

## Dizionari, preghiere e canti: raccolti e gesuiti in America del Nord (secc. XVII-XVIII)

BEATRICE DE SANTIS

A partire dal XV secolo alcune tra le potenze europee, stimolate da un nuovo desiderio di conoscenza e spinte da logiche profittevoli, iniziarono ad interessarsi a quei processi di esplorazione geografica di nuovi territori su cui si sarebbe attuata, in seguito, una vera e propria pratica di assoggettamento. Il momento si rivelerà favorevole per alcuni Stati, come Portogallo e Spagna, ancora prematuro, invece, nel caso della Francia, la quale inizierà a lanciarsi verso nuovi orizzonti a partire dal XVI secolo, dando vita ad alcuni tentativi di esplorazione del luogo e di contatto con i nativi, ma concretizzando le prime prove di colonizzazione solo nel secolo successivo. L'impero del Giglio – come Giuseppe Patisso ha definito l'entità imperiale francese in America del Nord, che nella sua massima espansione arrivò a comprendere regioni quali il Québec, l'Acadia (gli attuali Nuova Scozia e Nuovo Brunswick), *Plaisance* (sull'isola di Terranova) e la Louisiana – funzionò ed esercitò una certa rilevanza fino al termine della Guerra franco-indiana (1763) che sancì il declino francese e la supremazia inglese.

La spinta iniziale fu dovuta a Francesco I, che decise di finanziare l'iniziativa di un navigatore fiorentino, Giovanni da Verrazzano<sup>1</sup>, il quale, tra 1523 e 1524 intraprese un viaggio alla ricerca della giusta rotta da seguire per giungere in Asia. Ad animare le ambizioni di Verrazzano contribuì la convinzione che il mondo fosse ben più ridotto: il planisfero del cartografo tedesco Waldeseemüller prospettava, infatti, dimensioni molto più piccole rispetto alla realtà; dunque, pareva possibile raggiungere l'India tramite il passaggio attraverso quelle che erano considerate le terre più vicine ad essa, come ad esempio Cuba.<sup>2</sup> Dopo una prima partenza che lo condusse ad esplorare la zona di Cape Fear e l'ampio entroterra attraverso cui si spinse fino ai territori corrispondenti all'attuale New York, il navigatore effettuò un secondo viaggio, nel 1528, dal quale però non fece mai ritorno. Altra impresa degna di nota fu quella di un esploratore di origine bretone, Jacques Cartier<sup>3</sup>, che nel 1534 salpò alla ricerca di grandi quantità di oro di cui doveva prendere possesso in nome della corona. Egli approdò sull'isola di Terranova, fino a giungere probabilmente nella zona dell'odierno Labrador e ancor oltre, esplorando la valle del fiume San Lorenzo. Proprio lì si imbatté in quelli che sarebbero, poi, diventati gli acerrimi nemici dell'Impero del Giglio: gli Irochesi<sup>4</sup>. Grazie alla collaborazione degli Irochesi, abili negli spostamenti e dotati di una buona conoscenza del territorio, Cartier iniziò a scandagliare l'ampia zona di quello che oggi è chiamato Canada<sup>5</sup>. Tuttavia, i

---

<sup>1</sup> Cfr. G. DA VERRAZZANO, *The Voyage of John de Verazzano: Along the Coast of North America, from Carolina to Newfoundland AD 1524*, New York, Cosimo, 2010.

<sup>2</sup> Cfr. D. MCGUIRK, *The Presumed North America on the Waldeseemüller World Map (1507): a theory of its Discover by Christopher Columbus*, in «*Terrae Incognitae*», 46, 2, 2014, pp. 86-102.

<sup>3</sup> Cfr. A. GORDON, *The hero and the historians: historiography and the uses of Jacques Cartier*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2010; D. CAHILL, M. OUELLET, *An Analysis of Jacques Cartier's Exploration of the Gaspé Coast, 1534*, in «*Acadiensis*», 44, 2, 2015, pp. 75-94.

<sup>4</sup> Cfr. E. USAI, *All'ombra della lunga casa: lega irochese e imperi coloniali europei in Nord America nel XVII secolo*, Milano, FrancoAngeli, 2010.

<sup>5</sup> B. JOHANSEN, *The Encyclopedia of native American Economic History*, Westport, Greenwood publishing,

rapporti – dapprima ottimali – con gli Irochesi, si inasprirono sempre di più con il passare del tempo, quando fu chiaro che la presenza francese in quei territori non si sarebbe limitata ad alcune incursioni ristrette, ma ad un periodo prolungato e duraturo.

La valle del San Lorenzo e la regione dei Grandi Laghi rappresentarono due mete molto ambite specialmente a partire dalla fine del XVI secolo, quando, quella che era stata fino ad allora l'attività produttiva più fruttuosa – la pesca del merluzzo – iniziò a regredire, soppiantata, progressivamente, da un'altra attività: la tratta delle pellicce, in particolare di castoro.<sup>6</sup> Ecco il principale movente alla base delle ripetute esplorazioni finanziate, in questo periodo, dalla corona francese.

Subito dopo aver pacificato la Francia, Enrico IV si concentrò sul risanamento delle finanze e sulla riorganizzazione interna di un Paese stremato dalle guerre di religione. Il sovrano sembrò sensibile anche al progetto di costruzione di un impero, motivo per cui decise di sovvenzionare nuove esplorazioni: fu la volta di Samuel de Champlain<sup>7</sup>, considerato tra i più importanti viaggiatori in America del Nord. Egli effettuò un primo esperimento tra 1598 e 1501, poi ancora nel 1604, quando giunse nell'odierno Maine.<sup>8</sup> Ma la sua spedizione di gran lunga più importante fu quella compiuta nel 1608, quando arrivò fino al promontorio adiacente al fiume San Lorenzo: lì fondò Québec, destinata a divenire il cuore pulsante dell'Impero del Giglio. Il processo di costruzione della Nuova Francia culminerà nel 1682, quando René Robert Cavalier de La Salle<sup>9</sup> – altro famoso esploratore francese – si impossessò ufficialmente di quella terra che denominò Louisiana<sup>10</sup>, proprio in onore del suo re.

Champlain era diverso rispetto ai suoi predecessori: più ambizioso e determinato, pensava di poter concretizzare il sogno di un impero francese nel Nuovo Mondo; i suoi sforzi non erano finalizzati all'attuazione di un semplice esperimento coloniale, ma si proiettavano ben oltre. A spingere l'esploratore era il desiderio di costituire un impero longevo e funzionante. Per realizzare tale progetto, Champlain comprese l'importanza di un elemento da cui sarebbe dipesa la sorte dell'intero processo di colonizzazione: la collaborazione con i popoli nativi. Garantire rapporti benevoli con le tribù presenti sul territorio, infatti, rivelava una duplice valenza positiva: innanzitutto, i nativi possedevano una buona conoscenza del territorio che, specie in alcuni punti, si dimostrava troppo ostile per le pratiche vitali cui erano abituati gli europei; in secondo luogo, erano abili nella lavorazione delle pelli e nella navigazione sui grandi fiumi, tutte competenze fondamentali per la gestione del territorio e che i francesi non possedevano. Nella zona dei Grandi Laghi abitavano alcune tribù di nativi con cui, progressivamente, gli esploratori entrarono in contatto: si trattava degli Algonchini<sup>11</sup> e degli Uroni<sup>12</sup>. Ma ciò

---

1999, pp. 49-50.

<sup>6</sup> Cfr. G. PATISSO, *L'impero del Giglio. I Francesi in America del Nord (1534-1763)*, Roma, Carocci, 2018, p. 61.

<sup>7</sup> Cfr. M. MARRACHE-GOURAUD, *Samuel de Champlain Voyages au Canada*, Paris, Gallimard, 2010; M. D'AVIGNON, *Récits de voyages en Nouvelle-France, 1603-1632 de Samuel de Champlain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2021.

<sup>8</sup> S. DE CHAMPLAIN, É. THIERRY, *Les fondations de l'Acadie et de Québec 1604-1611*, Sillery, Les éditions du Septentrion, 2008, p. 20.

<sup>9</sup> Cfr. E.J. GUM, *La Salle and the Historians*, in «East Texas Historical Journal», 7, 1, 1969, pp. 5-12.

<sup>10</sup> Cfr. C. VIDAL, *Présence française dans la vallée du Mississippi*, in «Cap-aux-Diamants: la revue d'histoire du Québec», 62, 2000, pp. 40-45.

<sup>11</sup> Sulla storia e sulle tradizioni degli Algonchini cfr. D. CLÈMENT, *The Algonquinis*, Hull, Canadian museum of civilization, 1966.

<sup>12</sup> Cfr. M. MENICOCCHI, *Gli Uroni e le loro anime: Immortalità, sorte oltremondana e reincarnazione nei documenti del '600 sugli Uroni*, in «Antrocom: Online Journal of Anthropology», 14, 1, 2018, pp. 29-53.

che i colonizzatori ignoravano nel momento in cui iniziarono a rapportarsi con queste realtà del tutto nuove, era una differenza sostanziale riguardante il concetto di neutralità, normale per l'ottica europea ma sconosciuto per gli indigeni. Ecco perché, ben presto, fu chiaro che essere alleati con alcune tribù presupponeva inimicarsene delle altre: era il caso della confederazione Irochese, fiera e rigida nelle sue tradizioni, anticamente contrapposta ad Algonchini ed Uroni, che iniziò a intravedere nella presenza francese un nuovo problema da risolvere per difendere la propria autonomia ed il proprio territorio. Lo scontro tra Irochesi e Francesi divenne inevitabile e, a più riprese, costituì una triste costante della storia gigliata in America del Nord.

Per evidenziare ulteriormente l'importanza di questo necessario presupposto di collaborazione con gli indigeni, si pensi alla costruzione di quelli che diventeranno, nel corso della breve storia di colonizzazione francese, i centri nevralgici del nuovo impero: Québec nacque nelle vicinanze del villaggio irochese di Stadacona, Montréal (1642) nei pressi di un altro centro indigeno, Hochelaga. Ecco una prima ed evidente peculiarità del modello coloniale francese, diverso rispetto a quello portoghese, spagnolo, inglese e olandese: i francesi volevano fondare un'entità imperiale impregnata su forti rapporti di cooperazione tra coloni provenienti dalla madrepatria e popolazioni native.

In merito al sogno imperiale di Champlain, è opportuno soffermarsi sulle modalità con cui tale progetto si sarebbe dovuto concretizzare. Si è già accennato quanto fosse importante godere di buoni rapporti con le popolazioni autoctone, ma non è chiaro come ciò dovesse avvenire e su quali presupposti di partenza. In tal senso è bene sottolineare il fondamentale ruolo esercitato dalla Chiesa ed in particolar modo dagli ordini religiosi: in un contesto difficile come quello francese, a lungo sconvolto dalle guerre di religione, la propaganda religiosa possedeva una forte rilevanza. L'editto di Nantes del 1598 aveva formalmente risolto la questione ma era avvertito, in generale, come un compromesso momentaneo, non definitivo. La questione, insomma, si considerava ancora aperta e sensibile a nuovi scontri. Ecco perché la corona francese, all'alba del nuovo secolo, palesava ancora la necessità di riaffermare il primato del cattolicesimo. Da questo presupposto scaturirono numerose missioni sia sul territorio europeo che verso il Nuovo Mondo.

I primi a raggiungere i territori della Nuova Francia furono i recolletti, più comunemente conosciuti con il nome di francescani<sup>13</sup>, i quali giunsero nell'odierno Canada intorno al 1615. L'obiettivo principale di questi uomini, animati da un forte senso religioso, era quello di avvicinare, quanto più possibile, gli indigeni alla fede in Cristo. Ciò poteva attuarsi solo ricorrendo a pratiche di conversione che rivelassero tutta la veridicità dell'atto, dimostrando una reale adesione ai principi cristiani anziché concretizzarsi in una inutile attività di costrizione. I francescani si mossero con abilità fondando alcune celebri missioni nella zona dei Grandi Laghi e nella valle del San Lorenzo, come dimostra l'esempio di Tadoussac. Ma il tentativo di entrare in contatto con i nativi e di convertirli rivelò ben presto notevoli difficoltà, a causa, innanzitutto, delle evidenti differenze culturali e linguistiche che opponevano le tribù indigene ai frati. Questi ultimi non avevano idea di quali fossero i sistemi linguistici diffusi tra le popolazioni, né tantomeno avevano modo di attuare, in poco tempo, pratiche di apprendimento utili ad instaurare una comunicazione. Perciò, ben presto, divenne evidente la necessità di escogitare dei metodi per risolvere tale problema: iniziarono ad arrivare dalla madrepatria quelli che, poco

---

<sup>13</sup> Riguardo alle missioni dei francescani cfr. O.-M. JOUVE, *Dictionnaire biographique des récollets missionnaires en Nouvelle France, 1615-1645, 1670, 1849*, Montréal, Fides, 1996; C. GALLAND, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle France aux XVII et XVIII siècles*, Paris, Cerf, 2012.

dopo, assumeranno il nome di “*truchements*”<sup>14</sup>, interpreti, figure che misero la propria professionalità al servizio delle missioni, fungendo da traduttori professionisti ed approdando a risultati significativi. Un esempio di quanto detto è ben riassunto all’interno della *Historie véritable et naturelle des moeurs et productions du pays de la Nouvelle France (1664)*, opera redatta da Pierre Boucher, figura di interprete importante anche per il ruolo politico che ebbe nella gestione dell’amministrazione coloniale. Emblematico il caso di alcune donne, appartenenti ad ordini religiosi femminili, che, in questa prima fase, funsero da interpreti, come è dimostrato dalla figura di Marie de l’Incarnation<sup>15</sup>, celebre esponente dell’ordine delle orsoline.

A rendere la situazione ancora più intricata, oltre all’aspetto linguistico, accorrevano alcuni elementi culturali che non agevolavano le pratiche di conversione. Si può pensare a concetti come Trinità, Spirito Santo o Resurrezione, tutte nozioni fondamentali per la fede cristiana, ma del tutto lontane ed impensabili all’interno dell’immaginario collettivo indigeno. Anche per questo gli sforzi dei recolletti si riversarono in uno studio sistematico non solo della lingua, ma anche di quegli aspetti culturali e tradizionali considerati imprescindibili per instaurare un’intesa con i nativi. Il frate francescano Gabriel Sagard<sup>16</sup> è tutt’ora ricordato perché, dopo aver trascorso numerosi anni a contatto con la tribù degli Uroni, compilò uno dei più importanti dizionari in cui era presente la traduzione in francese di molte espressioni tipiche della lingua urona.

Ulteriore problema che contribuì a frenare il processo di conversione attuato dai francescani, fu la mancanza di mezzi economici appropriati: i recolletti erano parte di un ordine mendicante improntato su concetti quali povertà e carità; dunque, non avevano a disposizione somme di denaro in grado di finanziare viaggi e missioni di un certo calibro e per un periodo di tempo molto ampio. Ecco perché, in parte per le evidenti complicazioni del progetto sostenuto dai francescani, in parte per la fama che da tempo aveva investito l’ordine della Compagnia di Gesù, la corona decise di affidare proprio ai gesuiti il compito di fondare nuove missioni nei territori della Nouvelle France, nel tentativo di raggiungere risultati più proficui. Il fondatore della Compagnia di Gesù, Ignazio di Loyola, aveva fin da subito prospettato un intento di predicazione al di fuori dai confini europei, pensando, inizialmente, ad un pellegrinaggio da effettuare in Terra Santa. A ciò si aggiunse il periodo favorevole in cui si sviluppò l’ordine, un tempo sensibile a nuovi orizzonti e proiettato verso nuove scoperte geografiche. Anche il papato guardava con favore a questo possibile processo di ampliamento e diffusione della parola di Dio, e riversava fiducia ed aspettative nell’opera dei gesuiti, legati alla figura del Pontefice dal quarto ed emblematico voto alla base del proprio ordine, ovvero l’obbedienza assoluta al Santo Padre (i gesuiti fondavano la loro dottrina su quattro voti fondamentali, da cui non era possibile prescindere: povertà, castità e obbedienza innanzitutto, cui si aggiunse un quarto punto, relativo all’obbedienza al Papa *circa missiones*)<sup>17</sup>. Ancora, la Compagnia di Gesù ebbe fin da subito la consapevolezza di avere tutte le caratteristiche tali per poter effettuare un tentativo di «conquista spirituale»<sup>18</sup>. Vi erano, quindi, tutti i presupposti affinché si attuasse quell’interessante

<sup>14</sup> C. BONNOTTE, *Le truchement dans les récits de voyageurs: interprète et personnage médiateur de l’espace frontalier*, in «@nalyses», 2, 2015, pp. 133-134.

<sup>15</sup> Cfr. D. DESLANDERS, *Marie de l’Incarnation: Mysticisme et apprentissage des langues amérindiennes*, in «Cap-aux-Diamants: la revue d’histoire du Québec», 118, 2014, pp. 7-14.

<sup>16</sup> Cfr. G. SAGARD, *The long journey to the country of the Hurons*, Toronto, Champlain Society, 2013.

<sup>17</sup> Cfr. S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione, 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 6.

<sup>18</sup> C. FERLAN, *I gesuiti*, Bologna, Il Mulino, 2015, p. 101.

esperimento di propagazione della fede anche in luoghi lontani.

Uno dei primi ammiratori della compagnia di Gesù fu il re portoghese Giovanni, il quale era in cerca di missionari da inviare nei suoi nuovi possedimenti in Oriente. Egli, dunque, si rivolse personalmente ad Ignazio chiedendogli di destinare due confratelli alle missioni relative alle Indie orientali.<sup>19</sup> Per puro caso – dal momento che inizialmente la scelta era ricaduta su un tale Nicolás Bobadilla, il quale, tuttavia, si ammalò e fu impossibilitato a partire – fu indicato Francesco Saverio, che venne inviato in Asia, precisamente a Goa, dove arrivò nel maggio del 1542. L'attività missionaria di Saverio si orientò, all'inizio, verso la cura dei colonizzatori europei, i quali molto spesso si macchiavano di colpe del tutto distanti dall'ottica cristiana, attuando una condotta avida, volta all'arricchimento personale, o particolarmente violenta nei confronti dei nativi. Ben presto, però, gli sforzi del gesuita si indirizzarono verso gli indigeni, in particolare sulla tribù dei *parava*, pescatori di perle che occupavano la regione del capo Comorin (Kanyakumari).<sup>20</sup> Com'è facile intuire, Saverio non conosceva la lingua dei nativi; ricorreva, perciò, all'aiuto degli interpreti, ma si impegnava anche personalmente nello studio e nella comprensione. L'instancabile gesuita coltivava speranze e sogni sempre più ambiziosi, tanto da indirizzare la sua attività verso altre mete: giunse in Cina ed in Giappone e in poco tempo costituì le prime comunità cristiane in Oriente. Entrato, ormai, in un meccanismo difficile da gestire e che, anzi, lo spingeva sempre oltre, verso nuove terre, il gesuita non fece mai ritorno in patria, benché fosse stato richiamato da Loyola. Morì nel 1552, interrompendo il suo progetto di ulteriore diffusione della fede.

A questo punto appare necessario, prima di prendere in considerazione le missioni in Occidente, palesare quelle che si rivelarono come importanti differenze riguardanti le strategie messe in atto dai gesuiti in Asia e nelle Americhe. Se a est l'atteggiamento dei missionari sembrò subito manifestare un certo rispetto nei confronti della civiltà cinese e di quella giapponese, tanto da proporre pratiche di conversione docili, che presupponevano addirittura una sorta di adattamento ai costumi tradizionali previsti dalle culture asiatiche, in America prevalse, invece, un'altra attitudine, basata su preconcetti del tutto diversi; qui, infatti, emerse una nuova convinzione riguardo la necessità di educare quelle che si presentavano, agli occhi dei colonizzatori, come popolazioni inferiori, arretrate, ancora anebbate da una sfera religiosa superstiziosa e pagana. Tali popolazioni meritavano di conoscere la luce emanata dalla parola del vero ed unico Dio; era, dunque, compito dei gesuiti condurre gli indigeni verso la via della salvezza.

Molto presto si iniziò a profilare una nuova idea, secondo cui le missioni dei gesuiti non dovessero per forza essere indirizzate oltre oceano: vi erano, infatti, svariati luoghi nella stessa Europa che necessitavano di un rinnovamento religioso. Le cosiddette «Indie interne» o «Nostre Indie»<sup>21</sup> costituiscono esempi tipici di espressioni promosse dai gesuiti per veicolare l'idea di una inevitabile missione che prendesse in considerazione le campagne, i veri luoghi su cui l'azione dei gesuiti si sarebbe dovuta concentrare. Le diffuse zone rurali europee dovevano subire un processo di colonizzazione spirituale non dissimile a quello delle Americhe. Ecco perché molti evangelizzatori si riversarono in Lituania o nell'Europa settentrionale in generale, dove si avvertiva maggiormente la distanza dalla Chiesa di Roma.

Per quanto concerne il discorso relativo alle differenze delle missioni in Oriente e in Occidente, quando due gesuiti, Michele Ruggieri e Matteo Ricci, giunsero – dopo un

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 102.

<sup>20</sup> Ivi, p. 103.

<sup>21</sup> Ivi, p. 108.

lungo periodo dedicato agli studi – in Cina, facendosi apprezzare dai ceti elevati della società cinese, iniziò a manifestarsi un atteggiamento del tutto nuovo, fondato su un profuso interesse per cultura, lingue e tradizioni locali, che spinse i due perfino a cambiare il proprio aspetto per divenire più vicini a quel mondo (ad esempio, si fecero crescere i capelli e indossarono l'abbigliamento tipico dei letterati cinesi). Ciò comportò, col passare del tempo, alcune pesanti conseguenze: gli esponenti degli altri ordini religiosi, francescani e domenicani, iniziarono a criticare l'atteggiamento attuato dai gesuiti nei confronti dei culti orientali. Scoppiò quella che è passata alla storia come «questione dei riti».<sup>22</sup>

Relativamente alle missioni a ovest, invece, il punto di partenza è rappresentato dal Brasile, primo territorio raggiunto dai gesuiti nel 1549. La distanza culturale esistente tra missionari e popolazioni indigene è resa ben evidente dallo studioso Claudio Ferlan, che nel terzo capitolo dell'opera dedicata alla Compagnia di Gesù, palesa due particolari costumi ritenuti inaccettabili dalla religione cristiana: «l'assoluta mancanza di vergogna da parte degli indigeni per la propria nudità» e «la resistenza alla monogamia».<sup>23</sup> Ma il presupposto di fondo da cui partire per considerare quella che fu la colonizzazione a ovest fu il razzismo, basato su un rapporto squilibrato ed impari tra colonizzatore e colonizzato, fondato su concetti di superiorità ed inferiorità. È proprio in Brasile che i gesuiti adottarono un sistema che si sarebbe, poi, rivelato fortunato, ovvero le *reducciones*<sup>24</sup> (riduzioni). Queste ultime attecchirono principalmente nel Paraguay, zona molto più vasta rispetto ad oggi, e si concretizzarono nella costruzione di *aldeias*, villaggi, in cui sostanzialmente i nativi erano costretti a vivere. In tal modo potevano essere soggetti ad un'opera continua di indottrinamento da parte dei gesuiti.

Le riduzioni funzionarono principalmente nel Paraguay – come già accennato – e soprattutto con la popolazione dei Guarani, i quali già presupponevano un'esistenza fondata su una marcata sovrapposizione tra vita politica e religiosa. Con loro fu facile attuare un perfetto «connubio di indottrinamento religioso e di riduzione alla vita civile»<sup>25</sup>, elementi fondanti per la creazione delle riduzioni e, di conseguenza, per la formazione di quello che molti storici definiscono uno «Stato gesuita».<sup>26</sup> Con l'esperienza delle riduzioni fu possibile attuare dei mezzi di evangelizzazione che solo la vita all'interno di una realtà comunitaria avrebbe potuto garantire: i Guarani, ad esempio, erano predisposti all'ascolto della messa e alla ricezione della dottrina cristiana. Tutta la loro vita, all'interno dei nuovi villaggi, era scandita da un nuovo ritmo religioso e sociale che essi non avevano mai conosciuto.

Il sistema delle riduzioni funzionò per lungo tempo, fino al 1750, anno del trattato di

<sup>22</sup> S. VARESCHI, *Martino Martini SI e il decreto del Sant'Ufficio nella questione dei Riti Cinesi (1655-56)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 63, 1994, pp. 209-260; J. METZLER, *La Congregazione «de Propaganda Fide» e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XX)*, in «Anuário de Historia de la Iglesia», 9, 2000, pp. 145-154; A. GIOVAGNOLI, P. BORRUSO, E. GIUNIPERO, G. DEL ZANNA, N. BUONASORTE, *La chiesa cattolica e l'altro. Dai Balcani al Medio Oriente, dalla Cina all'Africa*, in V. Cesareo (a cura di), *Altro: identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 1-30.

<sup>23</sup> C. FERLAN, *I gesuiti*, cit., p. 123.

<sup>24</sup> Sul sistema delle riduzioni ed in particolare sulla differenza tra quelle attuate in America del Sud e quelle meno fortunate in America del Nord cfr. R. JACKSON, *Comprendiendo los efectos de las enfermedades del Viejo Mundo en los nativos americanos: la viruela en las Misiones Jesuíticas de Paraguay*, in «IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamérica», 2, 2014, pp. 88-133.

<sup>25</sup> S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione, 1540-1773*, cit., p. 112.

<sup>26</sup> *Ibidem*. Sullo stesso tema cfr. E. GOTHEIN, *Lo Stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay*, Firenze, La Nuova Italia, 1987.

Madrid con cui la Spagna riconobbe al Portogallo il diritto di proprietà sulle terre conquistate nel corso dell'espansione lusitana.<sup>27</sup> Dal momento che, nelle zone di proprietà del Portogallo, rientravano anche numerose missioni gesuitiche, ciò avrebbe comportato un cambiamento della condizione giuridica dei Guarani che, da sudditi, divenivano potenziali schiavi. È facile, perciò, comprendere le motivazioni alla base della rivolta che scoppiò e che sfociò nella *Guerra Guaranitica*<sup>28</sup> (1752-1756). Alla fine della contesa le missioni dei gesuiti rimasero sotto il controllo spagnolo.

Nell'America spagnola, invece, i gesuiti ci arrivarono più tardi, nel 1566. Essi trovarono un ambiente ben diverso rispetto a quello in cui erano soliti operare: in quei territori, infatti, già da anni si muovevano altri ordini religiosi, che avevano dato il via ad alcuni esperimenti di conversione. La prima meta della Compagnia di Gesù in tale frangente fu la Florida, dove, tuttavia, non si raggiunsero risultati significativi; dopodiché i missionari si concentrarono sul Perù. Qui l'obiettivo principale fu quello di costruire un sistema ecclesiastico improntato su quello europeo, passando attraverso la fondazione di diocesi, parrocchie, chiese e Inquisizione.

In Africa la situazione fu ancora diversa rispetto alle esperienze positive registrate solitamente dai membri della Compagnia di Gesù. Qui i progetti di evangelizzazione non funzionarono per molteplici ragioni: la generale diffidenza delle popolazioni locali di fronte alla possibilità di ricevere il messaggio cattolico, la cospicua presenza della religione musulmana, le difficili condizioni ambientali ed igieniche che non consentivano margini di spostamento e di ubicazione com'era stato altrove. Solo nella regione di Angola i gesuiti riuscirono ad ottenere qualche risultato intorno al 1560. Gli "Ignaziani" provarono anche ad occupare la zona di Capo Verde, ma senza successo; lì la presenza dei missionari rimase sempre scarsissima.

Il panorama dell'America settentrionale, dove i gesuiti arrivarono tardivamente – come si è detto in precedenza – rivela alcune peculiarità su cui vale la pena soffermarsi. Com'era stato già per i recolletti, anche i membri della compagnia di Gesù tentarono, innanzitutto, di comprendere lingua, usi e costumi degli indigeni, per attuare una collaborazione con questi ultimi. I gesuiti sostituirono, progressivamente, i francescani nel controllo di queste zone. Nel 1632 essi controllavano tutta la zona di Québec, riprendendo anche il controllo di quelle missioni istituite tempo prima dai francescani intorno alle principali tribù amerindie alleate dei francesi (Algonchini ed Uroni prima di tutto). In questi luoghi i gesuiti pensarono di attuare il sistema delle *reducciones* che si era rivelato assai utile altrove: la più famosa riduzione nata nella Nuovelle France fu quella di Sillery, vicino a Québec; tuttavia, tale esperimento non funzionò nei territori dell'America del Nord.

Lo storico Rémi Savard, all'interno di uno studio edito nel 2008, ha cercato di spiegare le motivazioni che hanno comportato il fallimento del cosiddetto «sogno paraguaiano (rêve paraguayen)»<sup>29</sup>, cioè il desiderio di replicare, nei luoghi dove sorse la Nuova Francia, quel modello di riduzione gesuitica che aveva riscosso tanto successo in Brasile e nel Paraguay. Lo storico ipotizzava che alla base di questo fallimento ci fossero

<sup>27</sup> Cfr. C. FERLAN, *I gesuiti*, cit., p. 130.

<sup>28</sup> Sulla questione della guerra Guaranitica cfr. S. L. A. PÀEZ, *Las reducciones jesuíticas-guaraníes como antecedente de organización espacial en la región misionera*, in «Contribuciones Científicas GÆA», 25, 2013, pp. 165-173; M. ROCHINI, *La compagnia di Gesù tra storia e memoria. Riflessioni a partire dal volume di P.-A. Fabre, P. Goujon, MM Morales (a cura di), La Compagnie de Jesus des Anciens Regimes au monde contemporain (XVIIIe-XXe siècles)*, in «Annali di Scienze religiose», 15, 2022, pp. 367-381.

<sup>29</sup> R. SAVARD, *La «réduction» de Sillery 1638-1660: maquette de l'idée de «réserves indiennes*, in «Recherches amérindiennes au Québec», 38, 2-3, 2008, pp. 127-131.

motivazioni culturali e sociali riguardanti le differenze inerenti a costumi e tradizioni dei popoli autoctoni dell'America del Nord e del Sud, rendendo i secondi più "adatti" a vivere in comunità rispetto ai primi, molto più ancorati alle proprie origini nomadi.

Per rispondere ai molti interrogativi riguardanti il processo di colonizzazione, contatto e conversione degli amerindi, diviene necessario soffermarsi sui metodi attuati dai gesuiti per colmare il divario esistente tra un ben solido "Noi", entro cui gli Occidentali si identificavano, ed un ambiguo "Altri", in cui rientravano a far parte tutti i popoli incontrati nel corso dell'attività missionaria. Innanzitutto, è bene considerare le relazioni scritte dai gesuiti: si tratta di testi di fondamentale importanza poiché contengono, al loro interno, commenti e osservazioni utili non solo a comprendere quale fosse la percezione che gli europei avevano del mondo nativo, ma anche a capire quali fossero le caratteristiche e i tratti propri dei popoli amerindi, a pochi anni dall'incontro – per certi versi traumatico – con le civiltà colonizzatrici.

Un iniziale punto di partenza è rappresentato da due *Relations de Jesuites* pubblicate da Paul Le Jeune (1638)<sup>30</sup> e Jérôme Lallemand (1644-1645)<sup>31</sup>, padri gesuiti che, all'interno dei testi, delineano il proprio punto di vista riguardante i primi contatti politici, religiosi e culturali tra francesi e amerindi. Le Jeune, dopo aver studiato filosofia e teologia, fu scelto come superiore del seminario di Dieppe. Nel maggio del 1632 salpò con padre Nové dal porto Honfleur e giunse a Québec il 4 luglio successivo; trascorse il suo primo inverno tra i "selvaggi", adeguandosi allo stile di vita delle tribù, alle loro privazioni e necessità, riuscendo, ben presto, ad acquisire una conoscenza approfondita della lingua tanto da arrivare a comporre un nuovo catechismo per i suoi neofiti. Nel 1634 stabilì una missione a *Metaberoutse*, ora chiamata "Tre fiumi". Fece ritorno in Francia nel 1650.<sup>32</sup> Per quanto riguarda Jérôme Lallemand, egli, dopo essere stato professore per molti anni e rettore di diversi collegi, partì come missionario presso gli Uroni nel 1640 e rimase con quella tribù fino al 1645. Uomo paziente ed intelligente, era dotato di abitudini semplici e preferì dedicarsi all'istruzione dei bambini e dei giovani convertiti alla dottrina cristiana. Durante il periodo di permanenza nel Nuovo Mondo scrisse sette relazioni, di cui cinque appartenenti al paese degli Uroni, dove era conosciuto con il nome di *Archiendassé*.<sup>33</sup>

Le relazioni dei due padri contengono interessanti informazioni riguardo ai nativi e ai metodi utilizzati per accostare questi ultimi alla religione cristiana: ad esempio, insistono sull'importanza delle immagini, utili strumenti di conversione dal momento che permettevano di mostrare facilmente agli amerindi i punti fondamentali della fede cristiana. Lo stesso Le Jeune, infatti, scrive: «Queste immagini sacre sono la metà dell'istruzione che si è in grado di dare ai Selvaggi»<sup>34</sup>.

È facile intuire come, l'altra metà della prassi d'insegnamento doveva risiedere proprio nella spiegazione delle varie illustrazioni, convincendo le popolazioni della superiorità

<sup>30</sup> P. LE JEUNE, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1637*, Rouen, Chez J, Le Boulenger, 1638, Bibliothèque Nationale de France, Département Réserve des livres rares, RES 8-LK12-732 (5).

<sup>31</sup> J. LALLEMAND, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, Années 1644 et 1645*, Paris, chez Sébastien Cramoisy, 1646, Bibliothèque Municipale de Lyon, RES 361258.

<sup>32</sup> E.B. O'CALLAGHAN, *Jesuit Relations of Discoveries and Other Occurrences in Canada and the Northern and Western States of the Union, 1632-1672*, New York, Press of the Historical Society, 1847, p. 8.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>34</sup> «Ces Saintes figures sont la moitié de l'instruction qu'on peut donner aux Sauvages». La traduzione è mia. Cfr. P. LE JEUNE, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1637*, in R. GOLD THWAITES, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, vol. XI, Cleveland, The Burrows Brothers, 1898, p. 89.

del Dio cristiano rispetto alle loro credenze. Dunque, le produzioni artistiche fungevano da riflesso del mondo concettuale cristiano che i missionari si proponevano di diffondere.<sup>35</sup>

Ma quelle che, apparentemente, sembravano due realtà totalmente separate e distanti, nei testi dei missionari apparivano, talvolta, più vicine che mai: «questo nuovo mondo ha la stessa natura del vecchio; ha le sue virtù e i suoi vizi proprio come l'Europa».<sup>36</sup> In tal modo i gesuiti dimostravano di avere una sensibilità elevata, in grado di cogliere non solo gli elementi volti a rappresentare la solita dicotomia esistente tra i due mondi, ma anche i tratti di similarità – nascosti nei semplici gesti, nelle piccole cose – che accomunavano colonizzatori e colonizzati, privandoli per un momento dei propri ruoli ed evidenziando semplicemente la loro essenza di uomini dotati di pregi e difetti.

La concretizzazione di quello che rimaneva l'obiettivo principale, ovvero la conversione dei nativi e la loro educazione, passava attraverso strategie volte al coinvolgimento degli amerindi in diverse occasioni, tentando di proporre un ritmo quotidiano fisso e prestabilito, in modo da favorire l'organizzazione di messe, preghiere collettive e attività varie che potessero, a mano a mano, soppiantare i riti superstiziosi e i culti pagani praticati dalle tribù. Nulla di tutto ciò era semplice, poiché gli amerindi spesso si rivelavano restii a seguire i nuovi precetti religiosi. Essi preferivano cantare, ballare e soprattutto dedicarsi ai giochi, non solo fonte di svago e divertimento, ma vero e proprio momento catartico cui si attribuivano significati importanti; si riteneva, ad esempio, che la cura di un male potesse risiedere proprio nell'attuazione di giochi collettivi. Muoversi in tali contesti presupponeva uno sforzo notevole da parte dei gesuiti, i quali, a volte, apparivano quasi rassegnati, non più dotati di quello spirito d'iniziale dinamismo:

Diamo l'Istruzione o il Catechismo nella nostra cabina, poiché non avevamo ancora un'altra Chiesa adatta. Questo spesso è il massimo che possiamo fare: perché le loro feste, balli e giochi li occupano così tanto che non possiamo riunirli come vorremmo.<sup>37</sup>

Le relazioni dei gesuiti rappresentano una fonte di conoscenza di un processo che, altrimenti, resterebbe per lo più difficile da indagare; tuttavia, può capitare che le informazioni veicolate dai testi risultino approssimative, come dimostra la seguente testimonianza di Paul Le Jeune: «Ho osservato che dopo aver visto due o tre Selvaggi fare la stessa cosa, si dice subito che sia un'usanza dell'intera Tribù»<sup>38</sup>. Aggiungendo, ancora, che: «Ci sono molte tribù in questi paesi che concordano su molte cose e differiscono su molte altre; così che quando si dice che certe pratiche sono comuni ai Selvaggi, può essere vero per una tribù e non vero per un'altra».<sup>39</sup>

I resoconti differivano anche a seconda degli atteggiamenti individuali e delle credenze religiose degli osservatori; molto spesso i gesuiti descrivevano gli amerindi sulla base di preconcetti formulati dalla madrepatria, non attraverso un'osservazione puntuale e

---

<sup>35</sup> Cfr. P. O. OUELLET, *Between Temporal and Spiritual Powers: Colonial Diplomacy Associated with the Painting France Bringing Faith to the Huron-Wendats of New France (c. 1666)*, in «Legatio: The Journal for Renaissance and Early Modern Diplomatic Studies», 4, 2020, pp. 209-235.

<sup>36</sup> La traduzione è mia. Cfr. in R. GOLD THWAITES, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, cit., p. 31.

<sup>37</sup> Ivi, p. 10. La traduzione è mia.

<sup>38</sup> Ivi, p. 1. La traduzione è mia.

<sup>39</sup> Ivi, p. 27. La traduzione è mia.

sistematica di ciò che effettivamente vedevano.<sup>40</sup> Tutto ciò contribuisce a rendere le relazioni dei gesuiti ampiamente sfaccettate e ricche di informazioni e suggestioni che restituiscono l'idea di testi scritti da semplici uomini, prima che da missionari.

Alcune relazioni, come quella del gesuita Jacques Bouton<sup>41</sup> risultano utili specialmente per l'impegno dimostrato dagli autori nel presentare i territori del Nuovo Mondo come mete ideali per i francesi. Bouton, infatti, si sforzò di delineare gli aspetti positivi della vita oltreoceano per convincere «coloro che non riescono a credere che ci sono tante cose buone in quelle isole».<sup>42</sup> Pur non negando la presenza di inconvenienti e dinamiche difficili in un contesto che si presentava molto distante dalla madrepatria, il padre gesuita sottolineava i lati positivi della vita in quei luoghi, dal contatto con gli amerindi all'adattamento in un nuovo ambiente che costituiva una specie di prolungamento della Francia stessa in quei territori lontani. L'obiettivo principale era quello di veicolare messaggi favorevoli dell'esperienza di colonizzazione, incentivando i viaggi e dissipando dubbi e paure. Inoltre, è opportuno prestare particolare attenzione agli sforzi compiuti dai missionari nel tentare di distruggere il negativo stereotipo dell'idea dei Caraibi. Scrive padre Bouton:

Gli uomini sono meravigliosamente miti e passano il tempo nelle loro case dove bevono e parlano e dove si fanno pettinare dalle loro donne, non vi è ora in cui non si facciano pettinare e non si preoccupano nemmeno di cacciare o di pescare.<sup>43</sup>

Tali parole fanno ben comprendere come i gesuiti fossero attenti a diffondere immagini positive dei 'selvaggi' e del Nuovo Mondo, dal momento che rappresentare i nativi come persone pericolose ed irrimediabilmente malvagie avrebbe potuto compromettere una possibile opera di conversione nei loro confronti: come potevano – essendo cattivi per natura – rivolgersi verso la conversione cristiana e la civiltà occidentale?<sup>44</sup>

I testi redatti dai membri della compagnia di Gesù risultano efficaci anche per chiarire le dinamiche connesse ai rapporti esistenti tra le varie tribù. All'interno di molti scritti, ad esempio, ricorrono toni esasperati a causa del continuo pericolo rappresentato dalla confederazione Irochese, com'è dimostrato dalla relazione di padre Vimont<sup>45</sup> che, a tal proposito, preannunciava l'incombente della minaccia Irochese per la comunità degli Uroni e pregava affinché accorressero rinforzi dalla Francia per proteggere i «gentili agnelli»<sup>46</sup> dal pericolo del «lupo»<sup>47</sup> Irochese. Emblematico, a tal proposito, il seguente passo, in cui padre Vimont descrive il diverso atteggiamento manifestato da Uroni, Algonchini ed Irochesi nei confronti dei francesi:

<sup>40</sup> G. EISEN, *Voyageurs, Black-Robes, Saints, and Indians. Ethnohistory*, Durham, Duke University Press, 1977, p. 192.

<sup>41</sup> Cfr. J. BOUTON, *Relation de l'establissement ds François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1640.

<sup>42</sup> Il riferimento è alle isole Caraibiche. P.P. BOUCHER, *Les Nouvelles-Frances: la France en Amérique, 1500-1815*, Sillery, Les éditions du Septentrion, 2004, p. 38.

<sup>43</sup> J. BOUTON, *Relation de l'establissement ds François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Capitolo IX, cit., p. 111. La traduzione è mia.

<sup>44</sup> P.P. BOUCHER, *Les Nouvelles-Frances: la France en Amérique, 1500-1815*, cit., p. 38.

<sup>45</sup> B. VIMONT, *Relation de ce qui s'est passe en la Nouvelle France, es années 1644-1645*, International University Microfilms, 300 N. Zeeb Rd., Ann Arbor, MI 48106, 1644.

<sup>46</sup> P. P. BOUCHER, *Les Nouvelles-Frances: la France en Amérique, 1500-1815*, cit., p. 41. La traduzione è mia.

<sup>47</sup> *Ibidem*. La traduzione è mia.

La conoscenza di Dio e il commercio dei francesi del Québec li hanno resi più agili e più docili, ma gli altri, sebbene regnino quasi su tutto e ridotti a niente, rimangono in uno strano orgoglio, ci hanno causato fino ad ora dei grandi impedimenti nella conversione di Algonchini e Uroni, che devono passare per i loro paesi per venire quaggiù.<sup>48</sup>

Questioni simili interessano anche un'altra relazione, scritta dal gesuita Paul Ragueneau<sup>49</sup>, il quale descrisse la devastazione causata dalle guerre contro gli Irochesi e le difficili conseguenze che ne derivarono, con un focus particolare sulla situazione di Montréal. L'autore, inoltre, espose anche gli effetti che le guerre Irochesi ebbero nella gestione del commercio delle pellicce.

Un'altra relazione che dimostra un notevole impatto dal punto di vista contenutistico, proprio per la rilevanza e l'originalità degli argomenti trattati, è quella del gesuita Claude Dablon. Si tratta della *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France*<sup>50</sup>, in cui l'autore rivela importanti informazioni relative al territorio e agli insediamenti dei popoli nativi, soffermandosi sulle caratteristiche che rendevano individuabili i soggetti appartenenti all'una o all'altra tribù e descrivendo il loro modo di vivere e di interagire con l'ambiente circostante. Inoltre, la narrazione è arricchita da molteplici considerazioni di carattere socio-pedagogico rivolte proprio ad attuare una pratica di comprensione della cultura e delle tradizioni native per poter, in tal modo, introdurre con maggiore facilità i concetti fondamentali della dottrina cattolica nella mente degli amerindi. Si consideri, ad esempio, il seguente passo, in cui risultano evidenti le difficoltà con cui i padri gesuiti tentavano di attuare la conversione degli indigeni:

Da dieci mesi il cielo ha talmente favorito le opere del missionario di questi quartieri che ora si contano trenta adulti battezzati solennemente nella cappella. Forse questo numero sembrerà poca cosa a coloro che sono in Europa, così popolosa quanto le foreste del Canada sono solitarie; tuttavia, quando si saprà che ci sono trenta adulti battezzati con cerimonia ecclesiastica in un paese dove non si contano più di quattrocento anime e dove la superstizione, l'impurità e il libertinaggio contrastano il Vangelo, si ammetterà che se un missionario fosse riuscito a conquistare anche solo queste trenta anime, egli avrebbe fatto comunque di più del più zelante predicatore d'Europa [...].<sup>51</sup>

È proprio per facilitare situazioni simili che i missionari progettarono strategie attente e accurate per entrare in contatto con la vita dell'Altro e modificarne i punti salienti, le credenze, le abitudini e sostituire il tutto con nuovi precetti di stampo religioso che rendessero gli amerindi più vicini al pensiero e al mondo Occidentale. Ecco cosa intende

---

<sup>48</sup> B. VIMONT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, es années 1644-1645*, cit., pp. 29-30. La traduzione è mia.

<sup>49</sup> P. REGUENEAU, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable ès missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle France, ès années 1650 et 1651*, Bibliothèque nationale de France, Département Réserve des livres rares, RES 8-LK12-737.

<sup>50</sup> C. DABLON, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France, les années 1671 et 1672*, Bibliothèque nationale de France, Département Réserve des livres rares, RES 8-LK12-743 (A,7).

<sup>51</sup> Ivi, Capitolo II, *De la Mission de Gandaouagué ou de Saint Pierre dans le país d'Agnié*, p. 41. La traduzione è mia.

delinare lo storico Gruzinski con l'espressione «colonizzazione dell'immaginario»<sup>52</sup>: un processo di sottomissione non solo fisico, politico e territoriale, ma anche introspettivo e mentale.

Un altro aspetto interessante che può essere ricavato dalla relazione è l'attenzione che il padre gesuita rivolge verso quegli elementi culturali ritenuti inconciliabili con la morale cristiana e con i valori etici del mondo europeo, ovvero il rapporto, viscerale ed intenso, che i nativi avevano con la natura, una generale insofferenza verso regole e atteggiamenti di rigidità e austerità manifestati spesso dai colonizzatori ed il prestigio attribuito alle donne, le quali, all'interno della società tribale, occupavano posti di rilevanza, al pari degli uomini o forse anche di più.

Ancora, la relazione di Dablon risulta interessante poiché permette di comprendere – grazie alle informazioni di vario genere contenute al suo interno – per quali ragioni non fu possibile attuare in Nord America quel modello di riduzioni gesuitiche che aveva avuto così tanta fortuna altrove. La testimonianza dell'autore risulta illuminante su più versanti, facendo emergere, ad esempio, delle considerazioni di natura geografica, che sarebbe interessante analizzare in modo più approfondito: c'era, infatti, una notevole differenza tra i climi dell'America del Nord e dell'America del Sud che non può essere trascurata; durante i lunghi e rigidi inverni che caratterizzavano le zone dell'attuale Canada e soprattutto della Louisiana era difficile pensare al buon funzionamento di un villaggio, con tutte le pratiche di civilizzazione e conversione ad esso connesse. Inoltre, non è possibile trascurare quella che si rivelava come una fondamentale dicotomia culturale tra nativi del Nord e nativi del Sud, tale per cui questi ultimi risultavano più docili e quindi maggiormente idonei a vivere nel contesto delle riduzioni rispetto ai nativi di quelle zone, fortemente nomadi, liberi, restii ad ogni forma di controllo e impegnati nella caccia praticamente di continuo, durante tutto l'anno.

La relazione di Claude Dablon diventerà un vero e proprio modello di analisi e narrazione che ispirerà le opere di molti altri padri gesuiti, tra cui Joseph-François Lafitau<sup>53</sup>, autore del celebre trattato *Mœurs de Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724)<sup>54</sup>. Questo scritto contiene alcune peculiarità che vale la pena ricordare, come ad esempio il fatto che l'autore sia intento a cogliere tutte quelle sfaccettature che caratterizzano il contatto tra colonizzatore e “altro” e che definiscono quel complesso ed ambiguo processo di conoscenza che intercorre non solo tra persone diverse, ma anche tra mondi diversi. Lafitau tenta di ricostruire i rapporti tra colonizzatori e colonizzati addensando nel testo tutte quelle informazioni che gli europei avrebbero voluto leggere: essi volevano confrontarsi con una storia avvincente ed avventurosa improntata sulle vicende dei bianchi alle prese con la scoperta di un mondo nuovo, animato da pericoli, bestie, luoghi ostili, uomini primitivi e selvaggi che parlano lingue sconosciute e che, talvolta, proprio a causa della loro apparente diversità, non riescono ad essere compresi e ascoltati.<sup>55</sup>

Il primo volume dell'opera è dedicato all'analisi di vari aspetti tipici delle tribù native,

<sup>52</sup> S. GRUZINSKI, *La colonizzazione dell'immaginario*, Torino, Einaudi, 1994. Lo stesso tema è trattato anche da A. PROSPERI, *America e apocalisse. Note sulla “conquista spirituale” del Nuovo Mondo*, in «Critica Storica», 13, 1976, pp. 15-63.

<sup>53</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, *Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau*, in «Yale French Studies», 59, 1980, pp. 37-64..

<sup>54</sup> J.-F. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 voll., Paris, Saugrain l'ainé-Hochereau, 1724.

<sup>55</sup> V. L. WIMBUSH, *Interpreters—Enslaving/Enslaved/Runagate*, in «Journal of Biblical Literature», 130, 1, 2011, p. 13.

dal carattere alla religione, dalle forme di governo all'educazione; il secondo volume, invece, si sofferma sulle attività economiche, sui giochi e sulle modalità con cui le tribù erano solite agire in caso di guerra<sup>56</sup>. Ma la vera novità risiede nell'atteggiamento manifestato dal padre gesuita, il quale tenta di dimostrare che gli stessi atteggiamenti "barbari" caratteristici degli amerindi possono essere rintracciati anche nelle antiche civiltà occidentali.

Si tratta quindi solo di provare questa unanimità di sentimenti in tutte le nazioni, mostrando che in realtà non è il caso del barbaro che non ha una religione e che non ha costumi. Ora mi lusingo di rendere la cosa così favolosa che nessuno può dubitarne, a meno che tu non voglia accecarti in mezzo alla luce. Non solo i popoli chiamati Barbari hanno una religione; ma questa religione ha una forte conformità con quella dei primi tempi, con quelle che nell'antichità venivano chiamate le Orge di Bacco e della Madre di Dei, i misteri di Ifis o Orfici, e questa somiglianza evidenzia come ci siano gli stessi principi e le stesse origini.<sup>57</sup>

Lafitau parte da un presupposto fondamentale, relativo al principio dell'unità della creazione secondo cui Dio onnipotente ha creato tutti gli uomini, senza alcuna distinzione. In quest'ottica, quindi, Dio è inteso come padre dell'intera umanità, comprese anche le popolazioni del Nuovo Mondo. L'originalità del pensiero del padre gesuita è racchiusa proprio all'interno di questo tratto saliente che rivela tutta la sua sensibilità: egli tenta di ricostruire una storia univoca di tutto il genere umano nella sua totalità che, nonostante le differenze, possiede un forte elemento di vicinanza, cioè la figura dell'Onnipotente.<sup>58</sup> Il principale intento dell'autore è quello di far comprendere quanto sia necessario salvaguardare le civiltà native dell'America settentrionale senza annientarle brutalmente ma accompagnandole verso un processo di evoluzione ed emancipazione che possa condurle ad un miglioramento, abbandonando quello stato di degradazione culturale in cui riversano. Anche i bianchi, in epoca antica, quando ancora non conoscevano la religione cristiana, si trovavano in uno stato di arretramento. È questo il filo conduttore seguito dal gesuita, con cui si tenta di trovare una radice comune tra il mondo dei "selvaggi" e quello della civiltà europea. Il punto di vista di Lafitau scaturisce da un'ottica teologica<sup>59</sup> da cui non è possibile prescindere e che lo porta a considerare gli esseri umani partendo da un presupposto innanzitutto religioso e trascendentale.

Le relazioni gesuitiche regalano – oltre a tutta una serie di emblematiche considerazioni inerenti agli ambiti più disparati – un nuovo quadro orientativo entro cui collocare una possibile indagine di ricerca su quei luoghi e quegli uomini, su quel processo di colonizzazione che ha interessato l'intera Europa, offrendo una chiara immagine di ciò che l'Altro ha rappresentato nell'immaginario collettivo Occidentale e viceversa, facendo riferimento anche al punto di vista opposto, considerando, cioè, l'impatto che i bianchi

<sup>56</sup> G. PATISSO, *L'impero del Giglio*, cit., p. 183.

<sup>57</sup> J.-F. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, volume I, cit., p. 7. La traduzione è mia.

<sup>58</sup> «L'audace de Lafitau est de sortir de la division entre histoire ancienne et histoire moderne pour rétablir l'unité de l'histoire humaine depuis la Création jusqu'à l'invention de l'écriture qui marque le début des temps proprement historiques», cfr. M. DUCHET, *Le partage de savoirs. Discours historique et discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1985, p. 3. Sul tema si veda anche J. BOCH, *L'Occident au miroir des sauvages: figures du païen chez Fontenelle et Lafitau*, in «Tangence», 72, 2003, pp. 75-91.

<sup>59</sup> R. ZWICKY, *Die Welt der Religionen in einem Buch: Religion, Ritual und die vergleichende Konstruktion religiöser Traditionen in den Cérémonies et coutumes religieuses (Bernard & Picart 1723-1737)*, University of Zurich, Doctoral dissertation, 2019, p. 14.

ebbero sulla storia e sull'esistenza di questi popoli.<sup>60</sup>

Le testimonianze dei gesuiti riguardo agli anni in cui furono a stretto contatto con gli amerindi non si esprimono solo attraverso testi scritti, ma risiedono anche in canti e preghiere, forme alternative in cui si manifesta chiaramente quello stesso intento di vicinanza e contatto con un mondo diverso da quello Occidentale, che bisognava – nell'ottica cristiana – trasformare e rinnovare.

Il gesuita Jean de Brébeuf<sup>61</sup>, arrivato in Canada nel 1625, trascorse diversi anni presso la tribù degli Uroni e fondò molte missioni cattoliche in territorio nordamericano; proprio per difendere una di queste da un attacco degli Irochesi venne catturato e trucidato nel 1649.<sup>62</sup> La figura di questo padre gesuita è ancora oggi maggiormente ricordata per l'impegno dimostrato nell'attività di conversione degli Uroni a partire dall'anno 1640, quando la tribù fu colpita da un'epidemia di vaiolo che causò cospicue perdite umane. Questa tragica esperienza segnò profondamente gli Uroni, i quali, da quel momento, iniziarono a manifestare un atteggiamento più mite e predisposto all'ascolto della dottrina cristiana. Pare che Brébeuf compose una canzone natalizia proprio con lo scopo di affascinare ed incuriosire gli amerindi, rendendoli, in tal modo, partecipi della festività natalizia tipica del panorama religioso occidentale. Si tratta, infatti, di una canzone in lingua wendat (o urona) improntata proprio sulla nascita di Gesù. I nomi con cui tale componimento è conosciuto, sono due: *Iesous ahathonhia* e *Huron carol*.<sup>63</sup> L'originalità della canzone è evidente: non solo si tratta di un mezzo particolarmente evocativo con cui Brébeuf tenta di far accostare gli Uroni alla tradizione cattolica, proponendo un metodo leggero e poco invasivo, ma essa rappresenta anche un vero e proprio strumento di conversione, dal momento che nel testo sono presenti alcuni motivi teologici particolarmente emblematici che, assumendo la forma di una composizione ritmata e melodica, potevano facilmente imprimersi nella mente degli amerindi. Inoltre, gli Uroni già possedevano una tradizione ricca di canti popolari: ecco un altro importante motivo per cui Jean de Brébeuf pensò di insegnare i messaggi di fede avvalendosi di tale strategia comunicativa. A conferma di questa predisposizione linguistica verso la musica, John Steckley ha individuato alcune parole in Wendat che richiamano etimologicamente il mondo musicale. Si tratta di lessemi come «*Karih8ak8an*» (afferrare una questione, in senso figurato alzare la voce o intonare una canzone), «*rend*» (canto, danza, preghiera, incantesimo), «*atsi*» (cantare per uno scopo sociale), «*a8ist*» (imitare la canzone di qualcuno), «*end8tsihat*» (cantare per passare il tempo).<sup>64</sup>

Il fatto che Brébeuf abbia affidato il proprio intento di conversione dei nativi ad una canzone non deve sorprendere più di tanto: basta pensare all'importanza che la musica rivestiva non solo per gli Uroni ma anche per le varie tribù amerindie, che spesso si dilettavano in canti e balli caratteristici della propria cultura; inoltre, anche per i gesuiti la musica ricopriva un ruolo emblematico, accompagnando e consolando gli animi di coloro che, lontano da casa e tra varie difficoltà, tentavano di evadere affidandosi alla forza del pensiero. La musica era un piacere ed un intrattenimento cui fare riferimento in ogni contesto. Brébeuf fu abile nel comprendere l'importanza del mezzo musicale,

<sup>60</sup> Su questo tema in particolare si veda T. TODOROV, *La conquista dell'America. il problema dell' "altro"*, Torino, Einaudi, 1984.

<sup>61</sup> Sulla figura di Brébeuf si veda, tra gli altri, R. LATOURELLE, *Jean de Brébeuf*, Montréal, Fides, 1999.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 240-241.

<sup>63</sup> J.-M. LEBEL, *D'ou viens-tu bergère? Nos cantiques de Noël*, in «Cap-aux-Diamants: la revue d'histoire du Québec», 47, 1996, pp. 28-33.

<sup>64</sup> J. STECKLEY, *Huron Carol: a Canadian cultural chameleon*, in «British Journal for Canadian Studies», 27, 1, 2014, p. 57. La traduzione è mia.

sfruttandolo a suo vantaggio per veicolare dei messaggi importanti in modo leggero e giocoso.

L'incontro tra missionari e società amerindia fu segnato da molteplici difficoltà, relative non solo alla fatica manifestata dai ripetuti intenti di conversione in massa tramite l'uso di una lingua straniera del tutto sconosciuta, cui, progressivamente, i gesuiti si approcciarono, ma anche alla fondamentale convinzione secondo cui i nativi fossero fundamentalmente incapaci di apprendere qualsiasi altra lingua. Significativa, in tal senso, la testimonianza di Jean de Brébeuf, il quale scrive al Padre Superiore in Québec per informarlo circa i tentativi effettuati quotidianamente dai gesuiti:

Ogni giorno Padre Antoine Daniel e gli altri Padri visitano le capanne per insegnare ai loro bambini, siano essi battezzati o meno, la dottrina cristiana, il segno della Croce, il Padre Nostro, l'Ave, il Credo, i comandamenti, la preghiera all'angelo custode e altri brevi preghiere; tutto questo nella loro lingua, poiché queste persone sono naturalmente inette ad impararne un'altra.<sup>65</sup>

Ecco un'altra ragione per cui gli iniziali sforzi dei gesuiti si concentrarono sulla necessità di studiare e apprendere la lingua delle popolazioni amerindie, ricorrendo all'antica usanza di scrivere su corteccia di betulla poiché non sempre si aveva a disposizione la carta.<sup>66</sup> È in quest'ottica che i missionari iniziarono anche a tradurre le prime preghiere in lingua wendat, affinché si potesse agevolare, in questo modo, la pratica di conversione in massa dei nativi. La peculiarità della lingua urona, in particolare – dotata di pochissimi lessemi, tali per cui ad uno stesso termine venivano attribuiti significati diversi – creava qualche problema nel tentativo di educazione al dogma cristiano intrapreso dai gesuiti. Ancora una volta le parole di Brébeuf appaiono particolarmente indicative: «Non possiamo quindi far dire loro nella nostra lingua “Nel nome del Padre, e del Figlio, e del Santo Spirito”. Pensi che sia opportuno, per il momento, sostituire invece con “Nel nome del nostro Padre, e di suo Figlio, e del loro Santo Spirito?”». <sup>67</sup> Anche la formula del “Padre nostro che sei nei cieli” creava difficoltà, poiché sembrava quasi di calpestare la sensibilità di coloro che avevano perso i genitori; stesso problema si poneva anche per “Onora tuo padre e tua madre”.

Alla luce di tali considerazioni, Brébeuf pensò, dunque, di chiedere al Padre Superiore il permesso di apportare alcuni adattamenti linguistici per tenere conto dell'universo semantico della lingua urona. Convertire gli Uroni significava mettere in atto strategie narrative che potessero condurli ad accettare il sistema religioso occidentale. Tuttavia, poiché gli Uroni erano ritenuti incapaci di apprendere una lingua diversa dalla propria, i missionari dovevano tentare di divenire abili nell'assimilazione dell'altro linguaggio, trovando delle formule di sovrapposizione utili per entrambi i sistemi linguistici. Molti gesuiti dedicarono l'intera opera missionaria all'intento di conversione ed educazione dei nativi, passando attraverso la predicazione del Vangelo. Tra questi ultimi è opportuno segnalare anche la presenza di un italiano, Francesco Giuseppe Bressani.<sup>68</sup>

Jean de Brébeuf fu ancora una volta in prima linea nella traduzione del messaggio evangelico in lingua urona, componendo un catechismo pensato proprio per avvicinare i

<sup>65</sup> P. PERRON, *Toward a semiotics of manipulation: Jesuit-Huron relations in seventeenth-century New France*, in «Semiotica», 3-4, 1989, p. 148. La traduzione è mia.

<sup>66</sup> Ivi, p. 150.

<sup>67</sup> Ivi, p. 152.

<sup>68</sup> Cfr. P. VITELLI, *Francesco Giuseppe Bressani, missionario e scienziato in Canada*, in «Italian Canadiana», 26, 2012, pp. 85-105.

nativi al messaggio cristiano. Si tratta di una traduzione in quindici pagine della cosiddetta *Doctrina Christiana*<sup>69</sup> di padre Diego Ledesma, che offre la possibilità di inquadrare il pensiero di Brébeuf in merito a questioni di fondamentale importanza, quali spirito religioso e pratica di conversione. All'interno del suddetto testo è possibile scorgere la cautela manifestata inizialmente dal gesuita nell'uso della terminologia tipica della lingua urona, com'è dimostrato dalla parola *atonesta* per indicare il concetto di eucaristia, usata nel senso di 'dare riconoscimento', 'rendere grazie con tale mezzo'. Il termine deriva, infatti, dalla radice del verbo *-atones-*, 'ringraziare', 'rendere grazie'; la scelta di tale lessema è da collegare allo sforzo compiuto da Brébeuf di assecondare i tratti salienti e caratteristici della lingua urona, coniugandoli, allo stesso tempo, alle esigenze dell'attività missionaria. L'uso di questo termine, inoltre, soddisfaceva la necessità di prendere le distanze da quelle pratiche – ritenute del tutto sconcertanti – di cannibalismo, assai diffuse tra le tribù amerindie: bisognava fare attenzione a non creare fraintendimenti tra il riferimento inerente alla ricezione del corpo di Cristo e l'aberrante tendenza del cannibalismo.<sup>70</sup>

Un'altra caratteristica riscontrabile dall'analisi del catechismo ideato da Brébeuf risiede nell'invenzione di una trentina di nuovi sostantivi che egli utilizza per esprimere concetti cristiani. Ciò costituisce anche un'innovazione dal punto di vista linguistico, dal momento che, comunemente, le lingue indoeuropee contengono svariati sostantivi, mentre la lingua wendat si basa prettamente sui verbi; questi ultimi, nella maggior parte dei casi, inglobano al loro interno i sostantivi, che difficilmente si reggerebbero da soli. Brébeuf, invece, ha oltrepassato «la dominanza verbale della lingua»<sup>71</sup>, sostituendola con nuovi vocaboli. Di seguito alcuni esempi di sostantivi sgrammaticati – poiché violavano le regole morfologiche del sistema linguistico degli Uroni – ideati dal gesuita: *orrihoüanderacha*, dottrina; *endionrheecha*, remissione; *ottirhoüanderacha*, dei peccati; *Achincacha*, Trinità.<sup>72</sup> Accostarsi ad un termine come 'anima' creava qualche ambiguità, dal momento che gli Uroni – come la maggior parte delle tribù amerindie – credevano nell'esistenza di due anime, una razionale e una irrazionale, che si esprimeva attraverso sogni e visioni; il problema, dunque, risiedeva proprio nella possibilità di introdurre un concetto univoco di anima, com'era inteso in ambito cristiano. Soffermarsi sulle varie soluzioni pensate a tal proposito dal gesuita sarebbe, in tal caso, fuorviante; il fine del discorso risiede nella volontà di rendere evidenti gli sforzi compiuti dai missionari verso una apparente comprensione volta, tuttavia, essenzialmente al proposito di colonizzare ed indottrinare. Dal testo del catechismo di Brébeuf emerge ulteriormente quel fondamentale ruolo attribuito alla comunicazione, alla necessità di padroneggiare una lingua che potesse garantire il contatto con quei "selvaggi" che bisognava educare. Tutto ciò è ampiamente confermato da una famosa citazione – attribuita proprio a Brébeuf – che iniziò a circolare tra i gesuiti fino a divenire un vero e proprio 'credo' da seguire:

La lingua degli Uroni sarà il tuo San Tommaso e il tuo Aristotele; e, uomo intelligente come sei e oratore disinvolto tra persone dotte e capaci, devi scegliere di rimanere a lungo muto tra i barbari. Avrai fatto molto se, dopo tempo considerevole, comincerai

<sup>69</sup> D. LEDESMA, *Doctrina christiana: por interrogaciones à manera de dialogo entre el maestro y el discípulo*, Biblioteca de Catalunya, 1752.

<sup>70</sup> Cfr. J. STECKLEY, *De religione: Telling the seventeenth-century Jesuit story in Huron to the Iroquois*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004, p. 11.

<sup>71</sup> Ivi, p. 12.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

a balbettare un po'.<sup>73</sup>

I missionari che si proposero come obiettivo la trasmissione di concetti culturalmente carichi di significato dal punto di vista religioso ed etico ai nativi del Nord America, hanno dovuto studiare metodi adeguati per esprimersi in termini significativi, affinché gli autoctoni potessero comprenderli. Un altro esempio paradigmatico del modo in cui le differenze culturali hanno ostacolato la reciproca comprensione tra gesuiti e popolazioni amerindie – in questo caso, in particolare, si tratta degli Irochesi – risiede nei concetti di ricchezza e povertà.<sup>74</sup> Nella Bibbia ricorrono numerosi casi in cui i riferimenti a condizioni di ricchezza o povertà influenzeranno il passaggio dalla vita terrena a quella dell'aldilà: «In verità io vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno di Dio».<sup>75</sup>

In una lingua come quella Irochese, in cui non esistevano effettive differenziazioni di beni materiali posseduti dagli individui, la distinzione tra ricchi e poveri veniva meno. Da qui scaturisce l'ovvia difficoltà nel rendere tali nozioni. Così i gesuiti pensarono di legare tali idee alle varie connessioni spirituali dell'individuo, usando la radice del verbo *-aki-* "essere uno spirito", con il suffisso accrescitivo *iðannen*.

L'adozione di simili accorgimenti linguistici fa comprendere, seppur in maniera sommaria, quali possano essere state le difficoltà incontrate dai missionari che operarono nel Nuovo Mondo. L'approccio alle culture native, al loro sistema sociale e religioso, ha rappresentato certamente una delle sfide più probanti. Cercare di comprendere più in profondità come il processo di conversione sia avvenuto può essere utile al fine di poter capire se, e in che misura, tale processo abbia potuto condizionare la storia e la società coloniale nordamericana tra XVII e XVIII secolo. Se, ad esempio, l'attività missionaria abbia ricoperto un ruolo importante nella creazione del sistema di alleanze native degli imperi europei in America del Nord, e come, eventualmente, ha potuto influenzare l'evoluzione di tali sistemi.

Tenendo in conto quanto la collaborazione con le popolazioni autoctone si sarebbe rivelata decisiva nella lotta tra Francia e Inghilterra in merito alla conquista di una posizione egemone in America del Nord, capire se il processo di conversione abbia contribuito a creare un legame, non solo morale ma anche politico-sociale, tra europei e nativi, potrebbe rappresentare una linea di ricerca che meriterebbe ulteriori approfondimenti.

---

<sup>73</sup>Ivi, p. 14. La traduzione è mia.

<sup>74</sup>Ivi, p. 20.

<sup>75</sup>MATTEO, 19, 23-30.

