

primer "ojo". Se supone que continúa, pero ya no se aprecia rastro alguno en la superficie.

Schreiber y Lancho se refieren también a la manera en que fueron contruidos estos *puquios*, así como a las formas de mantenimiento y a otros aspectos importantes de este increíble sistema, y le asignan como época de construcción aproximadamente el año 500; en términos arqueológicos, entre finales de Nasca 4 y Nasca 5, época en la que sobrevino un cambio importante de la civilización Nasca (Schreiber y Lancho 1988).

Esta tecnología tan desarrollada evidencia: 1) La presencia de técnicos con profundos conocimientos; 2) La concurrencia de una muy considerable fuerza de trabajo; 3) Un sistema social altamente organizado, y 4) La conservación, perfeccionamiento y transmisión de la tecnología a través de sistemas funcionales y específicos que permitieron la realización de estas obras. Esto es indudable, pero lo que no sabemos a ciencia cierta es cómo funcionaron estos sistemas, teniendo en cuenta que en el antiguo Perú no se conocieron la escritura alfabética, ni el sistema monetario, ni la economía de mercado.

El etnocentrismo occidental ha llegado al extremo de no poder imaginarse el desarrollo de la civilización sin estos sistemas, de manera que muchos arqueólogos e historiadores no acaban de convencerse de que no existieron en el antiguo Perú y tratan de hallarlos de todos modos o, en todo caso, de ajustar sus interpretaciones y esquemas mentales a las premisas que derivan necesariamente de ellos. En la propia concepción occidental del mundo la valoración de estos sistemas como de las relaciones entre el individuo y la sociedad determinan el sentido mismo de la existencia. Pero la verdad es que ni la escritura, ni la moneda, ni la economía de mercado son indispensables para que se desarrolle una civilización y la propia Civilización Andina es prueba de ello. Son muchos los recursos de la mente humana para organizar a la sociedad, enfrentarse al medio y edificar el sistema sociopolítico que llamamos civilización. Lo que pasa es que la Civilización Occidental asumió estos sistemas de las otras civilizaciones con las que entró en contacto, los utilizó, desarrolló y configuró su manera de enfrentarse al mundo, dándole también así un sentido especial a la existencia.

La concepción del mundo y el sentido de la existencia en la cultura Nasca

Aspecto fundamental de la cultura Nasca fue la religión. No sabemos, sin embargo, cuáles fueron las divinidades principales ni conocemos sus mitos, pero a través de la iconografía de los ceramios y tejidos se puede inferir un enorme y variado panteón regional y un inextricable complejo de patrones relacionados con seres "sobrenaturales" –mejor diríamos metaperceptibles– seguramente benéficos y protectores unos, maléficos otros y tal vez algunos andinos, que regían o tenían algo que ver con los fenómenos de la naturaleza y la vida de los hombres. Pero sí podemos deducir por muchos factores, como por los enterramientos, la momificación y otras evidencias arqueológicas, que fueron el culto a los muertos y la veneración a los antepasados los aspectos más significativos en las creencias de los nasquenses. Está claro, como en todas las culturas andinas, que los muertos constituían un puente entre el mundo directamente perceptible y cotidiano y el mundo de lo ignoto y numinoso, que nosotros solemos llamar sobrenatural.

Bien podríamos decir que en Nasca, como en todo el Perú antiguo, los muertos y los vivos constituían la misma comunidad, puesto que en la continuidad de la vida y en los ciclos de las transformaciones reconocidas los muertos continuaban presentes en el seno de cada comunidad de muchas maneras a través del culto, de los ritos, de las ofrendas, de los gestos rituales, de las creencias, tradiciones, de los dichos y de muchas actitudes diarias y repetidas; pero, fundamentalmente de la presencia de las momias. Los gobernantes muertos seguían manteniendo para sí y para su grupo familiar muchos privilegios. En cierto modo los muertos que habían gobernado en vida continuaban gobernando a través de su *ayllu* y linaje. El antepasado era el paradigma y cada vez que una persona realizaba una hazaña también prestigiaba con ella a sus antepasados. Debió ser éste un modelo, mejor dicho, un complejo de patrones culturales muy antiguo que más tarde se manifestaría en los linajes mochicas o en la *panaca* incaica, con tanta influencia y poder en la vida política de estos imperios. Así, pues, es evidente que el aspecto

más importante de la ideología fue el culto a los antepasados. Este culto se intensificó con la conservación de los cadáveres cuya práctica condujo a la tecnología de la momificación. Las momias eran en sí seres reales pero sacralizados a los que acudía la gente, especialmente los miembros de sus linajes, para ofrecerles coca, chicha o alimentos, porque se suponía que sus espíritus, *camascas* o formas en las que existían, tenían los mismos gustos. En reciprocidad esperaban que intercediera ante las divinidades protectoras para obtener buenas cosechas y otros dones. Suponían también que los muertos, o mejor dicho sus "dobles" o *camascas*, se agrupaban en *ayllus* y linajes, en tanto sus restos eran conservados juntos. Los cadáveres de los gobernantes quedaban, de esta manera, convertidos en vínculo tangible entre su pueblo o *llacta* y su panteón, es decir el conjunto de sus divinidades.

Las formas del poder y la organización social

No se habría podido trazar los megaglifos y menos construir un sistema de irrigación tan complejo que hizo posible una agricultura intensiva, sin organización del trabajo, sin un aparato de gobierno que dirigiera las actividades y sin las formas de interacción social funcionales y afectivas que los hicieron posibles.

Por lo menos tres mil años antes, como en otros lugares del territorio de los Andes centrales, la revolución agropecuaria, esto es la expansión del conocimiento de la agricultura y la domesticación de animales, permitieron el paso de las simples formas de apropiación de alimentos —caza, pesca, recolección— a la producción sistemática de los mismos, lo cual significó como necesarios efectos la especialización del trabajo, la aparición de una forma política de orden en la interacción de los individuos y un aparato de gobierno que se adjudicó la conducción de la vida de la sociedad y la administración de los excedentes de la producción.

Nasca estuvo lejos de ser una sociedad "primitiva" de organización tribal; era, evidentemente, una sociedad estatal desarrollada que empezó a expandirse orgánicamente desde por lo menos el siglo III. Pronto llegó a ser un pequeño imperio, como piensan algunos arqueó-

logos (Rowe 1970). Nuestros conceptos genéricos de *imperio* e *imperialismo* se sustentan en una noción político-antropológica de carácter universal que no implica distingos culturales (Pratt Fairchild 1960; Hunter y Whitten 1981) y se refieren a cualquier sociedad de cualquier cultura o parte del mundo que imponga su dominio y explotación a otra sociedad, pueblo o etnia. Este imperio estuvo fundado sobre la base de la dependencia de las aldeas y comunidades étnicas a una casta o comunidad dominante y sacralizada identificada con el tipo de organización que denominamos Estado. De acuerdo con Kelsen el Estado no es más que una sociedad políticamente organizada bajo un ordenamiento coercitivo (Kelsen 1973). Nos basta la definición del célebre jurista.

La pregunta es, entonces: ¿sobre qué mecanismos de interacción social se establecieron las formas de control de este Estado? Todo parece indicar que fueron los mismos sobre los que se sustentaron los otros importantes Estados que surgieron en los Andes centrales, como Moche, Huari, Chimú o Cuzimanco, y cuya expresión más desarrollada fue el *Imperio* de los Incas. Y se trata evidentemente de la adecuación de dos principios fundamentales de la convivencia y desarrollo de toda sociedad: la *reciprocidad* y la *redistribución* de los bienes y servicios. Naturalmente con sus propias y originales características.

Reciprocidad y redistribución

Nacido de la etnología francesa, específicamente de la idea de Marcel Mauss de que en la estructura social existe un principio subyacente que consiste en la triple obligación fundamentalmente impresa en el espíritu humano de dar, recibir y devolver (Mauss 1923), el concepto de *reciprocidad* fue después aplicado por varios autores al estudio de las sociedades sin economías monetarias y resulta imprescindible para comprender la arquitectura social de la economía precapitalista. Según Lévi-Strauss, fue Marcel Mauss quien abrió el entendimiento racional de la mecánica social con el concepto de *principio de reciprocidad*, el cual implica el intercambio de bienes (y de servicios, agregamos nosotros). "Para entender los fenómenos sociales —dice Lévi-Strauss— se tiene que apelar a las estructuras fundamentales del espíritu humano [...] esas estructuras se sustentan en la dialéctica entre el 'yo y otros'. Es esta

oposición la que se resuelve en la idea de reciprocidad" (Lévi-Strauss 1949). No obstante, el término *reciprocidad*, circunscrito a la literatura etnográfica, ha sido reducido prácticamente al intercambio de bienes y trabajo entre las sociedades con economías no monetarias, cuando se trata, en realidad, de un principio universal de conducta en el cual se sustenta no sólo toda forma de intercambio sino la interacción social misma. Así, pues, resulta ser la base de lo que en términos jurídicos se establece bajo las denominaciones de *derechos reales y obligaciones*, de acuerdo con los enunciados fundamentales del derecho romano.

Refiere John Murra que fue Karl Polanyi quien sugirió en 1951 que se aplicara la noción de economía redistributiva a la organización socioeconómica del Estado Inca, y fue el propio Murra quien encontró que, en efecto, los conceptos de reciprocidad y redistribución resultaban valederos para interpretar el proceso de desarrollo de las sociedades andinas prehispánicas. Además se avenían perfectamente al concepto de "*control vertical de la ecología*" propuesto por él y que explica aspectos fundamentales de la organización socioeconómica y política de las sociedades andinas prehispánicas (Murra 1975).

Por su parte, Maurice Godelier, apoyándose en los trabajos de Murra y de otros investigadores, abordó el análisis del modo de producción de las sociedades andinas, destacando el significado de las relaciones de parentesco, de reciprocidad y las antiguas formas de ideología y ritual en el funcionamiento de las relaciones de poder y explotación características y pertenecientes al modo de producción que puede representar al de las sociedades-estados del antiguo Perú (Godelier 1974). La forma como explica Godelier la interacción de los principios de reciprocidad y redistribución de la ideología y el ritual para conformar el tipo de sociedad al que corresponden los estados andinos prehispánicos y en especial la arquitectura del poder, es tan evidente como fundamental.

Podemos referirnos al sistema de *reciprocidad* como a un sistema de intercambio de bienes, dones y servicios en una sociedad con formas de posición social jerarquizadas y que constituyó uno de los ejes de la coordenada sobre la que se estructuró y funcionó la arquitectura social de los pueblos andinos prehispánicos. El otro eje fue el principio de

redistribución. Ambos señalaron las formas de interacción social, económica y política de las sociedades que conformaron la Civilización Andina.

En las antiguas sociedades de los Andes centrales, la reciprocidad se organizó en distintos niveles de interacción social: entre los individuos o grupos parenterales, uno a uno, como ayuda mutua de trabajo e intercambio restringido de bienes. En este caso la denominamos reciprocidad horizontal o *simétrica* y regía para el nivel directo y más bajo de la organización comunal. En este nivel las obligaciones de los individuos o de los grupos familiares nucleares significaban los mismos derechos; es decir, las obligaciones de dar significaban los derechos de recibir. Naturalmente, alrededor de este principio básico se estructuran modalidades y particularidades que configuran diversos patrones de intercambio (contratos diádicos) con sus símiles o con sus superiores a fin de obtener un máximo de seguridad en las relaciones. Requiere también normas que mantengan el equilibrio entre las partes. A esta forma de reciprocidad corresponde, por ejemplo, el trabajo que se denominó *ayni* entre los quechuas; era simplemente un intercambio de trabajo por trabajo, con diversas formas de préstamo y devolución. El segundo nivel se dio entre los miembros de la comunidad y sus señores étnicos o sus *huacas* y *mallquis* (antepasados). En este caso los servicios, mejor dicho el trabajo y los productos entregados por los individuos y grupos parenterales ya no eran retribuidos de la misma manera sino mediante dones y beneficios por parte de los gobernantes, los que iban desde la protección y ayuda sobrenaturales hasta el arbitraje en situaciones de conflicto, pasando por disposiciones de interés colectivo, concesiones, obsequios, deferencias e incluso fiestas especiales. El trabajo en forma colectiva se realizaba de manera festiva con reparto de chicha, coca y comida. A esta forma de trabajo y a su retribución recíproca en dones desde un nivel jerárquico superior corresponde lo que en la época prehispánica se denominó en quechua *minka*, denominación que aún se usa entre las colectividades andinas para la realización de trabajos y obras de bien común.

Dentro de esta forma de reciprocidad denominada también *asimétrica* (trabajo intercambiado por dones), hay un tercer nivel de relacio-

nes entre las comunidades y el Estado, el cual a cambio del trabajo que arrancaba a los miembros de la comunidad les reciprocaba dones y beneficios, tanto colectivos como personales, comenzando por permitirles el uso de la tierra de propiedad del Estado teocrático, pasando por la protección —económica y militar— y terminando por la redistribución masiva y organizada de productos tanto de necesidad material (alimentos y utensilios) como de alto contenido simbólico, como fueron coca, chicha, tejidos de especial calidad y *mullu*. Si bien la reciprocidad en este nivel debió tener muchas y complejas particularidades en cada sociedad-Estado, se trata, en términos muy generales, de la relación súbdito-Estado, resuelta a través de las correspondientes obligaciones: tributo por seguridad social. Por lo general, como en la época de los incas, el trabajo era prestado al Estado como obligación étnica por turnos y de acuerdo con las necesidades estatales. Le llamaron *míta* y esta forma de prestación de trabajo fue también utilizada por los españoles en la explotación de las minas, obrajes y granjerías.

Así, pues, la reciprocidad fue un sistema de obligaciones bastante complejo sobre el que se estructuró el orden social de las comunidades andinas y, como el derecho moderno, funcionó adaptándose y adaptando los demás factores que determinan la vida social, tales como: ecología, sistemas de parentesco, control de excedentes de la producción y necesariamente ideología, puesto que una de las más importantes funciones de la ideología es la justificación del poder social.

En la reciprocidad, el equilibrio entre el grupo de poder y la masa de la población se resuelve a través de la *redistribución*; allí donde la reciprocidad falla la redistribución une y compensa. La *redistribución* se entiende como el mecanismo mediante el cual el grupo o casta poderosa, que personifica lo que entendemos por Estado, capta bienes, tributos y servicios de los demás miembros de la sociedad para reasignarlos entre los mismos pero de modo selectivo, según los intereses del poder social. Tanto la captación como la distribución de los bienes se realizan bajo criterios de categorías sociales relativas, atendiendo a la jerarquización, formas de parentesco, de linajes, divisiones sociales y a una gran variedad de hechos concomitantes. El principio de redistribución supone necesariamente un orden político y una base ideológica que

lo justifique. En otras palabras, es la redistribución una de las formas como la casta gobernante —el Estado— reciproca los bienes y el trabajo que le tributa la comunidad. Como dice Wachtel (1973) la redistribución “se suscribe en la prolongación de la reciprocidad y hunde en ella su ideología”. Así, dentro de este modelo, el *curaca* o jefe étnico cumplía papel esencial porque constituía el gozne entre la reciprocidad y la redistribución entre las sociedades andinas bajo la dominación incaica. Otros ejemplos clásicos de estructura y organización sociales sobre la base directa de estos sistemas fueron la organización de la Europa medieval y el sistema económico de los antiguos mayas.

En las sociedades modernas e industrializadas, los sistemas de reciprocidad directa han sido reemplazados por sistemas monetarios y de mercado, en los que también y necesariamente se articulan el poder social y el control del Estado; el dinero viene a ser un medio de cambio, al mismo tiempo que unidad de cuenta y común denominador de la reciprocidad. Esta no desaparece, pues se reciproca con dinero, bienes y servicios; el dinero, por una parte, facilita la reciprocidad, pero por otra permite desvirtuar la equidad, a través del manejo de otras condiciones y situaciones de la vida social.

En las sociedades precapitalistas o preindustriales, como quiera denominárseles, el éxito del sistema depende de la organización de la sociedad en función del trabajo y de la eficacia de los recursos para alternar con el mundo, pero es indispensable dividir a la sociedad en unidades productivas y directivas bien señaladas.

Frente a la inexistencia del dinero como medida de valor de las cosas y de los servicios, a la falta de sistema de mercado que regule el intercambio de bienes, y al desconocimiento de la escritura alfabética, que permite fijar ideas y situaciones y favorecer la transmisión de la tecnología, la pregunta que surge es: ¿cómo pudieron desarrollarse las sociedades que configuraron la civilización andina? La verdad es que ni la escritura, ni la economía monetaria, ni el sistema de mercado son requisitos indispensables para que las culturas puedan alcanzar el nivel de civilización, como nos ha hecho pensar el etnocentrismo occidental. Son sistemas sobre los que se ha desarrollado la civilización occidental.

tomándolos de otras civilizaciones, y es cierto que le trajeron muchas ventajas; pero no se agota en ellos la inventiva humana. Hay otros mecanismos que permiten desarrollarse a las sociedades y alcanzar complejos grados de cultura, como fueron las originales y eficaces formas de organización social andinas, su preocupación y cuidado en la transmisión oral, combinada o integrada a otros sistemas de cuenta y de registro aún no bien comprendidos, incluso sus formas de ritual que permitieron el desarrollo de tecnologías como la hidráulica, agrícola, textil o metalúrgica tan funcionales e ingeniosas que no tienen parangón en el mundo antiguo.

Así, pues, no hay otra manera de explicar, que sepamos, cómo lograron desarrollarse los antiguos Estados andinos que no sea teniendo como base la utilización combinada de los sistemas de reciprocidad y redistribución. Pero es necesario recalcar que no se trata de sistemas elementales, y "primitivos", de reciprocidad o redistribución como el simple trueque o las formas directas de prestación de trabajo. Estos sistemas fueron muy complejos y estuvieron imbricados en todas las formas y niveles de la vida social, en perfecta correlación con los órdenes de la religión y la política, pero empezando por el parentesco.

***Ayllus*, linajes e identificación grupal**

La estructura social en las comunidades agrícolas se resuelve sobre un modelo de linaje o de segmento de linaje. La familia natural, biológica, incapaz de mantenerse por sí misma dentro de un marco genealógico estricto, es integrada a familias funcionales (culturales) cuyos miembros están asociados más por relaciones económicas que por relaciones de consanguinidad. Pero es necesario, como explica Terray, que los vínculos de parentesco sean lo suficientemente flexibles para adecuar las relaciones de producción a las de parentesco. Para ello la base genealógica es modificada en un proceso en el curso del cual ciertas relaciones genealógicas son retenidas y reconocidas como relaciones sociales, en tanto que otras son "olvidadas" o socialmente asimiladas a las precedentes (Terray 1969). El mecanismo más directo es la manipulación religiosa.

Las primeras entidades *políticas* se constituyen por encima de las uniones establecidas por lazos familiares, como alianzas entre distintos linajes que se unen bajo una determinada jefatura para cooperar en la realización de diversas empresas, así como en la organización para la guerra tanto defensiva como ofensiva. Cuando la comunidad se acrecienta se establece un sistema de autoridad que se extiende desde un centro de poder a fin de mantenerla unida. No quiere decir que desaparezcan los lazos de parentesco; al contrario, se robustecen porque la organización por linajes sigue siendo el principal sustento del propio sistema político, incluso en sociedades que tienen un rey o señor y que, por tanto, pueden caracterizarse como políticamente centralizadas. La jerarquía política de los reinos, señoríos y curacazgos era una jerarquía teocrática que creaba, desarrollaba y trataba de expandir formas de creencia y cultos religiosos que buscaban legitimar el poder e institucionalizarlo de acuerdo con los intereses de la casta gobernante.

No sabemos cómo se llamaban ni cómo funcionaban específicamente estas formas de relación y poder en Nasca; pero que se daban de manera general, como acabamos de referirlo, es un hecho. Lo prueba claramente la arqueología. Tampoco sabemos cuáles eran la extensión y naturaleza de los grupos parenterales, pero es evidente que los había. No podemos determinar con certeza si entre las sociedades del antiguo Perú tuvo el *ayllu* las mismas características con las que se presenta en el Imperio Incaico e, incluso, en las comunidades indígenas post-hispánicas. Las fuentes históricas se refieren al último período de la cultura andina, cuando las estructuras socioeconómicas habían alcanzado nuevas etapas en su proceso de desarrollo social. Las informaciones que se desprenden de los documentos administrativos coloniales contradicen muchas veces las definiciones tradicionales derivadas de las crónicas, de tal manera que resulta difícil señalar con precisión qué fue el *ayllu*. Debió tener una estructura y una función, así como un espacio de acción aunque no fueran permanentes ni iguales en toda el área central andina. Algunos investigadores han definido al *ayllu* como un grupo de parentesco endogámico, de descendencia paterlineal que posea un territorio determinado. Sin embargo, en muchas referencias docu-

mentales se advierte cambios de individuos de uno a otro *ayllu* y había, de hecho, quienes pertenecían a más de uno. Los términos *vilca* en la costa y *pachaca* en la sierra norte parecen corresponder a *ayllus* más extensos, acaso de cien familias nucleares. Había *ayllus* reales, como la *panaca* incaica, y otros correspondientes a los señores principales de *curacas* de provincia, como los *hatun-ayllu*. Parece que, como dice Zuidema, la palabra *ayllu* fue aplicada para referirse a "cualquier grupo social o político con frontera al exterior" (Zuidema 1989, 93). No obstante, funcionaba como referencia para señalar grupos que debían cumplir tareas específicas, sobre todo para el pago de tributos y la prestación de servicios dentro del sistema de redistribución. Surge entonces otra pregunta capital: ¿cómo se identificaron estos grupos o linajes?

Al no existir un sistema de escritura que posibilitara la comunicación y descripción pormenorizada de hechos y cosas, como lo permite la escritura alfabética, es decir con letras como unidades básicas de la lengua, los diversos sistemas de registro, cualesquiera que hayan sido, para conservar los hechos en la memoria, tenían que partir de situaciones básicas por todos bien sabidas. Para señalar y configurar estas situaciones lo más efectivo es el rito, cuya estereotipia y predicamento significan una forma de comportamiento idónea frente a una situación dada ya que una vez iniciado sigue una pauta casi invariable. Si bien muchos hechos y cosas pudieron ser registrados en un sistema mnemónico bastante complejo como fue el de los *quipus*, lo fundamental para señalar la identidad y funciones de cada grupo tuvo que darse a través de un acto que implicase tanto la filiación de los individuos como la naturaleza del vínculo, en relación con las pautas adoptadas por la sociedad y que, además, tenía que repetirse como práctica colectiva tradicional de acuerdo con la ideología, mejor dicho, con la justificación del orden que le dio origen. Así, pues, el valor del rito estriba en que se trata de una práctica eficaz que posee la virtud de constreñir las cosas por su naturaleza sagrada.

Si, por otra parte, analizamos los principios en los que se funda la lógica del pensamiento mágico-religioso, de acuerdo con Frazer encontramos que son dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o

que el efecto refleja su causa y, segundo, que las cosas que han estado en contacto alguna vez siguen recíprocamente actuando a distancia, aun después de haber sido cortado el contacto físico (Frazer 1961). Es ésta prácticamente una ley de la antropología. Asimismo, los linajes y grupos clánicos se identifican por tener como antepasado común un fundador mítico susceptible de ser representado simbólicamente por un hombre, animal o cosa, cuyas cualidades simbolizan su razón de ser, de acuerdo con la tendencia universal de dividir al mundo natural y clasificarlo en especies y cosas sagradas para establecer las diferencias (obligaciones) de unos y otros.

Resulta pues lógico inferir que las figuras de las pampas de Nasca hayan representado, de una u otra manera, diversos grupos —*ayllus*, linajes o segmentos clánicos— con características y funciones bien determinadas dentro del contexto total de la sociedad.

De esta manera, la reciprocidad de los trabajos y servicios de la redistribución de bienes y dones se dio a través de los *ayllus* o como quiera que se denominara en cada lengua a un tipo de segmento clánico definido e identificado por todos, base de la organización social y política y por consiguiente del poder centralizado; tanto en el caso de la entidad que algunos antropólogos llaman "sociedades de jefatura teocrática" como de los propios Estados imperiales andinos, como fueron Huari, Tiahuanaco, Chimú y el Tahuantinsuyo.

Hasta el tiempo de las grandes figuras naturalistas, Paracas parece haber sido una "jefatura teocrática"; después, por el intercambio con los grupos serranos y la permanente seguridad militar que requerían las rutas entre las colonias y sus centros de poder, debió acercarse a la categoría de Estado-Imperio.

Algunos investigadores niegan la denominación de imperio al Tahuantinsuyo, y por extensión a los otros estados que alcanzaron tal tipo de desarrollo sociopolítico en los Andes centrales, por considerar que el término resulta ajeno al universo andino. Se trata, a nuestro juicio, de una posición equivocada, de un etnocentrismo al revés. El concepto de *imperio* se refiere, en sentido genérico, a una forma de organización política caracterizada por su tendencia expansiva y por la dominación de otras entidades políticas, dentro de un ámbito señalado por su influjo

y bajo su poder directo, en el tiempo y lugar que fuere, sin connotación cultural.

En Nasca aparecen desde muy temprano aldeas protegidas contra cualquier ataque enemigo; quedan evidencias de diversos poblados encerrados por empalizadas o murallas protectoras; pero después se robusteció el poder central, dominó a todos estos poblados y estableció su control sobre todo el territorio. Este territorio fue en realidad un oasis; no había lugares centrales que pudieran ser colonizados por disidentes; fuera de sus límites no quedaba sino el desierto y al este las tierras altas de los Andes. En las últimas épocas los nasquenses expandieron sus dominios hacia los valles interandinos —lo que parece fue forzado por una fuerte sequía— con gravísimas consecuencias frente a la resistencia de los serranos. Luego fueron dominados por los huaris y después de una etapa de relativo equilibrio quedó el Estado Nasca desarticulado en pequeños grupos o señoríos, en un período de guerra endémica, hasta que fueron conquistados por los incas.

Otro medio efectivo de institucionalizar la reciprocidad consiste en dividir a la sociedad en *mitades*. Así están organizados todavía muchos grupos humanos y lo estuvieron los antiguos peruanos. Dice Wachtel que “los *ayllus* se agruparon para formar mitades y después otros grupos étnicos de extensión variable, que constituyeron un nivel intermedio más amplio que el del simple parentesco” (Wachtel 1973, 63). Es bien sabido que existieron otras divisiones y particiones por encima del nivel parenteral. En la época de los incas fue muy importante el sistema dual: *hanan* y *urin*, las mitades “de arriba” y “de abajo”, como también el *allauca*, “derecha” e *ichoc*, “izquierda”; pero hubo muchas otras clasificaciones. Así tenemos triádicas: *collana*, *pallán* *cayao*; cuádruples: *hanan-hanan* (*collana*), *hanan-hurin* (*payán*), *hurin-hanan* (*cayao*) y *hurin-hurin* (*caru*) y otros modelos que constitúan un complejo sistema de divisiones y clasificaciones, pero ignoramos los criterios sobre cuya base fueron ubicados los individuos en estas divisiones y participaciones y cuáles eran sus funciones.

Menos todavía sabemos acerca de las divisiones de que debió haber sido objeto la sociedad nasquense, ni cómo fueron evolucionando;



Dibujo que parece representar un cóndor en posición de vuelo. Se encuentra ubicado entre el valle de Ingenio y Marcona.



Diseño que sugiere el cometa.

pero es evidente que las hubo y por lo tanto fueron necesarias su objetivación e identificación. No tenemos duda de que a este tipo de sistemas corresponden tanto los grandes dibujos como las líneas y pistas de las diversas pampas.

Poder, ideología y ritual

A través de la cerámica, así como de los demás datos que nos ofrece la arqueología, se revelan con claridad los atributos del poder: diferencia y jerarquías sociales, control de la fuerza física, prerrogativas vinculadas con el orden social, control de la tierra y de los mecanismos y sistemas de producción, etc. Pero todas estas expresiones tuvieron un origen y fundamento. En otros términos, los atributos del poder pueden ser conquistados, como de hecho lo fueron, a través de una posición de dominio, pero no explican por sí solos ni la naturaleza ni la "razón" del poder.

De todos los elementos que constituyen el conjunto de condiciones y posibilidades de la producción, por la naturaleza del hombre y de las facultades con que a través de la cultura se adapta al medio ambiente, hay uno cuyo reconocimiento proporciona el sustento mismo de la jerarquización. Es el conocimiento. Como escribe Meillassoux: "La adquisición de los conocimientos técnicos proporciona a quien los posee una autoridad real sobre el profano porque de ellos depende la supervivencia del grupo" (Meillassoux 1960, 47).

Desde los tiempos del Formativo, el conocimiento de las técnicas de riego y la organización del trabajo habían aumentado considerablemente la producción, dando origen a una economía agropecuaria con excedentes. Los magos y chamanes de los períodos anteriores al dedicarse a tiempo completo a la observación de la naturaleza pudieron predecir la llegada de las lluvias y otras variaciones y fenómenos que para los demás resultaban impredecibles; adquirieron prestigio, se convirtieron en sacerdotes, es decir, en intermediarios oficiales entre los poderes sobrenaturales y la colectividad, acrecentaron sus conocimientos que a su vez aseguraron su sacralidad, y prescribieron las bases de la ideología.

Juntaron su poder al de los guerreros y conformaron un sector

social dominante que controló los excedentes de la producción. Se conformó de esta manera una clase teocrática-militar que asumió el gobierno de la sociedad, robusteció su poder y encarnó el tipo de entidad que hoy conocemos como Estado, el mismo que, como ya lo dijimos, robustecido por el control de la producción y el perfeccionamiento de las técnicas, se lanzó a la conquista de los valles vecinos.

En toda la región de los Andes centrales se puede observar claramente que fue siempre un centro ceremonial el núcleo desde el cual se extendió una forma de poder. Aparecen poco después grandes construcciones piramidales, hechas de plataformas superpuestas, que evidencian la existencia de un complicado culto religioso y de una organización social regida por poderosas normas. Por la misma época en que los mochicas extendían su dominio por la costa norte; al sur, en los valles de Chíncha, Pisco, Ica, Nasca y Palpa se desarrollaba la cultura Nasca a cuyas etapas ya nos hemos referido.

Algo que llama mucho la atención en el desarrollo de las sociedades andinas es el carácter eminentemente mágico-religioso que parece imbuir todos los aspectos de la vida social. En efecto, el sentido de la existencia de los antiguos peruanos privilegió la esfera de lo religioso como a un todo dentro del cual se percibieron los demás aspectos de la cultura: familia, economía, arte, tecnología, etc. El pensamiento mítico del hombre andino fue totalizador y las formas de la creencia mágico-religiosa no sólo justificaron el orden social, puesto que bajo sus premisas se estructuraron la familia, el poder político y la economía sino que sirvieron también de base para el desarrollo, pues a través de los ritos se identificaron los miembros de la sociedad; individualmente a través de los ritos llamados de pasaje (o de las etapas y crisis recurrentes de la vida) y socialmente a través de los ritos colectivos previos a todo género de tarea importante. Pero tal vez lo más significativo sea el hecho de que a través de los ritos se transmitieron el conocimiento y la tecnología. Todas las cosas tenían una manera de entenderse, de realizarse y de transmitirse a través del ritual. La reciprocidad y la redistribución de bienes, el trabajo, los servicios, dones y contradones —base de la interacción social— estuvieron organizados bajo el carácter supremo de la sacralidad.

Funciones específicas de los megaglifos

Tanto por los que aún quedan como por las huellas de los que antes había, la profusión de dibujos y trazos en las pampas de Nasca es tal que no deja dudas de que eran objeto de una actividad incesante. Esto demuestra la importancia que tuvieron para las gentes que los hacían e, incluso, la necesidad cada vez mayor de hacer nuevos trazos a medida que pasaba el tiempo e iba creciendo la población. Una costumbre, por arraigada que se halle, tiende a desaparecer y finalmente desaparece cuando pierde función social; pero en el caso de Nasca, la realización de megaglifos dura prácticamente toda su historia.

De acuerdo con los órdenes en los que hemos agrupado a los megaglifos, los de la serie A parecen ser los más tempranos y dentro de ellos hay uno que se halla en una ladera a pocos kilómetros al sur de la ciudad de Ica. Se trata de un patrón o modelo de felino que aparece también representado en las telas Paracas-Necrópolis, tiene 12 m. de largo por 7 m. de ancho y ha sido formado usando la técnica del surco para el cuerpo y las patas, y la de alto relieve para la cabeza y la cola (Herrán 1985). Así como éste y con técnicas semejantes hay varias figuras más, como ya lo dijimos, pero quizá la más típica es la del "Cóndor" que corresponde a un modelo de falcónida representado frecuentemente en las telas Paracas-Necrópolis; está hecho en alto relieve y nos recuerda al otro famoso "Cóndor" de Oyotún, en el límite de Lambayeque y Cajamarca.

Estas figuras, como las otras de la misma serie A, fueron probablemente grandes imágenes representativas de fundadores míticos de linajes. No sabemos cómo se realizaban los ritos en relación con ellos, es decir, cómo se identificaban los individuos frente a sus patronos tutelares, ya que todo rito entraña una forma de identificación. Quizá si las figuras eran periódicamente rehechas tal vez rodeadas o cubiertas con los miembros del linaje.

Para efectuar los ritos que permitían la identificación de los linajes, segmentos corporativos o del grupo de fieles que participaba, era necesario contar con espacios amplios que pudieran dar cabida al número de personas que se reunía en determinados momentos para ratificar su

identidad. En el Perú prehispánico fueron muy frecuentes las reuniones multitudinarias desde los tiempos más tempranos; la arqueología nos lo muestra en toda época a partir del Precerámico Tardío. Las pampas de Nasca como las otras en las que se hallan geoglifos semejantes eran ideales para ello. Pensamos que en Nasca, como en otras grandes pampas, fue la propia naturaleza del habitat la que indujo a esta forma de ritual.

Las figuras más impresionantes son las comprendidas en el grupo que hemos denominado Serie B. Corresponden a las fases 3, 4, 5 y 6 de la cultura Nasca y se trata de representaciones naturalistas, muy bien trazadas y del más puro estilo "clásico"; más naturalistas aún que las de la cerámica que corresponde a estas mismas fases. Pensamos que ello se debe a las propias funciones de los geoglifos.

Como ya lo mencionamos, son la "Araña", el "Mono", el "Pelícano", el "Colibrí", el "Perro", que parece más bien zorro, la "Orca", el "Ave de pescuezo replegado", algunos lacértidos, dibujos de flores, plantas, manos, instrumentos para tejer, los más conocidos. Hay también representados algunos camélidos y, naturalmente, muchos rastros de figuras no identificadas.

Es evidente, como lo hace notar Rosselló, que estos dibujos, así como los trapezoides de Canto Grande, en Lima, fueron hechos y diseñados "para ser caminados": "Están tan condicionados a esta aplicación y por el medio utilizado, que resultan estilísticamente diferentes a las representaciones en cerámica y otras técnicas. Así esta presencia tiene también una sensación física de participación" (Rosselló 1986, 6). En efecto, si se observa bien los dibujos se advierte que han sido hechos para contener dentro de sus trazos a un número determinado de personas; casi todos están hechos con dobles, paralelas, con entradas ostensibles. En algunos casos, como la "Araña", el "Perro" y el "Mono" hay corredores de entrada; en la "Araña" por la segunda pata de la derecha y en los del "Mono" y del "Perro" debajo de la cola.

Los geoglifos que corresponden a las fases 3, 4 y 5 son más naturalistas, pero conforme va aumentando la población, esto es, el número de miembros de cada linaje, van tomándose más abstractos.

Estos cambios se pueden advertir muy claramente de dos maneras: una en las fases de la representación del motivo ictiomórfico que reproducimos y también en la modificación de secciones de anteriores representaciones como la cola del "Mono", el cuello replegado de algunas aves o el alargamiento de la "Lagartija" que, evidentemente, tuvieron que ser modificadas para dar cabida a un número cada vez mayor de miembros de los respectivos linajes o *ayllus*. Así, la cola del "Mono" fue tomándose en espiral, solución que tuvo que utilizarse después, ya en un plano puramente simbólico, por los miembros de este segmento clánico para ser identificados simplemente por la espiral, prescindiendo de la figura que originalmente representó a sus ancestros. ¿Qué otro objeto podría haber tenido de deformar las figuras prolongando o replegando los cuellos y otros miembros de los animales representados? No hay duda de que los zig-zags de la serie C fueron hechos por los descendientes de quienes en una época conformaron el linaje del "Ave del pescuezo replegado", como los de los espirales del antiguo clan del "Mono". ¿Por qué no aparecen deformados de esa manera en la cerámica?

Siguiendo hasta donde nos lo permiten el testimonio arqueológico y la etnografía comparada, el sistema de campos de rayas de Nasca nos faculta a establecer una secuencia bastante común en el desarrollo de las sociedades; esto es, cómo los grupos de parentesco locales se convierten en unidades de reciprocidad y redistribución en el seno de sistemas políticos centralizados. Esta transformación está ligada al tamaño de las familias y linajes; cuando éstos se amplían, los lazos de parentesco se debilitan y la organización parenteral tiende a proyectarse en el sistema político pero sin perder identidad, conformando otras divisiones mayores. Los *ayllus* de la época Nasca 3 y Nasca 5 parecen haber correspondido al tipo de *linaje segmentario* que se presenta generalmente cuando se pierde memoria del origen real del linaje: es entonces cuando se adopta un fundador mítico (*pacarisca*) y los linajes se vuelven numerosos pero fuertemente cohesionados por un tipo de sistema que llamamos *organización política*, la misma cuyas formas de autoridad y de gobierno van a ser sustentadas por la ideología.

Así, pues, no tenemos duda de que estas grandes figuras debieron corresponder a cada linaje, identificación con la que era ritual y perió-

dicamente reconocido por la sociedad en su conjunto. Esta función se inserta en la superestructura cosmogónica, lo cual fue también claramente advertido por Rosselló, cuando hace notar la vinculación de "un grupo de personas de descendencia común" (más bien ascendencia) asociadas a un mundo pasado, presente y futuro. Señala también este autor que los dibujos aseguraban a los nasquenses la inmortalidad (Rosselló 1986). Es indudable; a ello estuvo directamente relacionado el culto a los antepasados. Pero, lo más significativo es que los grandes dibujos de las pampas de Nasca regulaban a través del ritual y de la creencia las actividades que concernían a la reciprocidad, interacción y redistribución de bienes y prestación de servicios, dentro de un sistema controlado por la casta gobernante que se identificó con lo que ahora llamamos Estado.

Resulta elocuente el proceso de transformación que se advierte en las formas del modelo ictioforme: el pez u orca va estilizándose hasta convertirse prácticamente en una "pista", o la derivación de los motivos textiles. Estos trazos corresponden al grupo de figuras que hemos asignado a la serie C: espirales, zig-zags, flores estilizadas, peces estilizados, motivos textiles esquematizados y otras figuras cuyo origen no se alcanza a desentrañar. El aumento de la población, evidente a través de los vestigios arqueológicos, hizo necesario delinear nuevos trazos para dar cabida a un número mayor de personas y probablemente a otros segmentos sociales de categorías, tamaños y funciones distintos.

Es lógico pensar que las representaciones con motivos textiles corresponden a los grupos de tejedores, tintoreros y gente de algún modo relacionada con los tejidos, quienes además de obligaciones específicas tenían que rendir culto a sus correspondientes *huacas*. Como bien sabemos, en las culturas andinas prehispánicas las funciones tanto productivas como redistributivas estuvieron señaladas a cada grupo o segmento étnico que tenía así como sus propias obligaciones también sus divinidades tutelares; una muy buena referencia nos ofrece la *Relación de los Agustinos*, en cuanto a las etnias y *mitinaes* de la región de Huamachuco (Agustinos 1865).

Las grandes "pistas", plazas, largos rectángulos, triángulos, trape-

cios de todas formas y dimensiones que allí se encuentran y que hemos agrupado en la serie D, fueron hechos no sólo para ser ocupados sino también para ser recorridos. Parece que corresponden a una época de gran actividad ritual y debieron ser hechas por grandes concentraciones humanas. Por su profusión y por estar unas sobre otras tenemos la impresión de que fueron hechas para ceremonias singulares. No guardan ya relación con forma humana, animal, planta o cosa alguna, se trata de puros trazos geométricos. El mismo fenómeno se advierte en la iconografía de la cerámica. Es posible la existencia de algún algoritmo, pero no hay nada que nos incline a afirmarlo. Algunas plazuelas rectangulares muestran uno o más montículos formados por cúmulos de piedras. Lo que es evidente es que las pampas se convirtieron en lugares de reunión de muchos y diversos grupos que debieron reiterar allí, en momentos importantes de la vida social, la afirmación de los vínculos que mantenían unida a la sociedad y le daban sentido a la existencia.

Si bien es cierto que la denominación de *seque* se puede aplicar a todos los trazos de los campos de rayas —la palabra quechua significa raya, línea; *sequena*: instrumento para rayar; *sequey* : rayar— son los trazos de la serie E, es decir, los centros radiados a los que vamos a referirnos con más propiedad bajo este término, ya que se trata del mismo patrón de referencia simbólica de la época de los incas al que se refieren Juan Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina y Bernabé Cobo. Los *seques* pueden ser definidos como las líneas imaginarias o reales que partían desde el centro del Cusco, según algunos desde el templo de Coricancha —cuarentiún líneas de acuerdo con Cobo—, y que se proyectaban a los cuatro *suyus* con numerosísimos lugares sagrados de referencia.

De manera semejante podemos observar en las pampas de Nasca varios núcleos, por lo general montículos, desde los cuales parten numerosos rayos, quizá radios. Es imposible contarlos porque de muchos se han perdido las huellas; en algunos casos se trata de líneas simples, en otros de pares o de haces de líneas, muchos de los cuales han sido borrados para hacer otros nuevos encima. Los más notables son los de Cahuachi y Achaco, en las pampas de Nasca y Pichongo, y Llipta en la de Palpa.

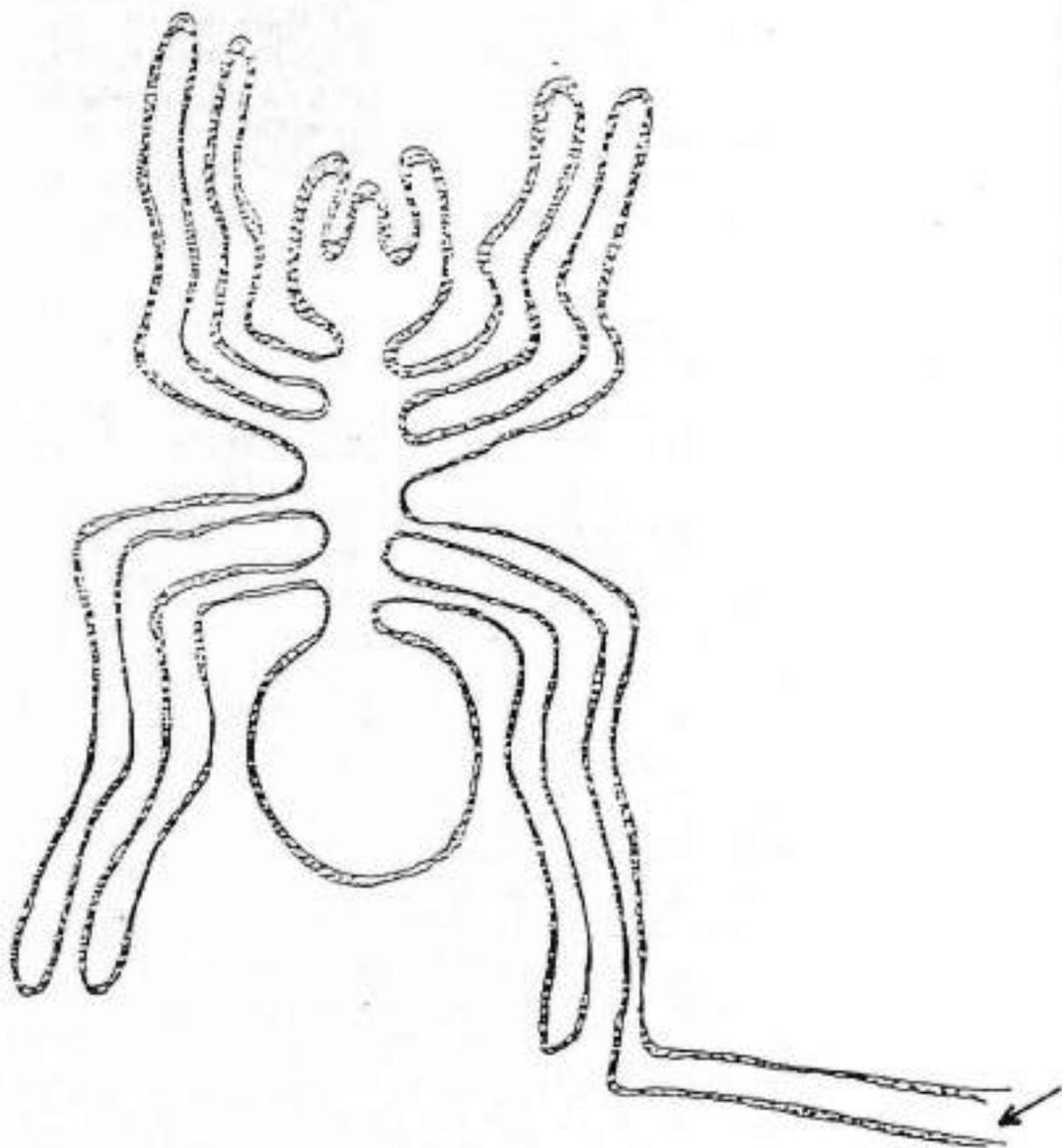
El padre Cobo alude a 328 lugares sagrados en la ciudad del Cusco y alrededores relacionados con los *seques* y referidos a peñas, fuentes de agua, acequias, construcciones y otros accidentes que por una u otra razón tenían significado ritual enraizado en la historia mitológica de los incas (Cobo 1964). De los relatos de Molina y de Cobo se colige que los *seques* estuvieron relacionados con los *ayllus* y linajes que aparecían distribuidos en función de las mitades y *suyus* (partes) en los que estaba dividida la *llacta* (población) del Cusco y servían para muchas cosas: para señalar el orden ritual en las fiestas (la jerarquía), recordar los mitos, las tradiciones o cumplir el calendario agrícola (fundamentalmente para transferir tecnologías). Tanto Cristóbal de Molina (1959) como Bemabé Cobo asignan a los *seques* papel importante en los ritos de purificación de la *situa*, fiesta que se celebra después de las cosechas y antes de las siembras (generalmente a fines de agosto) para expulsar a los males, plagas y enfermedades. Según Polo de Ondegardo, de quien parece que proceden los datos de Cobo, las *huacas* de todo el Tahuantinsuyo estaban dispuestas en función de los *seques*. Las informaciones de los cronistas son muy superficiales, vagas y confusas; no obstante, basándose en ellas, Tom Zuidema ha estructurado sugestivas propuestas acerca de la organización social en función de los *seques*. No las podemos aceptar definitivamente, resultan demasiado elaboradas y difíciles de probar, pero nos muestran interesantes perspectivas en la elucidación de tan significativos como complejos sistemas (Zuidema 1964).

Tras la información que nos ofrecen las crónicas hay algo mucho más significativo en cuanto a los *seques*, sistema que, a juicio nuestro, tuvo como función primordial la codificación de los *ayllus* y demás divisiones y segmentos de la sociedad (en cada *llacta*) en función del aprovechamiento del agua y a través del "culto" a este elemento o a las fuerzas que se suponían lo controlaban. Partiendo de un estudio de los canales incaicos, Jeanette Sherbondy ha establecido que una de las funciones principales del sistema de *seques* era estatuir la distribución de las aguas y tierras de cultivo en el valle del Cusco, de acuerdo con la jerarquía de los *ayllus* locales o *panacas* reales (Sherbondy 1986).

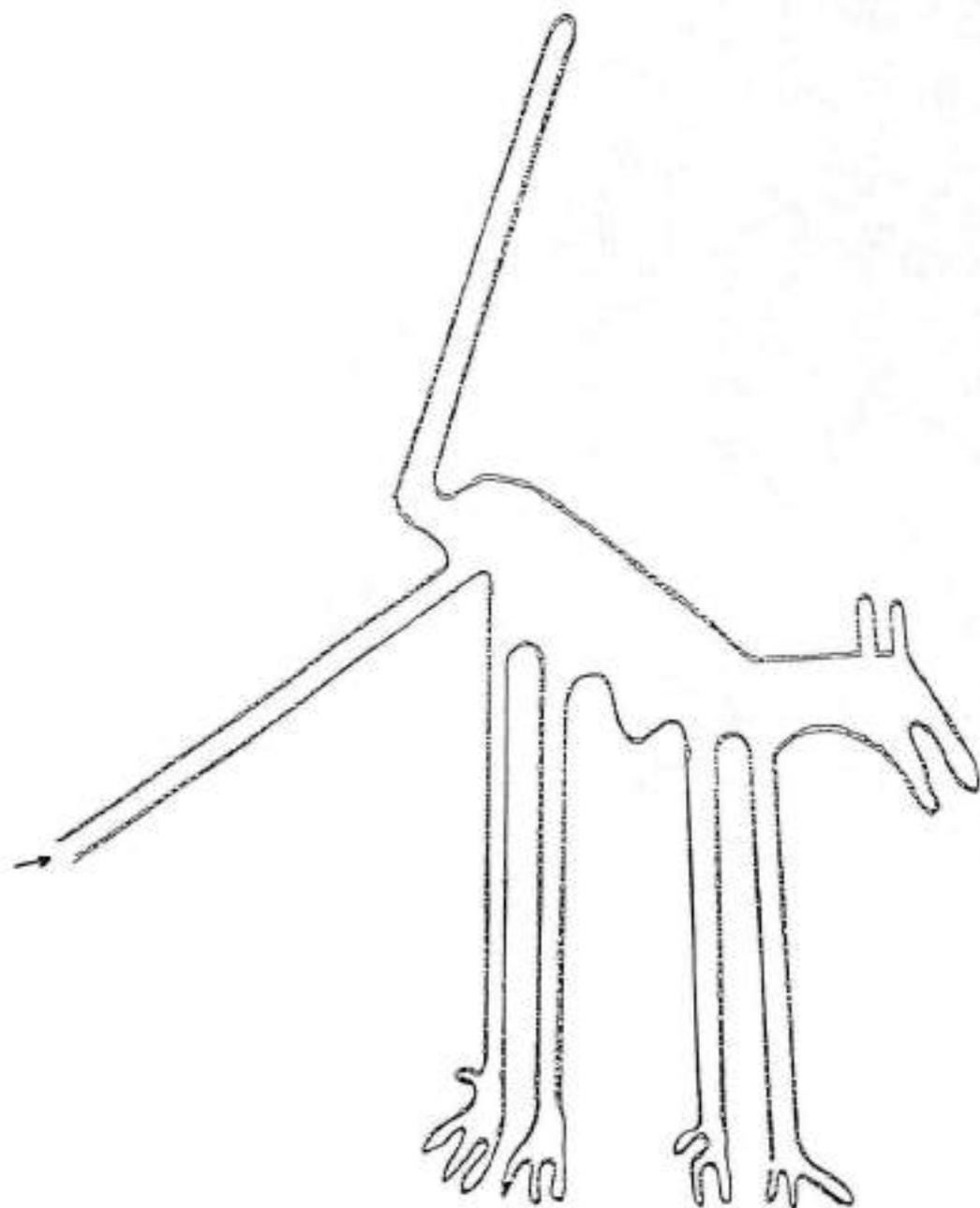
Por último, en cuanto a que los geoglifos pudieron ser también



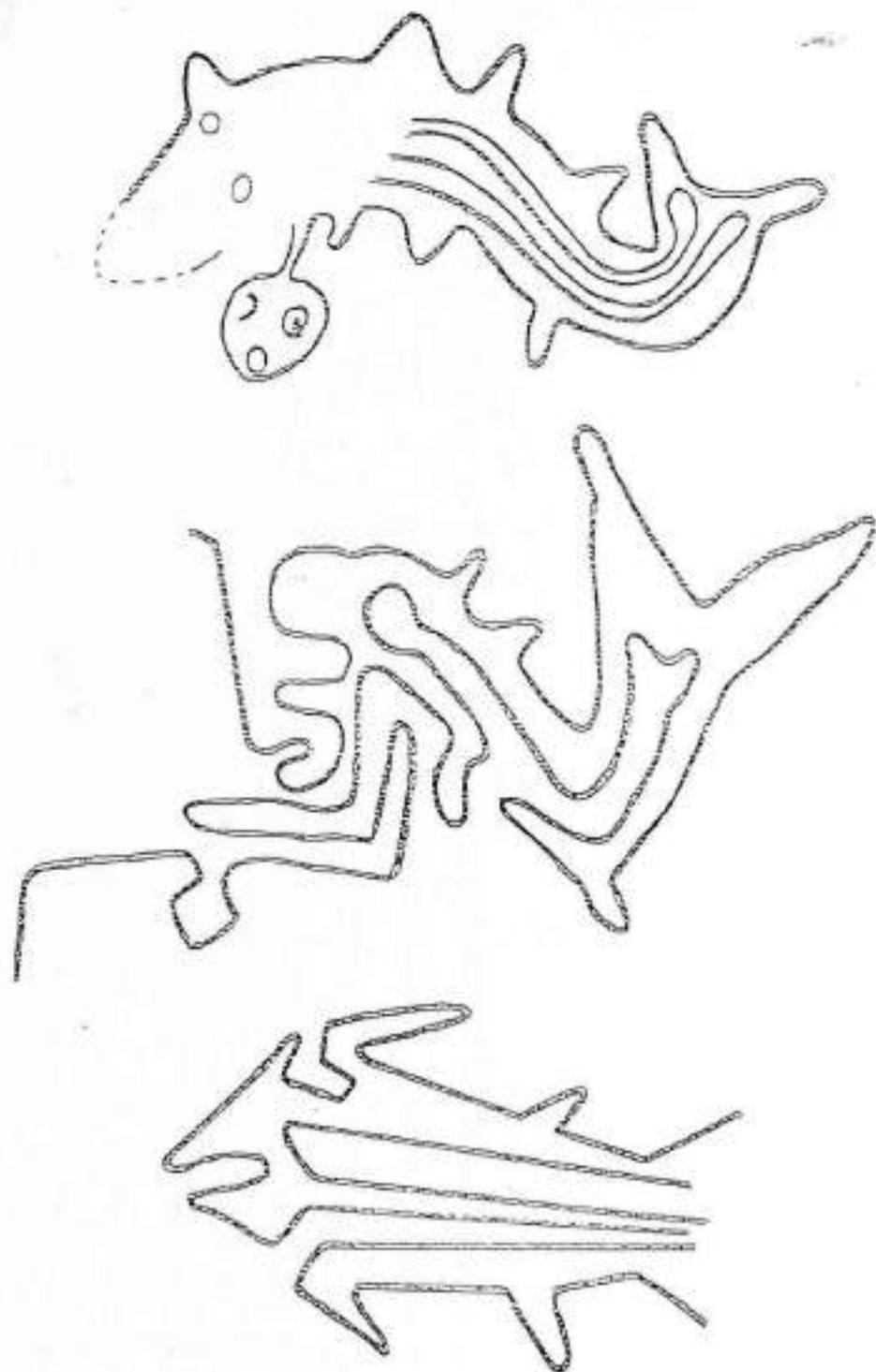
Figuras clásicas de la serie B comparadas a escala.



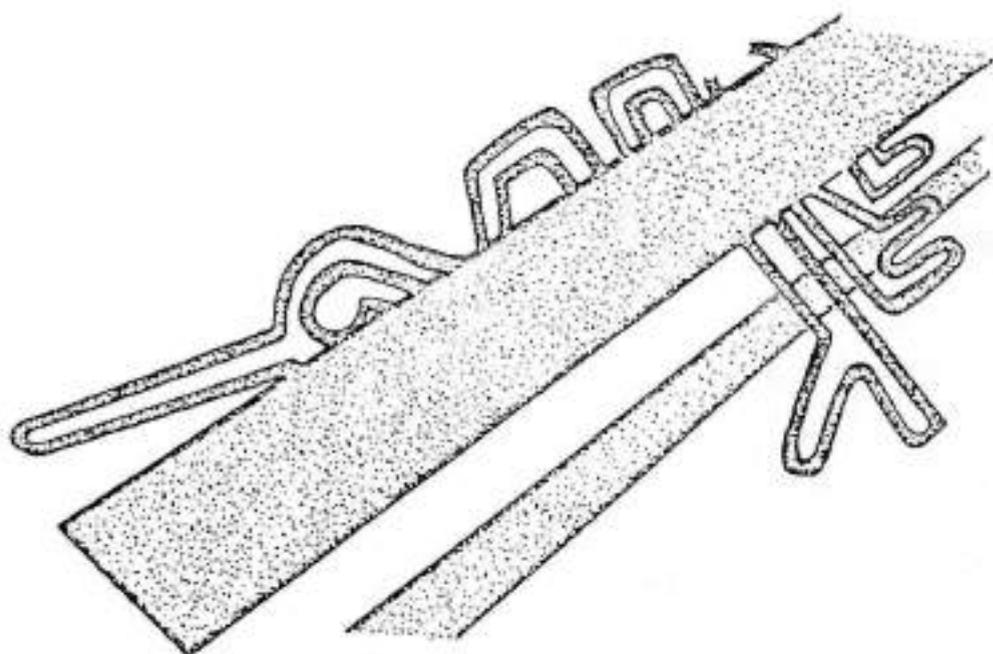
La "Araña". Nótese el corredor de entrada al lado inferior derecho.



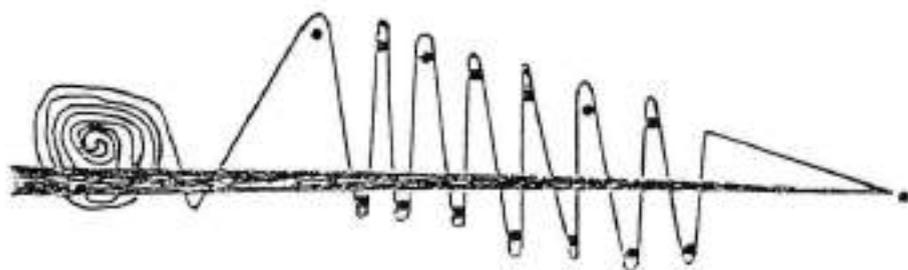
El "Perro", que puede ser también un zorro, tal como la "Araña", tiene un corredor de entrada al cuerpo de la figura; en este caso como apéndice.



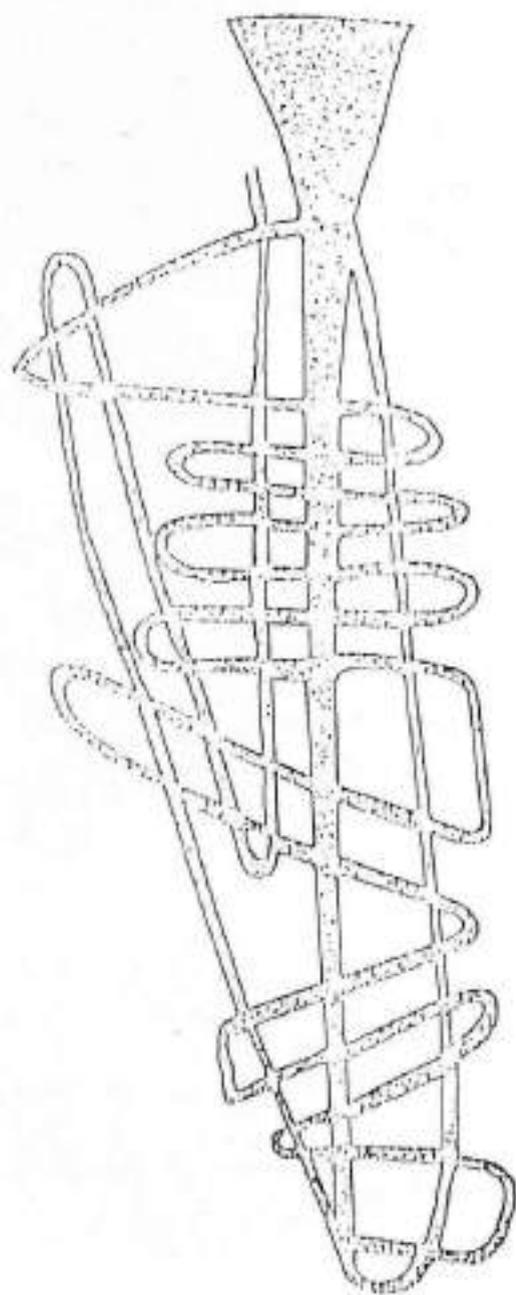
Evolución hacia lo abstracto de un motivo ictiomorfo.



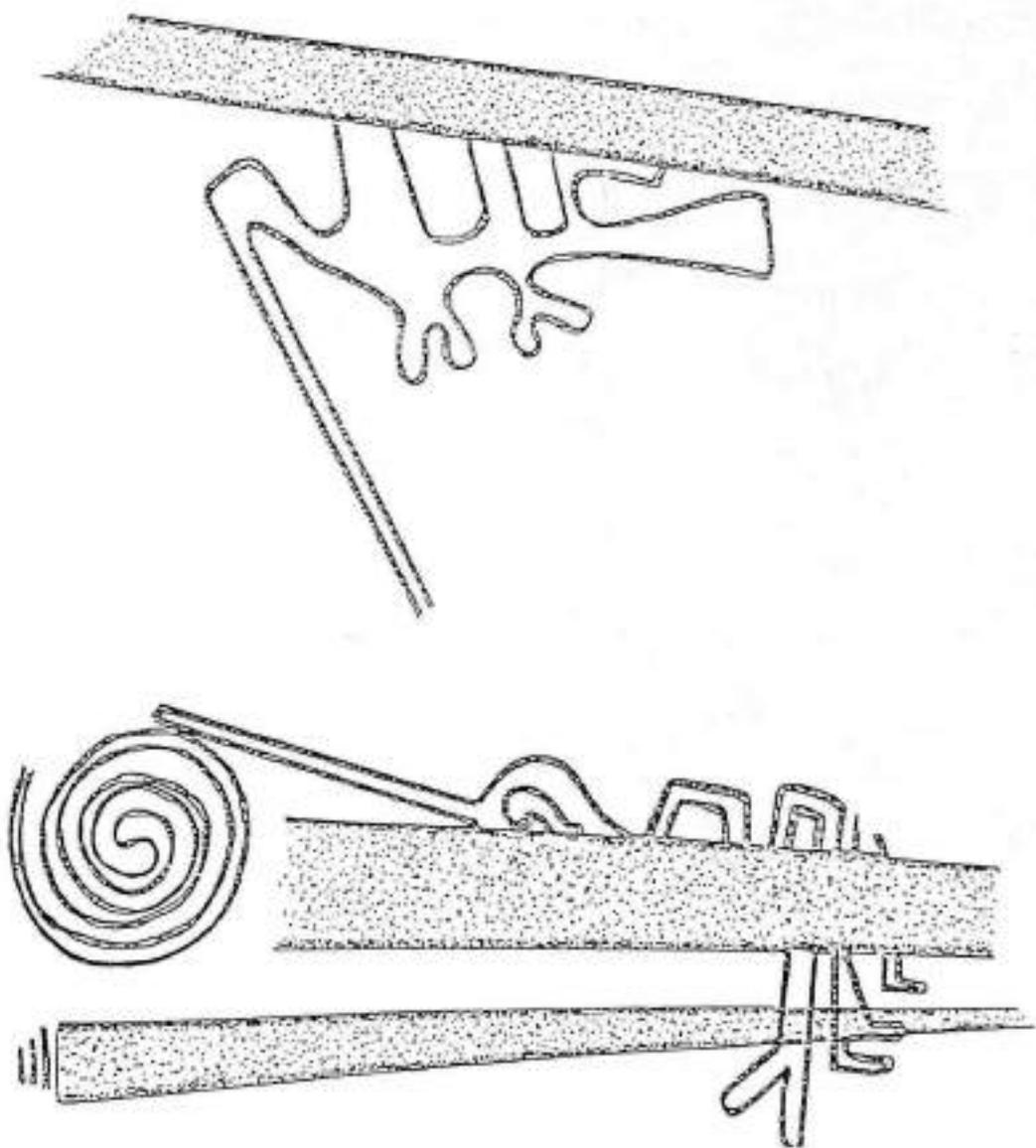
Yuxtaposición de una pista sobre trazos de otra serie.



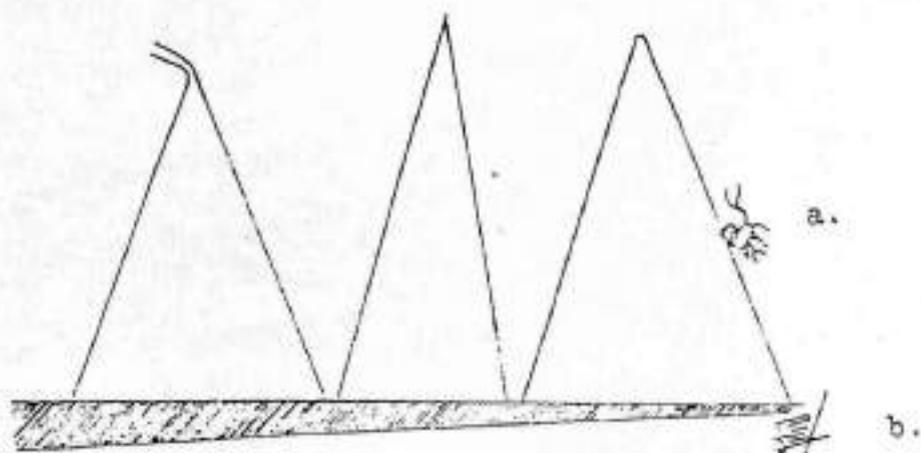
Motivo textil.



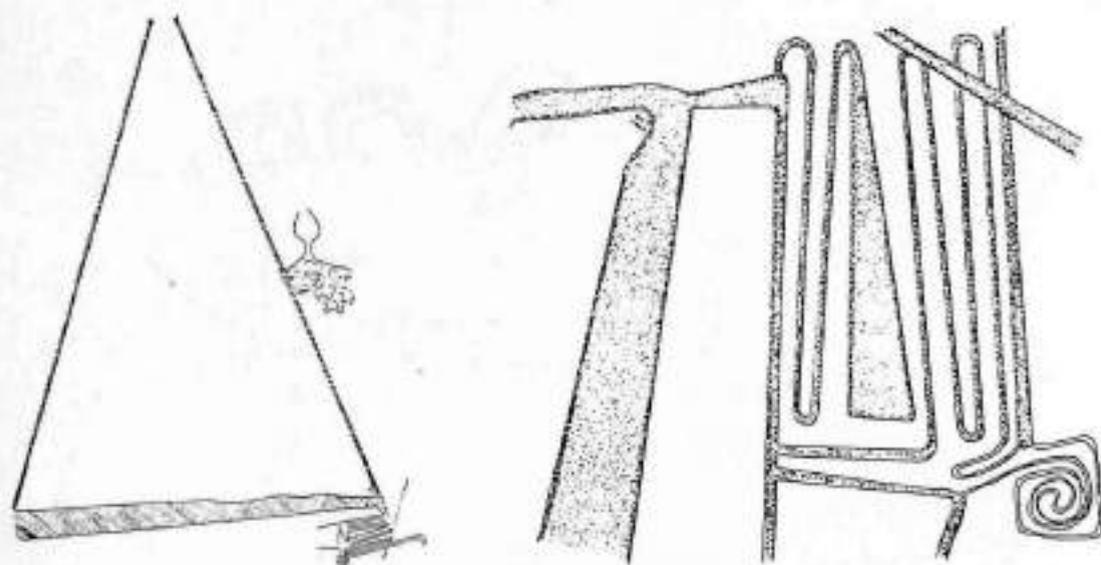
Motivo textil ictiomorfo.



"Pistas" sobrepuestas a las figuras.



Símbolo textil.



Evolución hacia los motivos geométricos.

referencias con respecto a la observación de los astros o a las secuencias del calendario, es también posible que así fuera. El calendario es un patrón universal en la necesidad y técnica de registrar las secuencias del tiempo como los días, las apariciones lunares, los cambios de clima y demás fenómenos observables. Es probable que en algunos aspectos generales como en la duración del año haya sido bastante preciso, pero en lo que concierne a las estaciones es poco probable que las haya señalado como en el calendario actual. El calendario agrícola de la costa peruana, especialmente en las latitudes de Nasca, no corresponde periódicamente al calendario anual regulador de los Andes septentrionales; tiene además muchos factores de variación, entre otros las impredecibles causas de la falta de lluvias en la sierra. La observación de algunos fenómenos como halos, celajes, lo mismo que la aparición de ciertos tipos de moluscos, peces, aves migratorias, insectos, lacértidos, etc. y otros signos que indicaban la llegada o ausencia de lluvias, bien pudo ser registrada con bastante validez, pero se trata de fenómenos variables y, en todo caso, incontrolables. Por lo demás estos fenómenos no se producen ajustados a un calendario, de tal modo que el calendario no es más que una referencia, frecuente es cierto, pero no una indicación precisa.

Podemos decir que el calendario Nasca era un calendario-fenómenos, mas no un calendario matemático como el occidental. Sin embargo, la observación y el anuncio de los fenómenos sobre la base de los indicios a los que nos hemos referido, debió conferir a los sacerdotes dedicados a este tipo de actividades gran autoridad, puesto que sus pronósticos frecuentemente resultaban válidos. Si fallaban, las causas podían ser achacadas a cualesquier otras circunstancias, siempre que los aciertos tuvieran una mayor frecuencia, pues en ellos se sustentaba en gran manera la prueba de la legitimidad del gobierno, ya que se trató de una forma de gobierno teocrático. Así, pues, la autoridad era en gran medida resultado de ésta y otras tecnologías que al ideologizarse colocaron al mundo Nasca dentro de un cosmos jerarquizado. Esto nos está señalando también que la arquitectura del poder social es influida por el medio geográfico al que explota y la manera como se configura y organiza políticamente la sociedad para administrar los recursos.

BIBLIOGRAFIA

AGUSTINOS

(1560)

1865

Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los primeros agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales. Colección Torres de Mendoza, t. III. Madrid.

ALVA, Walter y Susana

1984

"Geoglifos del formativo en el valle de Saña". En: *Lundero*. Suplemento cultural del diario *La Industria*. Trujillo, Chiclayo, 24 de junio.

CANE, Ralph

1978

"Algunas ideas sobre los dibujos gigantes y grupos de líneas principalmente de la zona Palpa-Nasca en el Perú". En: *Actas del VI Congreso de Arqueología de Chile*. Vol. II. Kultrun. Santiago.

COBO, Bernabé

(1653)

1964

Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles. Francisco Mateos. Ts. 91-92. Madrid.

ENGEL, Frederic

1966

Geografía humana prehistórica y agricultura precolombina en la quebrada de Chilca. I. Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima.

1987

De las begonias al maíz. Vida y producción en el Perú antiguo. Centro de Investigaciones de Zonas Áridas (CIZA), Universidad Nacional Agraria La Molina. Lima.

FRAZER, James

1961

La rama dorada. Magia y religión. Fondo de Cultura Económica. México.

GAYTON, Anna y

KROEBER, Alfred

1927

"The Uhle Pottery Collection from Nasca". En: *Publications in American Archaeology and Ethnology*. University of California. Vol. 24, Nº 1. Berkeley.

GODELIER, Maurice

1974

Economía, religión y fectichismo en las sociedades primitivas. Siglo XXI Eds. México-Buenos Aires.

- HERRAN GOMEZ DE LA TORRE, Eduardo
 1985 *Geoglifos de Nasca. Nuevos diseños, nuevos enigmas.* Eduardo Herrán Productores. Lima.
- HORKHEIMER, Hans
 1947 "Las plazoletas, rayas y figuras prehispánicas en las pampas y crestas de la hoya del Río Grande". En: *Revista de la Universidad Nacional de Trujillo*. Epoca II. N° 1. Trujillo.
- HUNTER, David E. y
 WHITTEN, Phillip
 1981 *Enciclopedia de antropología.* Ediciones Bellaterra S. A. Barcelona.
- ISELL, William
 1980 "The Prehistoric Grounds Drawings of Peru". En: *Precolumbian Archaeology.* Ed. Willey y J. Sabloff. San Francisco.
- KELSEN, Hans
 1973 *Teoría general del Estado.* Ed. Tora Nacional. México.
- KOSOK, Paul
 1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru.* Long Island University Press. Brooklyn.
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1949 *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris. La Haya S. E.
- LIZARRAGA, Reginaldo
 (1609)
 1968 *Descripción breve del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles, t. CCXVII. Ed. Atlas. Madrid (pág. 47).
- MAUSS, Marcel
 1923-1924 "Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange". En: *Année Sociologique.* Paris.
 1971 *Institución y culto.* Obras II, Barral Edts. Barcelona.
- MEJIA Xesspe, Toribio
 1940 "Acueductos y caminos antiguos en la hoya del río Grande de Nazca". En: *Actas y trabajos científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas (1939).* Vol. I.
- MEILLASSOUX, Claude
 1960 "Essai d'interpretations du Phenomène Economique dans Societes Traditionnelles d'Auto-Subsistence". En: *Cahier d'Etudes Africaines.* N° 4. Diciembre.

- MENZEL, Dorothy
1970 "La cultura Huari". En: *100 años de arqueología en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos-Petróleos del Perú. Lima.
- MENZEL, Dorothy,
ROWE, John H.Y. y
DAWSON, Lawrence E.
1964 *The Paracas pottery of Ica, a study in style and time*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
- MOLINA, Cristóbal de
(1575) *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Lima.
1943
- MORRISON, Tony
1978 *Partways to the Gods: The Mystery of the Nazca Lines*. Andean Air Mail and Peruvian Times. Lima.
- MURRA, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- OREFICI, Giuseppe y
PIA, Erica G.
1983 *Proyecto Nazca-San José. Informe final*. Centro Italiano Studi e Recerche Archeologiche Precolombiane. Brescia.
1984 *Proyecto Nazca-Pueblo Viejo*. Centro Italiano Studi e Recerche Archeologiche Precolombiane. Brescia.
- PETERSEN, Georg
1980 *Evolución y desaparición de las altas culturas Paracas-Cahuachi (Nazca)*. Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima.
- PRATT FAIRCHILD, Henry (Editor)
1960 *Diccionario de sociología*. Fondo de Cultura Económica. México.
- REICHE, María
1949 *Mystery of the Desert. A study of the ancient figures and strange delimited surfaces seen from the air near Nazca, Peru*. Editora Médica Peruana. Lima.
1955 "Prehistoric Ground Drawings in Peru". En: *Photographie und Forschung: The context in the service of science*. Vol. 6, n. 4, pp. 97-108.
1969 "Giant ground-drawing on the peruvian desert". En: *Verhandlungen der XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresse*. Stutgar-Munchen.

- 1975 *Peruvian Ground Drawings*. Munich: Kunstraun.
- REINHARD, Johan
1988 *Las líneas de Nazca. Un nuevo enfoque sobre su origen y significado*. Editorial Los Pinos. Lima.
- ROSSEL CASTRO, Alberto
1977 *Arqueología sur del Perú: valles de Ica y la hoya del río Grande de Nazca*. Editorial Universo S. A. Lima.
- ROSSELLO TRUEL, Lorenzo
1978 "Sistemas astronómicos de campos de rayas". En: *El hombre y la cultura andina. III Congreso Peruano. Actas y trabajos*. (R. Matos Ed.), t. II.
1986 *Función y significado de las líneas de Nasca* (s. e.). Lima.
- ROSSELLO TRUEL, Lorenzo
HUAPAYA, Cirilo y
MAZZOTTI, Luis
1985 "Rayas y figuras en la pampa de Canto Grande". En: *Boletín de Lima*, n. 39. Año 7. Mayo. Lima.
- ROWE, John H.
1970 "La arqueología de Ica". En: *100 años de arqueología en el Perú* (R. Ravines Ed.). Instituto de Estudios Peruanos-Petróleos del Perú. Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
(1572)
1946 *Historia de los Incas*. Ed. Emecé. Buenos Aires.
- SCHEREIBER, Katherine J. y
LANCHO ROJAS, Josué
1988 "Los puquios de Nasca: un sistema de galerías filtrantes". En: *Boletín de Lima*, n. 59. Año 10. Setiembre. Lima.
- SHERBONDY, Jeanette
1986 "Los seques: código de canales en el Cusco incaico". En: *Allpanchis*, n. 27. Año XVIII. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
- SILVERMAN, Helaine
1985 "Cahuachi": simplemente monumental". En: *Boletín de Lima*, n. 41. Año 7. Setiembre. Lima.
- SOLDI, Ana María
1980 "El agua en el pensamiento andino". En: *Boletín de Lima*, n. 6. Mayo. Lima.

- STRONG, Duncan
1957 *Paracas, Nazca and Tiahuanacoid cultural relationships in South Coastal Peru*. *Memoirs of the Society of American Archaeology* n. 13. *American Antiquity*, vol. 23, n. 4, Part. 2. Salt Lake City.
- TELLO, Julio C.
1959 *Paracas: primera parte*. Vol. I. Publicaciones antropológicas del archivo "Julio C. Tello" de la U.N.M.S.M. Lima.
- TELLO, Julio C. y
MEJIA XESSPE, Toribio
1979 *Paracas: segunda parte*. Cavernas y Necrópolis. Publicaciones antropológicas del archivo "Julio C. Tello" de la U.N.M.S.M. y del Institute of Andean Research de Nueva York. Lima.
- TERRAY, Emmanuel
1969 *Le Marxisme devant les sociétés "primitives"*. Librairie Francon Maspero. París.
- URTON, Gary
1981 *At the Crossroads of the Earth and Sky. An Andean Cosmology*. Austin University of Texas Press. Austin, Tex.
- VALDEZ, Lidio
1988 "Los camélidos en la subsistencia Nasca: el caso de Kawachi". En: *Boletín de Lima*, n. 57. Año 10. Mayo. Lima.
- WACHTEL, Nathan
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- ZUIDEMA, Tom
1964 *The Ceque System of Cusco. The Social Organization of Ethnography*. Leiden.
1989 *Reyes y guerreros. Ensayos sobre cultura andina*. Fomciencias. Lima.

AGRADECIMIENTO

Tenemos que expresar nuestro especial reconocimiento al *Servicio Aerofotográfico Nacional* por habernos proporcionado y permitido publicar las fotografías con las que ilustramos este trabajo.