

# LA SANTITA' DELL' INDIO: ANALISI STORICO CULTURALE DI UN PROCESSO DI CANONIZZAZIONE NELL'AMERICA LATINA DEL XVII SECOLO

*Stefania Sabbatini*

## **Introduzione**

Questo saggio nasce all'interno di un progetto di ricerca elaborato dalla II cattedra di Etnologia dell'Università di Roma "La Sapienza" e dall'École Française al fine di tentare un approfondimento, sotto il duplice profilo storico-antropologico, di alcune dinamiche socioculturali legate alla sfera del "religioso" innescate dalla conquista dell'America e dal processo acculturativo da essa prodotto.

Se molti studi sono stati condotti in questo ambito, la complessità delle tematiche coinvolte, la scarsità dei documenti relativi alla risposta indigena, la difficoltà di reperire materiale, per la maggior parte ancora chiuso negli archivi dei conventi dell'America Latina, non hanno permesso di poter far luce su alcuni caratteri della cultura del contatto prodottasi nel periodo immediatamente successivo all'invasione europea. Questo ci ha stimolato a ricercare materiali alternativi e ci ha condotto all'individuazione di una fonte storica finora poco utilizzata nell'analisi dei fenomeni acculturativi: i processi di canonizzazione (Pasztor 1970).

Attraverso la scelta di un processo relativo ad un indio naturale peruviano, del quale non si sono trovate ulteriori tracce nemmeno negli annali della Cattedrale di Lima (Bermudez 1903), il nostro fine era quello di giungere a documenti di prima mano, per cogliere, mediante le testimonianze, la tradizione religiosa indigena a contatto con la religione cattolica, il

processo di produzione di un nuovo senso culturale del trascendente e dei fenomeni ad esso legati, la eventuale deformazione delle concezioni autoctone, il livello di profondità dello scambio nel secolo di storia successivo al contatto e il tipo di comunicazione tra le due diverse culture sul terreno dell'esperienza religiosa, proprio quel terreno che sappiamo essere stato il principale supporto ideologico dell'impresa della conquista.

L'entusiasmo iniziale con il quale abbiamo intrapreso la ricerca ha dovuto confrontarsi immediatamente, non solo con il paziente lavoro d'archivio e le difficoltà della lettura dei testi seicenteschi, quanto soprattutto con la struttura stessa del processo. Man mano che l'esame dei manoscritti è proceduto il nostro progetto iniziale ha richiesto una revisione: la struttura rigida, preordinata del processo, l'impostazione fissa delle domande e il modo in cui si articolano le risposte ci ha fatto prendere rapidamente coscienza che quella materia viva, calda, quelle testimonianze spontanee che andavamo cercando per poter giungere, senza mediazione, a conoscere e comprendere l'atteggiamento culturale indigeno di fronte all'acculturazione cattolica, non erano presenti in questo tipo di documenti.

L'impressione che ne abbiamo ricevuto è stata quella di una stereotipia dell'interrogatorio informativo, all'interno del quale le risposte alle *preguntas* di rito sono quasi tutte uguali, sia per gli eventi miracolosi, che per gli episodi della vita quotidiana che citano, per lo stile espressivo, spesso per le singole parole usate: è come se perdessero tutto quello che è proprio di una testimonianza individuale, particolare e fossero appiattite su di un unico grande canovaccio, diventando, data l'omogeneità che ne risulta, un'unica grande testimonianza. Ma di chi? Su quale modello? La "falsità" del documento ci è parsa subito un'ottima traccia, se non per cogliere la viva voce dei protagonisti, per abbracciare più complessivamente le dinamiche di una comunicazione che avviene necessariamente su un doppio registro, dove entrambe le parti in gioco mirano, per motivi differenti, a tacere più che a dire, a nascondere più che a svelare e dove il mondo religioso tradizionale indigeno rivela la sua forte vitalità intellettuale proprio attraverso l'evidente consapevolezza della necessità di un camuffamento culturale.



Solo in alcuni luoghi del processo di canonizzazione le maglie della fitta rete intessuta da entrambe le parti si allentano, l'operazione censorea si riduce, le testimonianze si fanno più articolate, più complesse: è il caso delle dichiarazioni rilasciate dagli indiani, dagli schiavi, dai servitori, da quella parte della società, che proprio in virtù della sua marginalità sociale, ha stabilito un livello comunicativo interculturale più basso; esse esprimono chiaramente una situazione di contatto nella quale il processo conoscitivo reciproco non è ancora molto avanzato e la superficialità dello scambio permette quella relativa tolleranza che nasce solo da una mancata decodificazione dei messaggi dell'altro.

L'esigenza teorico-metodologica di un'impostazione storico-culturale dell'analisi del manoscritto ci ha posto immediatamente di fronte ad una problematica ben più generale di quella rappresentata dalla nostra ricerca, quella relativa alla critica del documento storico, la quale, nella tradizione positivista nasce e si sviluppa intorno ad un nodo fondamentale: "l'autenticità" del documento, la sua validità come fondamento del fatto storico, come "prova" inoppugnabile, evidenziando, fin dall'inizio, le ristrettezze di una impostazione che concettualizza il documento quale fedele specchio della realtà. Solo ampliando il concetto di Storia (Le Goff 1988) e la nozione di documento nella direzione indicata dagli *Annales*, il nostro testo supera il problema del rapporto falsità/verità del suo contenuto e diventa un "monumento" della cultura e della società peruviana del seicento. Esso si rivela tanto più interessante quanto più ci rendiamo conto che non è neutro, né vero: al contrario ci fornisce un modello di interpretazione del reale direttamente legato ai rapporti di forza presenti nella società e al potere ivi esercitato. Il documento non è mai innocuo e nel produrre una determinata visione culturale manifesta la sua, più o meno inconscia intenzionalità: è dunque in questo senso, parafrasando Le Goff (1978), vero in se stesso eppure sempre falso, poiché come monumento esso è, in primo luogo, un travestimento, un montaggio.

Sulla scia di queste riflessioni abbiamo reimpostato la nostra indagine su un duplice asse conoscitivo: il primo teso a cogliere "l'ambiente", con un angolo visuale esterno al documento, attraverso il quale individuare le condizioni di

produzione storica, la sua intenzionalità, ricostruendo, per quanto possibile, la situazione socioculturale del contatto; il secondo la "mentalità", con un angolo visuale interno al testo, il quale, mediante un'analisi di tipo storico-antropologico, ci permetta di individuarne il senso o i sensi possibili.

## PARTE I - IL CONTESTO

### 1. La Spagna in America

Un'analisi che abbia per oggetto una situazione di contatto e dunque la dinamica dei rapporti che si stabiliscono tra due gruppi culturalmente differenti non può certo procedere all'esame di uno solo dei due poli, all'individuazione dei cambiamenti avvenuti unicamente all'interno della cultura "contattata". Nell'ottica di uno studio che, pur riconoscendo il rapporto di forze impari, consideri necessariamente l'acculturazione un processo bilaterale, è particolarmente importante mettere a fuoco anche alcuni aspetti caratterizzanti la cultura invadente, evitando così, tra l'altro di cadere in un tipico errore etnocentrico.

La Spagna che giunge in America è fortemente contrassegnata da quei valori bellici che, nel corso del Medioevo, avevano alimentato e sostenuto le guerre contro i mori. E' una mentalità ancora tutta militare quella che, in contrasto con una visione prettamente mercantile dell'impresa, spinge i primi castigliani verso le Americhe. L'obbiettivo, fin dall'inizio, non è quello di Colombo, fondare le basi per i traffici commerciali, ma perpetuare una tradizione di conquiste, realizzare nuovi acquisti militari, con la conseguente distribuzione di terre e bottini, ottenere con la guerra quel denaro e quella gloria che conferiscono il prestigio e l'ascesa sociale in patria. L'ideale religioso cristiano, con il suo spirito apostolico, la sua eccezionale carica evangelizzatrice, l'intrinseco carattere di religione universale, condivide perfettamente sul piano spirituale questa spinta verso l'esterno, verso l'altro e trova proprio in essa un forte punto di contatto con la cultura



secolare spagnola dell'epoca (Elliot 1982; McAlister 1986; Jennings 1991).

La croce e la spada diventano simboli indissolubili, legati mediante un rapporto di complementarità (Romano 1974), nel quale, se i valori cristiani supportano e giustificano ideologicamente la guerra, quelli militari consentono praticamente la realizzazione dell'azione evangelizzatrice della Chiesa.

La concettualizzazione della differenza culturale è la medesima: l'atteggiamento nei confronti del "diverso", del "primitivo", nonostante le diatribe teologiche culte che ribadiscono la dignità di persona dei nativi, è speculare ed è fondato sul pre-giudizio etnocentrico per il quale la differenza si traduce in inferiorità, autorizzando l'intervento militare ed evidenziando la necessità dell'assimilazione. La possibilità di un'acculturazione reciproca viene negata per principio: né da parte della Chiesa, né dei *conquistadores* è concepibile, all'interno del proprio sistema di pensiero, un rapporto di scambio con l'alterità, poiché si esclude a priori proprio ciò che può permetterlo, una condizione di uguaglianza (Todorov 1992).

Ciononostante, al di là della concettualizzazione europea dei termini del contatto, la società coloniale evidenzierà una dinamica interna più complessa, nella quale lo scontro tra le parti non si rivelerà indolore per nessuna delle due culture. L'elemento fluidificante sarà costituito proprio dalla composizione sociale degli invasori, sia civili che religiosi, i quali in patria appartengono ai ceti subalterni della società e ad una cultura prevalentemente popolare (utilizzando questa categoria interpretativa nell'accezione ciresiana di *Cultura egemonica e culture subalterne* [1989]).

La "lontananza" sociologica e culturale dal ceto egemonico, la condizione di marginalità di provenienza, costituirà un varco, un'apertura verso il mondo indigeno tradizionale e le sue credenze. Non il teologo, il dottore della chiesa, il filosofo, l'uomo di scienza o di lettere conquistano e sottomettono le popolazioni indigene dell'America, ma un mondo europeo ancora tutto medioevale, nello specifico il ceto medio-basso spagnolo, il quale è ancora estremamente sensibile e disponibile alle suggestioni magico-religiose più varie, comprese le meno canoniche. Quel che vogliamo dire è che proprio quel carattere

di autonomia e di sperimentazione tipico della cultura popolare del Medioevo, con aperture verso ciò che la Chiesa, condannandolo, definiva "magico", superstizioso, a volte eretico, costituisce un punto di incontro che permette di ravvisare, all'interno di profonde differenze culturali, anche delle possibili analogie. Che esse siano reali o meno in questo caso non ha alcuna importanza, quel che conta è invece che, mentre nella società coloniale la cultura spagnola ufficiale marca la propria distanza e la propria differenza rispetto al mondo indigeno, sottolineando la più profonda estraneità, la cultura spagnola popolare sperimenta con esso un rapporto di relativa vicinanza, rivelando un atteggiamento di apertura nei confronti di un sacro ad essa non completamente estraneo. Se tale "vicinanza" non si trasforma in forme comunicative da entrambe le parti riconosciute tuttavia ci sembra importante porla in rilievo: il mondo popolare spagnolo "comprende", in una certa misura, il magismo degli indios, crede alle manifestazioni del soprannaturale di quel mondo, alla efficacia dei suoi rituali, alle presenze ultraterrene che si manifestano attraverso i fenomeni naturali, siano esse interpretate poi come demoniache o meno. Alcuni aspetti della cultura indigena sono compatibili con il suo universo ideologico, con le sue concezioni religiose e lo espongono al rischio di restare vittima proprio di quelle credenze che, la chiesa *in primis* condannava.

La presenza di questi dislivelli culturali interni alla variegata e complessa società spagnola tuttavia trova il suo superamento proprio nell'unità della religione cattolica, che diventa il principale connotato dell'identità etnica dei colonizzatori. La situazione del contatto ha prodotto, infatti, una società gerarchizzata non solo attraverso criteri razziali, ma al suo interno, stratificata mediante un criterio discriminante, relativo agli spagnoli, che non riguarda solo lo status sociale o il censo, ma il loro luogo di nascita, determinando così il sorgere di nuove categorie sociali: i peninsulares e i creoli.

Se la coesione sociale si realizza mediante il monopolio delle risorse economiche da parte della classe dirigente spagnola e un sistema di sfruttamento che, con la forza, impone alle classi subalterne rapporti di dipendenza e subordinazione, l'ordine culturale viene ristabilito nell'ambito religioso eliminando quella frattura che divide in due parti, dal vertice alla base, la società



colonizzatrice. I creoli recuperano infatti la propria identità spagnola attraverso l'espressione di una religiosità profonda: si ritengono i più devoti fra tutti i cattolici.

Messe, battesimi, cresime, confessioni, preghiere e festeggiamenti dei giorni dei santi occupavano buona parte delle loro vite. Effettuavano donazioni alle parrocchie e ai conventi, facevano generose offerte alle fondazioni religiose e offrivano le loro figlie come spose di Cristo (McAlister 1986: 534).

Quanto detto sull'identità etnico-religiosa del mondo spagnolo non deve trarci in inganno circa i rapporti politici tra la società civile e quella religiosa: la conflittualità tra i due poteri è sempre viva nella situazione coloniale e riguarda prevalentemente il problema della giurisdizione sugli indiani (Vargas Ugarte 1966), così come all'interno della Chiesa si riproducono le rivalità tra clero secolare e clero regolare e, non minori, quelle tra i diversi ordini religiosi.

Le divisioni interne, tuttavia, non comportarono un indebolimento della pressione acculturativa sul mondo indigeno: potere civile e potere religioso risultarono comunque compatti nell'impresa colonizzatrice ed utilizzarono entrambi un'arma che si rivelò nel tempo particolarmente potente, la scrittura.

I missionari introducendo grammatiche, lessici, dizionari delle principali lingue indigene per poter comunicare con i nativi ed evangelizzarli individuano, in maniera arbitraria, corrispondenze concettuali tra le due culture che poi impongono agli indigeni, modificando l'universo tradizionale di riferimento.

La storia della conquista e della colonizzazione viene scritta dagli spagnoli o per loro conto, imponendo una versione ufficiale degli eventi fortemente unilaterale, nella quale i "vinti" non hanno ruolo né parola. Anche i cronisti indigeni paiono non poter uscire completamente dall'ottica dei conquistatori, seppure si rivelano critici nei confronti dei loro "metodi" (Guaman Poma de Ayala 1969). A partire dal 1566, ben conscio dell'importanza di questo veicolo culturale, il potere centrale mette in atto una vera e propria operazione di controllo sui libri concernenti gli indiani, i quali non possono essere stampati o venduti senza esplicita autorizzazione regia. Persino le cronache

d'informazione etnografica scritte dai religiosi sono colpite da interdetto. Come afferma Cantù (1992: 158):

La proibizione di scrivere, stampare, diffondere libri che potessero mantenere in vita la memoria delle grandi civiltà precolombiane fu una seconda e non meno dura oppressione per i vinti, dopo la drammatica sconfitta subita con la conquista.

La memoria indigena rappresenta, infatti, un ostacolo all'assimilazione e rivela un aspetto estremamente pericoloso: il ricordo riattualizza il passato e l'identità culturale ad esso legata, sollecitando il desiderio dell'antica libertà. La scrittura, sapientemente imposta e negata al contempo, diventa all'interno del nuovo contesto culturale uno strumento potente ed efficace per portare a termine la conquista.

## **2. Gli Indios di fronte agli spagnoli**

La prima concettualizzazione della "diversità" degli spagnoli (riconducibile a due connotazioni principali: la loro stranezza, dovuta all'aspetto, alle barbe, agli abiti, ai cavalli che montano e la loro potenza, dovuta alle armi da fuoco che possiedono) da parte del mondo indigeno indiano si realizza mediante una incorporazione dell'evento storico nell'universo mitico tradizionale ed una assimilazione dei conquistadores alle antiche divinità civilizzatrici di cui si attendeva il ritorno, nell'area andina i Viracochas (Lenzi 1992).

Questo atto culturale permette, almeno in un primo momento, l'intellegibilità del presente in quanto già inserito nel passato: attraverso la griglia mitico-simbolica si accetta l'arrivo degli stranieri, lo si comprende, semplificandone la penetrazione.

Si tratta, come sottolinea Sahlins (1986), di una modalità prescrittiva nella quale non si dà nulla di nuovo o quanto meno gli eventi vengono valutati sulla base della loro corrispondenza al sistema costituito. La storia è qui mitoprassi. Tuttavia la distinzione tra strutture performative e strutture prescrittive è solo una tipizzazione astratta, ideale, dal momento che in ogni



società esistono luoghi "caldi", strategici dell'azione storica e luoghi relativamente chiusi. Si tratta, dunque, di rivedere l'anacronistica dicotomia tra struttura e storia, inserendola all'interno di un rapporto dialettico molto stretto il quale può rivelarsi estremamente utile per l'interpretazione più generale del cambiamento culturale. Attraverso dinamiche interne o, come nel nostro caso per sollecitazioni esterne, i significati culturali, esposti al mondo reale, esperenziale, giungono ad alterarsi: secondo Sahlins, infatti, se è la struttura a fornire le categorie culturali che permettono l'interpretazione dell'avvenimento e dunque il suo farsi evento, l'esistenza di una storia, a sua volta la prassi espone ad un rischio continuo il senso dei segni, i significati culturali (sempre parziali e arbitrari) e quindi lo stesso sistema complessivo di riferimento, la struttura.

Esaminare la storia del contatto all'interno di un quadro teorico che ravvisi un superamento della tradizionale impostazione del rapporto struttura-mutamento significa riconsiderare la problematica della continuità e del cambiamento, concependo, anche in accordo con la scuola dinamista francese, le trasformazioni di una cultura come modalità della sua riproduzione.

Se nella fase iniziale della conquista le categorie culturali indigene hanno potuto "comprendere" l'arrivo dei bianchi, successivamente il loro campo semantico si è rilevato insufficiente. Gli avvenimenti, forzando la struttura, hanno provocato una ridefinizione del senso culturale complessivo, producendo, in questo caso, nuove categorie più che una risignificazione di quelle tradizionali e una impostazione del loro rapporto nei modi e nelle forme comunque previste dalla struttura, permettendoci di legare, nella nostra analisi, concetti in apparenza dicotomici, quali la continuità e il mutamento.

Wachtel (1977: 127), nella sua analisi del mondo inca a contatto con i conquistadores, utilizza un concetto che può rivelarsi utile per evidenziare questa dinamica interna alla cultura invasiva, quello di "destrutturazione", con il quale egli intende «(...) il sopravvivere di vecchie strutture o di loro elementi parziali, ma al di fuori del contesto relativamente coerente entro il quale si collocavano». Per Wachtel il contatto violento avvenuto tra gli indios e gli spagnoli ha sconvolto

profondamente il sistema tradizionale indigeno, ma non ha significato il suo inglobamento: anche l'adozione di frammenti della cultura europea non indica una assimilazione della cultura indigena poiché, come ben sappiamo, questa non consiste nella semplice giustapposizione di elementi (Herskovits 1936), ma quanto e come essi siano legati tra loro, costituiscano un sistema coerente (Dupront 1966; Lanternari 1979, 1988).

Alla destrutturazione della società indigena non ha corrisposto subito (e forse mai realmente) una destrutturazione della cultura indigena, nonostante l'intensa opera deculturativa messa in atto dagli europei. Con questo non vogliamo sancire uno iato all'interno di un sistema culturale tra processi economici e processi ideologici, né tra cultura e società, quanto tornare a sottolineare che, come sosteneva Marx e ancor meglio Engels (1848) nella sua *Teoria dei lunghi periodi*, non c'è un rigido determinismo tra ciò che si definisce "struttura" e "sovrastuttura". Come afferma Di Nola (1981: 94) riferendosi ad essa

(...) le variazioni della curva di struttura non determinano immediatamente e automaticamente la variazione della sovrastuttura, poiché la sovrastuttura, intesa anche come ideologia religiosa, può permanere molto al di là dei mutamenti.

Al brusco inserimento del sistema economico europeo che ha scardinato il vecchio sistema redistributivo incaico e destrutturato le istituzioni sociali tradizionali (Métraux 1969), non ha corrisposto una uguale e sincronizzata trasformazione sul piano della produzione dei valori e dei significati culturali. Il piano ideologico, più di quello sociale, rivela un'autonomia rispetto alle determinazioni economiche, evidenziando che i molteplici piani, seppure in relazione, possono non essere sempre "in fase", dando luogo a fenomeni culturali che, pur se criticamente, possiamo chiamare di "persistenza".

Questa relativa autonomia del piano culturale è tipica soprattutto di quelle fasi in cui l'ambito sociale subisce profondi e repentini cambiamenti, evidente ad esempio nel caso del folklore, che viene spesso definito come una sopravvivenza dell'era preborghese, ed è il caso dei fenomeni di resistenza indigena ai processi di assimilazione culturale sollecitati



dall'esterno. Questi ultimi non vanno individuati esclusivamente in quei movimenti nativisti che avanzano precise rivendicazioni alla cultura dominante, quanto, per la gran parte, nel lavoro oscuro e segreto che, nell'apparente passività con la quale una cultura può sembrare vivere un processo di acculturazione, viene portato avanti per conservare il proprio patrimonio tradizionale: esso può costituire una nuova base d'identità e lo strumento per non subire il nuovo, ma riuscire a significarlo attraverso modalità proprie. Ciò per dire che se non è più sufficiente il riferimento alla Tradizione per ritrovare la propria identità lo diventa il riferimento al processo di difesa delle proprie Tradizioni.

Nel primo periodo coloniale, se l'impatto complessivo fu fortissimo e traumatico, si verifica parimenti una sconfitta dell'iniziativa europea: sul piano ideologico-religioso proprio quel grimaldello, costituito dalla religione cattolica, che poteva e doveva far saltare il sistema di credenze indigeno, attraverso un'intensa opera di evangelizzazione, si rivelò del tutto inefficace e non riuscì a sostituirsi alla religione autoctona. Secondo Ruben Vargas Ugarte (1953-1960: tomo I, libro II, cap. III, p. 114)

Gli indigeni non opposero seri ostacoli alla predicazione, la accettarono volentieri. Questo portò molti ad ingannarsi seriamente sulla sincerità delle conversioni, senza portare così a fondo la catechizzazione. La sopravvivenza dell'idolatria si vide nel tempo (traduzione mia).

Infatti come sostiene anche Antonio Zuniga in una lettera a Filippo II (Wachtel 1977: 232)

(...) fingono di seguire le cerimonie cattoliche, pregano in ginocchio, si confessano, ma le loro pratiche religiose rimangono esteriori, sono forzate, ed essi non sono più cristiani di quanto lo fossero al momento della conquista.

Le grandi campagne per lo sradicamento dell'idolatria condotte all'inizio del XVII sec. non fanno che comprovare la vitalità delle credenze indigene.

Pablo José de Arriaga che nel 1617 accompagnò il dottor Hernando de Avendano nella sua «visita de idolatría» ne è testimone diretto e nel suo *Estirpación de la idolatría del Pirú* (1621, in Esteve Barba 1968) afferma come ovunque, nell'Arcivescovato di Lima, essi trovarono vive e radicate le antiche credenze indigene.

Arriaga, attraverso l'osservazione diretta e le inchieste condotte, riesce a ricostruire l'organizzazione e la suddivisione dei ministri della religione, i culti e i sacrifici locali; la precisione con cui descrive il significato indigeno delle *huacas*, dei *malquis* e delle loro sepolture (*machajs*), delle *conopas*, evidenzia la persistenza degli antichi rituali e credenze, la piena attività di un sistema ideologico-religioso che non è ancora stato intaccato dal processo di evangelizzazione.

Eppure tutti gli indios erano ormai stati battezzati e la Chiesa considerava la situazione completamente sotto controllo. Il grido di allarme di Francisco de Avila, che fu il primo giudice visitatore di idolatria, con la campagna del 1610 nella regione di Huarochiri, sconvolse tale tranquillità e avviò un vero e proprio sistema persecutorio delle tradizioni indigene locali al fine di estirpare tutte le idolatrie.

Nel bel saggio di Duviols (1977) affiora tutta una "letteratura dell'estirpazione" che rende conto sia dei riferimenti teorici dell'elaborazione del concetto di idolatria in Perù, che delle modalità pratiche con le quali si procedette a risolvere il problema insorto. Infatti mentre tutto un dibattito sorge e si sviluppa sull'origine dell'idolatria, producendo tesi teologicamente distanti e contrapposte (basta fare solo un piccolo accenno al concetto lascasiano dell'idolatria, intesa come consustanziale all'uomo, naturale e a quello dei suoi oppositori, per i quali è una manifestazione demoniaca) gli *estirpadores*, più "tecnici" che teorici, si occupano di distruggerla più che di definirla. Come sottolinea Balandier (1977), la situazione coloniale possiede sempre un carattere di inautenticità (divario tra principi enunciati e pratica) e cerca continuamente di giustificarsi con un insieme di pseudoragioni. Rispetto ai fatti cui ci riferiamo l'elaborazione di motivazioni che giustifichino le persecuzioni indigene passa attraverso un'operazione culturale arbitraria, come sottolinea bene l'analisi di Duviols, l'introduzione del demonio medievale europeo



(quello dell'Antico Testamento infatti è ancora un personaggio immateriale) nel contesto indigeno peruviano, o meglio mediante la risignificazione cattolica del *Zupay*, nella religione indigena semplice principio animico, con il quale si fornisce una base esplicativa a ciò che gli europei definiscono "idolatria".

L'immagine di un diavolo concreto e multiforme, ingannatore degli uomini e desideroso di essere adorato come un dio, viene imposta come chiave di volta per "spiegare" le usanze contro natura e contro Dio degli indios: l'antropofagia, la sodomia, i sacrifici umani, le credenze negli idoli parlanti etc.

Non occorre qui precisare che la lotta all'idolatria non aveva come unico obbiettivo la conversione profonda degli indigeni, quanto esprimeva l'esigenza per la società colonizzatrice di giustificare la propria politica indigena. Già l'evangelizzazione dei primitivi aveva costituito la motivazione teorica della penetrazione del continente americano ed ora il nodo religioso nuovamente viene utilizzato nella controversia sopra i giusti titoli della conquista (Zavala 1971): l'idolatria degli indios, intesa ambiguamente sia come peccato contro Dio che come crimine contro natura giustifica e legittima il dominio della corona di Spagna sul Perù. Nonostante le molte voci degli uomini di cultura dell'epoca che si sollevano contro questa impostazione, a difesa dei diritti degli indigeni prevale la tesi del viceré Toledo, che a partire dal 1570, promuove una campagna di informazione impegnata a dimostrare i giusti titoli della Spagna sul Perù e a privare i principi indigeni di tutti i loro diritti di sovranità. Due sono i punti di forza di quell'elaborazione culturale che ha sancito la subordinazione giuridica degli indios: il tema della tirannia e della usurpazione dei sovrani di Cuzco, che obbligarono i loro sudditi ad adorare gli idoli, precludendo loro il cammino della salvezza e quello dell'idolatria come peccato contro natura, relativo all'antropofagia, ai sacrifici umani, alla sodomia, alla bestialità.

Con questo obbiettivo egli propone ed impone alla Chiesa le "visite" volte a scoprire l'idolatria, all'interno delle quali, accanto ai visitatori ecclesiastici inserisce anche i visitatori civili.

In conclusione, nel secolo successivo alla conquista del Perù, il potere politico spagnolo utilizza il "dilagare dell'idolatria" per portare avanti una battaglia su due fronti, entrambi ben lontani dal contesto propriamente religioso:

l'imposizione dei diritti della conquista spagnola sugli indios e l'imposizione dell'autorità secolare su quella ecclesiastica. Sul versante più propriamente religioso l'esigenza di vere e proprie campagne di estirpazione dell'idolatria, nonché i resoconti che furono redatti su di esse, ci rivelano in maniera eloquente lo stato del processo acculturativo.

Con Wachtel (1977: 236) possiamo dire che

L'accostamento delle due religioni, cristiana e andina, non dà luogo ad una sintesi: c'è meno fusione che giustapposizione. Pur ammettendo l'esistenza di un Dio cristiano gli indios lo relegano in un'altra sfera esterna e gli negano ogni influenza sul corso degli avvenimenti umani.

Parimenti si trova in Arriaga (Esteve Barba 1968: 224) un concetto molto simile

Dicono che tutto quanto predicano i padri è vero; ma tutto ciò che dicono e insegnano i padri riguarda soltanto i Viracochas; quanto a loro, hanno le loro *huacas*, le loro feste, tutto ciò che gli antenati hanno loro insegnato e ciò che loro insegnano gli antichi stregoni (traduzione mia).

Gli indigeni credono che i propri dei siano stati sconfitti, non che siano morti e che debbano dunque nascondersi (Lenzi 1992): accanto ai riti cristiani si svolgono, in una condizione di clandestinità, i culti locali; nelle chiese, sotto gli altari, vengono custodite le *huacas* e le offerte sacrificali; le feste religiose imposte dagli spagnoli sono l'occasione per festeggiare divinità autoctone.

In questa fase il sincretismo è solo apparente: predominano infatti le credenze tradizionali, concettualizzate ancora come separate da quelle cristiano-cattoliche e semplicemente *dissimulate sotto una sottile vernice di cristianesimo*. Tirando i fili della nostra analisi, con Wachtel possiamo distinguere i diversi gradi di acculturazione a seconda della sfera esistenziale che viene coinvolta: man mano che si procede da quella biologica a quella materiale a quella mentale, l'acculturazione è più debole. A livello sociale, poi, essa è particolarmente forte soprattutto negli strati alti del mondo indigeno e cioè tra i



curaca, i quali sopperiscono al venir meno degli antichi privilegi con l'adozione del modello di vita spagnolo, fonte di nuovo prestigio. La massa indigena presenta una certa "rigidità" culturale e la tradizione è ancora vincente sull'innovazione.

Nel secolo successivo alla conquista militare del Perù, la società coloniale è caratterizzata da una divisione che separa il mondo indio da quello spagnolo mediante un duplice asse: quello orizzontale, che discrimina, all'interno di ogni situazione coloniale, i dominanti e dominati, la minoranza dalla maggioranza, (sociologicamente intese) e che è espressione di precisi rapporti di egemonia e subalternità e quello verticale, che giustappone le due culture sul piano ideologico-culturale e che è espressione di un'acculturazione di superficie che non ha scardinato né assoggettato la struttura indigena, ma ha provocato l'inserimento di nuovi elementi che, attualmente, sembrano non interferire in profondità con il sistema tradizionale.

Se i rapporti di potere tra società colonizzatrice e società colonizzata determinano una evidente situazione di squilibrio e di predominio dell'una sull'altra, a vari livelli, sul piano culturale tale situazione egemonica pare meno scontata ed evidenzia una dinamica più complessa, nella quale il "rischio" acculturativo e deculturativo è reciproco. Ciò è rilevabile dall'atteggiamento degli stessi spagnoli di fronte al mondo magico-religioso indigeno, nei confronti del quale rivelano una notevole permeabilità culturale: questa, basata probabilmente su un processo identificativo analogico che riconosce, in maniera più o meno consapevole, un legame elementare tra la religiosità arcaica medievale, di cui essi sono ancora portatori e quella primitiva indigena, fa sì che gli stessi sacerdoti e religiosi spagnoli, loro malgrado, aderiscano, in una certa misura, al sistema culturale locale, riconoscendo l'efficacia dei rituali indigeni, affermando di aver visto il diavolo, di aver sentito parlare le *huacas*, di aver assistito a strani fenomeni naturali.

Il processo di acculturazione forzata degli indios produce un effetto deculturativo sugli spagnoli, provocando un allontanamento dalla propria cultura d'origine, un'erosione graduale dell'identità ispanica. Sul piano prettamente religioso il processo di evangelizzazione, a distanza di un secolo dalla conquista, rivela il suo effetto boomerang: la religiosità cattolica

in America esprime e valorizza i tratti più arcaici della propria tradizione religiosa, quelli, ormai anacronistici e decaduti nel vecchio mondo, dell'era medievale. A contatto con i "primitivi" il mondo cristiano peruviano dell'era moderna si semplifica, ritrova i suoi caratteri più spontanei, tipici di una religiosità popolare passata e si arcaicizza.

## PARTE II- IL TESTO

### 1. Vita, morte e miracoli di Nicola di Ajllon

#### *La santificazione dell'indio*

Nella città de' i Re del Perù a dì (...) dell'anno (...) avanti il Signor Dottore Don Melchiorre de Abendagno y Danabos cantore di questa santa chiesa metropolitana, commissario generale suddelegato del tribunale della Santa Crociata in questi Regni e province del Perù e Terra ferma e Chile, Giudice della presente causa che per autorità ordinaria circa la vita, morte, miracoli in vita, morte e doppio morte del venerabile fratello e Servo di Dio Fratello Nicola di Dio o Nicola de Ajllon, Indiano naturale del popolo di Ciclajo nella giurisdizione della città di Sagna del vescovato di Trujllo e così anco della fama di santità in vita, morte e doppio morte del detto venerabile fratello e servo di Dio, Nicola di Dio ed essendovi presente il dottor D. Giuseppe de Lara Galan Sacerdote, promotore fiscale supremo di questo arcivescovato e della presente causa; Giuseppe Messia de Estela, Procuratore generale de i naturali di questo Regno del Perù e come tale in nome di tutti gl'indiani d'esso e di quelli che specialmente si nominarono e sottoscrissero nalla sua prima supplica esibita, presentò per testimonio (...) il quale giurò sui vangeli (...) promettendo di dire la verità (...) (*Arch. Congr. S.S. Ritum Processus* 1310).

Questo l'esordio-tipo con il quale si apre ogni testimonianza del processo, sia nella versione italiana che in quella spagnola, ognuna delle quali risulta articolata in uno schema fisso di domande, le prime riguardanti direttamente il



teste, volte all'accertamento delle sue generalità, delle sue rendite, della sua posizione sociale e di quella di fronte alla Chiesa, le successive più direttamente centrate sul presunto santo Nicola de Ajllon, tese ad evidenziare il suo *modus vivendi*, il comportamento, le virtù, i miracoli, la morte e l'eventuale presenza di un culto sorto dopo di essa (aspetto di particolare rilievo e di valore discriminante a seguito delle Bolle di Urbano VIII, con le quali si imponeva una verifica del *non cultu* come indispensabile requisito per l'accertamento della santità).

Questa introduzione al testo e alla sua struttura generale ci fornisce già un buon esempio del livello normativo cui si era giunti in questo periodo in materia di santificazioni. I processi relativi all'America Latina si riferiscono, infatti, ad un periodo storico nel quale la procedura di beatificazione e canonizzazione dei servi di Dio era nella sua fase di strutturazione e istituzionalizzazione. Se, durante tutto il Medioevo, non c'è una legislazione precisa in materia e il culto dei santi è spesso il frutto di una religiosità spontanea che nasce localmente intorno alla notorietà di un martire, di un asceta, di un vescovo, che la *vox populi* santifica per le sue opere e i suoi miracoli e che l'ordinario diocesano ha l'autorità di legittimare, a partire dal sec. XVI, dopo un lungo processo evolutivo, la delicata materia relativa alla santità cattolica riceve una sistemazione definitiva: nel 1588 Sisto V istituisce la Sacra Congregazione dei Riti, attribuendole il compito della preparazione delle cause dei santi fino alla loro piena maturazione, prima di essere sottoposte all'attenzione del papa e dei vari concistori, per l'ultimo esame formale.

Nella momento storico di cui ci occupiamo l'iter processuale è già istituzionalizzato: la prima fase del procedimento, nel suo percorso ordinario e regolare viene gestita dall'ordinario del luogo e si articola in tre parti: la prima raccoglie gli scritti editi ed inediti del servo di Dio, la seconda tende ad accertarne la fama di santità, le virtù, i miracoli; la terza deve dimostrare che sul servo di Dio non vi fu mai alcun culto. Questa fase iniziale del processo, detta "informativa", viene inviata alla S. C. dei Riti che procede ad un primo esame del materiale e decide sulla base di esso se il processo può proseguire oppure se non presenta alcun interesse per la Chiesa cattolica.

Il nostro obbiettivo, fin dall'inizio, era diretto all'analisi di questo primo materiale, cioè a quella fase istruttoria del processo di beatificazione e canonizzazione che, attraverso la testimonianza diretta degli attori sociali dell'epoca, ci permettesse di delineare i contorni dell'elaborazione indigena di un complesso di idee relative a concetti propriamente europei e cristiani legati al "religioso" (la santità, il miracolo, la visione) e il rapporto di essa con il modello culturale tradizionale. Da qui la scelta di un processo, tra i 25 relativi all'America Latina (Pasztor 1970; Beaudoin 1982), che, unico fra gli altri, riguardava un indio naturale e laico, per il quale si poteva giustamente ipotizzare il particolare rilievo del *corpus* di testimonianze indigene. La presa di contatto con il manoscritto, come abbiamo già detto, ha modificato in parte gli obbiettivi della nostra indagine, poiché ciò a cui ci siamo trovati di fronte non è stato uno spaccato del mondo indigeno, che potevamo separare da quello europeo e analizzare, autonomamente, ma già un rapporto.

Nella nostra prospettiva di analisi, dunque, l'obbiettivo del documento-verità ha lasciato spazio al documento-momumento, quale espressione di un momento storico, di un potere politico e religioso, di precisi obbiettivi e finalità.

Il processo in sé ha una sua eccezionalità: le autorità religiose locali si mobilitano affinché venga istruita una causa per la beatificazione e canonizzazione di un indiano, laico, creando un caso senza precedenti nella storia dei numerosi processi di canonizzazione promossi e avviati nello stesso periodo a Lima.

Il tentativo condotto dai potenti domenicani di portare alla beatificazione Martino di Porres, meticcio, figlio di un cavaliere spagnolo e di una donna nera, doveva essere poca cosa in confronto alla difficoltà di canonizzare un umile indio, sposato con una donna di facili costumi e con prole. Pare immediatamente molto strano che, dati alcuni presupposti, la biografia di Nicola de Ajllon possa avvicinarsi al modello di santità cattolica canonica e ciò nonostante il processo viene costruito ad arte per provare il contrario. Una doppia censura riesce a depurare tutte le testimonianze da inquinamenti individuali, rendendole monotonamente tutte uguali: l'impostazione rigida, schematica dell'interrogatorio e la



trascrizione delle testimonianze verbali da parte di un notaio spagnolo. Più di tutto però sono il blocco autoritario determinato dal dislivello culturale e di classe esistente tra inquirenti e testimoni e le finalità del processo a condizionare la spontaneità delle dichiarazioni; chi conduce l'"informazione" è la cultura spagnola egemone, che attraverso le sue regole, i suoi metodi, i suoi strumenti imposta un rapporto di potere con gli interrogati che impone *a priori* una propria visione della realtà.

Nel processo di canonizzazione di Nicola, tuttavia, la doppia distanza sociale e culturale tra il mondo popolare dei testimoni e quello culto spagnolo rende le cose più difficili: la variegata composizione etnica, indios, spagnoli, neri e la bassa estrazione sociale caratterizzante sia i laici che i religiosi che giungono a deporre, semplici preti, calzolai, barbieri, schiavi, ex donne di malaffare, rendono la comunicazione estremamente disturbata e generano incomprensioni che, come piccole zone di frontiera, lasciano emergere elementi della visione popolare indigena.

Nell'analizzare il testo dunque ci preme lasciare emergere, all'interno dei rapporti di potere instaurati nella società coloniale, il dislivello culturale tra la classe egemone e quella subalterna, il quale non contrappone la cultura spagnola a quella indiana, quanto piuttosto una *élite* ristretta ad un vasto mondo popolare nel quale possiamo ritrovare insieme agli indigeni e agli schiavi larghi strati della popolazione spagnola; l'atteggiamento della cultura invadente e della cultura invasa poste l'una di fronte all'altra, sul piano ideologico religioso; i punti di contatto, le forme della comunicazione e gli effetti di tale rapporto sul piano della produzione culturale. Evitando di addentrarci nella descrizione puntuale delle testimonianze rese e della ricostruzione della vita del servo di Dio, Nicola de Ajllon, è necessario ora, selezionando criticamente quelle parti più significative per la nostra indagine, affrontare direttamente il testo e procedere ad una sua lettura in chiave storico-antropologica.

Abbiamo già detto come l'ordinamento relativo alle cause di beatificazione e canonizzazione abbia trovato realizzazione compiuta solo nell'era moderna. Sempre nel sec. XVII si viene determinando con maggiore precisione un elemento fondamentale per la definizione della santità cattolica: il

concetto di virtù eroica. Esso non era certo estraneo alla Chiesa medievale, ma vi restava per buona parte ancora indefinito, incapace di essere utilizzato come "misura" di santità.

Tale possibilità fu trovata nel concetto di eroicità della virtù proveniente dall'etica aristotelica.

L'eroicità della virtù, infatti, non è altro che uno stato di perfezione o di santità che permette all'uomo che la possiede una certa facilità permanente di porre atti di virtù in grado superiore e in forma abituale e normale. Ciò presuppone una completa trasformazione dell'interno dell'anima, la restaurazione, per quanto possibile del l'uomo allo stato di innocenza, sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo (*Enciclopedia Cattolica* 1948-1954: 596).

Comprendere i fondamenti della *fama sanctitatis* di Nicola de Ajllon durante la sua vita e dopo la sua morte significa esaminare la sua biografia tentando di cogliere quelle virtù eccezionali che hanno permesso e promosso la richiesta della sua canonizzazione. Se procediamo ad una sintesi delle testimonianze complessive rilasciate dai testimoni emerge un quadro biografico articolato e dissonante che possiamo analizzare attraverso molteplici piani e punti di vista.

Nicola nasce in un paese del distretto della città di Sagna, Chiclaajo, del vescovado di Truyillo. Viene allevato e cresciuto in un convento francescano nel quale, fin da piccolo, si mette in evidenza per i suoi servizi nella chiesa. Ancora bambino viene portato nel convento grande di San Francesco di Lima dal Reverendo Padre Fra' Giovanni de Ajllon, il quale in visita per i conventi di Chiclaajo aveva notato e apprezzato l'applicazione religiosa di Nicola, che proprio dal frate prenderà il suo nome. Resta nel convento fino all'età di 15-16 anni, dunque viene mandato "a bottega" ad imparare l'arte del sartore (sarto), riuscendo in seguito ad aprire un'attività propria. Sposa una donna sulle cui origini non si hanno notizie, Maria Giacinta e vive per un primo periodo in via della Mercedes, vicino alla chiesa della Madonna della Mercedes del Convento Grande, dove partecipa alle attività religiose assumendo più volte la carica di *mayordomo* (Signorini 1981) della cappella della Madonna della Consolazione della Confraternita dei Naturali; si trasferisce in seguito nei pressi della chiesa di San Diego



dell'ospedale di San Giovanni di Dio e qui presterà i suoi servizi fino alla morte. Gode durante la sua vita fama di venerabile e viene considerato da coloro che lo conoscono un uomo giusto e santo.

I testimoni ne mettono in evidenza i tratti distintivi, le virtù eccezionali. Nicola de Ajllon: era un povero indiano il quale svolgeva il suo mestiere di sarto con puntualità e onestà; vestiva modestamente, parlava poco e il suo tono era umile, affettuoso e gentile; sposato con una donna tutta dedita alla mondanità aveva combattuto a lungo per riportarla sulla retta via, sopportando ogni sorta di offesa e riuscendovi con l'arma della fede. Pur avendo avuto da lei un figlio da molti anni Nicola aveva fatto voto di castità; dormiva pochissimo e ultimamente solo sul suo tavolo da lavoro, «in forma di croce»; digiunava frequentemente e si disciplinava; di notte, nel suo orto percorreva come Gesù Cristo, con una croce in spalla i passi dell'amarezza fino a sanguinare; si prodigava nella cura della chiesa, facendo dire messe con grande impiego di profumi, cera e musica; elemosiniere e benefattore dei bisognosi, assisteva i poveri e i malati dando a tutti una parola di conforto; aveva costituito nella sua casa un ospizio per donne sole e provvedeva al suo mantenimento affinché, per problemi economici, vedove, zitelle, ex prostitute non «si perdessero nel mondo»; favoriva con le sue opere pie la propagazione del culto cattolico, soprattutto fra gli indiani, ai quali più di ogni altro si rivolgeva «affinché lasciassero le idolatrie del diavolo, d'errori, de guacas, d'incantamenti (...)» (*Processus* 1310: 11). Godeva del dono della veggenza e dell'ubiquità.

Si ha testimonianza di molti miracoli che il santo avrebbe fatto durante la sua vita, ma soprattutto dopo la sua morte, che possiamo riassumere attraverso l'utilizzo di alcune categorie meramente organizzative. Attenendoci alle testimonianze processuali possiamo tipologicamente suddividere i miracoli di Nicola innanzitutto in due gruppi: i miracoli *post-factum*, quelli che cioè riparano una situazione negativa ormai occorsa e quelli *pre-factum*, i quali evitano l'accadere di un evento rovinoso. Nel primo gruppo possiamo ulteriormente distinguere i miracoli che sanano una malattia da quelli che sanano un accidente qualsiasi. Al di fuori di questa bipartizione, nella quale rientrano la maggior parte degli episodi miracolosi, troviamo i miracoli legati

ad alcuni fenomeni naturali (alberi che chinano le proprie fronde fino a terra al passaggio del santo, uccelli che emettono suoni divinamente soavi in sua presenza) e quello, importante, relativo alla sua morte: il miracolo del suo corpo, il quale restò caldo e flessibile per tre giorni, emanando un soave odore inspiegabile.

All'interno di queste classificazioni molto generali i singoli episodi sono tutti abbastanza simili e ripetitivi.

*1a.* Nei miracoli che sanano una malattia varia la localizzazione e il tipo di male, ma le modalità di intervento restano praticamente le stesse. L'invocazione dell'aiuto di Nicola provoca, infatti, la immediata guarigione o la scoperta di un rimedio che prima non si conosceva; a volte è l'applicazione della effigie stessa del santo sulla parte malata a produrre l'evento taumaturgico.

Purtroppo le descrizioni delle malattie sono molto esigue, si riferiscono genericamente a piaghe, tumori al collo o alla testa, febbri, dolori al petto, senza che ciò ci permetta di poterle distinguere con maggior precisione; spesso ci si rivolge al santo dopo aver tentato numerosi rimedi di tipo medico che si sono rivelati del tutto inefficaci e dei quali non viene data alcuna specificazione.

Anche il riferimento alla farmacopea indigena è scarsissimo e i "suggerimenti" ottenuti da Nicola per guarire alcune malattie restano vaghi e indistinti: si tratta di imprecisate polveri bianche, di cui non si conoscono le caratteristiche né la provenienza, impiastri con erbe e urina di cui gli stessi testimoni affermano di non essere stati mai prima a conoscenza, medicamenti di cui non si ricordano più gli ingredienti. Il santo non fornisce mai direttamente delle indicazioni: sono i testimoni che, dopo averlo invocato, "sentono" e "sanno" cosa è giusto fare, quale rimedio preparare. Superata la malattia essi non sanno spiegare come ciò sia successo, se non per la diretta intercessione del servo di Dio.

*1b.* Tra i miracoli che sanano un accidente occorso varia la situazione e l'oggetto sul quale interviene il miracolo, ma esso ha sempre la funzione di ritrovare qualcosa che si è perduto (un anello, una mula, una staffa) oppure di riparare qualcosa che si è rotto (una pentola, due parti di una pianta spezzata, una stoffa



mal tagliata) o anche di eliminare una presenza molesta (come l'invasione dei topi).

2. I miracoli che evitano l'accadere di un accidente rovinoso o di un evento comunque negativo hanno un carattere non solo provvidenziale ma anche previdenziale. Sono di vario genere, ma la maggior parte di essi tende a scongiurare un possibile danno economico, ad evitare la perdita di un bene, è il caso della partita di zucchero che viene salvata, della mula che non cade nel precipizio, del denaro che viene recuperato con la buona vendita dei libri di una biblioteca. Tra i miracoli di questo tipo, previdenziali, vanno inoltre annoverati il miracolo della mancata violenza carnale e quello della moltiplicazione del cibo per i poveri, che il santo compie direttamente, evitando che alcuni mendicanti accorsi alla sua tavola ne vengano esclusi.

I testimoni, tuttavia, affermano che il miracolo più grande e più sconvolgente di Nicola risiede nel fatto che un povero e umile indiano come lui potesse spendere tanto nella realizzazione delle sue opere pie e caritatevoli: la cera, la musica, i profumi, le messe, i quadri e i baldacchini d'argento per la chiesa, l'elemosina e l'assistenza ai poveri e non ultimo, ma principale fra tutti, l'ospizio delle donne che realizzò in casa sua e al cui mantenimento provvede sempre.

Tanto elevato doveva essere l'onere delle spese che sosteneva e parallelamente tanto misera la sua condizione economica che spesso nel processo i testimoni riferiscono che molta gente soleva dire a Nicola che doveva avere qualche *huaca* nascosta in qualche luogo segreto; egli rispondeva che ne aveva molte e buone e che la provvidenza di Dio è la migliore *huaca* permanente e sicura.

Egli infatti non solo contribuiva alle spese per la chiesa, ma come «un uomo assai ricco e potente della città» (*Processus* 1310: 17), raccoglieva gente in casa sua a recitare il rosario, chiamava preti a dire messe nel suo oratorio, con stole e cappe, come fosse la cappella pubblica di una chiesa, con grande impiego di musica, odori, luci «che in questa vita non poteva esservi cosa di più ricreazione e trattenimento migliore (...)» (*Processus* 1310: 16).

Questo carattere spettacolare della religiosità di Nicola, che qui abbiamo sinteticamente esposto, deve essere stato probabilmente uno degli elementi che ne hanno ostacolato la

canonizzazione da parte della Chiesa di Roma, la quale blocca l'iter processuale proprio in questa prima fase informativa. Le testimonianze lasciano infatti pensare che l'infervoramento religioso avesse preso la mano a questo umile indiano, inducendolo, tra l'altro, a realizzare una cappella in casa propria, dove gli esercizi e le orazioni non avvenivano privatamente, ma in forma pubblica, spesso con la partecipazione di preti e l'utilizzo di paramenti sacri. Le luci, i profumi, i fiori, la musica costituivano gli elementi essenziali di queste riunioni che gli stessi testi definiscono degli intrattenimenti piacevolissimi. Il padre gesuita Giuseppe Buendia, uno dei testimoni, afferma che «(...) quel cuore del servo di Dio s'infiammava dell'amore di Dio e che l'impeto e forza di questo sovrano incendio l'aveva come rapito e alienato da sé (...)» (*Processus* 1310: 41).

In occasione di alcune feste liturgiche trasformava i suoi banchetti offerti ai poveri e ai bisognosi in piccole sacre rappresentazioni: il giorno di San Giuseppe era solito invitare alla sua tavola alcuni poverelli, rappresentanti la Madonna, San Giuseppe, il Bambino Gesù ed alcuni santi parenti, ai quali offriva uno splendido banchetto e ricche elemosine. Ugualmente, nel giorno della Domenica delle Palme, Nicola preparava una tavola per tredici poveri in onore di Gesù Cristo e dei suoi Apostoli.

C'è una particolare attenzione alla rappresentazione, all'ambientazione, nonché agli apparati e agli ornamenti, che lascia emergere una religiosità poco moderna (poco intimista e spirituale) nella quale la funzione dello spettacolo, del rito è fondamentale, nella quale non conta solo ciò che si dice, ma come lo si dice. Il carattere arcaico della santità di Nicola non si rivela solo nella manifestazione di una prassi religiosa vistosa, esso appare evidente anche nel fervore eccessivo, estremo del servo di Dio, che lo porta a debordare, a superare quei limiti e quella misura che il modello di santità nel corso dei secoli aveva raggiunto. Ma Nicola non è solo fuori tempo è anche fuori della cultura cristiana spagnola, in quanto indio. Una religiosità tanto vistosa e una santità così eccezionale in un umile indigeno rischiano di sfociare nel loro opposto, di diventare per la Chiesa cattolica qualcosa di intrinsecamente "sovversivo": se infatti, proprio in quanto indio, Nicola può costituire di per sé la



testimonianza evidente di un intervento divino, parimenti proprio perché indio l'avvicinarsi ai livelli più alti della religiosità cattolica, per di più attraverso forme anacronisticamente spettacolari, lo avvicina pericolosamente più che ad un santo alla sua caricatura.

Questa possibile ambivalenza interpretativa della figura di Nicola si concretizza nel duplice atteggiamento che si realizza nei suoi confronti: la promozione della sua causa di canonizzazione a livello locale e il tacito diniego da parte dell'autorità ecclesiastica centrale, la quale, pur con il decreto del 9/7/1704 di procedere *ad ulteriora* (*Biblioteca Sanctorum* 1961-1969), blocca l'iter della canonizzazione a questa prima fase, rispecchiando due diverse concettualizzazioni della santità, quella della cultura popolare diffusa nella società coloniale e quella culta della Chiesa di Roma. Per la prima Nicola rappresenta la possibilità di dichiarare concluso il processo acculturativo e di evangelizzazione dell'"altro", la sua piena assimilazione, testimoniata in modo superlativo dalla canonizzazione dell'indio, che assurge a modello di perfezione cristiana; per la seconda il carattere fortemente etnico di tale santità costituisce motivo di diffidenza e di distanza.

Ciò che in realtà sembra verificarsi è un confronto culturale nel quale non si realizza affatto un incontro, non si produce un'assimilazione, né un fenomeno propriamente sincretico: si potrebbe dire che siamo di fronte ad un "eccesso di acculturazione", all'interno del quale è evidente che l'unico punto di contatto è l'equivoco interculturale. Nicola, nel desiderio estremo di un riscatto personale, diventa l'interprete troppo enfatico di una religiosità che non conosce né comprende fino in fondo, portando spesso il proprio ruolo ad un livello di autonomia più tipico di una religione locale indigena, priva di un apparato clericale, che di una religione come quella cattolica. Egli spesso perde di vista la gerarchia ecclesiastica, si sostituisce ai preti nella guida delle funzioni religiose, organizza cerimonie liturgiche nella sua casa, incontri di preghiera, banchetti per i poveri nella forma di piccole sacre rappresentazioni, insulta i preti dai facili costumi; oscilla tra la figura di un uomo estremamente pio e devoto e quella di un eretico, ma, per i suoi conoscenti è un santo.

Se tentiamo di approfondire l'aspetto arcaico, prima accennato, di tale modello dobbiamo senza dubbio affermare che la religiosità di Nicola rimanda ad una santità tutta medioevale, anche se è necessario precisare che essa non fu unica e omogenea ed un riferimento generico non rende ragione delle importanti distinzioni al suo interno. Come bene hanno messo in evidenza gli storici, infatti, tale modello si articola in un dimorfismo devozionale che distingue l'area del Nord Europa da quella mediterranea e subisce importanti trasformazioni nel corso dei secoli.

Nel nord Europa, nel nord della Francia e nei Paesi Bassi, nel mondo anglosassone e in quello tedesco, nei paesi scandinavi, le strutture sociali verticistiche e gerarchizzate fanno sì che lo sviluppo delle nuove devozioni avvenga in maniera selettiva, o meglio, esclusiva, privilegiando solo alcune categorie di persone: è predominante il modello del santo vescovo, del santo re o principe.

Le strutture assai meno rigide tipiche del mondo mediterraneo e che proprio nell'Italia dei Comuni toccano il culmine della loro perfetta attuazione, permettono e privilegiano lo svilupparsi di una santità più variegata e meno aristocratica. Se nei paesi del Nord Europa alla base della percezione della santità c'è la morte violenta, il martirio con effusione di sangue, in quella mediterranea ciò che viene considerato sono le prove che i servi di Dio si infliggono volontariamente per tutta la vita.

Come bene pone in evidenza Vauchez (1989: 149), il nesso tra patimento e santità è fortissimo:

(...) i santi si distinguono in forza di una serie di rifiuti, considerati dall'opinione comune sia come segni di perfezione sia come condizioni necessarie per conseguirla: distacco dai beni del mondo, rinuncia ai piaceri dei sensi, abbandono di tutta la propria volontà nell'aspirazione profonda all'umiltà.

La perfezione si raggiunge portando all'estremo il grado di austerità nell'alimentazione e nell'intensità delle privazioni, infliggendo al corpo sofferenze volontarie, dormendo sulla nuda terra vestendo l'ispido cilicio e inventando raffinate autotorture supplementari.



La pratica ascetica è una chiara manifestazione della presenza divina, poiché solo l'intervento diretto di Dio può spiegare la sopravvivenza, in simili condizioni, del santo. Gli eremiti furono coloro che più portano all'estremo questo aspetto della santità, sopportando prove a volte cruento.

L'ascesi è tuttavia solo una delle forme proprie della santità medioevale: sul finire del secolo XII e nel secolo XIII una nuova categoria di santi fa la sua comparsa, quelli che Vauchez definisce «i santi della carità e del lavoro». Si tratta di laici cittadini i quali dedicano tutta la propria vita a sanare le piaghe della società urbana del loro tempo, quali la prostituzione, la povertà, le ingiustizie sugli umili etc. Questo nuovo tipo di santità si caratterizza per la sua attività nel mondo e per la partecipazione alle lotte politiche e sociali del tempo.

A cominciare dagli ultimi decenni del 1200 le figure di sant'uomini dediti alle opere di carità, pur nell'esercizio di un mestiere divengono più rare: cresce infatti l'influenza degli Ordini Mendicanti che presto dichiareranno guerra ai movimenti religiosi popolari e ai santi venuti dal "popolo", svolgendo, nel tempo, un'azione intensiva per fare evolvere i modelli di santità verso un ideale sempre più contemplativo.

Se la prima generazione dei Mendicanti, infatti, aderisce al movimento penitenziale che tenta di avvicinarsi a Gesù Cristo attraverso le sue sofferenze, già fin dall'inizio in nessuno di essi è presente l'inclinazione a rovinare il proprio corpo infliggendogli penitenze eccessive. Le mortificazioni di una vita austera e rinunciataria dei beni mondani aveva unicamente lo scopo di trionfare sul mondo attraverso una imitazione il più fedele possibile dell'esistenza di Cristo.

Il modello evangelico li portava a scegliere l'umiltà, la povertà, la carità, le privazioni, ma soprattutto l'apostolato: il desiderio di guadagnare anime a Dio caratterizzò l'attività dei santi degli Ordini Mendicanti, soprattutto nella direzione di un impegno fortissimo nella predicazione del Vangelo.

La linea di evoluzione del modello di santità negli ultimi secoli del Medioevo va dunque dal disprezzo del mondo al disprezzo di se stessi, alla conquista delle anime.

Nel Trecento, con la crisi del modello evangelico, si ha un cambiamento di rotta: l'umiltà, la povertà, la carità verso il prossimo e la cura del suo benessere materiale e spirituale

hanno un rilievo sempre minore nella vita dei servi di Dio e nella valutazione della loro perfezione. Nella Chiesa acquistano, parallelamente, sempre più prestigio quei valori di natura culturale, quali il sapere e la dottrina, che nei secoli precedenti erano stati considerati di ostacolo alla perfezione religiosa.

Sul finire del 1300 un misticismo visionario e profetico, caratterizzato da una grande diffidenza per le attività intellettuali, bloccherà per alcuni decenni questo processo, che Vauchez ha definito di acculturazione della santità.

La "vita santa" che emerge dai profili tradizionali dei processi di canonizzazione medioevali è caratterizzata generalmente da un'infanzia particolare, già distinta nettamente dalle altre, da santi che vengono presentati come degli oranti, la cui pratica sacramentale diventa oggetto di particolare attenzione, insieme alla pratica di qualsiasi opera meritoria, dal lavoro manuale ai più duri esercizi ascetici, alle veglie e ai digiuni.

La "morte santa", alla quale non si era prestato attenzione fino alla metà del Duecento, diventa uno dei cardini della canonizzazione. Infatti, dopo l'ultimo respiro, ecco apparire gli indizi fisici dell'elezione divina: la bellezza serena del volto, il profumo delizioso, il corpo flessibile che sembra ancora vivo.

La santità, per la Chiesa medioevale, non consiste nella pratica occasionale di alcune virtù, ma in una vita contraddistinta da un succedersi continuo di azioni virtuose, le quali, *eminentes et excellentes*, dovevano manifestarsi al grado eroico, in un modo di agire che andava oltre l'umano (*supra hominem*). La rivelazione di virtù eccezionali quale segno della presenza divina nel santo si esprimeva parallelamente su un altro piano, quello dell'evento miracoloso, nel quale egli si configura come il *medium* tra il cielo e la terra, rendendo possibile un rapporto tra Dio e gli uomini.

La *virtus* dei servi di Dio non si estingueva con la morte, ma al contrario raddoppiava di intensità quando essi erano ormai spogli del loro rivestimento corporeo. La potenza che irradia dai corpi santi li rende intrinsecamente taumaturgici, per questo nel Medioevo ha grande importanza dormire presso la tomba del santo oppure possedere le sue reliquie.

Un'innovazione che contribuì alla diminuzione dei pellegrinaggi alle tombe dei servi di Dio fu la diffusione delle



immagini, sia attraverso i dipinti che rappresentavano gli episodi della vita dei santi, che mediante le statue di pietra o di legno, nonché, agli inizi del Quattrocento, con la comparsa delle immaginette devote. Questo processo evolutivo finì per fare considerare l'immagine al pari della reliquia: infatti la si poneva sulla parte del corpo inferma o ferita, dopo aver invocato il nome del santo, conferendole così un potere taumaturgico autonomo.

Un elemento molto importante del miracolo medioevale è il suo stretto legame con il voto. Il fedele stipula con il santo una sorta di contratto morale, nel quale il *do ut des* è centrale. Gli impegni erano assunti per lo più a termine e se dopo un periodo più o meno lungo non si otteneva quanto richiesto colui che aveva fatto il voto ritrovava la propria libertà. In caso contrario doveva restare fedele al suo patrono per tutta la vita. Nel corso del tempo mutarono gli impegni presi con il santo in cambio della sua grazia, in direzione di voti meno restrittivi, e passando dal dono di se stessi al pagamento di una somma di denaro oppure all'impegno di far celebrare messe e dire preghiere in onore dell'intercessore, contribuendo così anche alla propagazione del suo culto. Rendendo gli obblighi meno pesanti e sostituendo gli impegni più duri con promesse riguardanti la personale pratica ascetica e le opere di carità, ci si avviava verso un rapporto di devozione dal significato più moderno, fondato su un dialogo confidenziale e su una libera scelta.

Negli ultimi secoli del Medioevo, più che in passato, il santo viene invocato dai fedeli in tutte le circostanze difficili dell'esistenza, seppure le funzioni taumaturgica e protettiva restano quelle fondamentali: dai casi di prigionia, allo scoppio di un incendio, al dilagare di un'epidemia. Tuttavia, seppure ancora a livello indiziale, compaiono i primi segni di una religiosità più moderna, un cambiamento nella richiesta del miracolo avanzata al santo: egli si configura sempre di più come il promotore di un più alto livello di moralità e spiritualità.

Come possiamo facilmente costatare, il modello di santità che possiamo ricostruire attraverso il processo di canonizzazione di Nicola, è evidentemente vicino alla cultura penitenziale ed evangelica medioevale, propria soprattutto del secolo XIII e XIV.

L'umiltà, la povertà, la carità, l'imitazione del Cristo, l'ideale ascetico con la sua austerità e le sue privazioni, la flagellazione quale via privilegiata per l'espiazione dei peccati ed il recupero di un'innocenza originaria, l'apostolato, le proprietà miracolose e taumaturgiche, ne sono le caratteristiche essenziali.

Tuttavia siamo ancora una volta in presenza di una incongruenza, di una dissonanza, di un equivoco.

Se la santità medioevale si configura essenzialmente come "conversione" ad un ideale religioso che si esprime mediante l'abbandono del mondo, dei suoi piaceri, delle sue ricchezze e se la provenienza sociale dei santi, per la gran parte di origine borghese e nobile, assume in quest'ottica un valore fondamentale per la santificazione, poiché evidenzia l'eccezionalità della rinuncia ai privilegi della propria posizione sociale, quale può essere il significato della "conversione" di un povero indiano?

Nel caso di Nicola manca quell'aspetto che la Chiesa ha sempre considerato fondante per la santità, la prima manifestazione di una *virtus* eroica, sovraumana. La provenienza sociale ed etnica del nostro servo di Dio non consentono l'atto della scelta: egli non può "diventare" umile e povero, "decidere" di abbracciare una vita di privazioni, di rigore, di austerità, poiché egli, per *status*, conduce già una vita disagiata, fatta di privazioni, di sofferenze, di patimenti.

Nicola "è" povero e di umili condizioni, non può spogliarsi di nulla, non può rinunciare al mondo ed ai suoi privilegi, perché di essi egli non ha mai goduto.

Leggendo le testimonianze che ne descrivono la vita si ha chiara l'impressione che non si riesca, per questa ragione, a dimostrare l'eccezionalità di alcune caratteristiche della sua vita, dal momento che paiono essere connaturate alla sua condizione. Di nuovo dunque rileviamo un'ambiguità di fondo nella concettualizzazione dell'indio e del suo rapporto con la cultura straniera dominante: se da un lato Nicola non ha quei requisiti di fondo che ne permetterebbero la canonizzazione da parte della Chiesa cattolica e che sono legati al suo *status* socio-razziale, dall'altro, proprio in virtù di tale *status* egli viene riconosciuto, nell'ambito coloniale, santificabile.

Ciò che viene ripetuto continuamente nelle testimonianze dei religiosi spagnoli che lo conobbero prova che è il pre-



giudizio a condizionare la valutazione dei fatti: il grado eroico delle virtù di Nicola è infatti già dimostrabile per il fatto stesso che a manifestare alcune caratteristiche sia un indiano «essendo il detto servo di Dio per sua natura di barbaro genere e corta capacità (...) si spiegava con parole significative che davano ad intendere quanto era posseduto dalla divina Misericordia» (*Processus* 1310: 307), dal quale non ci si aspetta che sappia comportarsi civilmente.

Ed infatti ciò che viene messo in particolare rilievo, soprattutto dai testimoni spagnoli, non sono i miracoli e le pratiche penitenziali, quanto uno stile di vita le cui principali virtù sono quelle di essere vicino ai costumi dei *conquistadores* e di avere una personalità antitetica allo stereotipo culturale dell'indiano rozzo e barbaro. In breve il "segno" principale della presenza della trascendenza è la trasformazione dell'essere naturale nell'essere culturale, del selvaggio in uomo.

Nella fase storica della colonizzazione, che registra, dopo una prima fase di euforia, il pieno insuccesso del processo di evangelizzazione e di acculturazione, promuovendo campagne per l'estirpazione dell'idolatria ancora ampiamente diffusa, la canonizzazione dell'indio assume un valore e un rilievo che dal piano religioso passa a quello culturale più generale.

Ciò che si vuole santificare, emblematicamente proprio nel momento più difficile nella storia della colonizzazione, è l'acculturazione dell'indio e la sua adesione al modello culturale occidentale. Il significato profondo del processo è proprio questo: fornire la prova della definitiva vittoria spagnola sulla resistenza indigena e dell'avvenuta assimilazione culturale.

In realtà tanto più grande è la *fama sanctitatis* di Nicola tanto più arretrato deve essere il processo di evangelizzazione, considerati i fondamenti dello scalpore suscitato dalla santità dell'indio. E di questo non si ha notizia solo nei documenti allarmati dell'epoca, ma si ha sentore per tutto il processo, nonostante il filtro messo in atto dal clero spagnolo locale. Quel che trapela sono riferimenti ad un mondo magico-religioso che la cultura ufficiale ecclesiastica non riconosce e non vuole comprendere, il quale viene negato attraverso il processo di riduzione culturale a semplici superstizioni, cui solo dei barbari incivili possono aderire. Proprio questo atteggiamento, per un certo verso minimizzante, consente ai testimoni di poter uscire,

entro certi limiti, dalla linea di condotta tracciata ai fini della canonizzazione e fare allusione ad un complesso di credenze indigene che si deduce siano ancora in pieno vigore, quale il concetto cardine della religione indigena peruviana, quello di *huaca*, o di riferirsi ad una farmacopea locale miracolosa e misteriosa distinta da quella spagnola, di cui nessuno ricorda ingredienti e pratiche, di creare a volte delle vere stonature, delle piccole "stecche", come nel caso della testimonianza che, unica fra tutte, afferma che il corpo morto di Nicola era fortemente maleodorante, fornendo subito una giustificazione a tale affermazione: il ritrovamento di un pezzo di carne arrostita sul petto del santo, postovi, si dice, durante la malattia per confortarlo.

Questi elementi ci paiono fondamentali nella dialettica tra cultura dominante e cultura dominata, poiché ci consentono di comprendere, oltre all'atteggiamento dei conquistatori, quello degli indigeni di fronte alla santità.

Questo concetto europeo, che non trova corrispondente nel mondo religioso indiano, se non attraverso un'operazione di forzatura ideologico-culturale paragonabile a quella messa in atto per il *Zupay*, diventato, ad opera dei colonizzatori, la versione latino americana del diavolo nostrano, sembra scarsamente manipolato dai testimoni indiani. Quello che emerge dal processo infatti non è una riconnotazione, una risignificazione di tale concetto, quanto l'attribuzione ad esso di una nuova funzione sociale. Se il santo nella cultura europea occidentale è l'intercessore, il mediatore tra Dio e gli uomini, tra il mondo della trascendenza e quello terreno, per gli indios il santo oltre a rappresentare una nuova opportunità per stabilire un contatto con le potenze sovraumane, siano pure gli dei degli spagnoli, diventa lo strumento per legittimare un'operazione di carattere culturale.

Il santo indiano svolge la sua azione miracolosa attraverso interventi che spesso si esplicano nell'individuazione, per l'invocante, della cosa giusta da fare e soprattutto del rimedio giusto da utilizzare; si tratta sempre di un rimedio concreto che i medici consultati non conoscono e che si inferisce appartenere all'ambito della medicina indigena locale, di cui i testi si affrettano ad affermare la più completa ignoranza.



L'intervento soprannaturale, con queste modalità, giustifica il ricorso all'ambito della conoscenza tradizionale che normalmente viene negata, l'utilizzazione di un sapere locale, di una farmacopea indigena che solo in questo modo può evitare le stimmate della superstizione e la condanna spagnola, seppure restando prudentemente nell'ombra.

Paradossalmente, il santo indiano diventa per gli indios uno strumento per "sfuggire" all'evangelizzazione e all'acculturazione forzata, poiché offre loro la possibilità di riaffermare, proprio attraverso il sistema religioso dei conquistatori le proprie credenze, di confermare, seppur in forma mediata, l'esistenza e l'efficacia di una tradizione indigena e di porre dunque al fianco di quella spagnola la propria identità etnica e culturale.

La santità degli indio si configura dunque concettualmente come un equivoco per entrambe le parti: un nodo che lega le due culture senza riuscire però a metterle in contatto. E' la prova del fallimento di un processo acculturativo improntato su rapporti di forza che, escludendo in partenza l'equilibrio e la parità necessari allo stabilirsi di una comunicazione, pregiudicano le possibilità dello scambio.

All'interno di un quadro così complesso, multiforme, caratterizzato da innumerevoli variabili che noi solo in parte abbiamo potuto raccordare, pare veramente difficile giungere a tirare delle vere e proprie conclusioni: ci sembra più opportuno considerare questo tipo di ricerca sui processi di acculturazione come un "esperimento", una "prova", dalla quale partire per individuare ulteriori percorsi da intraprendere per poter approfondire la storia del contatto culturale dell'Occidente con il mondo indiano sudamericano, non sottovalutando la possibilità di analizzare altri processi di canonizzazione riferiti alla stessa area e allo stesso periodo e procedere ad uno studio comparativo tra di essi. Quel che abbiamo tentato di fare con il Processo di Nicola de Ayllon è stato utilizzare il processo di canonizzazione come fosse una biografia, una "storia di vita" molto particolare, raccolta dall'antropologo a distanza di centinaia di anni attraverso l'unica grande testimonianza resa dai protagonisti coinvolti. Mediante la scelta del taglio storico-antropologico il documento biografico diventa un fatto sociale,

un "testo" geertziano, nel quale si sintetizza un modello socio-culturale (Geertz 1980).

La storia di Nicola de Ayllon non è vera, eppure ci dice la verità sul modello dell'interazione culturale tra Spagnoli ed Indios nel secolo successivo alla conquista.

L'indagine qualitativa ci consente, se non di cogliere uno spaccato del mondo indigeno, di individuare alcuni dei nodi intorno ai quali si è sviluppato un rapporto: la nostra analisi evidenzia i limiti, le dissonanze, gli equivoci di una relazione interculturale che possiamo definire mancata. Il processo di canonizzazione dell'Indio, rivela dunque il suo carattere di ossimoro storico-culturale, delineando l'impossibilità di una santità riprodotta artificialmente in quel laboratorio del contatto culturale che fu la situazione coloniale.

## Bibliografia

- Arch. Congr. SS. *Ritum*. 1679. Processi 1309/1310 (manoscritti). Lima.
- Balandier, G. 1977. "La situazione coloniale: approccio teorico". in E. Segre, *L'acculturazione*, I-II: 23-59. Firenze: La Nuova Italia. (ed. or. 1951. in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11: 44-79).
- Beaudoin, Y. (a cura di) 1982. Indice 1147. Roma: Arch. Congr. SS. Riti.
- Bermudez, J.M. (a cura di) 1903. *Annales de la Catedral de Lima 1534 - 1824*. Lima: Imprenta del estado.
- Biblioteca Sanctorum*. 1961-1969. Roma: Società Grafica Romana-Città Nuova Editrice.
- Cantù, F. 1992. *Coscienza d'America*. Roma: Edizioni Associate.
- Cirese, A.M. 1989. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- Di Nola, A. 1981. "Varianti semiotiche della festa e interpretabilità marxiana", in *Festa, antropologia e semiotica*, a cura di C. Bianco e M. Del Ninno, pp.88-99. Firenze: Nuova Guaraldi.
- Dupront, A. 1966. *L'acculturazione*. Torino: Einaudi.



- Duviols, P. 1977. *La destrucción de las religiones andinas*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico.
- Elliot, J.H. 1982. *La Spagna imperiale 1469-1717*. Bologna: Il Mulino (ed. or. 1981. London: Edward Arnold Limited).
- Enciclopedia Cattolica*. 1948-1954. Firenze: Sansoni.
- Esteve Barba, F. (a cura di) 1968. *Crónicas peruanas de interes indígena*. Madrid: Atlas Ediciones.
- Geertz, C. 1980. *Interpretazioni di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Guaman Poma De Ayala, F. 1969. *Nueva corónica y buen gobierno (sellección)*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Herskovits, M. J. (et alii). 1936. The study of acculturation. *Africa*, 9, 1.
- Jennings, F. 1991. *L'invasione dell'America*. Torino: Einaudi (ed. or. 1975. University of North Carolina Press).
- Lanternari, V. 1979. *Problemi di etnocentrismo e d'identità*. Roma: La Goliardica.
- -- 1988. *Crisi e ricerca di identità*. Napoli: Liguori.
- Le Goff, J. 1978. "Documento/Monumento", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. V: 38-48. Torino: Einaudi.
- -- 1988. *La nuova storia*. Milano: Mondadori (ed. or. 1979 Parigi).
- Lenzi, M. B. 1992. "La costruzione del 'Nuovo Mondo' attraverso le cronache del Perù", in *America: cinque secoli dalla conquista*, a cura di M. Squillacciotti, pp. 105-136. Siena: Laboratorio Etnoantropologico.
- Marx, K. & F. Engels. 1973. *Opere scelte*. Roma: Editori Riuniti (ed. or. 1848).
- McAlister, L.N. 1986. *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel nuovo mondo (1492-1700)*. Bologna: Il Mulino (ed. or. 1985. Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Métraux, A. 1969. *Gli Incas*. Torino: Einaudi (ed. or. 1962. Parigi).
- Pasztor, L. (a cura di) 1970. *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina*. Città del Vaticano: Archivio Vaticano.
- Romano, R. 1974. *I conquistadores: meccanismi di una conquista coloniale*. Milano: Mursia Editore.
- Sahlins, M. 1986. *Isole di storia*. Torino: Einaudi (ed. or. 1985. Chicago: The University of Chicago Press).

- Signorini, I. 1981. *Padrini e compadri*. Torino: Loescher.
- Todorov, T. 1992. *La conquista dell'America*. Torino: Einaudi (ed. or. 1982. Editions du Seuil).
- Vargas Ugarte, R. 1953-1960. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima-Burgos: Imprenta Santa Maria - Imprenta de Aldecoa.
- -- 1966. *Historia general del Perú*. Lima: Carlos Milla Batres.
- Vauchez, A. 1989. *La santità nel medioevo*. Bologna: Il Mulino.
- Wachtel, N. 1977. *La visione dei vinti*. Torino: Einaudi (ed. or. 1971. Parigi: Gallimard).
- Zavala, S.A. 1971. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Mexico: Editorial Porrúa (ed. or. 1935. Madrid).

## Sommario

L' A. tenta un approfondimento, sotto il duplice profilo storico-antropologico, di alcune dinamiche socioculturali innescate dalla conquista dell'America e legate alla sfera del religioso. Il processo acculturativo che investe la produzione nella società coloniale di un nuovo senso attribuito al trascendente e ai fenomeni ad esso legati, il livello di profondità dello scambio nel secolo di storia immediatamente successivo alla invasione europea sul terreno dell'esperienza religiosa vengono analizzati attraverso una prospettiva diversa, utilizzando fonti storiche generalmente poco considerate in questo tipo di studi: i manoscritti dei processi di canonizzazione dell'America Latina. In questa ottica l'indagine è stata impostata su un duplice asse analitico: il primo teso a cogliere "l'ambiente" con un angolo visuale esterno al documento; il secondo la "mentalità", attraverso un'analisi propriamente antropologica del testo.



## Summary

The A. intends to deepen, from both a historical and anthropological outlook, a few sociocultural dynamics produced by the Conquest of America and connected with the religious sphere. The acculturative process which causes the production, in a colonial society, of a new sense of the transcendent and of the phenomenons thereof, the level of profundity of the exchange in the century of history following the European invasion in the field of the religious experience, are analyzed through a different perspective, employing historical sources not taken into great consideration in this kind of studies: the manuscripts of the Latin-American proceedings of canonization. In this light the investigation has been structured according to a double analytical axis: the first, intends to focus the "milieu", from a point of view outside the document; the second, the "mentality", with an anthropological analysis of the text.