

## *Animales de la fertilidad*

Sofia Venturoli

Dipartimento di Paleografia e Medievistica - Università di Bologna

Desde época prehispánica la presencia de la esfera animal en la cosmovisión andina se delinea bajo un aspecto dualístico en el cual el ser animal se evidencia como complementario al ser humano: la asociación entre hombre y animal, algunos en específico(1), constituye una de las parejas clásicas del dualismo andino, hombre y animal son considerados como partes opuestas que forman una unidad. En época prehispánica, a menudo, la asociación entre la esfera animal y la esfera humana representaba, a nivel expresivo y a nivel ideológico, la necesidad del hombre de un contacto con la esfera sobrenatural; así que el elemento animal representaba, en ese caso, la parte divinizada, o de toda manera el elemento capaz de acercar el hombre al mundo sobrenatural. En las representaciones prehispánicas, frecuentemente, la asociación entre seres humanos y animales evidencia el momento fundamental de la mutación del chamán que se propone como intermediario con las divinidades (por ejemplo en la tradición iconográfica Chavín: véase, entre otras referencias recientes, BURGER R. 1992: 156; BONAVIA D. 1992: 208 *et passim*; MAKOWSKI K. 1997); en el marco de prácticas de mediación entre el mundo natural y el mundo sobrenatural, puestas en acto por sacerdotes deditos a cultos que involucraban figuras animales reales o híbridas, el animal devine el vehículo de comunicación con la divinidad.

En el arte religioso prehispánico, no solo la representación completa de un animal, sino también la presencia de un elemento que recuerde su esfera semántica, puede ser importante para indicar a nivel simbólico el ámbito de acción de una divinidad. Siendo cada topología de animal asociada a un específico medioambiente y simbólicamente acomunada a categorías de poderes, la presencia de animales, o elementos que lo representen, al lado de una figura principal, denota algunas características de esa, o tal vez su misma identidad. Así que, muy brevemente, podemos evidenciar como en la semántica de la iconografía prehispánica existan por ejemplo animales que manifiestan claramente la esfera terrestre y otros la esfera marítima, o tal vez aves vinculados al ámbito masculino y aves vinculados al ámbito femenino (SÁLAZAR L. - BURGER R. 2000) (2), o además, de manera aun más evidente, como la presencia de la serpiente individúe el área semántica de la fertilidad ligada al agua o la representación del jaguar individúe el campo semántico de la fertilidad ligada a la tierra(3).

Por supuesto la “función” y la simbología que cada animal, o ser hibridizado, identifica cambia según el área cultural y el área geográfica, seguramente el medioambiente, en lo cual se desarrolla la iconografía, influye muy profundamente sobre la interpretación que a nivel cultural se despliega de cada animal. Lo que claramente se mantiene en cada ámbito geográfico y histórico de la cultura andina es la costumbre de dividir los animales conocidos en base a supuestas o reales capacidades, o poderes, a través de una visión dualística del mundo: de hecho en la cosmovisión andina se diferencian animales del día y animales de la noche, animales pertenecientes a la parte alta y otros pertenecientes a la parte baja(4), de áreas húmedas y áreas secas, los cuales manifiestan a través de la iconografía simbologías y significados diferentes (VENTUROLI S. en prensa).

El concepto dualístico, considerado como momento de complementariedad entre el ser humano y el ser animal, implica la noción de reciprocidad. El mismo termino reciprocidad debe ser explicado y cada vez entendido en base al contexto en lo cual se está utilizando. La reciprocidad, que siempre identifica un vínculo de dependencia entre dos sujetos en lo cual se desarrolla un intercambio real o ideal, en este ámbito se explica en una identificación del hombre con animales específicos: a través de la mediación de prácticas rituales, el hombre asume, en el momento de la mutación o del contacto con otro ser, algunas características o poderes exclusivos del animal, al mismo tiempo el animal sube una antropomorfización, hecho que identificamos claramente en muchas representaciones iconográficas (véase por ejemplo la metamorfosis araña/sacerdote en la iconografía moche, LAURENCICH L. en este volumen). Así que, dado el hecho que en la cosmovisión andina los animales tienen propiedades específicas que pueden intervenir en la vida del hombre de alguna manera(5), el hombre trata de explotarlas y hacerlas propias estableciendo un vínculo permanente de dependencia reciproca sea a nivel metafísico y ritual sea a nivel material y práctico. Existen a este propósito, para la zona de Conchucos, Perú, los ejemplos llamativos de iconografías de hombres acompañados por

llamas, tan importantes en la economía local durante el periodo recuay (REICHERT R. 1977; EISLEB D. 1987; LAURENCICH L. – WEGNER S. 2001).

En la época moderna la visión que el hombre andino mantiene sobre algunos animales sigue siendo muy caracterizante (URTON G. 1985: 3) aunque en muchos casos ha cambiado la simbología atribuida a cada animal.

Presentaremos aquí un cuento recolectado en la comunidad de Succha, Provincia de Huari, en el Departamento de Ancash, Perú(6), que nos parece ejemplar para ese tipo de acercamiento que el hombre produce hacia los animales.

«No pudiendo sacar el producto de la mina porque el camino era a pié muy pesado, entonces que hicieron, mejor lo dividimos con nuestros animalitos, entonces los animalitos que eran pues animales del campo, raros, salvajes: por ejemplo el zorro nadie puede domesticarlo, muy raro será, después un sapo, los reptiles. Entonces los viejitos decían vamos a sembrar sapos en el río para que salga agua para subir agua por el tiempo de la sequía. Entonces los viejitos pensaron una idea: vamos a echar los sapos al río, ellos agua no se la van a llevar nosotros la traemos para que no se vaya a otro sitio. Como ellos recibían en la mina arriba, los dos viejitos cuidaban a los que trabajaban en la mina, pues allí hacían fuego y un día para no hacerlo volver mineral liquido, mejor, dijo, separamos todo lo que es piedra a una lado: entonces si es plata, plata, si es plomo, plomo... entonces así estaban separando la moneda y a la moneda estaba prohibido sacar. No hacían ningún negocio, entonces “¿que hacemos, como podemos vestir? Vamos a preparar de la lana, vamos a criar un poco de borrego en la parte alta entonces de allí vamos a preparar el hilo para preparar vestidos. Entonces tanto el chivato como el borrego han criado en la parte alta y el sapo entonces de la parte baja, los sapos empezaron a subir, un tiempo. Entonces el zorro, el astuto, empieza a decir que va a subir, que va a poder esto. En mientras los sapos, astutos también, pensaron: “vamos a hacer astucia” y el zorro también “vamos hacer la puesta”, entonces allí pues, empezaron a subir y de los sapos la madre quedó abajo y los chiquitos ya arriba se metieron, porque era difícil para que ellos caminen para ganar el zorro. Entonces el zorro le ganó a la madre, entonces “toq” dice el sapo y cuando dice así significa: “estamos ganando, estamos ganando”, ya el zorro seguía subiendo. – mientras tanto abajito a unos cincuenta metros de la cabecera del sapo, suena de nuevo “cheq” dice el sapo chiquito, entonces el zorro “ya voy a alcanzarlo”, subió allí y se cansó y ya otro sapo, un sapo mas mediano, estaba arriba, y otro mas arriba y otro mas arriba. Por ultimo el zorro ya no llegó, porque el sapo, poniéndose así como escalera, ya le ganó al zorro. Y la culebra dijo “yo soy largo que una sola vez paro desde la planta hasta altura de cien metros, yo paro y no me ganan”. Entonces de un paso quedó allí arriba, “entonces ellos ¿que me van a ganar?”. Mientras tanto como el sapo ha ganando ya se ha desalucinado y se colgó de un lado. Entonces ya el viejito y la viejita dijeron: “el sapo donde está, allá vienen allá vienen, están subiendo están trayendo agua para la lluvia, para tomar, van a hacer llover, ya están llegando ya”. Y el zorro es para cuidar los borregos para que otro zorro no coma, entonces el zorro para cuidar llegando “ya viene, ya viene”, decían los viejitos. Y la culebra ha quedado abajo “bueno no necesitamos a la culebra, que se quede allí”, la culebra no trae agua, nada mientras tanto el zorro es domesticado y el sapo, sapito, trae agua».

Antes de intentar una análisis general del cuento queremos evidenciar el contexto simbólico de los animales que, juntos con los viejitos, son los protagonistas del cuento: el sapo y el zorro.

El sapo – *hanp'átu* en quechua – en la tradición andina está particularmente vinculado a un ámbito semántico de fertilidad, a la tierra y al agua, pues es un animal anfibio que en la estación seca se refugia adentro de la tierra y excavando emerge en agosto con las primeras lluvias. En ese mismo periodo se puede ver en el cielo la constelación del sapo, adentro de la Vía Láctea. La constelación del sapo hace parte de las que se definen *yana phuyo*, nubes oscuras, ubicadas adentro la Vía Láctea, constelaciones que Gary Urton define «androgynous or asexual and even though they are located in the sky, they are classified as *pachatierra*, a word which combines the Quechua and Spanish terms for earth» (URTON G. 1981: 109), o sea constelaciones que reproducen formas que pertenecen al mundo terrestre – animales y plantas – en contraposición con las constelaciones luminosas que se caracterizan para ser inanimadas y de formas geométricas. Las *yana phuyo* son constelaciones visibles durante la estación húmeda, entre octubre y abril, que como dicho se hallan en la Vía

Láctea, la serpiente celeste que se cree lleve las aguas desde el cielo a la tierra: «as the Milky Way revolves around the earth, it dips into the cosmic sea in the west, takes in the terrestrial water, passes underground, and rises again in the east» (URTON G. 1981: 172).

El movimiento producido por el sapo, la manera de entrar y salir de la tierra coincide pues con el ciclo de las estaciones, de hecho es un animal que signa el cambio de las estaciones y el fluir del tiempo, por eso lo llaman también *pachamama*, hijo de la tierra, o *pachakuti*, el revolver de la tierra (BOUYASSE-CASSAGNE T. 1988: 94). Se cree que el sapo tenga propiedades divinadoras: si en los meses de septiembre/octubre se escuchan muchos sapos graznar, significa que será una estación de lluvias copiosas.

En nuestro cuento los sapos son los que materialmente llevan el agua al hombre, para que cultive la tierra, y tenga ganado. Los viejitos del cuento concientes de la peculiaridad de los sapos en relación a la fertilidad y al agua, les piden llevar el agua desde la zona baja, la quebrada, hasta la zona alta, la puna. Desde el río en la quebrada los sapos suben el cerro para llevar el agua a la puna: «entonces los viejitos decían vamos a sembrar sapos en el río para que salga agua para subir agua por el tiempo de la sequía». De hecho la apuesta llevada a cabo con el zorro parece un elemento típicamente europeo, procedente de tradición anecdótica griega, insertada en un contexto andino en el cual el fin real de remontar el río y el cerro sea lo de llevar agua a los hombres.

De hecho al final de la historia encontramos el sapo nombrado entre los animales útiles al hombre, por su vínculo con la tierra y el agua, pues la fertilidad.

El zorro, *atoq*, se encuentra muy a menudo en los cuentos andinos. Tiene un doble aspecto, a veces encarna la astucia otras veces su manera de hacer lo lleva a mal fin. En época prehispánica estaba asociado al culto de Pachacamac y a la habilidad en guerra (ALBORNOZ in TAYLOR G. 2000). En época colonial según Taylor el ciclo del zorro reproduce la injusticia básica del sistema: el animal fuerte, que representa el español, pierde por su ambición, el animal más débil el zorro, que representa el indígena, se salva gracias a la astucia (TAYLOR G. 2000). Hoy día se considera un animal *chucaro*, peligroso para el ganado, es un animal de la puna, la parte alta, con una doble simbología de astucia que se contrapone al hombre por un lado, por el otro considerado amigo del hombre porque similar a ello. También tiene una constelación dedicada, entre las definidas oscuras de la Vía Láctea, así como el sapo. Su constelación está cruzada por el sol durante dos periodos del año: junio y diciembre, el sol surge en esta constelación durante el solsticio de diciembre, cuando los zorros dan a la luz nuevas crías, y se pone en la misma constelación en el solsticio de junio, durante el periodo reproductivo. Por esta razón simbólicamente el ciclo vital del zorro se asocia con los encuentros del sol con la Vía Láctea (URTON G. 1991).

En nuestro cuento el zorro repite las características clásicas, astuto y fuerte, pero al final los sapos se burlan de él así que cae vencido por animalitos más pequeños y supuestamente menos poderosos. Además se indica como animal salvaje de la parte alta, aunque al final se hace amigo del hombre y en cambio de comerse el ganado se vuelve protector de eso contra otros animales.

Es interesante notar como en el cuento aparezcan animales que normalmente no son considerados serviles al hombre, sino animales salvajes que en el cuento parecen establecer un pacto con el hombre. El “pacto” se despliega en lo que definimos relación de reciprocidad: de hecho el hombre divide con ellos sus riquezas pidiendo en cambio la fertilidad de las *chakras*. Parece reflejarse un esquema de reciprocidad entre hombre y medio ambiente, en el marco de lo cual el hombre establece un dialogo ideal con los animales para resolver problemas y faltas básicas a su subsistencia. El hombre andino puede disfrutar de las riquezas que el medio ambiente le concede solo respetando este vínculo con su naturaleza, un vínculo que se explica en un dialogo real y metafórico(7) (VENTUROLI S. 2003, 2005). La reciprocidad aquí expresada entre hombre y su medioambiente evidencia la concepción andina de la sacralización del paisaje natural. En el cuento se establece una relación directa entre hombre y animales a través de un dialogo y de un “pacto” constituido en base a la reciprocidad, pero también el vínculo se despliega entre hombre y su medioambiente porque cada animal aparece directamente vinculado a un hábitat natural, mejor dicho a un “piso ecológico” (MURRA J. [1975] 1980, 2002). Nos parece interesante la visión vertical que el cuento da del medioambiente andino y de la manera en que el hombre lo explota. Bien evidente es la división entre “arriba” y “abajo”, entre la quebrada donde se halla el río y se cultiva la tierra y la puna, la parte más alta, donde los hombres viven explotando la mina y el ganado. En el cuento es clara la división en pisos ecológicos, no solo según las diferentes tipologías de ambiente natural y de explotación desarrollada por el hombre, sino también en relación a la presencia o no del sapo y del zorro: el zorro es claramente perteneciente a la parte alta, *hanan*, puna, seca, el sapo a la parte

baja, *urin*, la quebrada húmeda. Así que el hecho que el sapo recurra el cerro moviéndose de su hábitat para llevar agua a los hombres subraya la posibilidad de establecer cambios mutuos entre el hombre y el animal, y evidencia la continuidad de la simbología que el sapo representa desde época prehispánica, de animal vinculado a la fertilidad y al bienestar del hombre. Al mismo tiempo el zorro desde animal *chucaro* y en conflicto con el hombre para el ganado, se vuelve a animal adomesticado que en la parte alta, en la puna donde el hombre cría los borregos y el “chavito”, ayuda a cuidar el corral defendiendo el ganado de otros animales peligrosos. Así vemos que los animales se ligan, en la visión expresada en el cuento, de manera estrecha a su hábitat natural expresando cada uno una simbología que se vincula no solo con el trabajo cotidiano – que se formula en la ayuda que ofrecen al hombre en su vida cotidiana, como fuente de trabajo, de sustentamiento y fertilidad – sino con una cosmovisión que remonta a típicas estructuras culturales andinas prehispánicas en estrecha relación con el vinculo de reciprocidad que el hombre debe mantener con su naturaleza.

De hecho la tradición oral del Callejón de Conchucos, área geográfica donde se encuentra la comunidad de Succha, reporta innumerables cuentos que mantienen como núcleo el vinculo de reciprocidad entre el hombre y su medioambiente. Ese vinculo tiene como consecuencias efectos que, muy a menudo, se materializan a través de los animales: si el campesino conserva el dialogo con los elementos sagrados de la naturalezas – lagunas, cerros, puquiales, cuevas, sitios arqueológicos – reservándoles ofrendas y rezos, la naturaleza puede recompensarlo donándole ganado fuerte y muy reproductivo(8), cuando el vinculo se interrumpe el ganado puede ser escondido, matado o hecho desaparecer por voluntad de las fuerzas atribuidas a los lugares sagrados.

La identificación entre animales y elementos del paisaje se expresa muy claramente en nuestro cuento no solo a través de las continuas referencias entre algunos lugares y los animales protagonistas del cuento, sino por el hecho que la gente considera sagrado el cerro en el cual se dice el cuento se halle inscrito (véase figura 1). El cerro Rachagaga muy visible de la carretera que se dirige a Huari (cabecera provincial de la zona), domina toda la comunidad de Succha que se encuentra en su sombra durante gran parte de la mañana, en donde se pueden fácilmente localizar algunos elementos rocosos con formas raras que la gente indica como tres sapos, un zorro y una culebra. La individuación de elementos naturales para la conservación de la memoria oral en los pueblos andinos no es algo nuevo (NASH J. 1979; ALLEN C. 1988; RASNAKE R. 1988; HOWARD-MALVERDE R. 1989; RAPPAPORT J. 1990; ORLOVE B. 1991; ABERCROMBIE T. 1998; SANTOS-GRANERO F. 1998; HARRIS O. 2000; VENTUROLI S. 2002, 2005), pero el claro reconocimiento, en la ladera de un cerro, de figuras animales en puntos precisos nos lleva fácilmente a identificar y sobreponer, a nivel ideológico, la relación entre hombre y medioambiente, animales y medioambiente, y hombres y animales, donde cada quien tiene su puesto asignado y su función muy bien configurada dentro de un esquema natural y cultural a la vez.

La reciprocidad, así como la explicamos a lo largo del artículo, parece estar a la base de todas estas relaciones, se presenta como el necesario aglutinante que, a nivel práctico y natural y a nivel ideológico y cultural, hace posible la vida en los Andes.



Fig.1

## Notas

(1) Véase también E. Benozzi en este volumen.

(2) Por ejemplo se piense a la interpretación de Salazar L. y Burger R. (2000) del Portal Blanco y Negro de Chavín.

- (3) Lau (2000: 197) subraya que: “las figuras recuaya a menudo exhiben apéndices ofidomorfas que surgen de sus cabezas, representados ya sea como emanaciones sobrenaturales, o ya sea como tocados. Dados sus atributos, similares a los del dios del trueno de la religión inca, esta deidad es responsable de la lluvia y del clima. Los apéndices de la cabeza constituyen también una referencia a la “serpiente celestial” de la iconografía de la costa norte. La serpiente tiene una larga tradición en la cosmología de Suramérica siendo asociada con el agua, la renovación y la fertilidad. Por ello no extraña su presencia al lado de la imagen de un jefe-guerrero, simbolizando el resurgimiento de éste en la otra vida y la transformación en un ser sobrenatural, cuyos poderes se extienden hacia el mundo de los vivos”. Véase también Silverman (2000: 239-274)
- (4) Aquí nos referimos a una división en alto y bajo a nivel topográfico, área de la puna y área de los valles interandinos.
- (5) Véase ARGUEDAS J. M. 1971; BOUYSSÉ-CASSAGNE T. 1988; TAYLOR G. 2000.
- (6) El trabajo de campo que se está desarrollando en esta área hace cuatros años, forma parte de una investigación más amplia en el marco del proyecto arqueológico y antropológico italiano en los Andes “Antonio Raimondi”, del Museo del Castello Sforzesco di Milano (Museo delle Raccolte Extraeuropee) y de la Universidad de Bologna.
- (7) El dialogo se reproduce de manera real en el momento en que el hombre se acerca a elementos sagrados del paisaje llevando ofrendas y rezando, o sea hablando directamente a los elementos naturales. El dialogo se establece de manera metafórica durante el cotidiano trabajo del hombre en la tierra, desarrollado en los gestos de normal explotación de la tierra.
- (8) Sobretudo se habla de animales que salen de las lagunas, de las cuevas, de los picos de los cerros.

## Bibliografía

- ABERCROMBIE Thomas Alan, 1998, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*, Madison, University of Wisconsin Press.
- ALLEN Catherine, 1988, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- ARGUEDAS José María, 1971, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Losada, Buenos Aires.
- BASTIEN Joseph, 1978, *Mountain of the Condor*, Waveland Press, Illinois.
- BONAVIA Duccio, 1992, *Perú, Hombre e Historia*, Edubanco, Lima.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, 1988, *Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*, Hisbol, La Paz.
- BURGER Richard, 1992, *Chavín and the Origins of Andean Civilization*, Thames and Hudson, London.
- EISLEB Dieter, 1987, *Altperuanische Kulturen IV. Recuay*, Veröffentlichungen des Museen für Völkerkunde, Berlin.
- ELIADE Mircea, 1993 [1966], *Mito e realtà*, Edizioni Borla, Roma.
- FABIETTI Ugo - REMOTTI Francesco, 1999, *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- HARRIS Olivia, 2000, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essay on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, London.
- HOWARD-MALVERDE Rosaleen, 1989, *Storytelling strategies in Quechua narrative performance*, “Journal of Latin American Lore”, University of London.
- LAU GEORGE, 2000, *Espacio ceremonial Recuay*, in “Dioses del Antiguo Perú”, vol. 1, Banco de Crédito Peruano, Lima.
- LAURENCICH Laura – WEGNER Steven (curadores), 2001, *El Museo de Chacas*, Editori Compositori, Bologna.
- MAKOWSKI Krzysztof, 1997, *Dioses del templo Chavín: reflexiones sobre la iconografía religiosa*, in Rafael VARÓN GABAI – Javier FLORES ESPINOZA (curadores), *Arqueología, antropología e historia en los Andes, Homenaje a María Rostorómski*, IEP, Lima.
- MURRA John V., 1980 [1975], *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*, Einaudi, Torino.
- MURRA John V., 2002, *El mundo andino*, IEP Ediciones, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, Lima.
- NASH June, 1979, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, Columbia University Press, New York.
- ORLOVE Benjamin, 1991, *Mapping reeds and reading maps: the politics of representation in Lake Titicaca*, “American Ethnologist”, vol. 18, n. 1, pp. 3-38.
- RAPPAPORT Joanne, 1990, *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, Cambridge.

- RASNAKE Roger, 1986, *Carnival in Yura: ritual reflection on ayllu and state relations*, in "American Ethnologist", vol. 13, n. 4, pp. 662-680.
- REICHERT Raphael X., 1977, *The Recuay Ceramic Style: a Re-evaluation*. Ph.D. dissertation, University of California at Los Angeles.
- SÁLAZAR Lucy - BURGER Richard, 2000, *Las divinidades del universo religioso Cupisnique y Chavin*, in "Dioses del Antiguo Perú", vol. 1, Banco de Crédito Peruano, Lima.
- SANTOS-GRANERO Fernando, 1998, *Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia*, "American Ethnologist", vol. 25, n. 2, pp. 128-148.
- Silverman Helaine, 2000, *Nasca: geografía sagrada, ancestros y agua*, in "Dioses del Antiguo Perú", vol. 1, Banco de Crédito Peruano, Lima.
- TAYLOR Gerard, 2000, *Camac camay y camasca...*, IFEA e CBC, Lima e Cuzco.
- URTON Gary, 1981, *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, University of Texas Press, Austin.
- URTON Gary, 1985, *Introduction*, pp. 3-12, in Gary URTON (curador), *Animal Myths and Metaphors in South America*, University of Utah Press, Salt Lake City.
- VENTUROLI Sofia, 2002, *Paisaje sagrado y tradición oral*, pp. 27-33, in Laura LAURENCICH MINELLI (coordinadora), *Lo sagrado y el paisaje en la América indígena. Investigaciones arqueológicas y antropológicas de la Universidad de Bolonia*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, Modena.
- VENTUROLI Sofia, 2003, *El paisaje sagrado en el Callejón de Conchucos. El pueblo de Tarapampa*, pp. 285-294, in Davide DOMENICI – Carolina ORSINI – Sofia VENTUROLI (curadores), *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indígena*, Atti del Colloquio, Bologna 1-2 Ottobre Bologna, Clueb, Bologna.
- VENTUROLI Sofia, 2005, *Il paesaggio come testo*, Clueb, Bologna.
- VENTUROLI Sofia, en prensa, *Religioni dell'antico Perú*, Carocci Editore, Roma.