

***I diavoli giubilanti.
Ibridazione culturale nelle diabladas in onore
dei santi barocchi nelle Ande coloniali¹***

*Jubilant devils. Cultural hybridisation in the diabladas
in honour of Baroque Saints in the Colonial Andes*

Diablos en júbilo. Hibridación cultural en *Las Diabladas*
en honor a los santos del periodo barroco
en los Andes coloniales

Eduardo Ángel Cruz
KU Leuven

Lovaina, Bélgica

eduardo.angelcruz@kuleuven.be

<https://orcid.org/0000-0003-1103-9851>

RIASSUNTO: Questo saggio esamina le *diabladas*, ovvero le «danze dei diavoli», in onore dei santi della Controriforma nelle Ande coloniali, con un'attenzione specifica al culto di Isidoro Agricola a Ichocán, Perù. Superando la tradizionale enfasi antropologica sugli elementi precolombiani e l'analisi storica della «demonizzazione» delle credenze indigene durante il periodo coloniale, questo studio sostiene che le *diabladas* servirono da ponte tra la conservazione delle identità religiose indigene e le varie campagne di acculturazione coloniale dei secoli XVI e XVII. Ana-

ABSTRACT: This essay examines *diabladas* performed in honour of Counter-Reformation saints in the colonial Andes, with a particular focus on the cult of Isidro Labrador in Ichocán, Peru. Moving beyond the traditional anthropological emphasis on pre-Columbian influences and the historical analysis of the 'demonisation' of indigenous beliefs during the viceregal period, I argue that the *diabladas* served as a bridge between the preservation of indigenous religious identities and the colonial acculturation campaigns of the sixteenth and seventeenth centuries.

1 Parte di questo articolo è stato scritto come saggio in inglese per un prossimo numero del *Journal of Festive Studies*. Mentre quest'ultimo si concentra sulla resistenza indigena, questo lavoro pone l'accento sugli elementi di giubilo presenti nell'adattamento delle *diabladas* nelle Ande coloniali. Grazie ai documenti conservati presso la Chiesa Nazionale degli Spagnoli a Roma, viene anche esaminata la materialità del culto di Isidoro Agricola tra gli spagnoli in Italia e nel Nuovo Mondo. Ringrazio Federica Guerini per la sua revisione in italiano del presente articolo.

lizzando l'adattamento andino di un culto strettamente associato al colonialismo spagnolo, l'articolo dimostra che l'agenzia indigena non si limitava ad atti di sfida impetuosi, ma si esprimeva soprattutto attraverso sottili e sofisticate strategie di intermediazione culturale. L'articolo evidenzia infine come, adottando con giubilo i culti dei nuovi santi canonizzati nella Roma barocca, le comunità andine siano riuscite a mantenere le proprie tradizioni rituali, in particolare le danze legate alla vita agricola, pur essendo sottoposte a un intenso controllo durante le campagne di «estirpazione delle idolatrie» nel Perù coloniale.

PAROLE CHIAVE: Diabladas, Perù coloniale, Isidoro Agricola, Estirpazione delle idolatrie, Santità barocca.

By analysing the Andean adaptation of a cult closely associated with Spanish colonialism, the article demonstrates that indigenous agency was not limited to overt acts of rebellion but was often expressed through subtle and sophisticated strategies of cultural intermediation. Finally, the article illustrates how Andean communities, by joyfully embracing the cults of new saints canonised in Baroque Rome, managed to sustain their ritual traditions —especially dances connected to agricultural life— despite the strict oversight imposed during the campaigns to 'extirpate' idolatry in colonial Peru.

KEYWORDS: Dances of Devils, Colonial Peru, Isidore the Farmer, Extirpation of Idolatries, Baroque Sanctity.

RESUMEN: El presente ensayo examina las *diabladas* en honor a santos de la Contrarreforma en los Andes coloniales, centrándose específicamente en el culto a Isidro Labrador en Ichocán, Perú. Más allá del énfasis antropológico clásico en los elementos precolombinos y del análisis histórico de la «demonización» de las creencias indígenas durante el periodo virreinal, sostengo que las diabladas sirvieron de puente entre la preservación de las identidades religiosas indígenas y las campañas coloniales de aculturación de los siglos XVI y XVII. Analizando la adaptación andina de un culto estrechamente asociado al colonialismo español, el artículo demuestra que la agencia indígena no se limitó a impetuosos actos de rebeldía, sino que se expresó a través de sutiles y sofisticadas estrategias de intermediación cultural. Por último, el artículo señala cómo, adoptando jubilosamente los cultos de los nuevos santos canonizados en la Roma barroca, las comunidades andinas consiguieron mantener sus tradiciones rituales, en particular las danzas vinculadas a la vida agrícola, a pesar de estar sometidas a un intenso control durante las campañas de «extirpación de idolatrías» en el Perú colonial.

PALABRAS CLAVE: Diabladas, Perú colonial, Isidro Labrador, Extirpación de Idolatrías, Santidad barroca.

1. Introduzione

Ogni terza domenica di maggio, i «diavoli» andini danzano e muoiono simbolicamente in un rituale che segna l'inizio della stagione del raccolto nel distretto di Ichocán, nel Perù settentrionale. Adornati con costumi colorati e maschere cornute, gli artisti locali mettono in evidenza due elementi chiave che risuonano in tutta la regione di Cajamarca. In primo luogo, sottolineano il lavoro di collaborazione cruciale per il successo del raccolto di mais, come parte del *minga*, un sistema tradizionale di lavoro reciproco che include il ruolo protettivo dei santi. In secondo luogo, riflettono simbolicamente la complessa storia della provincia. Queste danze gioiose rappresentano non solo la devozione perduta per una miriade di divinità precolombiane legate alla vita agricola inca, ma segnalano anche la nascita di un'identità religiosa ibrida. Per questo motivo, alla conclusione del rituale, i diavoli andini «muoiono» e si inchinano alla figura di un santo della Controriforma, trasferendogli simbolicamente il ruolo di protettore della loro regione—nel caso specifico, Isidoro Agricola (**Immagine 1**).²

Nonostante avessero un santo patrono indigeno nel Servo di Dio Nicolás Ayllón (1632-1677), i *campesinos* di Ichocán scelsero di affidare la protezione della loro terra e del raccolto annuale a un santo associato al cosiddetto «colonialismo spagnolo». Infatti, Isidoro Agricola, un santo castigliano medievale canonizzato durante la Controriforma, simboleggiava la loro transizione da un passato incaico a un presente e un futuro cattolico.³ Sebbene questo culto fosse inizialmente destinato a elevare Madrid —la città che guidò la sua campagna di canonizzazione dal 1561 al 1622— a centro simbolico della monarchia spagnola, Isidoro Agricola è oggi venerato da numerose comunità indigene in tutte le Ande. Questa devozione riflette il modo in cui il santo è arrivato a incarnare identità ibride che non sono né completamente indigene né completamente europee. Inoltre, le varie cerimonie di danza in suo onore in tutta l'America Latina, come i *locos de San Isidro* in Venezuela, la *danza del pasajero* in Messico

-
- 2 I prodotti raccolti vengono impiegati per la creazione degli altari tradizionali e dei *quintos* (strutture a graticcio di canne), elementi centrali nella celebrazione. La festa dura tre giorni ed è organizzata da un Comitato Centrale, spesso presieduto dal sindaco di Ichocán e composto da autorità locali e persone riconosciute per la loro profonda conoscenza della tradizione. Questo comitato si occupa della pianificazione, del coordinamento e della supervisione dei festeggiamenti. Oltre ai compiti principali, il comitato organizza competizioni che coinvolgono *yuntas*, *porte* e «diavoli», elementi introdotti per incrementare la partecipazione della comunità. I guardiani, che a volte superano i cinquanta membri, svolgono un ruolo essenziale nell'organizzazione, e molte di queste funzioni vengono tramandate di generazione in generazione all'interno delle famiglie. Il Ministero della Cultura del Perù, che ha dichiarato questa festa Patrimonio Culturale della Nazione il 14 ottobre 2016, fornisce una descrizione dettagliata della cerimonia: Resolución *Viceministerial Nro. 135-2016-VMPCIC-MC*, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/215_1.pdf?4891405.
 - 3 María José del Río Barredo, «Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, Patrón de Madrid», *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127-157, <https://doi.org/10.15581/007.29.010>.



Immagine 1. “Diablos danzantes” in onore di Isidoro Agricola, Moche (Perù). ANDINA – Agencia Peruana de Noticias / Óscar Paz, «Distrito liberteño de Moche celebrará durante 62 días Feria Patronal San Isidro Labrador» in ANDINA, 16 aprile 2009, <https://andina.pe/agencia/noticia-distrito-liberteno-moche-celebrara-durante-62-dias-feria-patronal-san-isidro-labrador-223277.aspx>

e la già citata festa della *diablada* in Perù, attestano l’adattabilità di questo santo.⁴ Il rituale dei diavoli danzanti, diffuso in molte regioni andine, illustra in modo unico la venerazione polivalente che accoglie sia elementi coloniali che indigeni, dimostrando come il culto di Madrid si sia evoluto per risuonare in contesti culturali diversi.

Sebbene le *diabladas* siano state ampiamente studiate, il caso delle danze dei diavoli in onore di Isidoro Agricola colma una lacuna nella ricerca. Gli antropologi si sono tradizionalmente concentrati sull’identificazione di elementi precolombiani all’interno di queste celebrazioni, mentre gli storici hanno analizzato la demonizzazione e la persecuzione dei rituali di danza durante i primi due secoli del periodo coloniale.⁵ Tuttavia, pochi hanno esaminato come le danze

4 Carmen Cayetano, «San Isidro en América», *IV Centenario de La Canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de Conferencias*, a cura di María Fernández Talaya (Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2022): 127-150.

5 Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*, trad. Albor Maruenda (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977). Infatti, uno dei

dei diavoli in onore di santi della Controriforma, come Isidoro, siano riuscite a conciliare due interessi apparentemente opposti: l'ibridazione cattolica andina e le campagne dei cosiddetti «Estirpatori di Idolatrie». La mia tesi centrale è che, attraverso pratiche rituali di gioia —tollerate e persino incoraggiate da autorità coloniali apparentemente severe— le *diabladas* in onore dei santi canonizzati durante il periodo barocco offrivano una forma di mediazione religiosa, caratterizzata da un certo grado di tolleranza. Queste rappresentazioni permettevano innanzitutto alle autorità religiose coloniali di trovare soddisfazione in quelle che percepivano come pratiche festive ortodosse. Al contempo, questi rituali giubilosi fornivano alle comunità indigene strumenti per affermare le loro antiche tradizioni, la loro storia e il loro pantheon sacro di protettori. In effetti, le *diabladas* facilitarono la creazione di una nuova narrativa sociale che integrava sia l'eredità indigena sia le influenze coloniali.

2. Legislazione in materia di «danze dei diavoli»

Le danze mascherate, comprese le *diabladas* contemporanee, sono diffuse in tutta l'America Centrale e Meridionale. Le testimonianze archeologiche indicano che tali feste erano tipiche di molte culture precolombiane della foresta tropicale, degli altipiani e delle regioni costiere del Pacifico.⁶ In particolare, le «danze dei diavoli» sono prevalentemente associate alla zona andina meridionale.⁷ I resoconti etnografici rivelano che, nonostante le differenze regionali, le *diabladas* si distinguono per le loro esibizioni di giubilo durante le feste liturgiche cattoliche: danze, musica e fuochi d'artificio. Queste celebrazioni prevedono che i partecipanti indossino costumi elaborati

campi di studio più prolifici riguarda l'analisi delle campagne di Estirpazione delle Idolatrie e soprattutto delle strategie di sopravvivenza religiosa adottate dalle popolazioni indigene come forme di «resistenza» alla colonizzazione. In questo contesto, le regioni andine hanno goduto di particolare attenzione, poiché sono state luoghi di confronto significativo tra le comunità indigene e gli evangelizzatori: Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú después de la conquista española* (Madrid: Alianza, 1976); Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII* (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”; Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986); Gabriela Ramos e Henrique Urbano, a cura di, *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú* (Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993).

6 Gérard Béhague, «South American Masked Dances: An Overview», *The World of Music* 22, 1 (1980), 23-38.

7 A Puno, città situata nel cuore dell'altopiano peruviano, si possono ammirare alcune delle danze mascherate più spettacolari del continente sudamericano, caratterizzate dalle iconiche maschere da diavolo «chinesco». Queste maschere presentano intricati disegni geometrici multicolori sul volto, corna elaborate, orecchie e denti sporgenti e, in alcuni casi, ornamenti specifici appesi in vari punti della maschera, come piccoli dischi di metallo attaccati al naso: Juan Palao Berastain, *La diablada puneña. Origen y cambios* (Puno: Talleres de Corporación Meru, 2010); Dimitri Karadimas, «The Nina-Nina, the Devil and Oruro: The Origins of a Diabolical Figure», *Indiana* 32, gennaio-dicembre (2015), 23-45, <https://doi.org/10.18441/ind.v32i0.23-45>.

e maschere raffiguranti diavoli, con notevoli variazioni nelle caratteristiche iconografiche, nei simboli e nell'organizzazione delle feste.⁸ Poiché le *diabladas* sono spesso dedicate a santi patroni di origine europea e incorporano numerosi riferimenti a cosmologie precolombiane, sono state prevalentemente descritte come «rituali sincretici» che fondono tradizioni indigene e influenze cattoliche.⁹ Tuttavia, questa caratterizzazione semplifica un processo storico complesso, segnato da periodi di persecuzione, adattamento e atti di agenzia da parte delle comunità coinvolte.

Infatti, come indicato nei trattati del XVI e XVII secolo, le danze indigene rappresentavano un elemento culturale che le autorità spagnole dovevano considerare nella formulazione delle politiche durante il primo periodo coloniale. Ciò generò un dibattito significativo che durò quasi un secolo, caratterizzato da accese polemiche sull'importanza di questi rituali in relazione all'instaurazione del regime imperiale spagnolo e al progetto di evangelizzazione.¹⁰ Anche se le posizioni erano tanto diverse quanto impossibili da sintetizzare in un paragrafo, emerge grosso modo una posizione relativamente rigida da parte delle autorità secolari. Al contrario, le prospettive all'interno della Chiesa Cattolica Peruviana

8 Le due celebrazioni più conosciute, quella di Oruro in Bolivia e quella di Puno in Perù, ne sono esempi significativi. *La Diablada di Oruro* viene eseguita in onore della Vergine del Socavón, patrona dei minatori, mentre *La Diablada di Puno* è dedicata alla Vergine di Candalaria. In entrambe le feste, danzatori mascherati, vestiti con sontuosi costumi dai colori vivaci, corna e volti diabolici, mettono in scena una battaglia tra il bene e il male, simboleggiando la vittoria del cristianesimo. Come sottolineato nella dichiarazione dell'UNESCO del 2001, che ha riconosciuto *La Diablada* come Patrimonio orale e immateriale dell'umanità, essa rappresenta un simbolo dell'identità religiosa e culturale sincretica nelle Ande postcoloniali: «Carnival of Oruro», UNESCO Intangible Cultural Heritage List, <https://ich.unesco.org/en/RL/carnival-of-oruro-00003>.

9 Questa prospettiva è ben esemplificata dall'influente linguista e antropologo Xavier Albó, il quale sottolinea come i primi tentativi dei missionari di descrivere la religione andina come «diabolica» abbiano «involontariamente» conferito al diavolo un certo fascino divino nelle menti degli indigeni. A Oruro e Puno, questa «bellezza diabolica», come la definisce Albó, si manifesta nelle *diabladas*: Albó, «Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales», *Incas e indios cristianos*, a cura di Jean-Jacques Decoster (Lima: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 2002), <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4110>. Inoltre, gli studi sui rituali festivi in America Latina in onore di San Isidoro Agricola riaffermano questo «paradigma sincretico»: Cayetano, «San Isidro en América», 136-149; Nancy Méndez, «San Isidro Labrador: de la transmisión textual a la fiesta de topada», in *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana*, a cura di Yvette Jiménez de Báez (Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Cátedra Jaime Torres Bodet, 2018), 313-332; Luis Carlos Bonilla Soto, «Isidro Labrador: Patrimonio religioso cultural costarricense», *Siwo* 16, 1 (2023): 1-28, <https://doi.org/10.15359/siwo.16-1>; e Juan Pablo Cruz Medina, «Imágenes para unificar un imperio. Las devociones de la Monarquía y su presencia en el contexto evangelizador del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII», *Tiempos Modernos* 13, 46 (2023), 270-286.

10 La migliore analisi sull'evoluzione delle politiche coloniali riguardanti le danze native andine è quella di Juan Carlos Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», *Revista Andina* 20 (1992), 353-404.

e gli ordini religiosi furono più varie, con alcuni sostenitori che promuovevano una politica di tolleranza nei confronti delle danze indigene.

Le danze andine inizialmente suscitarono preoccupazione tra le autorità secolari poiché sembravano offrire ai gruppi emarginati delle colonie uno spazio in cui riunirsi ed esprimere la loro identità «razziale».¹¹ Questo era particolarmente allarmante in un contesto caratterizzato dalla persistente apprensione spagnola nei confronti di possibili rivolte, soprattutto da parte delle popolazioni indigene e nere. Per tale motivo, il consiglio comunale di Lima non esitò a vietare i balli organizzati dalle confraternite nere, temendo che potessero portare al *cimarronaje* (la fuga degli schiavi) e alla delinquenza «con la scusa di essere una confraternita cristiana».¹² Allo stesso modo, nel 1566, un influente membro della *Real Audiencia* di Lima, la massima autorità reale accanto al Viceré, dichiarò che le danze indigene dovevano essere proibite o consentite esclusivamente sotto stretta supervisione coloniale.¹³ Il motivo, secondo quanto affermato da Juan Polo de Ondegardo (ca. 1520-1575), giurista e amministratore spagnolo, era la persistenza di pratiche religiose incaiche durante le feste cristiane, come il *Corpus Domini*. Ondegardo sosteneva che, nonostante la conformità esteriore ai rituali cattolici, gli indigeni nascondevano i loro «idoli» sotto i carri che trasportavano le immagini cristiane.¹⁴ A causa di rapporti come questi, l'influente viceré Francisco de Toledo (in carica dal 1569 al 1581) finì per riaffermare la proibizione delle danze indigene, poiché queste sembravano indicare una resistenza all'evangelizzazione cattolica.¹⁵

11 Seppur i concetti di razza e identità razziale non esistevano formalmente nell'epoca moderna, esistevano tuttavia distinzioni tra gruppi sociali, spesso legate a nozioni come la «purezza di sangue», che oggi considereremmo come forme di categorizzazione razzializzata: Jean-Frédéric Schaub e Silvia Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)* (Paris : Albin Michel, 2021).

12 «so color de una cofradía»: *Libros de Cabildos de Lima*, Libro IV, Descifrado y anotado por Juan Bromley (Lima: Concejo Provincial de Lima, Impresores Torres Aguirre, S.A., 1964), 55.

13 «Yten que los yndios no hagan ni husen taquies ni borracheras y si algunos bailes quisieren hazer sea de día y en fiestas y en lugar publico donde lo puedan uer el corregidor del valle y el secerdote de la doctrina»: Gregorio González de Cuenca, *Ordenanzas de los yndios*, Archivo General de Indias, Patronato 189, Ramo 11, 1566, 21r. Trascrizione di María Rostworowski de Diez Canseco, «Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca», *Historia y Cultura* 9 (1975), 119-154, cit. in p. 151.

14 «esta fiesta cae quasi al mismo tiempo que los Christianos hazemos la solemnidad de Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejanza (como es en las danzas, representaciones ó cantares) y que por esta causa á auído y ay oy día entre los Indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi»: Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, 2 vols., a cura di Horacio H. Urteaga (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, 1916), vol. 1, 21-22.

15 «Que no hagan taquies ni borracheras, y si algún baile se hiciere, sea de día y con licencia del Corregidor y del cura. Item, mando, que los indios o indias comunes, ni caciques, ni principales no hagan taquies, ni borracheras; y si algunos bailes quisieren hacer, sea de día, y en

Alcune voci che, se non proprio dissenzienti, risultavano almeno ambigue riguardo alle danze indigene provenivano dal clero. La Chiesa Peruviana, riunita nel Secondo Concilio di Lima (1567), non appoggiò la proibizione dei *taquis* (un concetto difficilmente definibile, ma che per il resto del saggio verrà utilizzato così come era definito nella legislazione coloniale, vale a dire, danze indigene). Al contrario, stabilì che i sacerdoti avrebbero dovuto monitorare e impedire qualsiasi danza esplicitamente eseguita *in honorem diaboli*.¹⁶ La Chiesa, quindi, sembrò inizialmente adottare una politica di sostituzione, mirata a preservare le pratiche precolombiane con l'intento di reindirizzarle gradualmente verso il culto del Dio cristiano. Allo stesso modo, un gruppo selezionato di missionari appartenenti a ordini religiosi, come gli agostiniani e i domenicani, non solo parve tollerare le danze indigene, ma si mostrò persino disposto a incoraggiarle, sebbene fortemente modificate. Ad esempio, Fray Francisco de la Cruz (1530-1578), priore dell'ordine domenicano a Lima e nel 1565 rettore dell'Università di San Marcos, sostenne che le espressioni culturali indigene, comprese le danze, non fossero intrinsecamente opposte alla morale cristiana, ma che potessero allinearsi con essa.¹⁷ Per molti missionari, quindi, era sufficiente riorientare l'oggetto di culto delle danze indigene verso un obiettivo cristiano affinché tali pratiche potessero essere considerate accettabili.

Tuttavia, alla fine degli anni Settanta del Cinquecento, i sostenitori di una tradizione cerimoniale coloniale che condivideva affinità con le pratiche Inca furono emarginati, se non addirittura repressi. Un esempio significativo è il già citato Fray Francisco de la Cruz, che non solo difendeva le pratiche rituali tradizionali, ma sosteneva anche che il nuovo «progetto di civilizzazione» intrapreso dalla Chiesa peruviana dovesse essere guidato dagli indigeni.¹⁸ In un contesto in cui l'esclusione o l'inclusione degli indigeni nel servizio clericale rappresentava un'altra questione controversa, non sorprende che tali posizioni

lugares y fiestas públicas con licencia del Corregidor y sacerdote, a quien se encargará se la den con moderación, con apercibimiento, que haciéndolo de otra manera, serán castigados»: Francisco de Toledo, 1575, cit. in Álvaro Ezcurra, «Los bailes de los indios: a propósito de la historia semántica de *taqui* en español», *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 10, 2 (2012), 69-82, <https://www.jstor.org/stable/23722471>, cit. in p. 72.

16 «In diversis anni temporibus solent a multis indis quamplurima superstitiosa fieri, dum serunt, et sata metunt, pluviae tempore et gelu, his temporibus et necessitatibus, sacrificia fiebant. Sancta ergo Synodus praecipit sacerdotibus ubique locorum inter indos habitantibus, eos docere omne datum optimum et donum perfectum, a Deo non aliunde esse, ipse solus est pro talibus assidue exorandus; illa ergo quae olim, et forte hodie usque ignoranter ab aliquibus fiunt, in honorem diaboli, deberi abusu salubriter commutato, in honorem Dei fieri, qui dat semen serenti et panem comedenti»: *Consuetudo 105, Segundo Concilio Provincial Limense, 1567-1568*, a cura di Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Concilios Limenses (1551-1772)*, 3 vols. (Lima, 1951), vol. 1, 209.

17 Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», 361.

18 Lucero de Vivanco Roca Rey, «Un profeta criollo. Francisco de la Cruz y la 'Declaración Del Apocalipsi'», *Persona y Sociedad* 20, 2 (2006): 25-40.

gli causassero problemi.¹⁹ A causa delle sue opinioni, fu bruciato sul rogo per ordine dell'Inquisizione.²⁰

Sebbene vi fossero voci a favore della conservazione delle danze indigene, queste dovevano confrontarsi con una preoccupazione critica: lo stretto legame tra le danze e i rituali andini e il loro potenziale di incitamento all'idolatria tra la popolazione nativa. In effetti, anche i due più importanti sostenitori delle danze indigene, Felipe Guamán Poma de Ayala (1535-1615) e Juan de Solórzano Pereyra (1575-1655), dovettero riconoscere che i *taquis* rappresentavano una sfida significativa al progetto coloniale proprio a causa di questo legame. Sebbene Guamán Poma sostenesse la conservazione di queste feste, ammetteva che vi fosse il rischio di invocare i «vecchi idoli» attraverso le danze indigene. Tuttavia, il nobile e cronista *quechua* riteneva che il vero pericolo non risiedesse tanto nelle danze in sé, quanto nell'ubriachezza ad esse associata, che considerava la vera fonte di idolatria.²¹ Allo stesso modo, Solórzano riconosceva il problema dell'idolatria insito nei *taquis*, ma minimizzava i rischi adottando una posizione pragmatica, ricordando come la Chiesa avesse storicamente tollerato le feste pagane romane, integrandole gradualmente nel suo calendario.²² Alla fine, la posizione «moderata» dominante all'interno della Chiesa Peruviana riguardo al ruolo delle danze indigene fu formulata da José de Acosta SJ (1540-1600), il quale sosteneva che i *taquis* dovevano essere tollerati unicamente sotto l'attenta supervisione ecclesiastica e praticati con un chiaro «scopo cristiano».²³

Con il crescente associarsi del concetto di idolatria ai *taquis*, le autorità coloniali adottarono progressivamente una posizione molto più restrittiva. Questo cambiamento è particolarmente evidente negli atti dell'influente Terzo Concilio di Lima (1583), in cui i vescovi peruviani formalizzarono misure per estirpare ogni residuo di espressione religiosa eterodossa. Sebbene il testo del concilio non menzionasse esplicitamente le danze, includeva un riassunto del Secondo Concilio che evidenziava un significativo cambiamento di politica: «che l'abuso comune e la grande superstizione, di cui quasi tutti gli indiani sono schiavi, consistente nel celebrare ubriachezze e *taquies* e nell'offrire sacrifici

19 Stafford Poole, «Church law on the ordination of Indians and castas in New Spain», *Hispanic American Historical Review* 61, 4 (1981): 637-650.

20 Vivanco Roca Rey, «Un profeta criollo», 27.

21 «las cuales danzas y arauis no tienen cosa de hechicería, ni idolatría ni encantamiento, sino todo huelgo y fiesta, regocijo, si no hubiese borrachera sería cosa linda»: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2 vols., a cura di Franklin Pease García (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), 226.

22 Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», 368.

23 «Porque es parte de buen gobierno tener la república sus recreaciones y pasatiempos cuando conviene [...] es digno de admitir que lo que se pudiere dejar a los indios de sus costumbres y usos (no habiendo mezcla de sus errores antiguos) es bien dejarlo y [...] procurar que sus fiestas y regocijos se encaminen al honor de Dios y de los santos, cuyas fiestas celebran»: José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, a cura di Fermín del Pino-Díaz (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008 [1590]), 227.

in favore del diavolo durante i periodi di semina e raccolto [...] tutto questo venga completamente sradicato e bandito».²⁴ In effetti, si passò dal semplice tentativo di impedire le cerimonie dedicate al diavolo alla richiesta di una proibizione totale dei *taquis*, senza eccezioni. Con ciò, sembra che le autorità avessero concluso che certe danze fossero intrinsecamente idolatriche. In altre parole, il diavolo divenne percepito come un elemento essenziale all'interno delle espressioni di danza indigene. Inoltre, secondo Juan Carlos Estenssoro Fuchs e Álvaro Ezcurra, lo stesso termine *taqui* iniziò presto a essere utilizzato nei testi ufficiali come denominazione coloniale generale per le manifestazioni andine eterodosse, incluse le danze.²⁵ Il termine *quechua* compare nei documenti legislativi e giudiziari di fine Seicento sempre associato all'ubriachezza e divenendo persino sinonimo di idolatria. Al contrario, il termine spagnolo *baile* rappresentava le danze accettate (cristianizzate).

L'opinione secondo cui la maggior parte dei *taquis* potesse incitare a pratiche idolatriche e a vere e proprie ribellioni aveva un forte precedente. Il movimento del 1560 noto come *Taki Onqoy* (Quechua: «malattia della danza»), con i suoi danzatori e maestri itineranti (*taquiongos*) che predicavano il risorgere delle divinità andine e la caduta del dominio spagnolo, creò un esempio duraturo nella memoria delle autorità coloniali, permettendo di considerare tutte le danze indigene come minacce intrinseche all'ordine stabilito.²⁶ Questo storico movimento pose le basi affinché gli Estirpatori di Idolatrie potessero concentrarsi sul tentativo di sradicare le danze indigene in tutta la regione andina, considerandole espressioni sovversive di resistenza che dovevano essere represses. Tuttavia, nonostante il linguaggio repressivo utilizzato dalle autorità ecclesiastiche nelle loro campagne di indagine sulle «pratiche idolatriche», questi sforzi non portarono alla totale scomparsa delle danze. Al contrario, accelerarono un processo di mediazione e ibridazione culturale, contribuendo alla formazione di una nuova identità religiosa andina. Infatti, come analizzerò nella sezione seguente, fu proprio la capacità degli indigeni di agire come mediatori durante le campagne di Estirpazione a gettare le basi per la costruzione simbolica del rituale delle *diabladas* in onore dei santi della Controriforma.

3. Campagne di Estirpazione e danze andine

Le campagne di estirpazione delle idolatrie, avviate all'inizio del Seicento, ebbero un impatto profondo sul processo di adattamento di molte danze

24 «que el abuso común y de tanta superstición que tienen casi todos los indios de sus antepasados de hacer borracheras y taquies y ofrecer sacrificios en onrra del diablo a tiempos de sembrar y del coger [...] todo esto se quite y destierre totalmente»: Vargas Ugarte, *Concilios limenses*, vol. 1, 253-254.

25 Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», 364.

26 Jeremy Mumford, «The Taki Onqoy and the Andean nation: sources and interpretations», *Latin American Research Review* 33, 1 (1998): 150-166.

indigene.²⁷ Queste campagne, prevalentemente condotte dal clero secolare, miravano a indagare e punire quelle che le autorità ecclesiastiche consideravano «pratiche idolatriche» tra le popolazioni andine. Esse prevedevano la distruzione di oggetti sacri e la persecuzione dei leader religiosi indigeni per proseguire nell'opera di conversione al cristianesimo. Particolare attenzione venne rivolta alle danze tradizionali che, come descritto nella sezione precedente, erano ritenute strettamente collegate ai rituali religiosi precolombiani e, di conseguenza, incompatibili con l'ortodossia cristiana. In teoria, tali campagne avrebbero dovuto portare a un declino nell'esecuzione delle danze indigene, soprattutto in quanto percepite come legate al culto del diavolo.²⁸ Tuttavia, nella pratica, le credenze e le pratiche andine non furono mai del tutto sradicate. Al contrario, esse vennero trasformate e adattate alle nuove realtà.

Sebbene gran parte della documentazione del periodo medio-coloniale nella regione di Lima suggerisca che il culto delle divinità incaiche fosse in gran parte scomparso dalle pratiche rituali, lo stesso non si può dire per le *huacas* regionali: oggetti, siti e persino suoni venerati. Come dimostrato da studiosi come Karen Spalding, Kenneth Mills e Juan Carlos Estenssoro Fuchs, strumenti musicali sacri, come le trombe o i corni di conchiglia, furono adattati per servire sia i rituali cristiani sia quelli precolombiani in regioni come Huarochirí.²⁹ Queste entità sacre rimasero infatti profondamente radicate nel cuore delle persone e nel paesaggio fisico. Le fonti indicano che tali strumenti erano considerati *huacas* e venivano tipicamente associati a danze legate alla preparazione della terra e alla semina dei raccolti in diverse regioni, come la *diablada* in onore di Isidoro Agricola a Ichocán, descritta in precedenza. È interessante notare che molte di queste danze già incorporavano un uso simbolico e giubilante della figura del diavolo. Ad esempio, nel 1725, il chierico Antonio Ripas di Naván, nella parrocchia di Churín, Cajatambo, descrisse una cerimonia agricola andina locale in cui gli indigeni «si vestivano da diavoli e

27 Duviols fu il primo a proporre il termine «campagne» per designare queste indagini, che egli periodizzò come segue: la prima campagna, dal 1609 al 1621; la seconda campagna, nel 1625 e 1626; e la terza campagna, dal 1646 al 1667, Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, 176-198. Un'analisi aggiornata e comparativa delle campagne di estirpazione nell'America Latina coloniale è disponibile in Gerardo Lara Cisneros, a cura di, *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Colofón, 2016).

28 Questo è quanto affermava Mazín nel confrontare le campagne di cristianizzazione tra la Nuova Spagna e il Perù: «Espressioni come truccarsi il viso o indossare pelli di animali per le danze erano considerate demoniache e scomparvero alla fine del XVI secolo»: Oscar Mazín, «Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú», *Historias* 72, gennaio-aprile (2009), 79.

29 Karen Spalding, *Huarochirí, an Andean Society under Inca and Spanish Rule* (Stanford: Stanford University Press, 1984); Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 58-59; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, trad. Gabriela Ramos (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003), 301.

ballavano l'Airigua». ³⁰ Sebbene torneremo su questo riferimento più avanti, è chiaro che l'estirpazione delle pratiche rituali andine incontrava limiti pratici.

Una ragione significativa della sopravvivenza delle credenze tradizionali e delle pratiche rituali andine risiede nella limitata capacità delle autorità coloniali di controllare le coscienze degli indigeni, ³¹ sia nell'entroterra che, in particolare, nella regione panandina. Sebbene i vescovi avessero a disposizione strumenti legali per monitorare i progressi della conversione degli indigeni e per affrontare i casi di idolatria, come le *visitas* e la nomina di *jueces provisores*, tali strumenti non furono pienamente impiegati fino al XVIII secolo. ³² Nei primi due secoli di dominio spagnolo, infatti, questi mezzi furono sottoutilizzati, soprattutto a causa delle enormi difficoltà logistiche nei territori coloniali. A tal punto era rara l'esecuzione delle *visitas* che uno dei pochi vescovi di Lima in grado di visitare l'intera diocesi e di concentrarsi sull'educazione cristiana della popolazione indigena, Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), fu considerato un santo per tali azioni, venendo beatificato nel 1679 e canonizzato nel 1726. ³³

Riconoscendo l'impraticabilità di controllare ogni aspetto della vita religiosa indigena, il clero secolare sembrava più concentrato sul mantenimento della stabilità e dell'ordine all'interno delle proprie diocesi, piuttosto che intraprendere una guerra esautiva contro l'idolatria. Come hanno dimostrato Óscar Mazín e Pedro Guibovich, durante i primi due secoli di dominio coloniale, i vescovi peruviani erano maggiormente preoccupati per i conflitti giurisdizionali, in particolare per le dispute legali contro gli ordini religiosi, accusati di operare in modo autonomo. ³⁴ Questo orientamento non implicava una tolleranza esplicita per le pratiche idolatriche, ma piuttosto che gli sforzi per contrastare le pratiche

30 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, 225.

31 L'idea stessa di «coscienza», così come la intendiamo oggi, è anacronistica, soprattutto se applicata ai fenomeni religiosi del XVI e XVII secolo. Rosalba Piazza lo ha sottolineato nel suo magistrale libro *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), Siglos XVI-XVIII* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2016).

32 Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668* (México, D.F.: Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004); Pedro Guibovich, «Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII», in *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, a cura di Ana de Zaballa Beascochea (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2011), 177-201, <https://doi.org/10.31819/9783954872817-009>.

33 René Millar Carvacho, «Políticas y modelos de santidad en la época moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo», in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el Barroco iberoamericano*, a cura di Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio e Marcello Fagiolo Dell'Arco, 3 vols. (Sevilla: EnredARS, Universidad Pablo de Olavide; Roma Tre-Press, 2020), vol. III, 43-65.

34 Oscar Mazín, *Gestores de la real justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, 2 vols. (México, D.F.: El Colegio de México, 2007 e 2017); Pedro Guibovich, «Una controversia en los Andes durante el siglo XVI: el pago de los diezmos por los indios», *Autoctonia. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, 2 (2022), 394-419, <https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.272>.

cristiane eterodosse tra i nativi, incluse le danze, non potevano essere sistematici né mirati all'eradicazione completa del precedente sistema di credenze.

Un secondo fattore che spiega la sopravvivenza delle credenze e delle pratiche tradizionali andine è l'intervento della popolazione indigena nello stesso processo di cristianizzazione e di estirpazione degli idolatri che la riguardava. Fin dall'inizio del processo di evangelizzazione, sia la Corona che la Chiesa riconobbero i loro limiti nel convertire la popolazione indigena da sole, spingendole a stringere alleanze con le élites indigene, spesso chiamate *caciques* in Nuova Spagna o *curacas* in Perù. Seguendo il principio medievale *Cuius regio, eius religio*, ci si aspettava che le élite indigene facilitassero la conversione delle loro comunità al cristianesimo. Tuttavia, all'inizio del Seicento, questo processo nelle Ande era sempre più messo in discussione da molte autorità religiose che lo consideravano superficiale. È importante ricordare che nel primo secolo dell'evangelizzazione americana, per essere riconosciuti come veri cristiani, gli indigeni dovevano solo memorizzare le preghiere principali —il Credo, il *Pater Noster*, l'Ave Maria e la Salve Regina— in spagnolo o, idealmente, in latino.³⁵

Sebbene le autorità ecclesiastiche del XVII secolo cercassero di affrontare quella che percepivano come la superficialità della pratica cristiana nella popolazione indigena andina, erano ancora limitate dall'accesso alle lingue e alle culture delle regioni che stavano investigando.³⁶ Di conseguenza, continuarono a fare grande affidamento sulla collaborazione degli intermediari indigeni. Sebbene i *visitadores de extirpación* fossero spesso spagnoli e monolingui, gli indigeni padroneggiavano le numerose lingue parlate nelle regioni andine e svolgevano un ruolo cruciale nell'identificare e contrastare le «pratiche idolatriche» che la Corona e la Chiesa cercavano di sradicare. Questo fu possibile perché, nonostante la definizione apparentemente chiara di «idolatria» all'epoca, la persecuzione dei rituali eterodossi non seguiva sempre una categorizzazione coerente. Come ha dimostrato David Tavárez, fu proprio la collaborazione di individui indigeni—come informatori, assistenti dei *visitadores* o addirittura idolatri dichiarati—a rendere possibile il riconoscimento e la persecuzione

35 Inoltre, era richiesta solo una versione semplificata del catechismo, che poteva essere recitata nella lingua indigena comune, cioè il quechua. Cfr. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 50-51.

36 È importante ricordare che la Corona cercò di semplificare il processo di evangelizzazione imponendo l'uso di lingue regionali ampiamente parlate, come il nahuatl e il quechua, che erano associate agli ex imperi precolombiani e designate come «lingue generali». Tuttavia, anche quando un evangelizzatore parlava fluentemente una di queste lingue macroregionali, evento raro nel primo periodo coloniale, la vasta gamma di lingue locali o lingue madri rappresentava spesso una barriera significativa alla comunicazione diretta. In altre parole, il quechua, nonostante fosse la lingua generale più importante promossa dall'Impero Inca, non era compreso o parlato dalla maggior parte delle popolazioni indigene: Charles E. Dibble, «The Nahuatlization of Christianity», in *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, a cura di Munro S. Edmundson (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974), 225-233; e Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 48-49.

dell'idolatria.³⁷ In altre parole, il concetto di idolatria non fu plasmato esclusivamente dalle autorità coloniali, ma co-costruito attraverso una comprensione condivisa tra popolazioni indigene e funzionari spagnoli. Questo spiega perché, mentre alcuni idolatri autodenunciati furono condannati, altri, pur accusati di praticare l'idolatria, non furono puniti se non confessarono mai il reato. Senza dubbio, fu proprio la mediazione indigena a dare significato alla categoria giuridica di idolatria, facilitando allo stesso tempo la creazione di una pratica cerimoniale indigena coloniale che esisteva in uno stato di *nepantla*, termine *nahuatl* che significa letteralmente «nel mezzo».³⁸

Applicando questo quadro teorico al caso delle danze indigene, possiamo osservare che i *taquis* eterodossi potevano essere identificati e perseguiti solo grazie alla partecipazione attiva e al riconoscimento della stessa popolazione indigena delle Ande. Questo è un aspetto cruciale per comprendere l'adattamento e ibridazione delle *diabladas* in onore dei santi della Controriforma, così come di altri *taquis* che, nonostante fossero teoricamente sradicati dalle campagne di estirpazione, furono in realtà adattati nella pratica. Sembra infatti che numerose comunità indigene andine, di fronte alla pressione dei persecutori del Seicento, abbiano reinterpretato creativamente le loro danze tradizionali e altre pratiche rituali all'interno di una cornice cristiana, consentendone la sopravvivenza. Come analizzeremo nella sezione seguente, questo processo non fu un semplice adattamento passivo, ma piuttosto una rimodellazione attiva dell'identità religiosa. In tal modo, le popolazioni indigene riuscirono a preservare aspetti significativi del proprio patrimonio spirituale, pur rispondendo alle esigenze imposte dal dominio coloniale.

4. I diavoli giubilanti ovvero l'ibridazione del cristianesimo andino

La censura del 1725 riguardante le «danze dei diavoli» nella regione di Cajatambo, dove un chierico denunciò un gruppo di indigeni per essersi «vestiti da diavoli» e aver ballato, illustra come le comunità andine fossero in grado di riconoscere e sfruttare la relativa flessibilità che le autorità europee sembravano concedere alle devozioni cattoliche legate alla vita agraria, come il culto di Isidoro Agricola.³⁹ Queste comunità sembravano desiderose di adattare le devozioni cattoliche ortodosse per includere le loro danze eterodosse, pienamente consapevoli della tolleranza che la società spagnola—essendo fondamentalmente agraria—estendeva a riti, presagi e premonizioni legati al

37 David Tavarez, «Idoltry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico», *Journal of Early Modern History* 6, 2 (2002), 114-139, <https://doi.org/10.1163/157006502X00086>.

38 Tavarez, «Idoltry as an Ontological Question», 116-117.

39 Carlo Ginzburg, *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Milano: Adelphi, 2020).

mondo rurale. Ciò è esemplificato dalla danza rituale conosciuta nelle fonti coloniali come *airiguas*, che sembra condividere molti elementi simbolici con le contemporanee *diabladas* in onore di Isidoro Agricola, diffuse in tutta la regione panandina, in particolare nell'offerta di prodotti del raccolto in segno di gratitudine per la sua intercessione nelle *mingas* (**Immagine 2**). Le *airiguas*, definite come danze rituali di radice precolombiana in celebrazione del raccolto del mais, tipicamente eseguite in aprile o maggio per coincidere con il giorno della canonizzazione di Isidoro Agricola, furono anch'esse denunciate nella provincia vicina di Acas già a metà del Seicento. Questo fatto non fu probabilmente casuale, avvenendo solo pochi decenni dopo l'introduzione del culto madrilenno in Perù, parte degli sforzi per raccogliere elemosine per la sua canonizzazione, conclusasi nel 1622.⁴⁰

Di particolare interesse è l'osservazione che, nella stessa regione in cui le «danze dei diavoli» furono menzionate nel 1725, erano state fatte denunce, un secolo prima, contro danze in onore di «idoli» legati alla tradizione agricola incaica di *Tauris*, anche conosciuta come *Malquis*. Il 28 gennaio 1657, Pedro Sarmiento, un assistente parroco di 64 anni del villaggio di San Pedro de Acas, testimoniò davanti al *visitador extirpador* Bernardo de Noboa, dichiarando che le danze *airiguas* erano problematiche a causa dei loro legami con ciò che egli definiva «credenze superstiziose» di origine incaico:

Quando loro [gli indigeni] seminano tutte le loro *chacras* (campi) e terreni, raccolgono le pannocchie di mais, che chiamano *airiguas*, *misa sara* e *mama sara*. Ne fanno un mazzo su un bastone di maguey con rami di *molle* (pepe) e un giovane indigeno lo porta in mano fino a un luogo dove si trova l'idolo *Tauris*. Tutta la popolazione del villaggio si raduna, e le anziane con piccoli tamburi ballano la danza superstiziosa *airigua*. Celebrano questa festa in onore dei loro *Malquis* e idoli perché credono che siano stati questi idoli a donare loro il mais e il cibo.⁴¹

Queste fonti indicano che le danze andine, denunciate come idolatriche durante le campagne di estirpazione, erano state trasformate un secolo dopo in «danze dei diavoli», apparentemente ritenute più tollerabili dalle autorità ecclesiastiche. Ricordiamo che i balli in maschera erano già diffusi nell'Italia settentrionale e, in

40 Eduardo Ángel Cruz, «Il costo del paradiso. Le elemosine dell'America spagnola per la canonizzazione di Isidoro Agricola (1600-1622)», in *Beyond the Borders. Percorsi e nuove prospettive di ricerca, tra Mediterraneo e Atlantico (secc. XVI-XX)*, a cura di Antonio Álvarez-Ossorio Alvaríño et al. (Palermo: Palermo University Press, 2024), 187-206.

41 Archivo Histórico Arzobispal de Lima, Expediente N° XI, legajo 6: «quando coxen todas sus chacras y sementeras recogen las masorcas que llaman airiguas y misa sara y mama sara y del las hasen un ramillete en un palo de maguei con ramos de molle y lo lleba en la mano un yndio moseton en un sitio donde esta el ydolo Tauris se juntan todos los del pueblo y las viejas con tamborcillos baylan todos el bayle supersticioso de la airigua y hasen esta fiesta a sus malquis e ydolos porque le a dado mais y comidas». Cit. in Román Robles Mendoza, «Pasado y presente de los pueblos que visitó el extirpador de idolatrías Bernardo de Noboa», *Investigaciones Sociales* 22, 42 (2020), 61-76, <https://doi.org/10.15381/is.v22i42.17480>.



Immagine 2. Offerta di frutta in onore di Isidoro Agricola, Moche (Perù). RPP – Radio Programas del Perú / Lady Villanueva, «San Isidro Labrador, el patrón de las mil frutas en Moche» in RPP, 24 marzo 2012, <https://rpp.pe/peru/actualidad/san-isidro-labrador-el-patron-de-las-mil-frutas-en-moche-noticia-464688>

particolare, che le danze con diavoli mascherati esistevano anche in Catalogna.⁴² Infatti, il contrasto tra queste testimonianze rivela un'affascinante evoluzione nella percezione delle pratiche rituali: ciò che nel 1657 era stato condannato come idolatria, ovvero le danze indigene legate a divinità precristiane, nel 1725 era stato ricontestualizzato come «danze dei diavoli», evidenziando un adattamento strategico da parte delle comunità indigene. Se inizialmente le autorità coloniali reagivano con ostilità a queste danze, considerandole una minaccia all'ortodossia cristiana, nel 1725 l'integrazione di tali pratiche all'interno delle festività cristiane mostrava una tolleranza pragmatica da parte dell'ecclesiastico, il quale considerava le esibizioni dei diavoli danzanti come manifestazioni accettabili di devozione agraria, piuttosto che come vere e proprie eresie. Ciò è confermato dal tono più conciliatorio con cui gli ecclesiastici si riferivano a queste danze nel corso del tempo.

Un fattore che può spiegare l'adattamento di questi «idoli» incaici a immagini di diavoli giocosi è il fatto che i sermoni degli *estirpadores* raramente

42 Nello specifico, il *Ball de diables*. Cfr. Julia Elena Fortún, *La danza de los diablos* (La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes; Oficialía Mayor de Cultura Nacional, 1961), 23.

affrontavano in modo approfondito queste cosiddette «credenze superstiziose». Come ha sostenuto Kenneth Mills, nel linguaggio limitato della retorica dell'Estirpazione, gli *huacas* venivano liquidati come semplici «brutte pietre», prive di alcun significato spirituale.⁴³ Inoltre, anche quando la predicazione andava oltre la persuasione retorica e si trasformava in atti dimostrativi —come nel caso degli *autos de fe*, durante i quali i *visitadores* bruciavano pubblicamente *huacas*, *malquis* e altri oggetti religiosi raccolti nelle indagini— questi sforzi non miravano a radicare sistematicamente tutte le pratiche rituali precolombiane. Al contrario, essi cercavano di instillare la paura come strumento per rafforzare il messaggio cristiano. Tuttavia, ciò che gli estirpatori non compresero fu che gli indigeni andini possedevano una capacità unica di rispondere alla paura non con la sottomissione, ma con una giocosa derisione, trasformando il «diavolo» e le loro «rocce idolatriche» in simboli giubilanti della loro transizione al cristianesimo barocco.

È proprio in questo periodo che la devozione a Isidoro Agricola compare per la prima volta nelle Ande. Contrariamente alla storiografia prevalente, questo culto non venne introdotto nella prima metà del Cinquecento, come spesso si è suggerito.⁴⁴ Al contrario, la sua introduzione avvenne molto più tardi, in particolare verso la fine del XVI secolo e, prevalentemente, nella prima metà del XVII secolo, rendendolo contemporaneo alle campagne di estirpazione menzionate. Due elementi chiave sostengono questa ipotesi. In primo luogo, come hanno dimostrato María José del Río Barrero e Kenneth Wolf, il culto madrileño era relativamente impopolare tra gli *hidalgos* al di fuori di Castilla La Nueva, il che rende altamente improbabile che i *Conquistadores* abbiano portato con sé immagini del santo durante l'invasione e l'occupazione delle Americhe.⁴⁵ In secondo luogo, documenti d'archivio indicano che questa devozione, benché radicata nella tradizione medievale, si diffuse significativamente nell'Impero spagnolo durante il processo di canonizzazione.⁴⁶ Questo processo iniziò nel 1562 e ricevette un nuovo impulso negli anni 1590 a causa delle necessità finanziarie legate alla canonizzazione stessa. I fondi, provenienti in gran parte dalle Americhe, in particolare dalle città del Vicereame del Perù, venivano destinati a Roma per facilitare le traduzioni, verificare i miracoli e,

43 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, 200.

44 Per esempio, nella Dichiarazione Peruviana del Patrimonio Culturale della Nazione del 2016 sulla festa delle *diabladas* in onore di Isidoro Agricola si sostiene erroneamente che «il culto di San Isidoro sarebbe arrivato a Cajamarca all'inizio della conquista spagnola», op. cit.

45 María José del Río Barrero, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica* (Madrid: Marcial Pons, 2000), 99, Kenneth Baxter Wolf, «The Life and Afterlife of St. Isidoro 'The Farmer'», in *Church, state, vellum, and stone: essays on medieval Spain in honor of John Williams*, a cura di Therese Martin e Julie Ann Harris (Leiden; Boston: Brill, 2005), 131-143.

46 Alfredo Alvar Ezquerro, «Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños», in *Lope de Vega y la canonización de San Isidro*, a cura di Jesús Ponce Cárdenas (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2022), 11-65.

soprattutto, come offerte ai papi e cardinali.⁴⁷ Grazie a questi contributi, molte città peruviane, come Cusco, cominciarono a erigere chiese e immagini in onore del santo appena canonizzato,⁴⁸ indicando che il suo culto si diffuse nelle Ande non per effetto delle prime importazioni coloniali, ma piuttosto come risultato degli ampi sforzi imperiali e religiosi legati alla sua canonizzazione, celebrata nel 1622. Esistono infatti fonti d'archivio che suggeriscono che la prima raffigurazione del culto di Isidoro Agricola in America, un francobollo del ca. 1599, fu distribuita insieme alla *Real Cédula* di Filippo III del 10 maggio 1599, in cui si richiedeva l'elemosina per la sua canonizzazione (**Immagine 3**).

L'introduzione tardiva del culto di Isidoro Agricola nelle Ande non ostacolò la devozione delle popolazioni indigene verso questo nuovo santo barocco. Al contrario, il suo arrivo durante le campagne di estirpazione delle idolatrie parve offrire alle comunità indagate un'opportunità unica. Infatti, questo culto agrario castigliano sarebbe diventato una sorta di «valvola di sfogo» per gli indigeni, che da tempo praticavano numerosi rituali e danze per propiziare la fertilità dei loro raccolti. Per esempio, oltre ai citati esempi di Cajatambo e Acas, le comunità rurali di San Damián (Huarochiri) celebravano una festa che iniziava all'inizio della stagione delle piogge: una caccia rituale che ripercorreva il mitico viaggio del loro antenato divino, *Tutay Quiri*, il quale, secondo la tradizione, aveva compiuto questo cammino sotto forma di pioggia rossa e gialla. Al ritorno dei cacciatori, la comunità li accoglieva cerimoniosamente e, mentre si eseguiva la danza *Chanco*, si credeva che il cielo avrebbe preannunciato l'arrivo delle piogge.⁴⁹ In questo contesto, il culto del contadino madrileno, originariamente legato alla vita agricola castigliana e introdotto nelle Ande all'inizio del XVII secolo per raccogliere elemosine destinate alla sua canonizzazione, sembrava rispondere perfettamente alle esigenze devozionali di numerose comunità indigene, pur sotto l'intenso controllo degli Estirpatori. Non sorprende quindi che molte leggende locali sull'efficacia di Isidoro nel richiamare le piogge siano state rapidamente adottate in tutta la regione andine, anche se tradizional-

47 Eduardo Ángel Cruz, «Limosnas y sobornos para la canonización de Isidro Labrador, 1590-1623», in stampa.

48 Tra le raffigurazioni documentate del culto madrileno nell'America spagnola, Cuzco si distingue come la città con il maggior numero di opere sopravvissute. All'interno della Cattedrale e della Chiesa del Trionfo sono conservati sette dipinti del XVII secolo che raffigurano vari temi iconografici legati a Isidoro. Tra questi, troviamo «San Isidoro Agricola» di Basilio de Santa Cruz, e le rappresentazioni di «Isidoro che salva suo figlio caduto in un pozzo», «Isidoro che resuscita un bambino in procinto di essere sepolto» e «Venerazione del corpo di Isidoro», tutti risalenti al XVII secolo. Inoltre, sono presenti opere di artisti sconosciuti di Cuzco, come «Isidoro fa sorgere una fontana di fronte a Juan de Vargas», «Il miracolo di Isidoro di seminare nella neve» e un'altra versione di «Isidoro che resuscita un bambino», tutte del XVII secolo. Cfr. H. Schenone, *Iconografía del arte colonial*, vol. II (Buenos Aires, Fundación Tarea, 1992), 475-477.

49 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, 60; and Sabine MacCormack, *Religion in the Andes Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 303.



Immagine 3. Stampa di Isidoro Agricola, contenuta nel primo foglio della Vita e miracoli di San Isidoro di Madrid, Puebla (Nuova Spagna) ca. 1599. Archivo Histórico Municipal de Puebla (Messico), Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, vol. 4, f. 214

mente il suo culto era in Castiglia associato più all'incontro miracoloso con le acque sotterranee. Infatti, la devozione che molti spagnoli residenti a Roma nutrivano per il culto di Isidoro Agricola nel Seicento e Settecento, testimoniata dai francobolli da loro diffusi nella Città Eterna, che si possono trovare nella collezione di codici antichi della Biblioteca dell'Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede, situata nella Chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, dimostra la capacità di trovare miracolosamente pozzi d'acqua piuttosto che di richiamare le piogge (**Immagine 4**).

Con i rituali agrari tradizionali sotto esame da parte degli Estirpatori, sembra che la devozione a un santo agrario spagnolo, promossa dalle stesse *élites* ecclesiastiche coloniali e canonizzato nella più emblematica celebrazione della Controriforma,⁵⁰ abbia offerto un mezzo per preservare le antiche tradi-

50 Alessandra Anselmi, «Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri», in *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, a cura di José Luis Colomer (Madrid: Fernando Villaverde Ediciones, 2003), 221-46; Fermín Labarga, «1622 o la canonización de la Reforma Católica», *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126, <https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14>



Immagine 4. Stampa di Isidoro Agricola, Roma, ca. s. XVIII. Códices de la Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, Cód. 445 Miscelánea diversa sobre el reino de España, f. 218

zioni andine, comprese le danze per il benessere dei raccolti. In effetti, il culto di Isidoro Agricola nella provincia di Cajamarca avrebbe acquisito crescente importanza verso la fine del Seicento. A Ichocán, l'agricoltore madrilenno divenne il patrono dei raccolti in questa parrocchia indigena fondata nel 1701, mentre

org/10.15581/007.29.009; Ronnie Po-chia Hsia, «A Holy Flood of Saints: The 1622 Canonizations», *Journal of Early Modern Christianity* 9, 2 (2022): 175-78, <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2025>.

nella città di Moche, situata a pochi chilometri da Trujillo, i documenti attestano la fondazione di una confraternita in suo onore già nel 1750.⁵¹ In entrambi i casi, le menzioni di danze di diavoli appaiono piuttosto vaghe. Tuttavia, si ipotizza che, in risposta agli sforzi volti a sradicare i *taquis* e altre danze non ortodosse, gli indigeni della regione andina abbiano strategicamente adottato la devozione a questo santo barocco, rimodellando le loro antiche tradizioni per allinearsi agli obiettivi dei persecutori spagnoli. In questo processo, parte della cosmologia andina fu reinterpretata all'interno di un quadro cattolico, in cui il diavolo giudeo-cristiano, da figura minacciosa, assunse un carattere più giubilante, piuttosto che esclusivamente maligno,⁵² dando probabilmente origine a un rituale simile alle contemporanee *diabladas* de San Isidoro.

Il fatto che questi diavoli danzassero e morissero in onore dei santi della Controriforma non è una coincidenza. Il Seicento fu un periodo di intenso fervore religioso nell'Impero spagnolo, caratterizzato da numerose canonizzazioni di santi spagnoli e da una difesa appassionata del dogma dell'Immacolata Concezione.⁵³ È fondamentale notare che i santi della Controriforma e la Vergine Maria erano riconosciuti dalla maggior parte delle autorità coloniali come simboli inequivocabili dell'ortodossia cristiana, anche dai più rigorosi Estirpatori. Un esempio significativo è l'arcivescovo Pedro de Villagómez (1589-1671), noto per la sua intensa attività di persecuzione delle pratiche idolatriche nelle Ande.⁵⁴ Nonostante la sua rigorosa applicazione dell'ortodossia, Villagómez era un fervente promotore della devozione ai santi spagnoli non ancora canonizzati, una pratica che contravveniva alle politiche della Santa Sede. Tuttavia, Villagómez sembrava disposto a ignorare queste politiche papali quando esse erano in linea con le sue convinzioni personali. In particolare, chiuse un occhio su pratiche indigene che, secondo i suoi standard di ortodossia, avrebbero dovuto essere considerate pericolose. Ad esempio, non intervenne quando gli indigeni di Yuty (Paraguay) adottarono la devozione non ufficialmente approvata per Fernando III, un santo la cui venerazione aveva promosso prima come vescovo di Arequipa (1632-1640) e poi come arcivescovo di Lima (1640-1671).⁵⁵ Le immagini di questo santo, probabilmente introdotte dallo stesso Villagómez, erano ritenute dai Guarani della regione dotate di poteri curativi miracolosi,

51 *Resolución Viceministerial Nro. 135-2016-VMPCIC-MC*, Lima, 14 ottobre 2016.

52 Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain* (London, New Haven: Yale University Press, 1994).

53 Manfredi Merluzzi, Gaetano Sabatini, e Flavia Tudini, a cura di, *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)* (Roma: Viella, 2022).

54 Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, 208-210; Mills, *Idolatry and Its Enemies*, 11-12

55 Eduardo Ángel Cruz, «How to Finance a Counter-Reformation Saint: The Alms for the Canonisation of Isidore Agricola and Ferdinand III, 1592-1688», *The Journal of Ecclesiastical History* 74, 4 (2023), 753-773, <https://doi.org/10.1017/S0022046923000064>.

capaci di guarire dal vaiolo e dal morbillo.⁵⁶ Tuttavia, Villagómez non fece nulla per dissuaderli da questa credenza o per chiarire la concezione ortodossa delle immagini religiose come non miracolose.

Le comunità indigene andine probabilmente percepirono le lacune, o forse i «punti deboli», nell'applicazione dell'ortodossia cristiana da parte degli Estirpatori come Villagómez, in particolare per quanto riguarda la venerazione della Vergine Maria e dei santi della Controriforma. Ciò permise alle *diabladas* in onore di Isidoro Agricola, tra oltre, di conciliare efficacemente gli interessi degli Estirpatori e delle comunità andine native, offrendo agli indigeni uno strumento per adattare le loro pratiche tradizionali in un quadro accettabile per le autorità coloniali. Oltre all'esempio di Isidoro a Ichocán, altri due casi rilevanti sono rappresentati dalla città di Tucume e da Puno. Il primo include una *diablada* in onore dell'Immacolata Concezione, mentre il secondo è dedicato al santo della Controriforma Francisco de Borja (1510-1572), canonizzato nel 1671.⁵⁷ Spesso esaminate singolarmente da antropologi ed etnomusicologi, queste feste dimostrano collettivamente come le danze dei diavoli in onore dei nuovi santi spagnoli servissero da veicolo per preservare l'identità indigena. Questo non a causa di svisite da parte degli evangelizzatori o degli Estirpatori, ma grazie all'uso intenzionale e giubiloso di simboli ibridi da parte delle popolazioni indigene.

5. Conclusione

Determinare in che misura le moderne *diabladas* e altre danze andine assomiglino a quelle precedenti alla Conquista è un compito impossibile. Il colonialismo spagnolo ha portato trasformazioni culturali sostanziali, fondendo i costumi indigeni con le influenze europee, complicando così gli sforzi per tracciare linee dirette di continuità, che hanno affascinato l'antropologia indigenista nazionale peruviana e boliviana. Per questo motivo, l'obiettivo di questo studio non è quello di rintracciare nuove origini delle danze tradizionali andine collegandole alla proliferazione dei santi della Controriforma spagnola. Un simile tentativo era stato già esplorato nel 1961, quando l'etnomusicologa

56 Nel 1652, un testimone sivigliano che viaggiò nell'America del Sud affermò di aver visto «una grande devozione al detto Servo di Dio Re D. Fernando a Yucti, che è una città di indios [...] e la devozione che detti indigeni avevano con la detta Immagine era grande e tutti comunemente dicevano che Dio Nostro Signore aveva placato una certa piaga di vitto e vaiolo che vi era in detta città». Villagómez, uno dei principali promotori della devozione a Fernando III in Perù, continuava a raccogliere elemosine per la sua canonizzazione come arcivescovo di Lima, da cui avrebbe dovuto essere a conoscenza della devozione che le comunità guaraní nella diocesi di Asunción (Paraguay), suffraganea di quella di Lima. Archivo de la Catedral de Sevilla, Sección VIII, Caja 31, Signatura 1073, ff. 350-351v.

57 Luis Alfredo Narváez Vargas, *Los Diablos de La Virgen. Valle de Las Pirámides, Tucume, Perú* (Tucume: Museo de Sitio Tucume; Ministerio de Cultura del Perú, 2014); *Resolución Viceministerial No. 681-2011-VMPCIC-MC*, 6 giugno 2011, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/96_1.pdf?980664.

Julia Fortún suggerì che una possibile origine della *diablada* di Oruro fosse l'introduzione, nel Seicento, degli *Autos sacramentales*, che collegò anche alla proliferazione di due danze del diavolo provenienti dalla Catalogna.⁵⁸

Piuttosto che cercare semplicemente le origini o impegnarsi in dibattiti nazionalisti, questo articolo ha cercato di dimostrare che la risposta indigena alle campagne di acculturazione europee non furono esclusivamente atti poetici o quasi drammatici di sacrificio eroico, in cui gli indigeni sceglievano la morte piuttosto che il cambiamento culturale. Ho invece cercato di dimostrare che la resistenza andina era profondamente radicata nella capacità di queste comunità di adattarsi alle circostanze della colonizzazione. In questo modo, il gioioso adattamento delle *diabladas* in onore di Isidoro sfida la visione tradizionale dell'Estirpazione delle idolatrie come un periodo di persecuzione e repressione violenta. Al contrario, rivela come le comunità indigene abbiano sfruttato il giubilo come forma di resistenza.

Abbracciando e reinterpretando i simboli europei, come i santi della Controriforma, all'interno del proprio quadro culturale, le popolazioni indigene furono in grado di preservare i loro rituali di danza sacra e di affermare la propria *agency* in modi che sono stati spesso trascurati o sottovalutati nella più ampia narrazione della storia coloniale peruviana. Questo è il principale contributo di questo articolo: dimostrare come le forme giubilose di adattamento culturale siano servite come una profonda forma di resistenza, forse la più duratura. In contrasto con le narrazioni più drammatiche e spesso romantiche della sfida violenta che dominano gran parte della letteratura della fine del XX secolo sulla resistenza indigena latino-americana, questo lavoro sostiene che la vera resilienza della vita rituale religiosa andina risiede nella sua capacità di adattarsi e trasformarsi all'interno del contesto coloniale. Questa prospettiva sfida l'idea che la sopravvivenza culturale dei nativi richieda un'adesione statica e inflessibile alle tradizioni precolombiane, offrendo così un percorso alternativo tra le agende apparentemente opposte degli studiosi nazionalisti e globalisti. Al contrario, suggerisce che la capacità di cambiare è stata la chiave per la sopravvivenza delle identità e delle pratiche indigene cattoliche.

Fonti

Inedite

Archivo de la Catedral de Sevilla, Sección VIII, Caja 31, Signatura 1073, «Información de testigos de la canonización de Fernando III El Santo».

58 Fortún, *La danza de los diablos*, 23. Questa opinione è condivisa anche da Emmanuelle Lafrance, che fa risalire le origini della *Diablada* contemporanea alla seconda metà del XVIII secolo, «probabilmente come combinazione tra il teatro religioso e la danza *taki*»: Emmanuelle Lafrance, «La danza-ritual de la diablada como práctica de resistencia en la época colonial», in *Ritualidades latinoamericanas*, a c. di Martin Lienhard (Iberoamericana Vervuert, 2003), 271-278, <https://doi.org/10.31819/9783865278043-017>.

Archivo Histórico Municipal de Puebla, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, vol. 4, «Estampa de Isidro Labrador».

Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, Serie Códices, Cód. 445, Miscelánea diversa sobre el reino de España, f. 218, «Estampa de Isidro Labrador».

Publicate

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. A cura di Fermín del Pino-Díaz. De acá y de allá. Fuentes etnográficas 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Bromley, Juan, a c. di. *Libros de Cabildos de Lima*. Libro IV. Lima: Impresores Torres Aguirre, Concejo Provincial de Lima, 1955.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. A cura di John V. Murra e Rolena Adorno. Tradotto da Jorge L. Urioste. 3 voll. México, D. F.: Siglo XXI, 1980.

Ondegardo, Juan Polo de. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. A cura di Horacio H. Urteaga. Vol. 1. 2 voll. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, 1916.

Resolución Viceministerial No. 681-2011-VMPCIC-MC, 6 giugno 2011, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/96_1.pdf?980664

Resolución Viceministerial Nro. 135-2016-VMPCIC-MC, 14 ottobre 2016, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/215_1.pdf?4891405

Vargas Ugarte, S. J., Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Vol. 1. 3 voll. Lima, 1951.

Bibliografía

Albó, Xavier. «Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales». In *Incas e indios cristianos*, a cura di Jean-Jacques Decoster. Lima: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 2002. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4110>.

Alvar Ezquerro, Alfredo. «Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños». In *Lope de Vega y la canonización de San Isidro*, a cura di Jesús Ponce Cárdenas, 11-65. Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2022.

Ángel Cruz, Eduardo. «How to Finance a Counter-Reformation Saint: The Alms for the Canonisation of Isidore Agricola and Ferdinand III, 1592-1688». *The Journal of Ecclesiastical History* 74, fasc. 4 (ottobre 2023): 753-73. <https://doi.org/10.1017/S0022046923000064>.

Ángel Cruz, Eduardo. «Il costo del paradiso. Le elemosine dell'America spagnola per la canonizzazione di Isidoro Agricola (1600-1622)». In *Beyond the Borders. Percorsi e nuove prospettive di ricerca, tra Mediterraneo e Atlantico (secc. XVI-XX)*, a cura di Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, Gibran Bautista

- y Lugo, Alessia Ceccarelli, Valentina Favarò, e Blythe Raviola, 187-206. Atti e Convegni. Palermo: Palermo University Press, 2024.
- Anselmi, Alessandra. «Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri». In *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, José Luis Colomer, ed., 221-246. Madrid: Fernando Villaverde Ediciones, 2003.
- Béhague, Gérard. «South American Masked Dances: An Overview». *The World of Music* 22, fasc. 1 (1980): 23-38.
- Berastain, Juan Palao. *La Diablada Puneña. Origen y cambios*. Puno: Talleres de Corporación Meru, 2010.
- Bonilla Soto, Luis Carlos. «Isidro Labrador: Patrimonio religioso cultural costarricense». *Siwo* 16, fasc. 1 (2023): 1-28. <https://doi.org/10.15359/siwo.16-1>.
- Cayetano, Carmen. «San Isidro en América». In *IV Centenario de la canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de conferencias*, a cura di María Teresa Fernández Talaya, 127-150. Biblioteca de estudios madrileños. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2022.
- Cervantes, Fernando. *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. London; New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1994.
- Cruz Medina, Juan Pablo. «Imágenes para unificar un imperio. Las devociones de la Monarquía y su presencia en el contexto evangelizador del Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI XVIII». *Tiempos Modernos* 13, fasc. 46 (2023): 270-286.
- Dibble, Charles E. «The Nahuatlization of Christianity». In *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, a cura di Munro S. Edmundson, 225-233. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press, 1974.
- Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. Tradotto da Albor Maruenda. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Duviols, Pierre. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”; Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Travaux de l’Institut Français d’Etudes Andines 156. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. «Los bailes de los indios y el proyecto colonial». *Revista Andina* 20 (1992): 353-404.
- Ezcurra, Álvaro. «Los bailes de los indios: a propósito de la historia semántica de taqui en español». *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 10, fasc. 2 (2012): 69-82.
- Fortún, Julia Elena. *La danza de los diablos*. La Paz: Ministerio de Educación y

- Bellas Artes; Oficialía Mayor de Cultura Nacional, 1961.
- Ginzburg, Carlo. *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Cuarta edizione. L'oceano delle storie 26. Milano: Adelphi, 2020.
- Guibovich, Pedro. «Una controversia en los Andes durante el siglo XVI: el pago de los diezmos por los indios». *Autoctonia. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, fasc. 2 (27 settembre 2022): 394-419. <https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.272>.
- Guibovich, Pedro. «Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII». In *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, a cura di Ana de Zaballa Beascochea, 177-201. Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2011. <https://doi.org/10.31819/9783954872817-009>.
- Hsia, Ronnie Po-chia. «A Holy Flood of Saints: The 1622 Canonizations». *Journal of Early Modern Christianity* 9, fasc. 2 (25 novembre 2022): 175-178. <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2025>.
- Karadimas, Dimitri. «The Nina-Nina, the Devil and Oruro: The Origins of a Diabolical Figure». *Indiana* 32, fasc. enero-diciembre (2015): 23-45.
- Labarga, Fermín. «1622 o la canonización de la Reforma Católica». *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126. <https://doi.org/10.15581/007.29.009>.
- Lafrance, Emmanuelle. «La danza-ritual de la diablada como práctica de resistencia en la época colonial». In *Ritualidades latinoamericanas*, a cura di Martin Lienhard, 271-278. Iberoamericana Vervuert, 2003. <https://doi.org/10.31819/9783865278043-017>.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Mazín Gómez, Oscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. Vol. I. El Ciclo de México. 2 vols. México, D.F: El Colegio de México, 2007.
- Mazín Gómez, Oscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. Vol. II. El Ciclo de las Indias. 2 vols. México, D.F: El Colegio de México, 2017.
- Mazín Gómez, Oscar. «Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú». *Historias* 72, fasc. Enero-Abril (2009): 75-90.
- Méndez, Nancy. «San Isidro Labrador: de la transmisión textual a la fiesta de topada». In *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana*, a cura di Yvette Jiménez de Báez, 313-332. Serie Lenguajes y Tradiciones. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Cátedra Jaime Torres Bodet, 2018.
- Merluzzi, Manfredi, Gaetano Sabatini, e Flavia Tudini, a c. di. *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)*. Studi e ricerche / Università degli studi Roma Tre, Dipar-

- timento di studi umanistici - Area di studi storici geografici antropologici
38. Roma: Viella, 2022.
- Millar Carvacho, René. «Políticas y modelos de santidad en la Época Moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo». In *A la luz de Roma. Santos y santidad en el Barroco Iberoamericano*, Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio y Marcello Fagiolo Dell'Arco., Vol. III. Tierra de santidad: 43-65. Universo Barroco Iberoamericano 16. Sevilla: EnredARS, Universidad Pablo de Olavide; Roma Tre-Press, 2020.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1997.
- Mumford, Jeremy. «The Taki Onqoy and the Andean nation: sources and interpretations». *Latin American Research Review* 33, fasc. 1 (1998): 150-166.
- Narváez Vargas, Luis Alfredo. *Los Diablos de la Virgen. Valle de las Pirámides, Túcume, Perú*. Túcume: Museo de Sitio Túcume; Ministerio de Cultura del Perú, 2014.
- Piazza, Rosalba. *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. Primera edición. Ciudad de México: El Colegio de México, 2016.
- Poole, Stafford. «Church law on the ordination of Indians and castas in New Spain». *Hispanic American Historical Review* 61, fasc. 4 (1981): 637-650.
- Ramos, Gabriela, e Henríque Urbano, a c. di. *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.
- Río Barredo, María José del. *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Historia Estudios. Madrid: Marcial Pons, 2000.
- Río Barredo, María José del. «Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid». *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127-157. <https://doi.org/10.15581/007.29.010>.
- Robles Mendoza, Román. «Pasado y presente de los pueblos que visitó el extirpador de idolatrías Bernardo de Noboa». *Investigaciones Sociales* 22, fasc. 42 (19 febbraio 2020): 61-76. <https://doi.org/10.15381/is.v22i42.17480>.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. «Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca». *Historia y Cultura* 9 (1975): 119-154.
- Schaub, Jean-Frédéric, e Silvia Sebastiani. *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*. Collection «Bibliothèque Albin Michel histoire». Paris: Albin Michel, 2021.
- Schenone, Héctor. *Iconografía del arte colonial*. Vol. 2. 2 voll. Los Santos. Buenos Aires, Argentina: Fundación Tarea, 1992.
- Spalding, Karen. *Huarochirí, an Andean society under Inca and Spanish rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984.
- Tavarez, David E. «Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness

- and Juridical Proof in Colonial Mexico». *Journal of Early Modern History* 6, fasc. 2 (2002): 114-139. <https://doi.org/10.1163/157006502X00086>.
- Traslosheros, Jorge E. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*. México, D.F.: Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Vivanco Roca Rey, Lucero de. «Un profeta criollo. Francisco de la Cruz y la “Declaración del Apocalipsi”». *Persona y sociedad* 20, fasc. 2 (2006): 25-40.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú después de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- Wolf, Kenneth Baxter. «The Life and Afterlife of St. Isidro “The Farmer”». In *Church, state, vellum, and stone: essays on medieval Spain in honor of John Williams*, a cura di Therese Martin e Julie Ann Harris, 131-143. Leiden; Boston: Brill, 2005.