–, 2003, *Informe final de la campaña 2002*, Manuscrito entregado al Instituto Nacional de Cultura del Perú.
SCHAEDEL Richard P., 1952, *An Analysis of Central Andean Stone Sculpture*, Unpublished PhD. Dissertation, Yale University, ms, New Haven.
TELLO Julio, 1929, *El Perú Antiguo: Primera Epoca*, Edit. Comisión de Turismo, Lima.
TERADA Kazuo, 1979, *Excavations at La Pampa in the North Highlands of Peru, 1975*, University of Tokio Press.
WALTER Doris, 2002, *L'Alpiniste, le Paysan et le Parc National du Huascarán*, Thèse de l'Université Paris III, ms.
ZUIDEMA R. Tom, 1989, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Fomciencias, Lima.

El paisaje sagrado en el Callejón de Conchucos. El pueblo de Tarapampa

Sofia Venturoli*

Introducción

En esta contribución voy a presentar los datos preliminares de un trabajo de campo que se ha desarrollado en el verano del 2002. Las investigaciones están en su fase inicial, asi como la comparación con los datos arqueológicos y etnohistóricos. Sin embargo a primera vista hay elementos que parecen muy interesantes para el estudio del paisaje sagrado. Lo que voy a exponer es la visión, y la relación que los campesinos de un pueblo del Callejón de Conchucos, Tarapampa, tienen con su medioambiente; los vínculos culturales, religiosos y económicos entre el hombre y la naturaleza.

La comunidad estudiada, Tarapampa (figura 1), está ubicada a 3200 metros de altura en el Departamento de Ancash en la provincia Fermin Fitzcarrald, con centro administrativo en S. Luís. Se encuentra en la sierra norcentral del Peru, en el Callejón de Conchucos que incluye las provincias orientales de Ancash, en la vertiente de la Cordillera Blanca que mira hacia la selva. Los terrenos que ahora costituyen la comunidad de Tarapampa fueron hasta el 1957 parte de una hacienda, de propiedad de la familia Ortíz durante cientocincuenta años, la qual comprendia los territorios de todas las comunidades de los alrededores: Rosas Grande, Tayapampa, Illauro, Yshanca, Uchusquillo. Hoy en dia en Tarapampa viven casi un centenar de personas con una economia basada sobre agricoltura y ganaderia a pequeña escala, casi solo para la explotación familiar.

La posición del pueblo es muy particular porqué está situado en un alcor rodeado por dos cadenas de montañas, una de cerros y una de nevados, delimitado por un lado por el río Yanamayo y por el otro por la carretera S. Luis Yshanca.

El carácter sagrado de los cerros es predominante en toda la zona de Ancash y de la Cordillera Blanca (vease tambien ORSINI C. en este volumen). Cerros y nevados son elementos que entran en el imaginario religioso desde el periodo prehispánico, probablemente por la preponderancia en el paisaje natural del área, y tambien porqué son considerados fuente de agua, de otros recursos naturales y luagares de cercania al divino (BASTIEN J. 1978; BAUER B. – STANISH C. 2001). En casi toda el

* Università di Bologna.

Figura 1 – Tarapampa, la Plaza de Armas con el arbol de las reuniones de la comunidad, y las laderas de Minahirka (foto S. VENTUROLI 2002).

área andina el vínculo con la tierra se asiénta sobre el convencimiento que ella tiene con el hombre una relación muy estrecha; una relación muchas veces definida reciprocidad: los hombres deben cuidar los lugares sagrados para que la tierra produzca y los alimente (BASTIEN J. 1978; ISBELL B. J. 1978; ALLEN C. 1988; HARRIS O. 2000; BAUER B. – STANISH C. 2001).

Naturaleza de la relación del hombre tarapampino con su medioambiente

El termine "cuidar" (*taapay*, en quechua ancashino) (PARKER G. – CHAVEZ A. 1976), muchas veces utilizado por los campesinos quando hablan de tratar con la tierra, tiene aquí varias implicaciones y significados. El concepto de cuidar implica que el hombre tarapampino tanto en los eventos importantes, como en todos los momentos sencillos y cotidianos de su vida, tiene que interesarse por el paisaje natural en que vive. Cuidar elementos naturales del paisaje significa, más que todo, hacer ofrendas y mostrar respeto. Ofrecer en este caso no significa solo donar propios bienes materiales, sino tambien dedicar momentos de su vida, guardar tiempo para ir a estos lugares y rendir gracias por sus proteciones y por los productos de la tierra. Este momento de ofrendas debe ser entendido como un intercambio en el qual el hombre generalmente pide algo al espiritu/dueño del lugar, y trae ofrendas para recompensarlo.

La relación entre la comunidad de Tarapampa y estos lugares se expresa en un diálogo, que se produce a través de una ritualidad de los gestos y una definición de tiempos. La ritualidad de los gestos se actua en una serie de reglas y metodos de conducta muy importantes y que se relacionan al concepto de respeto. La ritualidad consiste en el hecho de saber como tratar con estos lugares, conocer la gestualidad, las horas del día en que se puede ir, lo que se puede tocar y hasta donde puede uno acercarse; exísten períodos del año y horas del día en que hay que cumplir estas peregrinaciones; hay precisos caminos y movimientos para hacer las ofrendas respetando el carácter sagrado y la "voluntad" del lugar. Equivocarse en los rituales puede ser muy peligroso, asi como olvidarse de cuidarlos. Por exemplo los niños, que todavía no saben como relacionarse, de "manera religiosa", con el paisaje, a menudo se van a los lugares sagrados y sin darse cuenta hachen daño y cumplen ofensas, sacando cosas, moviendo ofrendas[1] etc...

Cuando un hombre se olvída de cuidar el paisaje, no lo respeta, o no da importancia a los poderes del paisaje, siempre pasa que se va a enfermar. En estos casos hay una unica manera de reparar el daño hecho: pedir los servicios de los curanderos, hombres o mujeres que tienen una relación particular, muy especial con la naturaleza y sus dueños, (más adelante explicaremos en que sentido se habla de "dueño de un lugar"). Estos hombres o mujeres pueden interaccionar con el paisaje desde una posición privilegiada, ellos tienen un diálogo costante y casi paritario con la esencia sagrada de los elementos naturales; los tarapampinos dicen que ellos tienen el «carácter bastante fuerte para no asustarse».

El concepto de susto es relevante en muchos casos de enfermedad en Tarapampa: cuando una persona está enferma, la primera cuestión que hay que averiguar, ante de valerse de un medico "occidental", es si la causa de la enfermedad proviene de un susto. El susto puede ser procurado por los dueños de estos lugares que, en el momento en que alguien los acerca de una manera inoportuna, se dice que asustan, causan enfermedades típicas con caracteristicas muy especificas.

Los curanderos pueden ayudar las personas que están enfermas por causa del susto, las curan y además las ayudan a restablecer el diálogo entre hombres y medioambiente y el respeto por los lugares sagrados. De hecho, cuando se procura el susto significa que este diálogo entre hombre y naturaleza se ha roto, significa que el vínculo de reciprocidad entre las dos partes no ha sido respetado. Esta rotura se puede manifestar tambien de otra manera, que no sea la enfermedad causada por el susto, sino un periodo de sequía o de falta de producción agricola por otras razones.

[1] Un informante, Don Fortunato, contaba su propria esperiencia: cuando era un niño a el y a otros amigos les llamaron la atención los tantos cuentos que escuchaban, por la boca de los padres, sobre un lugar llamado Pucahuay (casa roja); donde se contaba que habia una cueva que tenia un "ama", la tierra era roja y agua fluiba adentro de la cueva. Los niños alcanzaron este lugar y se aremeteron en la cueva, donde Fortunato vió una piedra muy blanca, lisa y pulida, la sacó y la traió en su casa. Durante la misma noche Fortunato empezó a enfermarse, y le vino una hemorragia a la nariz. Cuando sus padres se dieron cuenta de lo que habia pasado se encolerizaron mucho con el y le esplicaron que la causa de su enfermedad era la piedra movida de su lugar en Pucahuay. El unico remedio a su enfermedad fué regresar al mismo lugar, devolver la pietra en la cueva en el mismo lugar, y hacher un ritual con ofrendas y oraciones para pedir disculpa a Pucahuay y su ama, por el daño hecho.

El restablecer esta relación involucra una serie de ritos de los cuales solo el curandero puede encargarse. El, o ella, se ocupará, por medio de ofrendas y oraciones a los lugares más importantes del pueblo, de recuperar la unión espiritual y material entre el hombre y el carácter sagrado de su territorio, se ocupará de reestablecer la reciprocidad.

Existe entonces una jerarquía entre las personas que se relaciónan con los elementos sagrados: los curanderos, que pueden ser hombres o mujeres, ocupan la posición major en esta escala; entre los demas, los que no son curanderos, los hombres tienen una capacidad y una posibilidad de comunicar col el paisaje sagrado diferente de la que tienen las mujeres. Los hombres se encargan de cuestiones masculinas, y las mujeres de cuestiones femeninas; la división de género de las ocupaciones de la vida cotidiana de Tarapampa se mantiene y se refleja en la actitud hacia los elementos sagrados del paisaje.

Características y tipologías de los lugares sagrados

En Tarapampa los lugares que se consideran sagrados no tienen una connotación definida entre "bueno y malo"; no son totalmente benévolos o totalmente malévolos, porqué depende de la conducta del hombre, depende del dialogo y de la relación que el hombre establece con ellos. Esto deriva del concepto andino de dualidad: la coeva existencia de elementos opuestos – como de elementos masculinos y femeninos, calientes y frios, buenos y malos... etc. – en todos los seres, tambien en los seres sagrados y en las deidades, se considera una normal, y fundamental, condición de vida (BASTIEN J. 1978; CLASSEN C. 1991; HARRIS O. 2000).

De hecho, en Tarapampa, dos cerros costituyen los fundamentales lugares considerados sagrados por la comunidad, en los cuales se ubícan otros elementos minores – cuevas, fuentes, lagunas, ruinas – que constituyen el paisaje sagrado en su totalidad.

Un cerro se llama Minahirka ("montaña de la mina"), se ubíca muy cerca del pueblo y hace parte de los terrenos de la comunidad. Los elementos sagrados que se hallan en este cerro tienen caracteristícas precisas: sobretodo son cuevas, huecos en la tierra, en las piedras, fisuras en las rocas. Estos, como cualquier lugar que de la impresión que se pueda entrar adentro de la tierra, aun pequeño, se considera «casa del *awky*». Se llama auky el dueño de algunos lugares, es la esencia sagrada de estos parajes, a veces puede ser personificado y se puede hablar de el como si fuera un hombre: a veces un muchacho provocador, a veces es un viejo sabio, pero más que todo representa el lugar mismo, es la parte mágico-sagrada del sitio. La actitud más o menos benevola del auky hacia síngulos individuos depende siempre del tipo de vínculo que se establece.

El otro cerro, se llama Marayqalla (piedra base del batan desnuda, pelada), (figura 2) se situa en la puna, más arriba de Minahirka, allá el paisaje sagrado se constituye de ruinas prehispánicas, llamadas la «casa de los *awilitos*». Según un informante, las ruinas representan el sitio donde, después de la llegada de los Españoles,

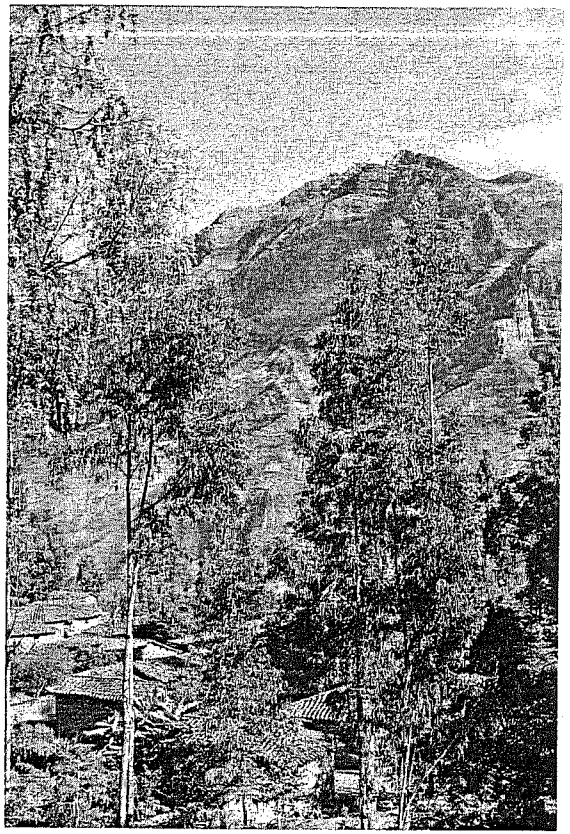

Figura 2 – Tarapampa el cerro Maraycalla (foto S. VENTUROLI 2002).

«los antepasados se han ido a esconderse, en las cuevas y en las ruinas en la puna, en Marayqalla, y viven allá adentro de los huecos»[2] (Don Juan, Tarapampa, 2002).

Tenemos dos cerros, ambos sagrados, sin embargo con caraterísticas diferentes.

Uno, Marayqalla, está arriba, en la puna, y conserva restos de los antepasados (*awilitos*): las ruinas prehispánicas son consideradas sagradas porqué son la casa de

[2] En la concepción de la historia de los ancianos de Tarapampa esto pasó en un tiempo mucho mas cercano de lo que es en realidad la conquista española, aunque se habla de «epoca prehispánica». Tal vez lo ubican en el periodo que precede la liberación de la tierra de los patrones de la Hacienda, tal vez antes de la indipendencia del Peru de los Españoles.

los antepasados, son lugares en que se mantiene y se reproduce la história, se actualiza y se renova el pasado en la cotidianidad de la comunidad. La comunidad necesíta respetar la sagralidad de estos lugares porqué en ellos se halla la continuidad con el pasado indígeno, con su identidad étnica y cultural, se renova el vínculo con su memoria (PLATT T. – CASSAGNE T. – HARRIS O. – CERECEDA V. 1987; SALLNOW M. J. 1987; RAPPAPORT J. 1990; ABERCROMBIE T. 1998). A través de la relación de reciprocidad, de intercambio rituales con Marayqalla, la gente de Tarapampa adquiere una precisa conciencia de su identidad religiosa y sigue manteniendola viva, y al mismo tiempo renova sus lazos con un pasado prehispánico, por supuesto modificado y re-interpretado.

La relación de reciprocidad y el diálogo que la comunidad establece y mantiene con este lugar es de tipo "reducido": solo algunas personas – curanderos, jefes politicos, ancianos – pueden cumplir los rituales que establecen la relación entre el hombre y Marayqalla, además solo en casos particulares se puede ir a las ruinas y cumplir los rituales de peticiones. Generalmente lo que se pide a este cerro son cosas importantes y que interesan toda la comunidad. Un caso típico, que interesa las ruinas de Marayqalla, concierne la reglamentación del agua, sea en momentos de sequía sea en momentos de fuertes lluvias hay que regularizar – aumentar o disminuir – el flujo del agua para la produción agrícola. Los jefes espirituales de la comunidad, el curandero y los hombres más considerados, proceden en este ritual: suben al cerro, después de las seis de la tarde – porqué los dueños de los cerros regresan a esa hora – trayendo ofrendas, que generalmente se constituyen de ojas de coca, maíz, azucar, cigarros, velas, siguiendo un camino preestablecido. Las ofrendas son puestas en las ruinas cerca de los muros, o donde hay montículos de piedras, y consagradas a los espiritus del lugar, luego se sacan los restos de los awilitos y se presenta la petición. El ritual se concluye solo cuando la petición ha sido atesa, después varios dias, y el flujo del agua se ha restablecido, en ese momento se sube nuevamente al cerro y se reponen los restos de los awilitos en su lugar.

El otro cerro, Minahirka, en cambio parece representar una relación más directa y más cercana entre hombre y paisaje sagrado. Se encuentra en el mismo pueblo, en sus laderas se encuentran casas y *chakras*, (campos cultivados). Minahirka reúne muchos elementos naturales sagrados más frecuentados por la gente del pueblo, principalmente – como ya dijimos – son cuevas, monticulos de piedras, fisuras y huecos en el terreno. A menudo se va a estos lugares pidiendo cosas, y lo que se pide es mayormente ayuda para cuestiones que conciernen una persona o una familia, y no todo el pueblo, son peticiones más sencillas de vida diaria, para una buena cosecha, para la resolución de una enfermedad, de un pleito, o simplemente para renovar el diálogo y la relación de reciprocidad entre una persona y el paisaje sagrado. En estos lugares sagrados, que se ubícan en Minahirka, la ritualidad no es tán estrecha come en Marayqalla, si bien hay reglas que se deben respetar.

Las diferentes modalidades de acercamiento a los lugares sagrados derivan de las diferentes concepciones de deidades o espirítus que allá viven. En este caso se habla de dos cerros y de dos tipos de dueños: uno es el awky que vive adentro de los huecos y en las cavidades del cerro Minahirka y que mantiene con el hombre un diálogo continuo interfiriendo en la vida diaria, además a veces se manifesta fisicamente

bajo diversos aspectos. Diferentes son los awilitos que viven en Marayqalla en las ruinas, a los quales se pide, más raramente, cosas que conciernen todo el pueblo. Los dos cerros personificados en las dos tipologias de dueños, de habitantes – awky y awilitos – parecen ponerce en dos categorias ideológicas y en dos esferas especificas de la vida del hombre: una más umana y una más divina.

En ambos casos se trata con elementos sagrados y divinos, en ambos casos se habla de divinidades, que sin embargo tienen alcances distintos; de hecho uno satisface necesidàdes primarias y cotidianas, y casi entra en la esfera umana: participa de los eventos normales del pueblo, las muertes, las bodas, las fiestas, los pleitos, ... etc. El otro se ocupa de peticiones más dificiles, complejas que comprometen toda la comunidad, casi "situaciones de emergencia", «los awilitos viven adentro de las ruinas, adentro de la tierra, y se pusieron allá quando llegaron los espanoles, ahorita no quieren ser molestados sino por hechos importantes» (Doña Serafina, Tarapampa 2002).

Conclusiones: tres niveles de análisis

Espacio fisico: nivel fisico.

Los dos cerros se distinguen como dos espacios sagrados, ubicados en dos alturas diferentes: uno en la puna lejo del pueblo, otro en la misma comunidad, más a bajo. Diferente es la manera en que la gente se acerca a los cerros, y además la manera en que lo cerros interfieren en la vida de la comunidad. La comunidad percibe de manera tangible la lejanía y la cercanía fisica: a menudo Marayqalla se presenta, en cuentos y tradiciones, como algo de inalcanzable, en cambio Minahirka "vive" la vida del pueblo, sus laderas son chakras de los tarapampinos.

Tiempo: nivel temporal.

Este nivel se basa sobre el sentido de las dos palabras quechua awilos y awky: la primera deriva de la palabra abuelo en español, pero en quechua adquiere un sentido diferente y se utiliza para indicar los antepasados. La segunda, awky, significa "hombre antiguo", o "anciano", a veces "padre". Cuando los tarapampino hablan de los awilitos se refieren a hombres que vienen de un pasado lejano, que remonta a la epoca prehispánica, en cambio quando hablan del awky parece que se refieran a un hombre que viene de un pasado más cercano, que se refleja diariamente en el presente. Entre awky y awilitos hay la diferencia temporal que intercurre entre un padre y un antepasado de un tiempo indeterminado; los awilitos son guardianes del pasado y el awky es guardian del presente.

Religion: nivel religioso.

Aquí consideramos la concepción de reciprocidad que existe entre los espíritus de los lugares sagrados y la comunidad. El awky se pone en el medio de la esfera diaria de la comunidad, representando una religiosidad viva de manera costante: cada persona, sin necesitar intermediarios, establece su proprio diálogo y relación con el awky, a veces muy privada y muy humana, basada en gestos cotidianos para suplir a necesidádes primarias y frecuentes. El nivel lingüístico y el nivel ritual de la

interacción con el awky remonta a canones sencillos y alcanzables por cada uno en primera persona.

La figura de los awilitos se pone en un nivel más elevado, más definidamente divino. Representan una religiosidad distante a la cual se recurre solo en casos especiales, a través de la mediación de los curanderos o de los jefes de la comunidad. Se establece con ellos un diálogo siempre basado en la reciprocidad pero no tan privado y directo, el nivel ritual se basa sobre una más compleja y antigua tradición, de secuencias definidas que necesariamente hay que respectar.

A la lejanía y cercanía fisica y temporal se añade la lejanía y la cercanía religiosa y cultural de los dos cerros, que estan en pisos distintos y parecen formar una jerarquía entre los lugares sagrados y sus habitantes o personificaciones, según la percepción de los tarapampinos. Los tres niveles entrelazados definen las diferencias y el carácter sagrado de los dos cerros, que es percibido muy claramente por la comunidad. La relación de reciprocidad que existe entre hombre y paisaje sagrado se asienta sobre una percepción muy fisica del lugar y de los poderes que se le atribúyen. La religiosidad que se desarrolla en el paisaje está sometida a estrechos vínculos de fisicidad: la cercanía o lejanía física y temporal se traducen pronto en cercanía y lejanía ideológica, actuada por procesos rituales diferentes.

Agradecimientos

Al doctor, y amigo, Vito Bongiorno por su contribuciones en el análisis de los terminos quechua.

A la comunidad toda de Tarapampa.

Bibliografia

ABERCROMBIE Thomas A., 1998, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*, University of Wisconsin Press, Madison.

ALLEN Chaterine, 1988, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Smithsonian Istitution Press, Washington D.C.

ARNOLD Denise Y. – YIMÉNEZ Domingo A. – DE DIOS YAPITA Juan, 1998, *Hacia un orden andino de las cosas*, Hisbol, La Paz.

BASTIEN Joseph, 1978, *Mountain of the Condor*, Waveland Press, Illinois.

BAUER Brian – STANISH Charles, 2001, *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes*, University of Texas Press, Austin.

CLASSEN Constance, 1991, *Inca Cosmology and the Human Body*, University of Utah Press, Salt Lake City.

CUMMINS Tom – RAPPAPORT Joanne, 1988, *The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image and Writing in the Colonial Northern Andes*, "Latin American Literary Review", 1988, vol XXVI, n. 52.

FELD Steven – BASSO Keith H. (editors), 1996, *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe.

HARRIS Olivia, 2000, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essay on Fertility, Work and Gender in Higland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, London.

HIRSCH Eric – O'HANLON Michael (editors), 1995, *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford University Press, New York.

INGOLD Tim, 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood*, Dwelling and Skill, Routledge, London.

ISBELL Billie Jean, 1978, *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, Waveland Press, Inc. Illinois.

LAI Franco, 2000, *Antropologia del Paesaggio*, Carocci Editore, Roma.

MURRA John V., 1980, *Formazioni economiche e politiche nel mondo* andino, Einaudi, Torino.

NASH June, 1979, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, Columbia University Press, New York.

PARKER Gary G. – CHAVEZ Amancio, 1976, *Diccionario Quechua Ancash – Huailas*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

PINI RODOLFI Francesco – LEON GOMEZ Miguel – VILLANUEVA DELGADO Julio, 1994, *Presencia de Santo Toribio Alfonso de Mongrovejo en el Callejón de Conchucos*, Prelatura Huari, Ancash, Peru.

PLATT Tristan, 1982, *Estado Boliviano y ayllu andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

PLATT Tristan – CASSAGNE Thérèse Bouysse – HARRIS Olivia – CERECEDA Verónica, 1987, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Hisbol, La Paz.

RAPPAPORT Joanne, 1990, *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, Cambridge.

–, 1994, *Cumbe Reborn, an Andean Ethnography of History*, University of Chicago Press, Chicago and London.

SALLNOW Michael J., 1987, *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

ZUIDEMA Tom, 1973, *Kinship and Ancestors in three Peruvian Communities. Hernandez Principe's Account of 1622*, «Bullettin de l'Institut Francais d'Etudes Andines», Lima vol. II, n. 1, pp. 16-33.

LEXIS

I

Biblioteca di scienze umane

14

CLUEB

Il sacro e il paesaggio nell'America indigena

a cura di

Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli

Atti del Colloquio Internazionale
Bologna, 1-2 ottobre 2002

CLUEB

© 2003 by CLUEB
Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

Sacro (Il) e il paesaggio nell'America indigena / a cura di Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli. – Bologna : CLUEB, 2003
427 p. : 24 cm
(Lexis. 1., Biblioteca di scienze umane ; 14)
ISBN 88-491-2143-1

In copertina: *Particolare del Codex Nuttal*, Mixteca (Messico), XIV secolo.

CLUEB
Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2003
da Legoprint - Lavis (TN)

INDICE

pag.

Introduzione 9

Daniela Zanin, *L'arte inuit e il mondo animale* 11

Elvira Stefania Tiberini, *Inuit in Transit. The Arctic in Contemporary Innuit Art* 23

Naila Clerici, *Il politico e il sacro attraverso i media: il caso degli Innu del Labrador* 31

Enrico Comba, *La caverna nascosta e lo specchio del cielo: geografia sacra e mitologia delle Black Hills* 49

Sergio Botta, *Tláloc come strumento per "pensare" ritualmente lo spazio* 63

Antonio Aimi, *Las correlaciones calendariales y astronómicas de la Conquista de México* 71

Alessandra Russo, *Cartografia della luce. Una riflessione sulla creazione nella Nuova Spagna del Cinquecento* 77

Irene Theiner, *El paisaje sagrado indiocristiano en la Nueva España del siglo XVI* 89

Laura Laurencich Minelli, *Una nota su ulteriori possibilità di lettura del calendario rituale del Codice Cospi (Biblioteca Universitaria Bologna)* 101

Alessandro Lupo, *Los visitadores del Talocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los Nahuas de la Sierra de Puebla* 115

Fabio Flores, Alessandra Pecci, *El sitio de Hierve El Agua. Transformación cultural del paisaje natural en tiempos prehispánicos* 129

Romolo Santoni, *Chalcatzingo: la mandibola e le zanne della Madre Terra* 137

Nicoletta Maestri, *L'elaborazione del GIS territoriale nell'area del Rio La Venta, Chiapas (Messico)* 149