

## *Conflicto y reciprocidad en los pueblos andinos. El caso de Angaraes*

Rommel PLASENCIA SOTO<sup>1</sup>

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*

### RESUMEN

Tomando como ejemplo cinco comunidades campesinas del Perú Central, se pretende demostrar en este artículo la construcción de elaboradas alianzas sociales y territoriales a través de dos de los más importantes principios que ordenaron la sociedad y el pensamiento andinos, la jerarquía y la reciprocidad. Dicha estructura permitió organizar lo más abundante que tuvo la población andina, esto es, su mano de obra, posibilitando de ese modo la organización de una eficaz civilización agraria, única en América indígena.

**Palabras clave:** Jerarquía, reciprocidad, comunidades campesinas, Perú Central.

### ABSTRACT

In this paper I try to show the construction of elaborate social and territorial alliances from two important principles that organized the andean society and mind, hierarchy and reciprocity. That structure allowed to organize the abundant labour force of andean people. In this way, an effective agricultural civilization was organized, that was unique in Indian America. Five rural communities of Central Peru are taken as an example.

**Key words:** Hierarchy, reciprocity, rural communities, Central Peru.

---

<sup>1</sup> Antropólogo, profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## INTRODUCCIÓN

Enclavada en la parte oriental de la cordillera central andina y ramificada en contrafuertes que alcanzan en muchas ocasiones alturas superiores a los cinco mil metros de altura y profundas quebradas de hasta 1.200 metros, Angaraes está limitada por el curso de los ríos Pongora, Cachi y Urubamba, que discurren en dirección noroeste hacia el departamento de Ayacucho.

Este territorio albergaba diversos ayllus prehispánicos de origen chanca (establecidos originalmente en los estrechos valles del río Pampas); llevaban el nombre de *anqaras*<sup>2</sup> y extendían sus límites más allá de lo que es actualmente la provincia de Angaraes, abarcando las zonas de Huancavelica, Acobamba y parte de la antigua Tayacaja.

Los anqara estaban divididos, siguiendo un arraigado ideal andino, en dos mitades que seccionaban casi simétricamente el territorio que ocupaban. En la parte hurin, por ejemplo, los curacazgos Asto y Chaka se extendían sobre un área que hoy comprende los pueblos de Moya, Vilca, Conaica y Cuenca, situados al norte de la provincia de Huancavelica. Éstos no parecen haber sido afectados por la presencia cusqueña hasta su posterior anexión, que debió ocurrir aproximadamente alrededor de 1440-1450.

Sin embargo aseguraron su influencia con mitimaes que controlaban el estratégico puente de Aguascaliente (Angoyaco) sobre el río Mantaro; por esa razón se han registrado en ese sitio objetos típicos de la cultura inca (Lavalle y Julien 1983: 37-40).

Los hanan anqara en cambio, limitaban con Ayacucho y serían sometidos por Túpac Yupanqui. Lo cierto es que, como relata el Anónimo de Angaraes<sup>3</sup>, los hanan anqara fueron masivamente deportados y reemplazados por mitimaes traídos de lejanos territorios.

Sin duda sería una de las zonas más afectadas por las llamadas políticas de «disturbación étnica» emprendidas por los Incas. Aunque, si nos atenemos a la tesis de Urrutía (1985: 28, 29), convenimos en que estos desplazamientos poblacionales no fueron tan drásticos como sí lo serían para la región comprendida entre los ríos Pampas y Qaracha en Ayacucho.

<sup>2</sup> *Anqara* parece traducir batea, calabaza o cuenco.

<sup>3</sup> Incluida en las «Relaciones Geográficas de Indias-Perú».

«... Sus habitantes, en lo antiguo fueron de los más valerosos y esforzados del reino y así trajeron a sus ingas embarazados en continuas guerras las cuales, los hallaron del todo, para mejor asegurarse de ellos, dejaron en sus pueblos algunos indios de los que trajeron de otras provincias, y poblaron con ellos otros de nuevo, que hoy se conservan en sus repartimientos con gobernadores y caciques distintos de los que tienen los originarios angaraes...» («Descripción de la provincia de Angaraes», Jiménez de la Espada 1965, I: 210-214).

Chancas de Andahuaylas, caxamarcas, quiguares del Cusco, guaros de Huarochirí y cayampis de Quito diagramaron un escenario multiétnico, fomentando la división de las sociedades locales en parcialidades muchas veces contrapuestas e incluso rivales.

Las rencillas entre mitimaes y originarios serían la mayor parte de las veces subterráneas y poco conocidas, sólo expresadas en el ritual.

La arbitraria reunión de ayllus y «parcialidades» emprendida por Toledo, el mestizaje y los múltiples factores de despoblamiento (como la mita, los tributos y las epidemias) variarían la constitución étnica y demográfica de los pueblos de Angaraes, sus patrones de control del espacio y el carácter de sus relaciones interétnicas.

Sería frecuente la mutua acusación de forasteros y advenedizos en que se apelaba al status de originarios como fuente de legitimidad. Lo cierto es que ello fue registrado en la memoria colectiva y señalaría un hecho primordial en la construcción de las identidades, las jerarquías y los convenios institucionales de las comunidades contemporáneas.

Este breve ensayo pretende ilustrar, a través de la etnografía de cinco pueblos huancavelicanos y que pertenecieron a la antigua Angaraes, cómo las particiones territoriales y sus representaciones sociales y simbólicas activan mecanismos que permiten su integración, a través de la competencia, y que sólo en ella se nos revela como una difícil y no siempre avenida relación entre las jerarquías comunales y las unidades domésticas.

Acción regulada que, repetimos, se afianzó en el recuerdo de los antiguos mitimaes, devenidos luego en forasteros<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Véase AGN, Derecho Indígena, Ley. 4,C.62.

## MEMORIA Y REPRESENTACIÓN EN LOS ANDES

El pueblo de Moya<sup>5</sup>, situado al norte de Huancavelica, que es casi una frontera con el valle del Mantaro, posee en su organización interna una división dual y tripartita a la vez.

Hasta la «gran transformación» (es decir cuando el flamante ferrocarril llega a Huancavelica en 1927 pasando muy cerca de Moya y fomentando la disolución del poder local al acercarla abruptamente a la ciudad de Huanca-yo) tenían vigencia los dos barrios, que contenían tres ayllus:

BARRIO DE ARRIBA	Chaupi y Qollana
BARRIO DE ABAJO	Allauca

Eran ayllus endógamos y representaban a la población indígena, mestiza y blanca<sup>6</sup>. Fuenzalida (1971: 36) ha documentado cómo la intrusión misti generó a la vez mecanismos de separación y complementariedad, es decir: «homologados en su organización, los tres elementos participaron en común en un sistema de cargos civil y religioso».

A la estructura ordenada e inconsciente, cuyos principios jamás se postulan, se superpuso otra de carácter histórico, creando simultáneamente la necesidad de ampliar o desarrollar nuevamente el concepto del dualismo<sup>7</sup>.

Así, no sólo eran endógamos, sino que además cada ayllu poseía su propia cofradía y ostentaba por separado la celebración de su santo patrono: San Pedro, San Pablo y la Virgen de la Candelaria<sup>8</sup>. Esta última santa nos remite al barrio de abajo, justamente la mitad asociada con la feminidad.

<sup>5</sup> El mito de Apu Laiwe designa el origen de Moya, es el mito de un héroe chanca que al detenerse en el paraje de Waripata formaría, en una competencia, los tres ayllus. Chanca es además un patronímico común en el pueblo de Huayallahuara, situado frente a Moya, y que siempre fue reputado de indígena.

<sup>6</sup> «Petit blancs» es la deliciosa expresión con que los designa Favre (1983/85).

<sup>7</sup> El artículo de Alejandro Ortiz (1983) ensaya en su inicio una velada crítica al uso y abuso de este concepto: «(Los) investigadores andinistas guiados por la senda de Palomino, fueron al campo no tanto a tratar de comprender el misterio de los hechos sino más bien a encontrar el dualismo de las cosas».

<sup>8</sup> En la actualidad la fiesta patronal de todo el pueblo es San Miguel, celebrada en septiembre; no sabemos cómo llegó a representarlo. No desconocemos, sin embargo, que el ritual es casi siempre la justificación de un poder y que ciertas costumbres excluyen el de otros.

Qollana —«el primero, el mejor»— era el ayllu de los indígenas, connotado como viril y masculino. Operaba en una perfecta inversión simbólica (recuérdese el ayllu feminizado de Allauca) para soterrar su cotidiana subordinación frente a los mistis.

Chaupi era el ayllu mestizo y, como tal, mediador de dos opuestos. Aunque para el caso es mejor concebir la estructura social de Moya como la de una figura concéntrica en la que se ordena la desigualdad en dos elementos periféricos respecto del centro.

Y el centro era tanto Chaupi, el ayllu mestizo y que contenía la plaza del pueblo, como Allauca, que ostentaba la preeminencia socio-étnica.

Quizá por ello es que Gabriel Martínez, para el caso aymara, explica que «la función de las estructuras triádicas es la dinamización de los polos de un dualismo diametral, que tienden a anularse hacia un equilibrio estático, improductivo» (1992: 128). Es decir, un tercer término contrastado con la bipartición entraña necesariamente la institucionalización del conflicto.

Huayllay Grande fue reconocido como distrito en 1941 y como «comunidad de indígenas» en 1955. Dista aproximadamente ocho kilómetros de Lircay, capital de la provincia de Angaraes. Ubicada a 3.625 metros de altura, fue sede de un santuario muy admirado en la colonia. Compuesta de una enmarañada red de callejuelas empedradas, alberga en la actualidad a más de 1.300 personas.

En otro artículo (Plasencia 1995) he descrito cómo los cuatro ayllus de Huayllay Grande aún rigen y organizan ideológicamente la actividad productiva, formulada en un juego de separaciones que involucran la participación de toda la comunidad<sup>9</sup>. Estos ayllus no están localizados y, al otorgar preeminencia a dos de ellos, se reagrupan en la práctica en dos mitades de base territorial.

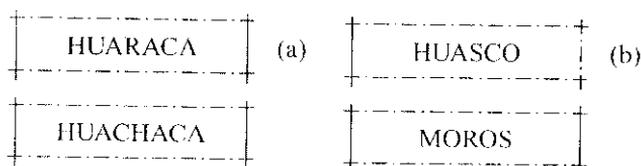
En la plaza, que opera como un punto neutral, se observaba cómo las partes Huray y Hanan se enfrentaban en partidos de fútbol, en las peleas rituales del champaticray<sup>10</sup> y, hasta hace algunos años, se celebraba la *tupa*, que era un enfrentamiento en el cual cualquier «común macho» de cada mitad corría

<sup>9</sup> La importancia ideológica de las particiones, aunque hayan perdido hace mucho tiempo toda función económica, es sustentada por Riviere (1983) para Carangas en Bolivia.

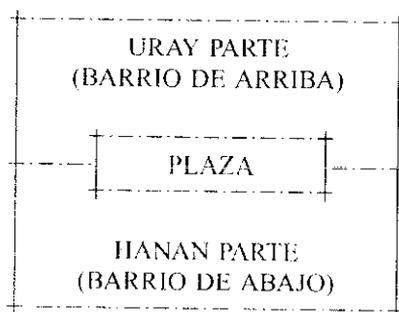
<sup>10</sup> María Isabel Remy (1990) realiza una importante labor de descodificación de las «batallas rituales» del Chiaraje, al considerarla simplemente, y de acuerdo con la propia definición campesina, como «un juego».

en dirección a su oponente, de manera que se estrellaban ambos de pecho, yendo cada uno cubierto con una máscara de madera.

En el pueblo vecino de Huayllay Chico (se repite nuevamente la dualidad) los ayllus de Ichuccalla y Qollana tampoco están localizados, distinguiéndose sólo nítidamente en el baile de la negrería del 28 de diciembre. Los ayllus de Huayllay Grande son:



Los barrios son:



A diferencia de la expresión simbólica de los tres ayllus de Moya descritos por Ortiz Rescaniere (1982) o los de Cuenca hechos por Houdart-Morizot (1976), la filiación a cada ayllu en Huayllay no necesariamente se identifica con los mistis o foráneos, a los cuales se les asocia el prestigio o el poder.

Estos cuatro ayllus son exógamos, aunque la comunidad es preferentemente endógama, pues a pesar de tener altos índices migratorios, de un registro de 318 matrimonios celebrados en la comunidad y que abarca el período que va de 1942 a 1991, reportamos 281 matrimonios dentro de la comunidad, es decir, el 88,3%.

Por otro lado, Dillon (1983: 273-274) ha mencionado cómo el pueblo de Huayllay operó como un centro político y ceremonial de los chancas de

Angaraes<sup>11</sup>. Ello podría explicar por qué los nombres de los barrios «cabezantes» de Huasco y Huaraca se refieren a los jefes de los hurin y hanan chancas respectivamente<sup>12</sup>.

En el caso del ayllu de Moros, ya nos hemos referido en otra oportunidad a lo equívoco y hermético de su denominación, quizá asociada a la morería, vinculada a su vez con la alteridad. No olvidemos que **murug** es cualquier objeto pintado, sesgado, el que llama la atención entre sus pares; tampoco olvidemos que el moro, en el imaginario medieval, era representado como oscuro o negro, asociado a la impureza, la mezcla o la mancha.

Al emprenderse en el pueblo alguna faena, los varayoqs activan sus roles, ya sea para trabajar uno de los siete laimis en que dividen sus tierras colectivas o para cada una de las diez festividades (desde la Mamacha Limpia del primero de enero, hasta el 25 de diciembre, fiesta asociada con la siembra de cebada) de su ciclo ritual.

Lo importante es que en el diagrama de cada ceremonia se refleja su organización, pues aunque sus símbolos sean relativamente autónomos, éstos sólo tienen sentido dentro de un sistema institucional dado. El sistema de cargos asumido por los individuos durante un ciclo jerarquizado y ascendente implica en definitiva el sentido del intercambio y la alternancia, el de la circulación y el de la reciprocidad<sup>13</sup>, esta última siempre conflictiva.

Cuenca<sup>14</sup> es vecina de Moya y, en conjunto, ambas conformarían un área relativamente homogénea, vinculada a una unidad socio-política mayor como fueron los Astos. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, las reducciones coloniales disolverán lentamente esa unidad, a pesar de que administrativamente siguieron llamándola los Astos de Angaraes y cuya porción territorial, incluso, estuvo asignada a un repartimiento: el Angaraes de Amador de Cabrera.

Su disolución de acuerdo con la tesis de Favre (1983/85: 261-262) resultaría de una combinación de «tres procesos fundamentales que se

---

<sup>11</sup> Sitios como Huayirqa, Teja Wasi y los monolitos wari que encontraron los españoles y sobre los cuales se erigió el santuario, nos revelan su importancia regional.

<sup>12</sup> Véase Waman Poma (1936: 432) y Cieza de León (1985: 111, cap. XXXVII).

<sup>13</sup> Earls y Silverblatt (1976: 303-307) hablan de «una circulación social y física de sentidos contrarios» para explicar la organización del universo andino. El caso cusqueño es abordado por Randall (1987) al diseñar un modelo de circulación cósmica del agua y la energía representada en el mito, el ritual y la organización social.

<sup>14</sup> Véase Houdart-Morizot 1976.

articulan en diversos momentos, pero que tocan a su fin entre 1780 y 1830». Éstos serían un proceso de disolución étnica, otro de homogenización social y finalmente el de atomización política, para entrar de lleno a inicios del siglo XIX en un campesinado, lejano ya de sus lealtades étnicas.

A partir de entonces, se superpuso una población mestiza que, apropiándose de las mejores tierras, construiría elaborados mecanismos de distinción social y simbólica, como lo fueron los propios ayllus garantizados por su alto nivel de continuidad, el sistema de cargos religiosos y el parentesco.

A 3.144 metros de altitud, Cuenca, a diferencia de sus vecinos, tiene sus anexos escalonados y directamente subordinados a ella. En Moya, por el contrario, las comunidades la rodean, teniendo de este modo los campesinos un margen más amplio de autonomía, tal como lo atestiguan algunas citas<sup>15</sup>.

Existen dos mitades: Qollana y Wanaco, y según la etnóloga francesa «teóricamente residenciales, endógamos y rivales, que mantienen relaciones complementarias pero profundamente inigualitarias» (Houdart-Morizot 1976). En efecto, Wanaco representaba a los pobres y los indios. En cambio Qollana lo era de los ricos y los mestizos.

Houdart-Morizot en su trabajo discute el concepto del dualismo a la luz de los trabajos de Lévi-Strauss y Zuidema acerca de la influencia de estas divisiones en otras esferas de la vida social. Ossio (1996), a su vez, ha observado la semejanza de la posición de la autora con las tesis de Godelier y Tristan Platt, es decir, cómo se troca la simetría en potenciales conflictos de clase. Así, la mitad Qollana estaría por encima de Wanaco, asociada a la puna, sin plenitud social, vinculada a la animalidad y la soledad, en que la crianza de camélidos desplaza a la actividad creadora de la chacra.



<sup>15</sup> Fuenzalida 1971: 39-46; también puede consultarse la interesante tesis de Perez Benito (1992).

Las relaciones entre ambos grupos son realizadas mediante una previa exclusión, para normar después el encuentro a través de imágenes y evaluaciones generalmente despreciativas.

También hallamos modos de interacción vinculados a actividades consideradas simbólicas para cierta posición. Por ejemplo, el uso del poder político que monopolizaron los mestizos frente a comunidades con altas tasas de analfabetismo; y el compadrazgo, como un sistema privilegiado que opera en la zona y que generalmente adopta una forma francamente desigual, pues refuerza una diferencia de status basada en una asimetría previa.

Caja Espíritu, pueblo acobambino y ubicado en la ruta hacia Huanta nos ofrece otro cuadro interesante. Urin y Hanan son sus dos mitades. A la primera se adscribe el Ayllu Quiguar y a la segunda, el de Angara. Ambos poseen sus propios santos: el de los quiguares es la Virgen del Carmen y el Señor de Huayllay el de los anqaras. Nótese que este último santo nos remite a un Cristo venerado por las comunidades de la vecina provincia de Angaraes y que tiene una condición masculina respecto del ayllu rival. Sin embargo, al igual que en Moya, es un patrón hispano (el Espíritu Santo) el que concilia a los ayllus.

Ferrúa (1992: 17) anota que la mitad Quiguar tiene un Niño Jesús de estilo europeo, mientras que la otra posee un Niño «más bien indio», con la tez cobriza. Su sistema religioso nos revela mecanismos de enfrentamiento que se extienden a otros contextos ceremoniales como el atipanakuy («el juego»), la fiesta de navidad y la recogida de la leña (el «kullu wantuy»).

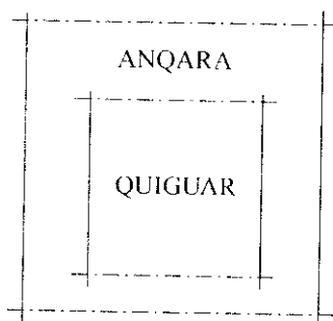
Postulamos para este caso que la dinámica del dualismo, tal como lo hemos presentado, sirve para dotar de actores a los rituales andinos. No olvidemos que el concepto de «jerarquías de control» que enuncia Earls (1991) parece explicar cómo los distintos niveles de integración comunal permiten la circulación de información y energía en estos sistemas. Sirven también para homologar una vieja oposición entre la naturaleza y la cultura: el cerro San Cristóbal de los anqaras y el de Chequrquna de los quiguares son más que explícitos.

Hay que señalar, además, que la mitad de arriba albergaba al ayllu de los cusqueños orejones, exonerados del tributo, mientras que en la mitad de abajo convivían los originarios angaraes.

En su interesante estudio, Ferrúa consigna cómo los atributos asignados a cada mitad (prestigio para los mitmas cusqueños y el status de conquistados para la etnia nativa) se mantuvo, para ser ocupada a su vez por las distintas categorías socio-étnicas que se sucedían:

<i>EPOCAS</i>	<i>MITADES</i>	
Pre-Inca	Hanan Hurin	Curacazgo Asto Curacazgo Chapac
Inca	Anqara Quiguar	etnia nativa etnia mitma
Colonia	Anqara Quiguar	etnia sojuzgada etnia aliada
República	Quiguar Anqara	Comunidad mestiza Comunidad indígena

Al igual que en muchos pueblos de la región, los advenedizos retuvieron la preeminencia y el prestigio merced a una típica situación colonial.



Julcamarca es un pueblo importante de la provincia de Angaraes. Junto a Lircay, sería sede de los poderes locales y residencia de mistis que se disputaban la tierra con los indígenas de la región. Su ubicación estratégica, casi en las fronteras con Ayacucho, la convirtieron en escenario de luchas, tránsitos y parapetos.

La tesis de Bendezú (1983) apenas nos trasluce la importancia que tuvo la zona para los incas. Hoy como ayer, es exclusivamente agrícola; sus cotas cada vez más bajas y lo templado de su clima favorecieron siempre su diversidad productiva (Turpaud 1966).

En ella, los dos únicos barrios se denominan Mítma y Anqara respectivamente. Ya el viajero Raimondi, en sus notas personales de 1860, reconocía que en este pueblo:

«...la iglesia tiene una fachada bastante regular; y solamente ofrece el defecto de que las torres son desiguales. Esta desigualdad proviene de que han sido construidos por dos distintos partidos que forman el pueblo de Julcamarca» (Raimondi 1945).

y más adelante agrega refiriéndose a un pueblo cercano:

«en Congalla los dos partidos se encuentran totalmente separados y hasta en la iglesia, un partido queda a un lado y otro al otro lado; los matrimonios se verifican entre individuos del mismo partido» (Ibidem).

## CONCLUSIONES

A diferencia de Ayacucho, en Angaraes sí hubo una población significativa de originarios, contrastados con etnias transplantadas. Este hecho primordial permitió reforzar el conjunto de diferencias, separaciones, conflictos y alternancias avenidas siempre con la cosmovisión andina.

Durante mucho tiempo, estos mecanismos, conjugados con un rico universo simbólico, fueron suficientes para pautar las actividades productivas. Sin embargo, la reforma agraria en los años 70 y la violencia de los 80 cambiaron drásticamente este escenario, al confinar este ordenamiento a un nivel ceremonial.

Pero creemos que está aún por estudiar el grado en que la violencia, las migraciones y la expansión de la circulación mercantil trajo aparejadas la (re)organización comunal y la transformación de estos mecanismos que poseen una larga trayectoria: la competencia y la reciprocidad, la igualdad y la jerarquía.

Conceptos estos que sólo pueden ser comprendidos en un sistema institucional dado: el de las comunidades campesinas. Y que en Angaraes no sólo controlan la casi totalidad de los recursos de las provincias, sino que además trascienden la mera asociación de campesinos pobres, que algunos han querido generalizar para el conjunto de la sierra peruana.

## BIBLIOGRAFÍA

ANÓNIMO

- 1585 «Descripción de la provincia de Angaraes», en Marcos Jiménez de la Espada *Relaciones Geográficas de Indias-Perú*. Madrid: BAE, 1965. T.II.

- BENDEZU, Oscar  
1983 «Reconocimiento de seis sitios tardíos en Julcamarca». Tesis (antropólogo). Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga (UNSCH).
- CIEZA DE LEÓN, Pedro  
1985 *La crónica del Perú. Segunda parte (El Señorío de los Incas)*. Lima: PUC-Academia Nacional de Historia.
- DILLON, Paul H.  
1983 «The Chancas of Angaraes: 1450(?)–1765», en *Investigations of the Andean Past* (Daniel Sandwiss, ed.): 267–290. Cornell University, Latinamerican Studies Program.
- EARLS, John  
1991 «Eco-regulación y ordenamiento del mundo en dos culturas andinas», en *Ecología y agronomía en los Andes*. La Paz: Hisbol.
- EARLS, John e Irene SILVERBALT  
1974 «La realidad física y social en la cosmología andina» en *Actas du LXII<sup>ème</sup> Congrès International des Americanistes*, vol. 4. Paris.
- FAVRE, Henri  
1983/85 «El mundo Andino en tiempos de Bolívar. Los Astos entre 1780 y 1830». *Revista del Museo Nacional* 47: 259–271. Lima.
- FERRUA, Fredy  
1992 «Los Angaraes y Kiwares de caja espíritu (Identificación étnicas en las fiestas, ofrendas y vestidos)», en *Ayacucho a 500 años de la Conquista de América* (Ranulfo Cavero Carrasco et.al.): 67–88. Ayacucho: UNSCH.
- FUENZALIDA, Fernando  
1971 «Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural», en: *Perú: Hoy* (José Matos Mar et.al.): 8–86. México: Siglo XXI.
- HOUDART-MORIZOT, Marie-France  
1976 *Tradition et Pouvoir a Cuenca, Communauté Andine*. Lima: Travaux du IFEA, T. 15.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marco  
1965 *Relaciones Geográficas de Indias-Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- LAVALLÉE, Daniele y Michele JULIEN  
1983 *Asto: Curacazgo prehispánico en los Andes Centrales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- MARTÍNEZ, Gabriel  
1992 «Estructuras Binarias y Ternarias en pueblo Isluga», en *Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales*: 109-147. La Paz: Hisbol.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro  
1982 «Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino». *Allpanchis* 20: 189-207. Cuzco.  
1983 «El dualismo andino: hechos y preceptos». *Ethnica* 19: 55-78. Barcelona.
- OSSIO, Juan  
1996 «Symmetry and Asymmetry in Andean Society», en *Structure, Knowledge and Representation in the Andes: Studies Presented to Reiner Tom Zuidema on the Occasion of 70th birthday* (Gary Urton ed.): 231-248. Urbana, Ill.: Journal of the Steward Anthropological Society 24 (1-2).
- PÉREZ BENITO, Ricardo  
1992 *Poder y mecanismos de dominio gamonal*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- PLASENCIA, Rommel  
1995 «Reafirmación del orden: ayllus, varayos y matrimonio en Huayllay (Huancavelica)». *Antropológica* 13: 187-204. Lima: PUC.
- RANDALL, Robert  
1987 «Del tiempo y del río: el ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica». *Boletín de Lima* 9(54): 69-94.
- RAIMONDI, Antonio  
1945 «Minas de Lircay y Viscachas, año 1862», en *Notas de viaje para su obra El Perú*, vol. 3: 240-305. Lima: Imp. Torres Aguirre.
- REMY, María Isabel  
1990 «Los discursos sobre la violencia en los Andes: algunas reflexiones a propósito del Chiaraje», en *II Coloquio del Grupo de Trabajo de Historia y Antropología Andinas de CLACSO. «Poder y Violencia en los Andes»*. Quito, 2-6 de abril.

## DOCUMENTOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN), Derecho Indígena, Leg. 4; C.62 «Padroncillo y Tasa de los indios del repartimiento de los Quiguare Orejones, Provincia de Angaraes...» (1616).

Recibido el 14 de noviembre de 2000.