidad*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Escuela Profesional de Antropología. (1997). *Estructura curricular 1998-2002*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Flores, A. (1977). *Arequipa y el Sur Andino (Siglos XVII-XX)*. Lima: Editorial Horizonte.
- Flores, A. (1987). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Flores, J. (1964). Pastores del Ande Sur-Peruano. *Universidad Técnica del Altiplano. Año 1, N° 2*, 231-238.
- Flores, J. (1967). Pastores de Paratía. Una introducción a su estudio. *Anales del Instituto de Estudios Socio Económicos. Vol I, N° 1*, 9-105.
- Flores, J. (1968). *Pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*. Cuzco: Ediciones Inkari.
- Flores, J. (1977). Pastores de alpacas en los Andes. En J. Flores (Ed.), *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna* (págs. 15-51). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores, J. (1982). Causas que originaron la actual distribución espacial de las alpacas y llamas. En L. Millones, & H. Tomoeda (Eds.), *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales* (págs. 63-92). Kyoto: National Museum of Ethnology (Senri Ethnological Studies No. 10).
- Flores, J. (1983). Pastoreo de llamas y alpacas en los Andes –balance bibliográfico–. *Revista Andina. Año 1. Tomo I*, 175-218.

- Flores, J. (1984). Origen, distribución y aspectos socio-económicos del pastoreo. En M. Tapia, & J. Flores, *Pastoreo y pastizales de los andes del sur del Perú* (págs. 13-47). Lima: Programa Colaborativo de Apoyo a la Investigación en Rumiantes Menores.
- Flores, J. (1988). Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas: Una introducción. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*: (págs. 13-19). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Flores, J. (2000). El pastoreo altoandino en la encrucijada. En J. Flores, & Y. Kobayashi (Eds.), *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades* (págs. 213-226). La Paz: Plural Editores/CID.
- Flores, J. (2012). Los pastores de Paratía: una introducción a su estudio. En R. Bolton, J. Flores, & L. Calvin, *Alpacas y cuyes en la etnografía andina* (págs. 13-178). Lima: Editorial Horizonte.
- Flores, J. (Comp.). (1977). *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores, J. (Ed.). (1988). *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Flores, J., & Y. Kobayashi (Eds.). (2000). *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural Editores/CID.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*, 3-20.
- Galdames, L. (1990). Apacheta: La ofrenda de piedra. *Diálogo Andino* N° 9, 10-25.
- Gambie, M. (1986). Los grupos cazadores-recolectores del extremo sudeste de los Andes Meridionales. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 1(16-17), 119-124.
- García, M. (1980). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.
- García, R. (1994). Interdisciplinariedad y sistemas complejos. En E. Leff, *Ciencias sociales y formación ambiental* (págs. 85-124). Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girault, L. (1958). Le culte des apacheta chez les Aymara de Bolivie. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 47, 33-46.

- Gonzalo, R. R. (2011). *La derivación verbal en el aimara de Pomata* (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gundermann, H. (1984). Ganadería Aymara, Ecología y Forrajes: Evaluación regional de una actividad productiva andina. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 1(12), 99-124.
- Grylls, E. M. [Dante y Boris] (2018). A prueba de todo T4x04 Texas completo [Archivo de video]. recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=jP8QtTr1Eos>
- Hartman, M. J., Vásquez, J., & Yapita J. de D. (2001). *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical*. La Paz: ILCA.
- Hernandez, S. M. (2004). *Estudio etnoecológico del uso de vida silvestre y actividades de agricultura en dos comunidades del área de influencia del Parque Nacional Laguna Lachuá, Cobán, Alta Verapaz: Roq-ha' Purib'al y San Benito I* (Tesis de Pregrado). Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- Hernández, R. F. (2010). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill/Interamericana Editores.
- Hickman, J. (1975). *Los aymara de Chinchera, Perú: persistencia y cambio en un contexto bicultural*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Hickman, J. M., & Stuart, W. T. (1980). Descendencia, Alianza y mitades en Chucuito (Perú). Un esquema explicativo. En E. Mayer, & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (págs. 247-280). Lima: Fondo Editorial de la Pontificie Universidad Católica del Perú.
- Hosting, R. (1988). Caza de camélidos en el arte rupestre del departamento de Apurímac. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y paqocheros. pastores de llamas y alpacas* (págs. 67-76). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía!. *Revista Colombiana de Antropología* 53(2), 143-159.

- Kapsoli, W. (1984). *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*. Lima: Tarea.
- Kent, J. D. (1988). El sur más antiguo: Revisión de la domesticación de camélidos andinos. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* (págs. 23-36). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Kessel, J. (1989). Ritual de producción y discurso tecnológico. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 23, 73-91.
- Kessel, J. (1994). El zorro en la cosmovisión andina. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 26(2), 233-242.
- Kobayashi, Y. (2000). Origen de los pastores altoandinos: un caso de Pasto Grande, una comunidad puramente pecuaria, Puno-Moquegua, Perú. En J. Flores & Y. Kobayashi (Eds.), *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades* (págs. 15-56). La Paz: Plural Editores/CID.
- Krotz, E. (s.f.). ¿Ciencia normal o revolución científica?. Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural. En M. Boivin, A. Rosato, & V. Arribas, *Construcciones de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural* (págs. 34-47). México: EA.
- Kuper, A. (2001). *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Kuznar, L. (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.
- Kuznar, L. (1994). Pastoreo en sierras altas de la zona centro surandina: el caso de Moquegua, Perú. *Diálogo Andino*, N° 13, 57-64.
- Lambert, B. (1980). Bilateralidad en los Andes. En E. Mayer, & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (págs. 9-54). Lima: Fondo Editorial de la Pontificie Universidad Católica del Perú.
- Lane, K. (2010). ¿Hacia dónde se dirigen los pastores? Un análisis del papel del agropastoralismo en la difusión de las lenguas en los Andes. *Boletín de Arqueología PUCP*. N° 14, 181-198.

- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 11-40). Buenos Aires: CLACSO.
- Larraín, H. (2015). Apachetas en caminos antiguos: ¿simple señalética de la huella o lugar de práctica de ritos religiosos? *Volveré. Revista Electrónica. Año XIV, N° 50*. Obtenido de http://www.iecta.cl/revistas/volvere_50/articulos.htm
- Leff, E. (1994). Sociología y ambiente, formaciones socioeconómicas, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento. En E. Leff, *Ciencias sociales y formación ambiental* (págs. 17-84). Barcelona: Gedisa.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Estructuralismo y ecología*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Linares, E. (2000). Etnobotánica del transecto Yura-Chivay, departamento de Arequipa, Perú. *Boletín de Lima N° 100*, 211-254.
- Linn, E. A. (1984). *Aymara Pastoralists of Southern Peru* (Master of Arts in Anthropology). McGill University, Montreal, Canada.
- Llanque, D. (1990). *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*. Puno/Lima: IDEA/Tarea.
- Maldonado, C. E. (2009). Complejidad de los sistemas sociales: un reto para las ciencias sociales. *Revista Cinta Moebio 36(1)*, 145-157.
- Mamani, J. (2007). *Introducción a la Zootecnia*. Perú: IPTA.
- Martínez, M. (2009). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México: Trillas.
- Marzal, M. (1981). *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificie Universidad Católica del Perú.
- Mead, M. (1986). *Antropología, la ciencia del hombre*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Medinaceli, X. (2005). Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia. *Bulletin de L'Institute Francais d'Études Andines 34(3)*, 463-474.

- Meentzen, A. (2007). *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio: el orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Mejía, J. (2002). *Problemas metodológicos de las ciencias sociales en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Meneses, R. I., Beck, S. G., & Anthelme, F. (2015). *La cordillera real y sus plantas*. La Paz: IRD & Herbario Nacional de Bolivia.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Signo.
- Milton, K. (1997). Ecologías: antropología, cultura y entorno. *International Social Science Journal*, 49(154), 477-495.
- Montoya, C. (2001). Etnoecología de las tierras altas de Bolivia. *Revista Bolivia Ecológica*, 1(23), 1-28.
- Montoya, R. (1996). Algunas reflexiones sobre Antropología y Epistemología. En J. F. Elias, *Epistemología. problemas y perspectivas* (págs. 137-146). Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
- Montoya, F. (1993). Antropología ambiental, una rama verde. *Revista de Ciencias Sociales*, 1(62), 103-117.
- Moore, K. M. (2016). Early Domesticated Camelids in the Andes. En J. M. Capriles, & N. Tripcevich (Eds.), *The archaeology of Andean pastoralism* (págs. 17-38). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Morales R., M., Reyes, V., Guéze, M., Díaz, & Fernández, Á. (2016). Un impulso a la investigación etnoecológica en Bolivia. *Ecología en Bolivia* 51(1), 1-3.
- Murra, J. V. (1955). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Nuñoz, G. A. (2014). Comprensión sobre la naturaleza de las ciencias en la enseñanza de las ciencias desde el enfoque ciencia, tecnología y sociedad (CTS). *Trilogía. Ciencia, Tecnología y sociedad*, 6(11), 61-76.
- Ochoa, V. (1974). Formación del hombre nuevo (Segunda parte –Noviazgo y Matrimonio–). *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios de Aymaras* (16), 1-13.
- Ochoa, V. (1975). Matrimonio en la cultura aymara. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* (25), 1-31.
- Ochoa, V. (1976). Estructura de la comunidad aymara. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios de las Culturas Aymaras* (31), 1-13.
- Ochoa, V. (1977). Servicios que se prestan en la comunidad aymara. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* (42), 1-13.
- Ortiz, B. (2012). Reseña del libro: Saberes colectivos y diálogo de saberes en México. *Etnoecológica*, 9(1), 69-74.
- Ortiz, B., & Toledo, V. M. (2012). Etnoecología, cambio climático y sabiduría tradicional. En B. Ortiz, & C. Velasco, *La Percepción Social del Cambio Climático* (págs. 203-215). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Ospina, C. A. (2004). Disciplina, saber y existencia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2(2), 1-22.
- Palacios, F. (1982). El simbolismo Aymara de la Casa. *Boletín IDEA, Serie 2*(12), 37-57.
- Palacios, F. (1984a). Bilateralidad y propiedad en una comunidad de pastores. *Boletín IDEA, Serie 2*(13), 47-62.
- Palacios, F. (1984b). Muerte en los Andes: estructura social y ritual entre los pastores aymaras. *Boletín IDEA, Serie 2*(13), 48-68.
- Palacios, F. (1988a). Pastizales de regadío para alpacas. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* (págs.). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Palacios, F. (1988b). Bilateralidad y propiedad en una comunidad de pastores. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* (págs. 179-189). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.

- Palacios, F. (1988c). Pastores de llamas y alpacas. En X. Albó (Ed.), *Raíces de América. El mundo aymara* (pp. 133-153). Madrid: Alianza Editorial.
- Palacios, F. (2000). El simbolismo de las alpacas: ritual y cosmovisión andina. En J. Flores, & Y. Kobayashi (Eds.), *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades* (págs. 190-200). La Paz: Plural Editores/CID.
- Pardoel, H. J., & Riesco, P. (2012). La actividad trashumante, generadora de lugar y paisaje: una aplicación geográfica del habitar. *Cuadernos Geográficos*, 50, 9-35.
- Paredes, A. (1976). *Voces de trabajo, pregones, juramentos e invocaciones*. La Paz: Ediciones ISLA.
- Payne, M. (2006). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- Pazos, A. (2005). Philippe Descola, par-delà nature et culture. *Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1), 186-194.
- Pérez, M. L., & Argueta, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura científica y diálogo intercultural*, 5(10), 31-56.
- Pilco, R. (2015). Uma uywaña, yapuj umampiw jakij: la crianza del agua en las comunidades aymaras de Cutini Capilla y Corpa Maquera-Puno (Perú). *Boletín Sólo para Fumadores* 1(2), 15-17.
- Piscoya, L. (1996). Panorama de la Epistemología Actual: un bosquejo. En J. F. Elias, *Epistemología. Problemas y perspectivas* (págs. 7-16). Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
- Pizarro, R., & Alanoca, V. (2014). *Aimaras. Comunidades rurales en Puno*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Primov, G. (1988). Limitaciones para la producción comercial de carne de alpaca por los indígenas campesinos del sur del Perú. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*: (págs. 141-146). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2009). Colonialidad del poder y clasificación social. En J.L. Saavedra (Comp.), *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad* (págs. 149-190). La Paz: Editorial Verbo Divino.
- Quispe, E. (2015). *Caracterización de la ganadería bovina en productores de las comunidades de Challacollo, Sajo e Irujani del distrito de Pomata-Puno* (Tesis de Pregrado). Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú.
- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Rappaport, R. A. (1987). *Cerdos para los antepasados, el ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. España: Siglo Veintiuno Editores.
- Rengifo, G. (2000). Comida y biodiversidad en el mundo andino. En G. Rengifo, *Comida y biodiversidad en el mundo andino* (págs. 11-20). Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Rivera, J. J. (2014). ¿Qué son los ritos ganaderos? El tratamiento ritual de animales en los Andes contemporáneos. En J. J. Rivera (Ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías* (págs. 15-65). Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- Rivera, J. J. (Ed.). (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- Rivera, S. (2010[1984]). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera, E. (2009). Comprendiendo la identidad cultural. En E. Rivera (Ed.), *La interculturalidad, como principio ético para el desarrollo de nuestros pueblos*. (33-60). Arequipa: INACET.

- Rodríguez, C. (2007). *Justicia Comunitaria y Rondas Campesinas en el sur andino*. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales.
- Rodríguez-Mena, M. (2001). La perspectiva ecológica de la investigación en ciencias sociales. *Ponencia presentada al taller XVII Aniversario del CIPS* (págs. 1-7). La Habana: CLACSO.
- Rojas, C. (2000). Etno-ecología y desarrollo agroecológico en la micro-cuenca de Paca Valle del Mantaro, Perú. En J. van Kessel, & H. Larraín (Eds.), *Manos sabias para criar la vida: tecnología andina: simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas (Quito, julio de 1997)* (págs. 201-205). Quito: Abya-Yala/IECTA.
- Romero, R. (2008). Tragedias y celebraciones: imaginando academias locales y foráneas. En C. I. Degregori, & P. Sandoval (Comp.), *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina* (págs. 73-106). Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rösing, I. (1995). Capítulo 4. Blas Kallampa, Vicente Kallampa, Toqoroq'o. Curación del rayo en la cumbre del Liwisipita. De una curación blanca especial. En I. Rösing, *Diálogos con Divinidades de Cerros, Rayos, Manantiales y Lagos: Oraciones Blancas Kallawayas* (págs. 159-187). La Paz: Hisbol.
- Rösing, I. (1996a). Parte I. Bajo signo del rayo y del nacimiento gemelo. Rituales de ofrenda en los Andes bolivianos. En I. Rösing, *El Rayo: Amenaza y Vocación. Creencia y Ritual en los Andes Bolivianos* (págs. 19-46). Ulm: Ulmer Kulturanthropologische Schriften.
- Rösing, I. (1996b). Parte II. El Rayo del mundo de arriba, del mundo terrestre y del mundo oscuro. Una curación ritual Kallawayas de siete horas de duración para quien ha sido alcanzado por el rayo. En I. Rösing, *El Rayo: Amenaza y Vocación. Creencia y Ritual en los Andes Bolivianos* (págs. 47-152). Ulm: Ulmer Kulturanthropologische Schriften.
- Rossi, I., & Higgins, O. (1981). *Teoría de la cultura y métodos Antropológicos*. Barcelona: Anagrama.

- Ruiz, I., Domínguez, P., Calvet, L., Orta, M., & Reyes, V. (2012). Investigación aplicada en etnoecología: experiencia de campo. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 9-32.
- Sánchez, R. (1987). *Organización Andina, Drama y Posibilidad*. Huancayo: Instituto Regional de Ecología Andina.
- Sandoval, R. E. (2012). El debate entorno a las ciencias y las ciencias sociales. *Escenarios*, 57-61.
- Sandoval, P., & Agüero, J. C. (2015). *"Aprendiendo a vivir se va la vida"*. *Conversaciones con Carlos Iván Degregori*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Santamarina, B. (2008). Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(2), 144-184.
- Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina, perspectivas desde una epistemología del Sur*. Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/ Programa Democracia y Transformación Global.
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Schütz, A. (1959). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Scorza, M. (1986). *Redoble por Rancas*. Lima: Peisa.
- Sendón, P. (2008). Organización social de las poblaciones pastoriles de los Andes del sur peruano: hacia un balance comparativo de un aspecto omitido. En G. Damonte, B. Fulcrand, & R. Gómez (Eds.), *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA XII* (págs. 327-374). Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Sendón, P. (2014). Estudios de parentesco y organización social en los andes. En C. I. Degregori, P. Sendón, & P. Sandoval (Eds.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana II* (págs. 357-409). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Sendón, P. (2016). *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial/Instituto de Estudios Peruanos/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Serrano, J. (1997). Estudios de casos. En A. Aguirre, *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (págs. 203-208). México: Alfaomega.
- Solís, C. (2007). *Inicio en epistemología (filosofía y teoría de las ciencias)*. Lima: San Marcos.
- Stahl, F. (2006[1920]). *En el país de los incas*. Lima: Universidad Peruana Unión.
- Steward, J. (1993). El concepto y el método de la ecología cultural. En P. Bohannan y M. Glazer (Eds.), *Antropología. Lecturas* (págs. 334-344). Madrid: McGraw-Hill.
- Tamayo, J. (1982). *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima: Ediciones Treintaitrés.
- Teel, C. (1989). Las raíces radicales del Adventismo en el Altiplano Peruano. *Allpanchis* (33), Año XXI, 209-248.
- Télez, A. (2007). *La investigación antropológica*. España: Editorial Club Universitario.
- Toledo, V. M. (1994). Tres problemas en el estudio de la apropiación de los recursos naturales y sus repercusiones en la educación. En E. Leff, *Ciencias sociales y formación ambiental* (págs. 153-180). Barcelona: Gedisa.
- Toledo, V. M. (1990). La perspectiva etnoecológica, cinco reflexiones acerca de las "ciencias campesinas" sobre la naturaleza con especial referencia a México. *Ciencias*, 1(4), 22-29.
- Toledo, V. M. (2017). *Kosmos, corpus y praxis*. Recuperado el 27 de Julio de 2017, de Laboratorio de etnoecología: <http://www.oikos.unam.mx/Etnoecologia/index.php/enlaces>
- Toledo, V. M., & Alarcón-Cháires, P. (2012). La etnoecología hoy: Panoramas, avances, desafíos. *Etnoecológica*, 9(1), 1-16.

- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2009). A etnoecología: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 1(20), 31-45.
- Tomé, P. (1996). *Antropología ecológica: influencias, aportaciones e insuficiencias*. Salamanca: Institución Gran Duque de Alba.
- Tripcevich, N., & Capriles, J. M. (2016). Advances in the Archaeology of Andean Pastoralism. En J. M. Capriles, & N. Tripcevich (Eds.), *The archaeology of Andean Pastoralism* (págs. 1-10). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Troll, C. (1987). Las culturas superiores andinas y el medio geográfico. En C. Troll, & S. Brush, *El eco-sistema andino* (págs. 7-67). La Paz: Hisbol.
- Tschopik, H. (1946). The aymara. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (págs. 501-573). Washington: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.
- Tschopik, H. (1968). *Magia en Chucuito. Los aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Valdivia, C., Gilles, J., & Turin, C. (2013). Andean Pastoral Woman in a Changing World: Opportunities and Challenges. *Rangelands* 35(6), 75-81.
- Valencia, N. (1990). *La Pachamama: Revelación del Dios creador*. Quito/Puno: Abya-Yala/IDEA.
- Velarde, R. (1988). Comercialización de la fibra de alpaca. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*: (págs. 147-176). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Velásquez, H. L., Castillo, J., & Castillo, D. (1992). *Estrategias de sobrevivencia en las familias Aymaras: Comunidad de Pastores de Chambalaya Arriba y Comunidad Agrícola de Huaquina* (Tesis de Pregrado). Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú.
- Velásquez, H. L. (2005). *Tradición y modernidad en el sistema de aynuqas en las comunidades aymaras de Juli-Perú* (Tesis de Maestría). Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile.

- Vessuri, H. (1994). La formación en antropología ambiental a nivel universitario. En E. Leff, *Ciencias sociales y formación ambiental* (págs. 181-222). Barcelona: Gedisa.
- Wachtel, N. (1973). *Sociedad e Ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Wawrzyk, A. C., & Vilá, B. L. (2012). Dinámica de pastoreo en dos comunidades de la puna de Jujuy, Argentina: Lagunillas de Farallón y Suripujio. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 349-362.
- Weismantel, M. (2017). *Cholas y Pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes*. (C. Gnecco, Trad.) Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Editorial Universidad del Cauca.
- Wheeler, J. C. (1988). Nuevas evidencias arqueozoológicas acerca de la domesticación de la alpaca, la llama y el desarrollo de la ganadería autóctona. En J. Flores (Ed.), *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* (págs. 45-58). Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Wheeler, J. C. (2012). South American camelids-past, present and future. *Journal of Camelid Science*, 5, 1-24.
- Wheeler, J. C. (2016). Superando la conquista, el caso de los Camélidos Sudamericanos. En J. Ávila, & R. Bolton (Eds.), *Antropología aplicada en el Perú de hoy. Estudios de casos* (págs. 89-104). Lima: Colegio Profesional de Antropólogos del Perú/Chijnaya Foundation.
- Yampara, S. (1992). La sociedad aymara. sistemas y estructuras sociales de los Andes. En H. Van den Berg, & N. Schifers (Eds.), *La Cosmovisión Aymara* (págs. 221-240). La Paz: Universidad Católica Boliviana/Hisbol.
- Yucra, F. E. (2006). *Los conocimientos etnomatemáticos y etnolingüísticos como herencia cultural de los aimaras del distrito de Pomata-Puno* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú.
- Zaffaroni, E. R. (2011). *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Derechos Humanos y Medio Ambiente.

ANEXOS

ANEXO A: Galería de imágenes



*Figura 64 y 65: Guadalupe Palacios Ancco y Manuel Palacios Tarqui.
Fuente: foto de los autores (febrero de 2016 y abril de 2017).*



*Figura 66 y 67: La tía Tina esposa de Don Manuel Palacios Tarqui.
Fuente: foto de los autores (febrero del 2017, 2016).*



*Figura 68 y 69: Froilán, hijo político de Manuel y Tina y Don Isac Limachi.
Fuente: foto de los autores (febrero del 2016 y enero de 2017).*



Figura 70 y 71: Niños pastores junto a los investigadores.
Fuente: foto de los autores (febrero del 2016).

ANEXO B: Árbol genealógico de la familia Palacios

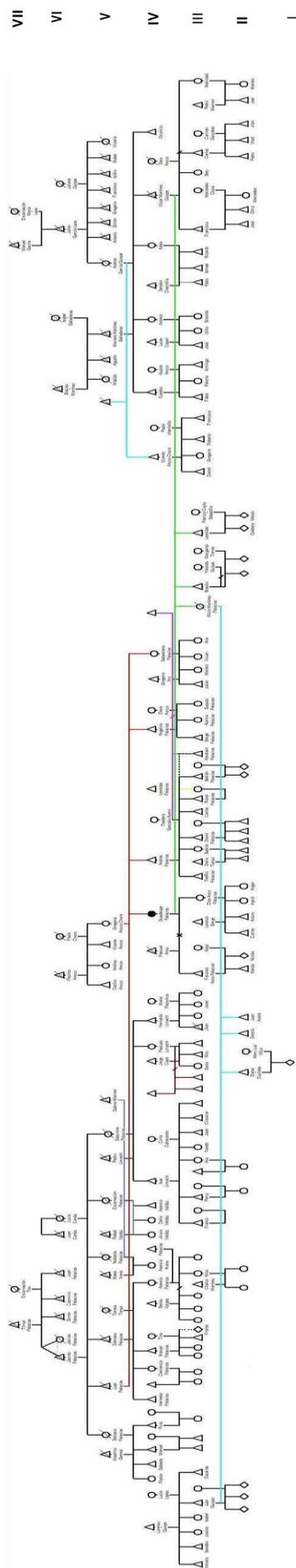


Figura 72: Árbol genealógico de la familia Palacios.
Fuente: Elaboración propia en base al programa GenoPro.