

LETTERATURA E ANTROPOLOGIA: DALLA RAPPRESENTAZIONE ALL'INTERAZIONE IN UNA *RELATION DE LA NOUVELLE-FRANCE* DEL SEICENTO*

Claude Reichler**

L'autore analizza alcuni aspetti di un testo del gesuita Jean de Brébeuf redatto durante la missione presso gli Uroni (1636). Combinando il realismo epistemologico con la presa in considerazione degli effetti testuali, egli evidenzia il valore storico e antropologico delle conoscenze elaborate da tali documenti prodotti in 'zone di contatto'.

Literature and Anthropology: On Recounted Interactions in a 17th Century Travel Account from Nouvelle-France

The author analyses a few aspects of a text written in 1636 by the Jesuit missionary, Jean de Brébeuf, during his work among the Huron. Combining epistemological realism with a consideration for textual effects, the author underlines the historical and anthropological value of the knowledge provided by these documents produced in "contact zones".

Introduzione

Al limitare delle discipline costituite nascono spesso le domande più interessanti, soprattutto quando inducono a definire nuovi campi di ricerca o nuovi approcci. Si può ipotizzare che questo genere d'innovazione avvenga anche ai margini degli studi letterari e dell'antropologia. Si sa che alcuni antropologi, a seguito del *linguistic turn* negli Stati Uniti (che sarebbe meglio chiamare *literary turn*), hanno visto nella conoscenza antropologica un lavoro nel quale la scrittura (ed anche la scrittura letteraria) aveva un ruolo importante. Questi studiosi hanno dedotto che un testo antropologico appartiene al genere narrativo e che le relazioni tra soggetto osservante e soggetto che espone le sue osservazioni, così come quelle tra la durata propria dell'osservazione e la temporalità di scrittura, determinino aspetti essenziali nella costruzione dell'oggetto da conoscere. Hanno quindi pre-

* Traduzione ed editing del testo originale, *Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, di Maura Felice e di Alessandra Ferraro.

** Università di Losanna.

so in prestito dagli studi letterari e linguistici alcuni strumenti utili per analizzare questo genere di problemi. Alcuni hanno pensato che l'antropologia non fosse 'altro che testo' e che i suoi oggetti di ricerca, gli altri uomini, le culture altre, se non tutti gli oggetti a cui si interessa, non abbiano alcuna sorta di realtà al di fuori del testo. Questa posizione estrema, non dialettica, mi sembra falsa, ma bisogna riconoscere che il suo ruolo è stato stimolante nella riflessione.

Per quanto riguarda gli studi letterari, l'interesse per le questioni antropologiche si è affermato in seguito alla crisi degli schemi di pensiero provenienti dai formalismi linguistici o strutturali. Applicato all'inizio (almeno in Francia) alle ricerche sulla letteratura dell'Antichità, questo interesse si è esteso allo studio delle letterature moderne. Si sono aperti campi di ricerca ispirati alla storia e all'antropologia culturale: il sogno, il mito, gli oggetti, le credenze, la percezione dell'alterità... In altri Paesi, e in particolar modo negli Stati Uniti, sono gli studi postcoloniali ad aver analizzato la letteratura ponendo domande e utilizzando strumenti propri dell'antropologia. Lo studio dei racconti di viaggio ha favorito gli accostamenti e gli incroci tra letteratura e antropologia, in particolar modo sulla scia dell'opera di Michel Leiris e dei lavori a cui essa ha dato luogo. La pubblicazione di libri che sono vere e proprie autobiografie sul campo (il primo fu *Tristes Tropiques*, seguito da numerose opere notevoli della collana *Terre humaine*) ha mostrato la fecondità di questo incrocio tra letteratura di viaggio e antropologia. È proprio quest'ultima prospettiva che vorrei qui sviluppare, prima di tutto tramite qualche riflessione teorica e poi attraverso l'esempio della ricerca in corso.

Racconto di viaggio e conoscenza

Se la si considera senza preconcetti, si può ritenere che la letteratura di viaggio susciti domande sia sulla conoscenza di sé che sulla conoscenza dell'altro. Tuttavia, secondo il paradigma dominante nella ricerca questa letteratura mostra in primo luogo i modelli della cultura del viaggiatore e i loro effetti sulla percezione dell'alterità e dell'identità. In altre parole, per la teoria dominante, i racconti di viaggio mettono in scena i fraintendimenti dovuti alla proiezione delle rappresentazioni di partenza sulle realtà della cultura esogena. Spinta al limite, questa tesi 'proiettiva' porta alla conclusione che non è possibile avvicinarsi all'alterità dell'altro, ma solamente a sue rappresentazioni configurate dalla cultura di partenza e che restano interne alla stessa. Dal vasto *corpus* di testi che raccontano il 'laggiù', un tale tipo di antropologia letteraria può trarre al massimo soltanto una conoscenza del qui; è centrata sull'insuccesso, ovvero sull'impossibilità dei contatti interculturali.

Opere importanti e conosciute hanno conferito una sorta di garanzia ideologica e storica a questo punto di vista. Basti citare *Orientalismo* di Edward Saïd (1978). Saïd cerca di dimostrare in maniera sistematica che i viaggiatori europei ai confini dell'est mediterraneo hanno prodotto una scienza, l'orientalismo, e un'estetica (l'Oriente degli scrittori e dei pittori) basate sul fraintendimento e portatrici di una violenza simbolica ai danni dei popoli di quella regione. Questa violenza avrebbe accompagnato e sostenuto le imprese coloniali europee dal XVIII al XX secolo. Il libro di Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes* (1992), condivide un'impostazione intellettuale analoga a proposito dei viaggi in Sudamerica. Secondo Pratt, tutti i viaggiatori illuministi, non solo i viaggi a scopo esplorativo o commerciale, ma anche le spedizioni scientifiche fino alle esplorazioni di Alexandre von Humboldt, hanno sostenuto, in modo più o meno dissimulato, la colonizzazione. Mi sembra che la radicalità di questi argomenti ne provi la debolezza, sebbene siano sostanzialmente alla base degli studi postcoloniali americani. Sul piano teorico, il pericolo di tali approcci è di lasciare in eredità all'epistemologia delle scienze umane solo un'amara soddisfazione oppure una denuncia militante, entrambi atteggiamenti poco scientifici. Nei numerosi studi ai quali hanno dato luogo le relazioni dei viaggi coloniali in Nord-America, prevalgono le questioni delle 'rappresentazioni' degli Indiani, dei *white Indians*, dell'invenzione dell'Indiano... È vero, dal momento che, di fatto, i ricercatori hanno deciso in anticipo che avrebbero incontrato degli schemi culturali occidentali, come se gli indigeni d'America avessero formato, in maniera indifferenziata nel corso di cinque secoli, uno schermo su cui gli Europei avessero proiettato la loro nostalgia della felicità primitiva o la loro paura del selvaggio. Non si presta quindi molta attenzione, nella lettura, ai brani che descrivono gli stili di vita, le tradizioni, i gruppi, né alle indicazioni geografiche o storiche.

La tesi proiettiva può dar luogo solamente a un'antropologia della cultura propria – elemento che evidentemente è di un certo interesse. Tuttavia tralascia tutta una dimensione della letteratura di viaggio, quella che si focalizza sugli incontri e sulla conoscenza dell'ignoto. Per discutere concretamente di tali questioni, intendo proporre un esempio preciso: quello dei testi legati alle missioni gesuite, nella zona del Nord America occupata dai francesi, nel XVII e XVIII secolo. È facile mettere in evidenza i modelli religiosi cristiani dominanti nelle descrizioni, spesso poco adeguate, delle pratiche culturali indigene (monoteismo trascendentale, universalismo del sentimento religioso, dualità corpo/anima, comunitarismo) fornite da autori come Joseph-François Lafitau o François-Xavier Charlevoix¹. Si

¹ L'edizione moderna di riferimento è la traduzione inglese di Fenton e Moore (1974), la cui introduzione e le note sono indispensabili. Il testo è stato parzialmente rieditato dalla Maspéro (Lafitau 1982). Per comodità citerò quest'ultima edizione, anche se esaurita.

tratta certamente di descrizioni non pertinenti, poiché punto d'arrivo è il cattolicesimo gesuita dal quale si era partiti. Una ricerca più approfondita può certamente utilizzare un diagramma differenziato per far apparire delle varianti: modelli francescani piuttosto che gesuiti nell'ambito dello studio delle missioni e della percezione del mondo, fasi dell'influenza dei gesuiti in Francia, ruolo dell'universalismo cristiano nel tentativo di 'francesizzare' gli indiani (trasformarli in contadini sedentari), ecc. La conclusione è sempre la stessa: i missionari hanno frainteso gli indiani, le loro imprese sono fallite, hanno provocato solo resistenza all'acculturazione affrettando nel contempo la sparizione delle tradizioni autoctone. Hanno, di fatto, sfruttato gli indiani per i propri scopi e favorito il commercio coloniale, specialmente quello di pellicce. Questa conclusione sotto forma di requisitoria, pur non essendo falsa, è tendenziosa. Indica un'impasse della tesi proiettiva perché può esser sostenuta senza che il ricercatore abbia mai bisogno di conoscere concretamente questi 'altri', ovvero gli indiani reali.

Percorrendo le ricerche sul viaggio in Nord America nel periodo coloniale, mi sono reso conto che la tesi proiettiva costituiva una vulgata. Se ne trovano esempi che precedono il volume di Edward Saïd, probabilmente perché la questione dei trattamenti riservati agli indigeni del Nuovo Mondo è una spina nel fianco per le potenze coloniali europee così come per gli stessi Americani. Colpevolezza o accusa sono ravvisabili ovunque e con loro il lutto mal elaborato per un mondo scomparso. In un certo senso, la tesi è corretta. Rimanda d'altronde alle due eredità contraddittorie lasciateci dall'Illuminismo: da una parte l'osservazione critica di sé, e dall'altra la teoria dell'uomo in natura, ovvero l'idea che esista un 'oggetto puro'. L'ultimo punto mi sembra importante: nel XVIII secolo, sia che provengano dalla letteratura filosofica o dagli ambienti religiosi, i testi incentrati sugli indiani d'America descrivono in modo frettoloso le circostanze particolari, regionali, storiche o culturali per costituire dei sistemi generali di comprensione nei quali confrontare delle categorie, delle classi di uomini. Gli indiani vengono quindi considerati come delle figure-tipo all'interno di progetti di storia universale o di descrizioni di 'usanze delle nazioni'. Lo stesso termine 'selvaggio', ossessionante nel XVIII secolo, è il segno di questa generalizzazione costante e abusiva.

L'opera di Lafitau, ad esempio, è stata riscoperta nel XX secolo per il suo valore antropologico generale (Motsch). Ci si è interessati più ai suoi parallelismi tra gli indiani e l'Antichità, per i quali è stato lodato, che ai momenti in cui si sofferma a descrivere pratiche quotidiane o determinate tradizioni. Fortunatamente, questi momenti esistono; e da parte mia, considererei Lafitau un precursore dell'etnologia più per questi momenti che per i suoi parallelismi. Ora, sebbene egli abbia soggiornato per diversi anni in una missione sul San Lorenzo, le singole descrizioni locali sono spesso precedute da riferimenti a

testi del secolo precedente, in particolare agli scritti dei missionari gesuiti presso gli Uroni. Non è raro che Lafitau affermi ‘questa tradizione oggi non esiste più, ma padre Brébeuf (o padre Le Jeune) racconta che...’. Non si tratta forse qui di una formula che rinvia a un ‘lutto etnografico’? Significa quindi che, per trovare la testimonianza, l’esistenza concreta, la presenza viva degli uomini e dei costumi scomparsi, bisogna leggere padre Brébeuf, padre Le Jeune e altri testi della stessa epoca?

Un sapere singolare

Nel 1632, quando i francesi ritornarono in Québec dopo aver ripreso il controllo della colonia momentaneamente annessa dagli Inglesi, la Compagnia di Gesù ottenne il monopolio delle missioni della Nouvelle-France. Essa cercò di estendere la sua presenza sul corso superiore del San Lorenzo e ad est dei Grandi Laghi, in particolare nei villaggi uroni, dove i missionari approfittavano dell’insediamento stabile. Ciò tornava utile sia per la predicazione che per il commercio di pellicce. Dal 1632, la Compagnia inviò in Uronia dei padri, tra i principali ci furono Jean de Brébeuf (che vi aveva già soggiornato) e Paul Le Jeune. Per quarant’anni, i missionari gesuiti scrissero ogni anno, dai villaggi degli Uroni o di altri popoli indigeni (in quanto la presenza francese in Nord America si affermò, in modi diversi, nel corso del Seicento), quello che potremmo definire un rapporto di terreno in forma di lettera indirizzata al loro superiore. Queste lettere venivano lette a Québec dal superiore della missione della Nouvelle-France, che eventualmente le completava o le correggeva, e poi venivano inviate a Roma e a Parigi. Venivano in seguito pubblicate dal grande editore cattolico parigino, Sébastien Cramoisy, sotto il titolo di *Relazione di ciò che è avvenuto in Nouvelle-France nell’anno...* Ebbero un considerevole successo, almeno nei primi vent’anni di esistenza della collana.

Esistono alcuni altri libri di viaggio o racconti del soggiorno in Nouvelle-France. Vengono scritti da religiosi non appartenenti all’ordine dei gesuiti (come il francescano Gabriel Sagard), da avventurieri commercianti (Nicolas Perrot) o da amministratori coloniali (primo fra tutti Champlain, o anche Bacqueville de la Potherie). Tuttavia il loro successo non fu comparabile a quello delle *Relations* gesuite e la qualità delle informazioni che trasmettono è spesso inferiore. Le *Relations* contengono, in effetti, un insieme di conoscenze etnografiche e linguistiche sugli Uroni e sulle altre nazioni indiane della regione nordorientale del continente. Costituiscono una delle fonti maggiori negli studi storici sulla Nouvelle-France e nelle ricerche sulle culture indigene scomparse. Gli etnostorici americani (ne riparlerò in seguito) le utilizzano abbondantemente. Estrapo-

lando queste conoscenze, analizzandole, si ha la possibilità di far sentire ‘la voce dell’altro’, quella voce che precede la scomparsa, della quale il XVIII secolo piange o idealizza il lutto elaborando la figura del ‘buon selvaggio’.

Aggiungerò che alcune di queste indagini sul campo sono talmente vivide, comunicano un così vivo sentimento di presenza, che si è ancora oggi affascinati alla loro lettura. È presente un’altra umanità, che si tenta di comprendere al di là delle immense differenze culturali, anche oltre le deformazioni che i gesuiti della prima metà del XVII secolo hanno inevitabilmente introdotto nella loro percezione. Queste deformazioni sono di tre ordini. C’è prima di tutto il filtro dei già evocati modelli culturali dell’epoca. Inoltre, ci sono gli obiettivi pragmatici perseguiti dai gesuiti: gli indiani, si direbbe oggi, sono strumentalizzati a vantaggio del prestigio della Compagnia e della raccolta di fondi. Infine, si ha la retorica singolare, propria di quel linguaggio datato, che bisogna saper decifrare: metafore, allusioni, preterizioni, referenze implicite... L’impresa non è semplice: ci si scontra sempre con la propria cultura. Come andare oltre?

Proporrò qui di considerare i fatti nel dettaglio, leggendo qualche aneddoto raccontato nelle *Relations* di padre Brébeuf.

Negli anni 1635-1636, Jean de Brébeuf soggiorna a Ihonatiria, villaggio situato non lontano dall’attuale Georgian Bay, sul lago Huron. Poco più che quarantenne, ex professore al Collège di Rouen, Brébeuf è a quell’epoca il miglior conoscitore degli uroni, presso i quali ha già vissuto per quasi sei anni. È stato lui a fondare la missione dei gesuiti nella terra degli Uroni. Ha redatto un catechismo in lingua urone e preparato un dizionario. Nel villaggio è ascoltato al Consiglio e introdotto presso numerose famiglie. Gli indiani lo considerano un uomo dotato di poteri speciali, in contatto col mondo degli spiriti, e per questo motivo gli rivolgono ogni tipo di domanda, lo temono, e talvolta lo detestano.

Le sue *Relations* sono piene di aneddoti sulla vita al villaggio, e in particolar modo sui contatti tra la missione e gli Uroni. [...]

Nella scena dell’orologio (Brébeuf: *Écrits...*: 29), i gesuiti sfruttano l’ammirazione di cui sono oggetto tentando di far comprendere agli Uroni il concetto del Grande Orologiaio: perché loro, che credono che una semplice macchina sia magica, non dovrebbero venerare Colui che ha creato l’universo? Si deduce, dalla lettura della *Relation*, che ci sia una collaudata strategia didattica, e che i padri abbiano già portato in tutto il mondo molti orologi e molte curiosità tecnologiche per trarre beneficio della meraviglia prodotta – proprio come ninnoli di vetro, nastri, coltelli e fucili che fanno parte dell’equipaggiamento coloniale di base. Gli abitanti del villaggio sono sbalorditi persino davanti a una calamita (c’è della colla?), un caleidoscopio, una lente d’ingrandimento (la pulce diventa un maggiolino), un prisma... Tutta l’ingegnosità tecnica dell’Europa, che sta rivoluzionando le scienze fisiche, viene esposta nella capanna di

Ihonatiria, come se Galileo con il suo telescopio e Cartesio disquisendo sulla luce si fossero insediati sulle rive del lago Huron ma, questa volta, con la benedizione di Roma. La scrittura è occasione di stupore ancora più grande per gli Uroni, non potendo comprendere che si possa, a distanza e dando solo un'occhiata a un foglio di carta, ripetere esattamente le parole pronunciate in precedenza da un'altra persona. I gesuiti, a richiesta, ripetono l'esperimento compiacendosene ed è facile immaginare la conclusione che ne traggono evocando le Sacre Scritture².

[...]

Si vede subito quali sono i modelli culturali gesuiti. La lezione di catechismo è 'allestita' come un teatro (Brébeuf: *Écrits...*: 55-58): i costumi, i gesti e le posture, la struttura attori/spettatori, il gioco dei due ragazzi francesi che imitano dei veri neofiti... – tutto questo rinvia a delle tecniche di comunicazione che i gesuiti padroneggiano perfettamente, in quanto da loro applicate nei collegi europei. Hanno fiducia nella virtù della rappresentazione e nell'efficacia dell'imitazione. Ma si basano anche sui costumi uroni, facendo chiamare la gente dal capo come per un Consiglio del villaggio o aderendo al sistema dello scambio per i doni che offrono. Ammettono che gli Uroni vengono nella loro capanna per motivi ben poco religiosi: avere caldo, racimolare qualcosa da mangiare, trascorrere un buon momento godendosi lo spettacolo, compiacersi nell'ammirare i propri figli... Ancor di più, i padri sono portati ad accettare, a fine riunione, che gli anziani pongano domande a loro volta, esprimano dubbi e illustrino le proprie credenze ('Ci raccontano...'). Il racconto di questo momento è l'occasione di una parentesi sulla cosmologia indigena, che Brébeuf riprenderà in maniera dettagliata in una serie di capitoli della sua *Relation* del 1637 intitolata "Del credo, degli usi e dei costumi degli Uroni", prima relazione sistematica di etnologia nordamericana.

La lezione di catechismo è una sorta di terreno intermedio, uno spazio favorevole agli scambi in cui si incontrano la volontà apologetica degli uni e la curiosità scrutatrice degli altri. Ci si scambia parole, conoscenze, influenze, ninboli, servizi. Si elaborano procedure di vita comune che non porteranno tanto a conversioni, quanto piuttosto a scambi economici (il commercio di pellicce) e culturali. La scena dell'orologio è stata anch'essa descritta come uno

² Lo stupore davanti alla scrittura e la superiorità che essa conferisce è un luogo comune della letteratura di viaggio. La cosa interessante a mio parere nell'aneddoto qui raccontato risiede nel fatto che la scrittura entra in un'opposizione tra arti meccaniche (che presuppongono un fabbricatore) e causalità magica. Da entrambe le parti la posizione è rivelatrice, e non si può dire che gli Uroni abbiano torto nel vedere nella scrittura una forza che agisce a distanza, cioè un caso di 'efficacia magica'...

di questi spazi condivisi, una sorta di spettacolo vissuto in comune. È un teatro della causa nascosta che i padri, lettori di Aristotele, rendono una causa primaria. L'orologio ed il suo orologiaio presentano un'immagine della Creazione che i gesuiti utilizzano nello stesso modo in cui fanno uso di altre rappresentazioni, captando il potenziale dell'analogia per catturare lo spirito dell'interlocutore. Considerano lo stato d'ignoranza stupita come una situazione pedagogicamente propizia, come farebbero in un collegio per la classe di fisica o per quella di apologetica, o nella campagna francese organizzando una processione per lottare contro l'eresia protestante. Si lasciano volentieri attribuire dagli abitanti del villaggio un'aura sovranaturale, grazie alla quale sperano di aumentare la propria influenza. Ma gli Uroni, dal canto loro, tentano di servirsi per scopi concreti della forza di cui credono che le Tonache nere siano i detentori. Chiedono loro di far cadere la pioggia o di fermare la tempesta, di guarire i malati o di attrarre la selvaggina. A volte funziona! Ogni volta che l'orologio suona dodici rintocchi viene servito un piatto di mais; la pioggia cade qualche giorno dopo la processione e le preghiere; un bambino guarisce dopo l'applicazione di una reliquia... Così gli abitanti del villaggio domandano ai gesuiti di adempiere alle funzioni normalmente spettanti ai loro sciamani, compresa quella di aiutarli ad uccidere i loro nemici. Due sistemi di referenze culturali agiscono con gli stessi obiettivi senza confondersi, né distruggersi. Due contesti interagiscono e producono la collaborazione di due interpretazioni tuttavia irriducibili l'una all'altra.

Il pubblico delle *Relations*

Poiché gli Uroni non sono veramente ingenui, ma piuttosto pragmatici, e vivono nell'immanenza (nel senso religioso del termine), né l'incarnazione, né la redenzione, né il martirio cristiano pare impressionarli. 'Fratello mio, hai parlato bene', dicono. O ancora, se è un anziano a rispondere al giovane missionario: 'Nipote mio, buon per voi'. Si tratta di ricevere il battesimo? Lo affrontano volentieri quando si promettono loro dei bei doni. L'accettano anche in punto di morte, perché pensano che, se questo paradiso tanto decantato esiste, tanto vale avere una possibilità di entrarci... Ma quando vedono i padri, nel corso di una di quelle terribili epidemie che colpiscono i loro villaggi, battezzare i neonati e gli anziani agonizzanti, essi ascoltano i loro stregoni e accusano le Tonache nere di seminare la morte per magia. Il cronista gesuita, dal canto suo, tiene il conto dei battesimi: sono altrettante anime salvate. Gli autori sono molto precisi riguardo a questa statistica che costituisce un punto cardine di tutta la *Relation*. Il fatto è che la presenza dei gesuiti in questo paese, la loro vita

costantemente minacciata, il denaro di cui hanno bisogno per la missione, la stessa ammirazione dei lettori sono giustificati solo da questo calcolo con cui si ottiene una quota dell'aldilà...

Quando raccontano un episodio di 'efficacia magica' (la tempesta che si placa in seguito a preghiere pubbliche, una guarigione improvvisa), Brébeuf e gli altri narratori delle *Relations* si mostrano generalmente molto prudenti. Insistono sulla riconoscenza e la semplicità degli Uroni, ma si guardano bene dal gridare al miracolo. Lasciano intendere che la Provvidenza è dalla loro parte: che tale santo ardentemente invocato è intervenuto. Ma non scartano l'idea di un caso fortunato. Siccome si rivolgono a diversi tipi di pubblico, ritengono necessario conciliare più punti di vista. I loro racconti sono certamente letti prima di tutto da un pubblico cattolico composto da fedeli, sacerdoti e suore. A quel pubblico si rivolge un discorso che è sempre di valutazione, direttamente o implicitamente: si tratta di giudicare i fatti e le persone nell'ottica della Salvezza. Il successo presso quei lettori è considerevole. All'epoca in cui Jean de Brébeuf scrive, le orsoline e le ospedaliere, che progettano di costruire dei conventi sul San Lorenzo, sono appassionate lettrici delle *Relations*. Al convento di Montmartre, una religiosa resta costantemente prostrata davanti al Santo Sacramento, invocando l'aiuto di Gesù per le missioni. Ogni domenica, i parroci parigini invitano a pregare per la Nouvelle-France. Vengono fatte donazioni, si creano fondazioni, nascono vocazioni. Si scrive ai padri, li si interroga, s'inviano ferventi benedizioni, li si ammira. C'è una cospicua circolazione di testi tra l'America e la Francia. Alla fine dell'estate, il manoscritto della *Relation* dell'anno appena trascorso, redatto o almeno rivisto dal superiore della missione, viene a Parigi su una nave che torna in Europa. Nella primavera seguente, all'arrivo in Québec delle navi provenienti da Dieppe o da Le Havre, si scopre la *Relation* redatta l'anno precedente in volume, sotto forma di libro stampato da Cramoisy. Il volume è accompagnato da lettere nelle quali il testo è stato commentato e lodato. Brébeuf antepone alla sua redazione del 1636 un prologo in cui si mostra molto interessato al successo del suo precedente racconto: «Avendo appreso», dice, «come la Francia bruci per l'ardente desiderio della notizia...», includerà infatti un capitolo intero a titolo di avvertimento «per coloro che Dio vorrà chiamare in Nouvelle-France» (Brébeuf: *Écrits...*: 89-102)³.

³ Di quest'edizione tascabile che riunisce i testi scritti da Brébeuf introduzione, cronologia e bibliografia sono molto utili. Il libro comprende le due *Relations* redatte da Brébeuf (1635 e 1636), che fanno parte del vasto insieme delle *Relations de la Nouvelle France*. Si può leggere Brébeuf anche nelle riedizioni moderne della collana, principalmente Thwaites (vol. 8 e 10) e Campeau (vol. 3).

Ma le *Relations* sono lette anche da altri pubblici. Alcune sono riprodotte nelle gazzette o parzialmente diffuse nei circuiti paralleli. Il cardinale Richelieu, prendendo le distanze dal poco interesse mostrato dal potere reale verso la colonia nordamericana, ha appena riorganizzato il commercio di pellicce e tenta di incoraggiare lo sfruttamento del suolo e l'aumento del numero di abitanti. In Francia è presente dunque un lettorato proveniente dagli ambienti interessati alle potenzialità della colonizzazione – famiglie di marinai e mercanti, finanziatori alla ricerca d'investimenti, cerchie costituite dalle amministrazioni reali e dai parlamenti provinciali, avventurieri... – che cercano nelle *Relations* delle informazioni sulle circostanze della traversata, sulla vita canadese e le ricchezze del paese, sulle abitudini degli indiani e sul modo di trattare con loro. Accanto a quei lettori che perseguono degli obiettivi pratici, i libri pubblicati da Cramoisy attirano studiosi e lettori curiosi (nel senso che questo termine possiede all'epoca delle *Wunderkammer* o gabinetti delle curiosità). Si ricercano le testimonianze, l'esotismo, gli avvenimenti sorprendenti. I racconti di torture, di pericoli, di miracoli, di costumi e di credenze straniere vengono a soddisfare tale domanda insieme a un desiderio di conoscenza che si alimenta del fatto raro e del gusto del meraviglioso. Poche opere di amministratori o mercanti, ivi comprese quelle di Champlain (i cui *Voyages* sono stati ripubblicati nel 1632), riescono a rivaleggiare in questo con le pubblicazioni dei gesuiti. Queste ultime sono la fonte della maggior parte delle conoscenze possedute in Francia fino al Settecento sugli indiani nordamericani, e di conseguenza il punto di partenza di molte speculazioni sull'uomo primitivo, sulla legge di natura, sul valore dei racconti di origine e delle credenze metafisiche.

La festa delle anime

Esaminiamo ancora una scena, di tono più grave, la cui portata antropologica è molto più importante delle precedenti.

All'inizio del mese di maggio 1636, Brébeuf e i suoi compagni assistono a una cerimonia cruciale del calendario urone, la Festa solenne dei morti, chiamata dagli stessi indiani 'festa delle anime'. Questa festa si celebra ogni dieci o dodici anni in tutta la Nazione dell'Orso a cui appartiene il villaggio di Ihonartiria. Le spoglie dei defunti vengono tirate fuori dalle tombe, esposte agli sguardi, lavate, vestite degli abiti più ricchi, prima che i loro resti vengano riuniti per essere trasportati nel luogo dove è stata scavata una grande fossa comune. Ecco come Brébeuf descrive lo spettacolo della piazza del villaggio:

[Alcuni cadaveri] sono completamente senza carne e hanno solo pelle sulle ossa; gli altri sembrano bruciati e essiccati senza quasi mostrare segni di decomposizione, e altri

sono ancora tutti brulicanti di vermi. I parenti, una volta soddisfatti da questa vista, li coprono con delle belle e nuove vesti di castoro. Infine, dopo qualche tempo, li scarificano ed eliminano la pelle e la carne, che gettano nel fuoco con i vestiti e le stuoie con cui sono stati sepolti. I corpi integri di chi è morto di recente, essi li lasciano nello stesso stato e si accontentano solamente di coprirli con vestiti nuovi. Toccarono solamente un anziano, di cui ho precedentemente parlato, e che è morto quest'autunno al ritorno dalla pesca. Il grosso corpo aveva iniziato a decomporsi solamente da un mese, in occasione dei primi caldi della primavera. I vermi brulicavano da ogni parte e il pus e la sporcizia che ne uscivano emanavano un fetore quasi insopportabile. Tuttavia ebbero il coraggio di estrarlo dalla veste in cui era stato avvolto, lo pulirono meglio che poterono, lo sollevarono e lo misero su una stuoia con vesti nuove, e tutto questo senza far trasparire alcuna ripugnanza per la putrefazione (*Écrits...*: 179).

Come intendere un tale testo? Come leggere una simile descrizione, renderla nostra senza edulcorarla, svilupparne le immagini evocate senza nausea? Possiamo scorgervi, innanzitutto, un approccio pre-etnologico ai riti mortuari, fatto sul campo da un osservatore che non dissimula la sua implicazione emotiva. Forse è possibile paragonarla a un brano di letteratura religiosa alla Bourdaloue o alla Bossuet, una meditazione su 'ciò che non ha più nome in alcuna lingua' e un'evocazione che potrebbe essere consona alle pratiche funerarie dell'Europa barocca? O ancora, dato che Brébeuf parla come testimone oculare, alla scrittura di un memorialista nel cui sguardo sono impressi i roghi, la peste, gli ossari nella sua terra?

Tuttavia l'adattamento del testo a partire dalla nostra prospettiva storica non deve avere come effetto il mascheramento dello stupore dei primi lettori della *Relation*, per i quali essa è stata scritta, poiché in questa descrizione si parla di usanze che i lettori francesi del 1637 possono comprendere solamente partendo dalla loro totale estraneità. È per questo che lo scrittore gesuita commenta la sua descrizione e la presenta dimostrando che può essere collegata a pratiche e significati noti ai lettori. Suggerisce anzitutto di vedere nello spettacolo una 'vanità', ricollegando la contemplazione dei cadaveri a un genere in cui il sentimento di repulsione è connesso alla Salvezza, secondo una giusta misura del nulla umano. Nella sua descrizione c'è un'insistenza che richiama il gusto manierista, i cranei che decorano le scrivanie, l'esposizione delle reliquie, i reliquiari intorno agli scheletri, tutta l'iconografia del corpo sfatto e dell'imputridimento della carne. Nello spirito della Controriforma, le rappresentazioni pittoriche, teatrali, testuali, sociali (i cortei, le cerimonie) sono pungoli potenti del pensiero che spingono i cristiani a impregnarsi della *Vanitas vanitatum* dell'Ecclesiaste:

Mi trovai a quello spettacolo e vi invitai volentieri tutti i nostri domestici; perché non penso che si possa vedere al mondo una più vivida immagine e una più perfetta rappresentazione di ciò che è l'uomo. È vero che in Francia i nostri cimiteri

predicano efficacemente e tutte quelle ossa, ammassate le une sulle altre senza distinguere i poveri dai ricchi, o i bambini dagli adulti, sono altrettante voci che gridano continuamente il pensiero della morte, la *vanità delle cose del mondo* e il disprezzo della vita presente. Ma sembra che quel che fanno i selvaggi in quest'occasione ci tocchi maggiormente e ci faccia vedere da più vicino e temere più intensamente la nostra miseria⁴ (178-179).

Si è colpiti dal lessico dell'affetto, del sensibile, dell'emozione: 'immagine', 'toccare', 'far vedere', 'intensamente'. Le cose diventano segni, i cimiteri predicano, le ossa sono voci che gridano... Tutte queste espressioni sono più che metafore, in quanto Brébeuf è convinto che Dio si manifesti attraverso la realtà e le azioni umane. È persuaso che il sentimento religioso si radichi in questa potenza tangibile dei segni e delle rappresentazioni, lingua immediatamente comprensibile, lingua che non richiede nessuna conoscenza, nessuno studio. Al contrario, meno si sa e più si è pronti ad accogliere le parole di quella lingua, come testimoniano chiaramente i selvaggi, come testimonieranno i domestici francesi invitati ad ascoltarla o, in Francia, i contadini che passano davanti ai cimiteri. Gli Uroni sono per lui i rappresentanti di una devozione che si potrebbe definire 'popolare', perché semplice e comune a tutti.

È chiaro che il gesuita inserisce la cerimonia indiana nella cultura della Controriforma. Quanto accade nella colonia conferma ciò che si crede nella teologia cattolica romana. Inoltre, Brébeuf prolunga l'effetto dello spettacolo ben oltre la cerchia dei protagonisti e degli assistenti illetterati presenti, conferendo alla Festa dei morti un valore esemplare, ovvero facendo della sua descrizione un *exemplum*, nel senso retorico del termine. In un'argomentazione, l'*exemplum* coniuga in sé l'efficacia dell'immagine e la forza dell'emotività; sostiene il ragionamento con il valore concreto, singolare, di cui è portatore. La descrizione degli indiani che contemplan con amore i cadaveri dei propri parenti e ne manipolano senza disgusto le carni corrotte deve spingere il lettore verso una sorta di emulazione misericordiosa:

Non è forse questo *un bell'esempio* per animare i cristiani che devono avere pensieri maggiormente rivolti alle azioni di carità e alle opere di misericordia verso il prossimo? Chi ora avrà paura del fetore di un ospedale? E chi non trarrà un piacere particolare nel vedersi ai piedi di un malato tutto coperto di piaghe, nella cui persona scorge il Figlio di Dio?⁵ (179-180).

⁴ Il corsivo è mio. Questo brano precede la descrizione *supra*.

⁵ Il corsivo è mio. Si tratta della conclusione della descrizione, che è dunque trattata come una sorta di sillogismo.

Si tratta di domande atte a provocare una reazione dei destinatari, una risposta entusiasta dei devoti, la loro adesione a voler invertire i valori sociali, facendo dei poveri, dei malati, dei peccatori le immagini del Cristo sofferente⁶. Anche qui, il ragionamento si riferisce alla teologia della Controriforma sviluppata nella cultura dell'Europa barocca, che privilegia le figure dell'antitesi e dell'inversione, la struttura della prossimità dei contrari, ben definita da Gilles Deleuze come la 'struttura della piega'. Più l'altro è sporco, più è bello; più è diverso, più è il mio prossimo; più è peccatore e più devo salvarlo. L'assenso attivo al contrario, l'accettazione di quanto minaccia di annullarmi è una delle grandi motivazioni della concezione gesuita delle missioni, e in particolare della presenza dei padri tra gli indigeni dell'America, il cui stile di vita e le credenze sono lontanissime da quanto si pratica in Europa. Arrivano fino all'accettazione della morte nei supplizi, accolta come garanzia di salvezza eterna. Questa figura dell'inversione dà forma a una disposizione mentale condivisa dagli eroi del teatro religioso francese dell'inizio del Seicento, Poliuto (1643) o Genesio (1645). Citiamo qui un altro gesuita, compagno di Brébeuf in Canada, padre Le Jeune, autore delle prime *Relations*, in un brano in cui riassume le difficoltà vissute durante lo svernamento con un clan di Montagnesi nomadi:

Ma quando è necessario *diventare selvaggi con i selvaggi*, bisogna prendere la propria vita e tutto ciò che si possiede e separarsene, per così dire, accontentandosi di una croce molto grossa e pesante come unica ricchezza. È vero che Dio non si lascia sconfiggere, e che *più si lascia, più si trova; più si perde, più si vince*. Ma Dio talvolta si nasconde, e allora il calice è molto amaro (168)⁷.

Aggiungiamo, senza approfondire l'aspetto del contesto sociale e religioso, che Brébeuf e Le Jeune sono contemporanei di Vincenzo de' Paoli, che vedeva nei poveri e nei malati di Parigi i suoi fratelli e sorelle nella miseria; o di Maria dell'Incarnation, mistica che chiese di essere inviata in Québec, dove fondò il convento delle orsoline per educare nella fede cristiana le piccole selvagge del Canada, che descrive coperte di sporcizia e infestate da parassiti...⁸. Si possono citare numerosi esempi della stessa epoca che testimoniano la stessa struttura mentale e culturale esportata dall'Europa nei villaggi amerindiani. Si genera

⁶ Brébeuf si rivolge costantemente al lettore, ne fa una figura molto attiva del suo testo: si veda 'nostri cimiteri', 'nostri selvaggi', 'vi distribuiscono sul posto', così come le domande rivolte ai lettori, per i passaggi qui citati.

⁷ Il corsivo è mio.

⁸ Siamo nell'epoca che Foucault (1972) chiama quella del Grand Renferment. È un peccato che non abbia tenuto conto del contesto religioso; avrebbe avuto una visione meno monolitica dell'epoca 'classica'.

così una tensione dinamica tra i contrari – ovvero tra le due parti della relazione coloniale – che sarà in un certo qual modo fecondo. Nelle missioni del Canada, ci furono scarsi risultati sul piano religioso in confronto agli sforzi compiuti, ma il comportamento umano è affascinante, e la relazione antropologica instaurata merita di essere esaminata⁹.

Middle Ground

Brébeuf riporta frequentemente le conversazioni e gli scambi con gli Uroni, per esempio sulle ossa, delle quali si informa perché sono chiamate *atiskén*, ‘le anime’. Gli Uroni credono, gli spiega un anziano, che gli uomini possiedano due anime; dopo la Festa dei morti, una se ne va subito al villaggio dei morti, da cui non farà mai ritorno, a meno che non sia trasformata in tortora; mentre l’altra rimane attaccata alle ossa, e ‘informa’ il cadavere¹⁰, senza più uscire dalla grande fossa che costituisce la sua dimora finale, a meno che qualcuno ne riscatti la morte prendendo il nome del defunto. Brébeuf non comprende né il carattere animista (nel senso generale del termine), né le implicazioni culturali e sociali delle credenze indiane che considera superstizioni e stupidaggini, ravvisandovi talvolta l’influenza del diavolo. Se si interessa particolarmente alla Festa dei morti e ne parla a lungo ai suoi lettori, è perché vi vede la prova di quella religione primitiva che costituisce la base della teologia gesuitica e un metodo del loro apostolato, religione che comporta due precetti: il credere in un Dio sovrano e nell’esistenza di un’anima individuale immortale.

Un primo approccio ci porta dunque a constatare che Brébeuf proietta i modelli della propria cultura sulla cultura urone. A partire da un rito di doppia sepoltura osservato localmente, egli ammette il riconoscimento di un Dio trascendente, la resurrezione dei corpi, la compassione per la sofferenza. Interpreta i riti amerindi come vicini al cristianesimo. In altre parole: l’osservatore è incapace di decentrarsi, di uscire dagli schemi e dalle credenze che ha appreso e che considera universali. Ho ricordato poc’anzi che questa forma di cecità è stata presentata come sistematica, per tutta la storia del colonialismo europeo.

⁹ Sulle conversioni, si veda Weil (1985). Si vedano i volumi diretti da Giard (1995) ed il numero speciale di Fabre, Romano (1999).

¹⁰ L’espressione aristotelica è utilizzata dallo stesso Brébeuf. Lafitau, commentando Brébeuf, spiega il senso che bisogna attribuirle: «Gli Uroni e gli Irochesi chiamano [l’anima] *eskenn* [*atiskenn*], nome che ha i significati di ‘Mani’, ‘ombra’, ‘simulacro’, ‘immagine’, attribuiti dagli anziani» (160). Bisogna dunque capire che gli Uroni classificano le ossa come ‘imago’ o ‘forma’.

Ho ricordato che nel contesto americano, la denuncia dell'etnocentrismo ha costituito una versione attuale degli studi sulle relazioni coloniali tra Europei e Amerindi. Tuttavia una nuova storiografia, la *New Indian History*, cerca di considerare le cose in tutt'altro modo: collocando l'indiano al centro dell'indagine, i ricercatori si sforzano di ricostituire le prospettive indigene sull'incontro delle culture. Molti di loro trovano in Brébeuf e nelle *Relations* delle fonti documentarie di prim'ordine che verificano e completano servendosi dell'archeologia e dell'etnografia. Gli archeologi hanno scoperto dei siti funerari, tra cui probabilmente quello descritto da Brébeuf a proposito della Festa delle anime del 1636¹¹. Analizzando gli oggetti che si trovano in questi siti, si può misurare la pertinenza delle descrizioni del missionario e valutare la sua comprensione della cultura indiana, per esempio del sistema di scambi e doni evocato a più riprese. Pur osservando attentamente il valore dei doni fatti ai morti, o fatti presumibilmente per loro, Brébeuf non può misurare la funzione del bilanciamento economico e politico che i doni e le spese ostentate hanno nelle società amerindie¹². L'etnografia può inoltre ricollocare nel contesto della cultura indiana l'insufficiente comprensione dell'animismo degli Uroni da parte di Brébeuf. Può mostrare che si tratta di un sistema complesso che integra numerosi aspetti della cosmologia e della vita sociale, tra cui i riti funebri. Sono coinvolte le rappresentazioni dell'altro mondo, la paura del ritorno dei defunti (componente che Brébeuf non rileva nei comportamenti osservati), così come le pratiche di caccia, il consumo di carne, alcuni divieti alimentari; o ancora il riscatto dei guerrieri morti con la loro rinascita e la tortura inflitta ai prigionieri... I missionari sono incapaci di decifrare questo sistema, ma le loro annotazioni sparse permettono di ricostituirne i frammenti.

Brébeuf non comprende tutto, ma non è nemmeno completamente murato nella sua cultura. Descrive parzialmente, non coglie abbastanza: la sua griglia di lettura è inadeguata, ma non è uno schermo opaco. D'altronde, e soprattutto, indiani e gesuiti si consultano, prendono decisioni negoziate, agiscono insieme... Nonostante i fraintendimenti da entrambe le parti, costruiscono un mondo comune, una specie di spazio intermedio dove si possono mettere d'accordo su alcuni obiettivi senza per questo condividere le stesse rappresentazioni del mondo e senza che gli uni cerchino di distruggere o assimilare gli altri. Durante la Festa delle anime, Brébeuf contratta con i capi del villaggio per la tumulazione dei convertiti. Francesi e Uroni si scambiano beni, i primi per

¹¹ Per la descrizione di uno scavo, si veda Nern (1-58).

¹² I gesuiti e gli amministratori francesi hanno fortemente condannato queste pratiche che hanno a poco a poco eliminato. Sull'etnologia degli Uroni, si veda la grande opera di Trigger (1976) e Sioui (1994).

alimentare il mercato europeo di pellicce, gli altri per ottenere utensili, ornamenti, armi, prestigio. Alcuni Indiani mandano i loro figli al catechismo, altri diventano predicatori presso le loro comunità. Quanto al gesuita, egli rimane nel villaggio e pensa che la continuazione del dialogo sia già una vittoria.

Individuare il contesto della cultura di partenza nei racconti delle *Relations* appare qui come un passo necessario, ma non sufficiente. Bisogna completare lo studio delle 'rappresentazioni' degli Amerindi così come sono state costruite secondo i modelli della cultura europea, attraverso un'analisi delle 'interazioni' prodotte concretamente in date circostanze, in un dato momento, tra i protagonisti. Si ha allora la fortuna di percepire l'altro contesto del racconto, quello degli Indiani. Anche se non ne ho l'accesso diretto, forse posso ancora sentire e far sentire questa voce inassimilabile? «Questa voce che canta» diceva Chateaubriand in maniera più lirica che etnologica parlando dell'ispirazione americana nella sua opera, «e che sembra provenire da una regione sconosciuta» (9)¹³.

Si tratta di una problematica che appartiene a un'antropologia delle 'zone di contatto'. L'incontro tra culture è affrontato non più come un'impresa unilaterale, ma come un movimento complesso di interazioni e di scambi che varia a seconda dei contesti, dei protagonisti e dei momenti storici. Trattandosi del XVII secolo e della Nouvelle-France, l'opera decisiva mi sembra essere quella di Richard White, *The Middle Ground* (White e cf. Delâge). White fa la storia delle relazioni tra nazioni indiane e coloni francesi nella regione situata a est-nord-est dei Grandi Laghi, che nel XVII secolo era chiamata Pays d'en Haut, dopo l'inizio della presenza francese fino all'abbandono della sovranità nel 1763 e i primi decenni dell'Impero britannico in Canada. Non è il caso qui di riassumere un'opera molto densa. Il nocciolo della questione può trovarsi nella stessa espressione che dà il titolo al libro. Parlando di *middle ground*, White vuole uscire dagli schemi dell'acculturazione e dell'assimilazione, o all'opposto, dell'idealizzazione, che hanno influenzato la maggior parte delle ricerche. Al contrario, mira a evidenziare, interazioni concrete, la creazione di pratiche e di significati comuni, nonostante e attraverso le differenze culturali. Non si tratta più di scoprire (o meno) la verità nascosta dall'altro, ma di costruire un terreno comune, di inventare delle mediazioni che permettano l'azione combinata e la realizzazione di obiettivi condivisi. Si tratta di trovare, nello studio dei contatti tra francesi e Indiani, delle 'matrici di interculturalità' e di mettere in luce i tentativi che fanno entrambi per adeguare le loro azioni alla cultura dell'altro. In questo modo, ciascuno lascia tra parentesi o accetta di modificare le proprie

¹³ Chateaubriand allude alla sua 'notte tra i selvaggi' durante il soggiorno in America. L'informazione etnologica è disparata, ma ha letto Brébeuf e le *Relations*, da cui prende spunto, soprattutto ne *Les Natchez*, la sua epopea americana, e nel *Génie du Christianisme*.

legittimazioni. White dimostra che questo *modus operandi* ebbe un gran successo nel Seicento, in modo particolare tra gli Uroni – il cui pragmatismo fu favorevole all’impiantarsi di un *middle ground* – e i francesi che, volendo creare delle basi mercantili per commerciare pellicce, invece d’impossessarsi delle terre, avevano di conseguenza bisogno della cooperazione degli Indiani¹⁴.

Seguendo un rigoroso approccio storico, l’opera di White presenta un insieme molto interessante di casi. Dimostra, ad esempio, le opposte logiche sulle quali era fondato il commercio di pellicce. Per i francesi, la tratta dipendeva prima di tutto dal valore delle pelli sui mercati europei, determinato da fattori completamente eterogenei rispetto alla vita indiana. Poteva succedere che le compagnie mercantili dovessero raddoppiare o triplicare il numero delle pellicce per poter ritornare nei loro investimenti. I francesi apparivano così, agli occhi degli Indiani, animati da un’avidità quasi mostruosa. Dal canto loro gli Uroni, come le altre nazioni indiane, avevano esigenze sempre maggiori e passavano agli occhi dei francesi per esosi e sleali, benché non capissero niente di capitalismo, basando la loro economia su un sistema di obblighi reciproci e non conoscendo l’accumulo delle ricchezze. Al termine della catena degli obblighi, nella loro cultura non c’erano che i morti, i quali non potevano fare nessun dono e godevano di un prestigio inalterabile. Come nota Brébeuf, i cadaveri sepolti erano vestiti delle pellicce più ricche; nelle tombe si deponevano le asce, i coltelli, gli utensili di ferro più ricercati. Come si è detto, i siti funerari contengono grandi quantità di utensili di ferro, gli stessi che gli Indiani ottenevano in cambio delle pelli di animali che avevano cacciato. Così gli Indiani avevano fatto entrare i francesi nel loro proprio sistema economico, dove erano considerati protettori e fornitori di oggetti di prestigio, e non partner commerciali. Queste logiche culturali incompatibili non hanno ostacolato lo sviluppo del commercio, ma al contrario l’hanno favorito durante un certo periodo. La tratta era un *middle ground*. Potremmo fare altri esempi: quello dei costumi sessuali (dove si ritrovano *filles de chasse* indiane e *coureurs des bois* francesi), del sistema familiare, delle conversioni religiose, ecc. Si può constatare ogni volta quanto la nozione di *middle ground* sia pertinente e permetta di andare oltre all’antropologia della propria cultura e alla denuncia diventata sterile.

¹⁴ L’opera di White prende in considerazione l’immenso territorio più o meno controllato dai francesi nell’*Ancien Régime*, mentre io mi limito al bacino del San Lorenzo e all’Uronia. La storia della Nouvelle-France è complessa e passa attraverso tappe in cui gli obiettivi dei differenti attori europei non coincidono: l’amministrazione del re, i governatori insediati a Québec, gli ordini religiosi e i mercanti di pellicce. I tentativi delle autorità per aumentare la popolazione coloniale e acculturare gli Amerindi ebbero poco successo. Tra i numerosi studi sulle relazioni tra coloni francesi e Indiani nel XVII secolo, citiamo ancora Trigger (1985).

Tuttavia compare una nuova questione: fino a che punto una ricerca basata sulle *Relations*, ovvero su un *corpus* esclusivamente testuale, e parzialmente letterario, può basarsi su un approccio etnostorico? Richard White e gli etnostorici in generale lavorano partendo da archivi militari, da scavi archeologici, da statistiche commerciali o amministrative. Ricostruiscono le circostanze di un trattato, dei flussi di scambi, delle alleanze belliche, dei dati demografici, delle interazioni sociali, delle evoluzioni materiali. Se le *Relations* dei gesuiti li interessano, è perché trovano in esse una documentazione di prima mano, ma una documentazione che considerano simile a quella che cercano altrove e che verificano quanto più possibile con un controllo incrociato di fonti.

Quanto a me, lavoro su dei testi, sul discorso. Quest'ambito del linguaggio può costituire un *middle ground*, un terreno comune dove potrebbero sussistere le tracce congiunte di Indiani e gesuiti? Ma, anche, di Indiani e lettori? Le stesse *Relations* possono essere considerate come uno spazio dove non solo si raccontano, ma anche si *producono* contatti culturali? Si può pensare che, da quando sono state scritte e diffuse, le interazioni limitate alla 'zona di contatto' si espandano a livello del pubblico, ossia della storia coloniale francese del Seicento? Il 'locale' entra allora in uno spazio di comunicazione aperto e diventa esso stesso un contesto nel quale si legano le diverse interpretazioni attribuite a un racconto. Ipotizzo che le stesse *Relations* costituiscano un *middle ground*. Sebbene scritte dai soli missionari, fanno ascoltare ai lettori le voci indiane. Il testo di Brébeuf, concretamente molto ricco a questo riguardo, riporta numerosi discorsi degli Uroni, riproduce le loro parole, i loro ragionamenti, le discussioni intercorse tra di loro e con i preti. Brébeuf è affascinato dalla parola. Predica in lingua urone, in quella lingua ha composto un catechismo e un dizionario; raccoglie non solo espressioni, ma anche modi di dire e di pensare. Riporta quelle parole e quei pensieri nel diagramma a sua disposizione. Uomo dei primi anni del Seicento, formatosi nei collegi gesuiti, è allo stesso tempo mistico e barocco; ama gli aneddoti, le curiosità, nell'ottica di collezionare piuttosto che di classificare. Come ho detto, i suoi lettori contemporanei facevano lo stesso e si ritrovavano nei suoi racconti.

Quei testi sono eloquenti ancora oggi, al di là delle aporie dell'ermeneutica e delle denunce del postcolonialismo. Trasmettono una forma di conoscenza, differente dalla conoscenza documentaria, di una società impossibile da osservare, attraverso la presenza delle sue voci scomparse¹⁵. Si è visto che nelle *Relations* sono presenti incontri singolari, la presenza di un'umanità diversa, azioni intraprese in comune, descrizioni concrete. Si ha il sentimento di una

¹⁵ A proposito de *L'Histoire des Isles Marianne* di padre Le Gobien si veda anche un'idea simile sviluppata da Ginzburg (71-91).

sorta di momento fenomenologico nel contatto umano, manifesto nonostante i fraintendimenti e la divergenza degli obiettivi perseguiti. Mi sembra evidente che lo spirito barocco, visto come disposizione olistica di conciliazione dei contrari e come interesse per la curiosità, ha rappresentato una configurazione favorevole alla costituzione di un terreno comune, una sorta di riuscita momentanea e rara del contatto interculturale¹⁶.

In seguito, dopo Bacone e Cartesio, la costruzione di una razionalità scientifica comporterà classificazioni ordinate e approcci oggettivanti. Il soggetto conoscente si separa dagli oggetti e descrive i rapporti che si formano tra di essi. Tale è il processo alla base delle comparazioni che Lafitau effettua tra persone ed epoche del tutto lontane tra loro. Ne deriva che si mettono a distanza gli oggetti e si rendono astratte le loro peculiarità. Quando questi oggetti sono uomini, l'oggettivazione comporta una forma di perdita¹⁷. All'inizio del secolo dei Lumi, secondo Lafitau ma anche secondo altri descrittori, si entra in una modalità di conoscenza che tende ad eliminare le peculiarità prediligendo le tipologie. È certamente significativo che le nuove procedure di conoscenza annettano la descrizione antropologica all'orbita delle scienze fisiche, rinviando allo stesso tempo a una presa di coscienza di ciò che ho proposto di chiamare, all'inizio di questo studio, un 'lutto etnografico'.

Bibliografia citata

- Brébeuf, Jean. *Écrits en Huronie*. Ed. Gilles Thérien. Montréal: Bibliothèque québécoise. 1996.
- Charlevoix, François Xavier. *Journal d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*. II. Ed. Pierre Berthiaume. Montréal: Presses de l'Université de Montréal. 1994 (1744).
- Chateaubriand, François-René. *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*. Ed. Maurice Regard. Paris: Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade). 1978.
- . *Mémoires d'outre-tombe*. Ed. Maurice Levaillant e Georges Moulinier. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade). 2015.
- Delâge, Denys. *Le Pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-est*. Montréal: Boréal Express. 1985.
- . "La religion dans l'alliance franco-amérindienne". *Anthropologie et société*, 15 (1991), 1: 55-87.
- Deleuze, Gilles. *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit. 1988.
- Fabre, Pierre-Antoine e Romano, Antonella. "Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches". *Revue de Synthèse*, 2-3 (1999): 247-491.

¹⁶ Pur non condividendo la sua ideologia, si può comprendere la tesi di Parkman sulla riuscita dell'approccio praticato dai gesuiti della Nouvelle-France.

¹⁷ Ho proposto delle riflessioni su questo soggetto in un articolo che studia la ricezione di Brébeuf e delle *Relations* secondo Lafitau, nel quadro di un cambiamento di orizzonte epistemologico (Reichler 2001).

- Fenton, William N. e Moore, Elizabeth L. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*. Toronto: Champlain Society. 1974.
- Foucault, Michel. *L'Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard. 1972.
- Giard, Luce (ed). *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF. 1995.
- , de Vaucelles, Louis (ed.), *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Millon. 1996.
- Ginzburg, Carlo. "Alien Voices. The Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography". *History, Rhetoric and Proof*. Hanover, NH: University Press of New England. 1999: 71-91.
- Lafitau, Joseph-François. *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps [1724]*. Paris: Maspero. 1982.
- Le Jeune, Paul. *Relation de ce qui s'est passé dans la Nouvelle-France en l'année 1633*. Ed. Reuben G. Thwaites. *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland: The Burrows Brothers. 1896-1900.
- Motsch, Andreas. *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*. Paris: Éditions du Septentrion-Presses de l'Université Paris-Sorbonne. 2001.
- Nern, Craig F. e Cleland, Charles E. "The Gros Cap Cemetery Site, St. Ignace, Michigan: A Reconsideration of the Greenlees Collection". *Michigan Archeologist*, (1974): 1-58.
- Parkman, Francis. *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*. Lincoln: University of Nebraska. 1997 (1867).
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge. 1992.
- Reichler, Claude. "Un texte est un migrant. L'exemple d'une *Relation* jésuite écrite en 1636". *Études de Lettres*, 2 (2001): 97-119.
- . *Littérature et anthropologie. De la représentatin à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVII^e siècle*. *L'Homme*, 164 (nov.-déc. 2002): 37-55.
- Saïd, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books. 1978.
- Sioui, Georges. *Les Wendats, une civilisation méconnue*. Québec: Presses de l'Université Laval. 1994.
- Trigger, Bruce W. *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1600*. II. Montréal: McGill University. 1976.
- . *Natives and Newcomers*. Montréal: McGill-Queen's University. 1985.
- Weil, Françoise. "Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècles). Principes, méthodes, résultats". Claude Blanckaert (ed.). *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique*. Paris: Cerf. 1985: 45-62.
- White, Richard. *The Middle Ground*. Cambridge: Cambridge University. 1991.