

OLTREOCEANO

Rivista sulle migrazioni

La rivista, organo di diffusione di Oltreoceano - Centro Internazionale Letterature Migranti - CILM, accoglie studi di carattere letterario, linguistico e culturale sulle comunità migranti d'oltreoceano – friulane in particolare –, approfondendo i legami simbolici, linguistici e storici che uniscono realtà diverse e analizzando connessioni con altre lingue minoritarie e le loro poetiche migranti.

OLTREOCEANO

FONDATRICE E DIRETTRICE RESPONSABILE

Silvana Serafin

CONDIRETTRICI

**Anna Pia De Luca, Daniela Ciani Forza,
Alessandra Ferraro, Antonella Riem Natale**

COMITATO SCIENTIFICO

Trinidad Barrera (Universidad de Sevilla), Michele Bottalico (Università di Salerno), Biagio D'Angelo (Universidade de Brasília, Brasil), Gilles Dupuis (Université de Montréal, Canada), Antonella Cancellier (Università di Padova), Adriana Crolla (Universidad del Litoral, Argentina), Simone Francescato (Università Ca' Foscari Venezia), Cristina Giorcelli (Università di Roma Tre), Rosa Maria Grillo (Università di Salerno), Rainier Grutman (Université d'Ottawa, Canada), Dante Liano (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), Roberta Maierhofer (Karl-Franzens-Universität Graz), Adriana Mancini (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Andrea Mariani (Università Gabriele d'Annunzio di Chieti e Pescara), Rocío Oviedo (Universidad Complutense de Madrid), Emilia Perassi (Università di Milano), Joseph Pivato (Athabasca University, Canada), Eduardo Ramos-Izquierdo (Université Paris-Sorbonne), Susanna Regazzoni (Università Ca' Foscari Venezia), Piera Rizzolatti (Università di Udine), Filippo Salvatore (Université Concordia, Canada), Manuel Simões (Università Ca' Foscari Venezia), Sherry Simon (Université Concordia, Canada), Monica Stellin (Sir Wilfred Laurier University, Canada)

REDAZIONE PER IL PRESENTE NUMERO

Maura Felice, Rocío Luque

COORDINATRICE DEGLI SCAMBI

Rocío Luque

DIREZIONE E REDAZIONE

**Dipartimento di Lingue e letterature, comunicazione, formazione e società
Università degli Studi di Udine
Via Mantica, 3 - 33100 UDINE
Tel. 0432 556750**

La collaborazione è subordinata all'invito della Direzione

**La pubblicazione degli articoli è soggetta a valutazione
positiva di *referees* anonimi individuati tra studiosi qualificati
nei rispettivi settori.**

«Oltreoceano» è indicizzata in ERIH PLUS

Iscrizione al Tribunale di Udine

n. 31 del 04/07/2006

04/2018

ISSN 1972-4527

OLTREOCEANO 14

LA DIMENSIONE RELIGIOSA DELL'IMMIGRAZIONE NEL NUOVO MONDO

**A CURA DI SILVANA SERAFIN, ALESSANDRA FERRARO,
DANIELA CIANI FORZA, ANNA PIA DE LUCA**



Oltreoceano - Centro Internazionale Letterature Migranti - CILM

Via Mantica, 3 – 33100 Udine, Italia. Tel. +39 331 7209314

Sito web: <http://www.uniud.it/it/ricerca/progetti/cilm>; <http://riviste.forumeditrice.it/oltreoceano>

E-mail: oltreoceano@uniud.it; silvana.serafin@uniud.it

La presente pubblicazione è stata realizzata con il sostegno di:



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI UDINE**
hic sunt futura

Disegno di copertina

Marco Toffanin

Redazione e impaginazione

David Nieri, Viareggio (Lu)

Stampa

Press Up, Ladispoli (Rm)

© Dipartimento di Lingue e letterature, comunicazione, formazione e società
dell'Università degli Studi di Udine

Via Petracco, 8 – 33100 Udine

© **FORUM** 2018

Editrice Universitaria Udinese

FARE srl con unico socio

Società soggetta a direzione e coordinamento
dell'Università degli Studi di Udine

Via Palladio, 8 – 33100 Udine

Tel. 0432 26001 / Fax 0432 296756

www.forumeditrice.it

INDICE

Editoriale

Silvana Serafin	
<i>Religione e società nelle Americhe</i>	» 7

America di lingua francese

Alessandra Ferraro	
<i>Gli scritti dei missionari in Nouvelle-France: un cambiamento di paradigma</i> ...	» 17

Claude Reichler	
<i>Letteratura e antropologia: dalla rappresentazione all'interazione in una Relation de la Nouvelle-France del Seicento</i>	» 29

Isabelle Landy-Houillon	
<i>Marie de l'Incarnation e i gesuiti in Nouvelle-France: peculiarità di una scrittura femminile</i>	» 49

François Paré	
<i>Fonctions de l'espace chez trois missionnaires français de la région des Grands Lacs au XVII^e siècle</i>	» 69

America di lingua inglese

Olga Zorzi Pugliese	
<i>Anticlerical Tendencies Among Friulian-Canadian Antifascists</i>	» 85

Roberto Perin	
<i>Toronto's Italians and their Places of Worship</i>	» 97

Deborah Saidero	
<i>Women and Religion in Italian-Canadian Narratives</i>	» 105

Simone Francescato <i>Retoriche antifondamentaliste in The Damnation of Theron Ware e Elmer Gantry</i>	»	121
John Paul Russo <i>Where Your Gods Are, There Your Home Is: a Motif in Italian-American and Italian-Canadian Poetry</i>	»	133
Daniela Ciani Forza <i>La Santería come spazio narrativo fra culture in Questa notte ho sognato in cubano di Cristina García</i>	»	149
 America di lingua spagnola		
Michela Craveri <i>Los caminos de Piña y Mazo entre tierras y almas: las visitas pastorales al Petén</i>	»	161
Rocío Luque <i>El lenguaje de la Guerra Cristera en Los recuerdos del porvenir de Elena Garro</i>	»	173
Laura Navallo y Hernán Ulm <i>Santos populares: vida, muerte y santidad de Pedrito Sangüeso</i>	»	187
Federica Rocco <i>La inquietud del origen: el judaísmo en Alejandra Pizarnik</i>	»	199
Catalina Paravati <i>La religiosidad en Buenos Aires: fe, tradición, desafío</i>	»	209
Betina Campuzano <i>Narcotráfico, migración y religiosidad andina, en Si me querés, quereme transa de Cristián Alarcón</i>	»	223
Maria Teresa Biagioni y Adriana Cristina Crolla <i>Capillas chacareras en la Pampa Gringa argentina</i>	»	233
 Gli autori	»	249

RELIGIONE E SOCIETÀ NELLE AMERICHE

Silvana Serafin*

In un rapido *excursus*, il saggio indaga le modalità secondo cui le Americhe, pur nella loro diversità geopolitica, trovano un punto di contatto nella rifondazione della dimensione religiosa. Il linguaggio – in cui sono evidenti le tracce dell'origine e dell'esperienza migratoria – si apre alla colonizzazione – ma anche al suo contrario –, a lotte e a tensioni etniche, a nazionalizzazioni.

Religion and Society in the Americas

In a short *excursus*, the essay investigates the ways in which the Americas, despite their geopolitical diversity, find a point of contact in re-establishing a religious dimension. The language – in which traces of origin and migratory experience are evident – opens up to colonization – and also to its opposite – to ethnic struggles and tensions, but finally to nationalizations.

Antecedenti storici: una linea di continuità dal Trecento al Settecento

Con il trascorrere dei tempi, la religione si è trasformata, in un autentico sistema culturale che ha imposto la propria visione, metafisica e reale del mondo, in tutti i settori della vita comunitaria, facendo leva sull'innato timore nell'aldilà, aggravato da un senso di colpa e di vergogna. Attraverso il ricorso ad un linguaggio dalle tinte fosche e dalle terribili previsioni sul destino dell'umanità, il clero medievale – ma con esso la Chiesa nella sua totalità –, mette in discussione ogni singolo aspetto sociale ed individuale, insistendo sulle miserie umane con accenti macabri. Così la nascita e la sessualità sono oggetto di ripugnanza, la donna¹ è ritenuta peggiore della morte – perché il peccato da lei originato uccide l'anima privandola della grazia e trascina il corpo nel castigo² –, lo

* Università di Udine.

¹ Sarà San Paolo a stabilire il valore della preminenza data da Dio all'uomo in seno alla famiglia e della diversità e subalternità femminili nella *Lettera dei Corinzi* (11, 3-10) in cui invita le donne di Corinto a non emanciparsi troppo.

² A questo proposito, osserva Delumeau: «Una certa concezione agostiniana del peccato originale sfociava nella misogenia, ma in senso inverso: una misogenia millenaria, rinvigori-

spirito umano è incapace di acquisire una qualsiasi forma di sapere. Il risultato è la diffusione di un'etica e di una filosofia del rifiuto, rese palpabili dal profondo pessimismo.

L'intera società occidentale, dal Trecento al Settecento, in virtù dell'esteso disprezzo del mondo e dell'ossessione per il peccato e per la dannazione, si è riversata su sé stessa, concentrandosi sulla libertà individuale, sulla vita e sulla morte, sul bene e sul male. Nel tentativo di liberarsi dagli istinti maligni, secondo i dettami della tradizione ascetica – collegata alla credenza che le colpe degli uomini provocano i castighi collettivi inviati dalla collera di Dio come guerre, malattie, catastrofi naturali –, il credente va alla scoperta della propria interiorità e dei comportamenti passati. Da qui la paura istintiva per la morte si trasforma in un'angoscia religiosa del giudizio che conduce alla ricerca di una vita di sofferenza. L'ansia di perfezione, alimentata dalla convinzione che ogni trasgressione continua a flagellare Cristo e che bisogna fare ammenda non solo delle proprie colpe, ma anche di quelle del mondo, la brama di umiliazione senza fine, la denigrazione della realtà, in contrapposizione al *carpe diem* oraziano, danno continuità alla dottrina del *contemptus mundi*, la cui straordinaria importanza culturale è stata evidenziata per primo da Robert Bultot, ribadita e rafforzata successivamente da Jean Delumeau³. Quest'ultimo osserva che «La pastorale della paura» si è diffusa, sia in ambito cattolico, sia in quello protestante, «nonostante il volto rassicurante che i riformatori avevano voluto dare alla dottrina della giustificazione per fede [...]. L'assillo escatologico finì per congiungere angosce e minacce alla speranza di una prossima liberazione» (*Il peccato e la paura*: 994).

L'epoca moderna e la preminenza della ragione

L'epoca moderna ha portato profondi cambiamenti nel rapporto religione e società, sostituendo alla religione la ragione, in grado di governare ogni settore della vita quotidiana. Nella *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes stabilisce che la capacità di cogliere in modo chiaro e distinto le cose è il fondamento primo della conoscenza, garantendo a lungo l'autofondazione della *raison*. Il

ta dall'influenza degli uomini di Chiesa andati, trovava al momento giusto una sua giustificazione nel racconto del primo peccato» (*Il peccato e la paura*: 479).

³ Rimando ai fondamentali volumi di Jean Delumeau, *La peur en Occident: une cité assiégée*, e *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)* in cui emergono esaustivamente le cause che hanno sviluppato il profondo pessimismo sociale, creato dalla religione.

problema di conoscere il mondo si collega, infatti, a quello della sua leggibilità, ovvero all'esigenza di connettere espressamente il grande libro delle cose, creato da Dio, e i codici di cui l'uomo può disporre, per carpirne i segreti. È noto che il dilemma del 'libro' affonda le sue radici nel terreno dell'esegesi biblica e si arricchisce, lungo il Medio Evo, di mille voci e reinterpretazioni – sensi allegorici, anagogici, figurati⁴, ecc. –, sino a delineare, insieme alla metafora del labirinto, lo spazio nuovo della speculazione umana.

Ciò ha condotto ad una sorta di 'disincantamento del mondo', secondo la ben nota teoria di Max Weber⁵, e all'eliminazione di ogni elemento magico dal rapporto uomo-divinità. Nell'epoca dell'«esperienza», ovvero in un tempo in cui all'animismo naturalistico e alla metafisica delle forme sostanziali, l'osservazione spregiudicata della natura e della storia umana prende il sopravvento.

Si insinua, con forza, via via maggiore, la necessità di conciliare il contrasto fra la realtà plurilingue di un ambiente – i cui limiti geografici si allargano sempre più portando in scena popoli e nazioni che mettono in crisi perfino la cronologia biblica –, con l'esigenza di fissare ed unificare significati e forme di espressioni linguistiche, sovente innovatrici. È il caso della missionaria francese Marie de l'Incarnation (1599-1672), fondatrice delle orsoline, la quale, in Québec, oppone, con originalità, nuove tipologie di discorso narrativo, offrendo risvolti inediti alle relazioni e ai racconti di viaggio scritti dai gesuiti nei territori d'oltreoceano. Non è esente dalla sperimentazione letteraria nemmeno il gesuita Jean de Brébeuf che, nella relazione del 1636, mescola realismo epistemologico e narrazione storica, antropologica e culturale nel descrivere gli Uroni, situati nel territorio a est dei Grandi Laghi americani. In mancanza di riferimenti visivi permanenti, il luogo viene 'ripensato' anche da ulteriori tre missionari, Gabriel Sagard (*Grand voyage du pays des Hurons*, 1636), René Bréhant de Galinée e Claude-Jean Allouez (*Relations* del 1667-1676). Protagonisti dell'espansione canadese verso ovest tra il 1630 ed il 1680, essi contribuiscono alla creazione dell'immaginario coloniale nella Nuova Francia.

⁴ Secondo Erich Auerbach, la concezione figurale «stabilisce tra due fatti o persone un nesso per cui l'uno non significa soltanto sé stesso, ma anche l'altro, e l'altro comprende e adempie il primo: ambedue superati nel tempo, ma presenti nel tempo» (Treccani. «Voce Auerbach»).

⁵ Per Max Weber, scrive Diego Fusaro «la razionalità è un concetto riferito a comportamenti pratici. Non è conoscenza di leggi oggettive della società, né rivelazione di significati immanenti alla storia o alla natura umana; è, piuttosto la risposta alla mancanza di senso nel mondo, è 'disincantamento del mondo'. E 'disincantamento del mondo' può essere considerato il processo attraverso il quale la civiltà occidentale moderna si è sviluppata, dal lontano sorgere delle religioni della redenzione fino al passaggio dall'etica protestante allo spirito del capitalismo» (s.p.).

Pluralismo religioso

Il cosiddetto processo di ‘secolarizzazione’⁶ ha creato i presupposti per la nascita del pluralismo religioso. Molteplici gruppi e organizzazioni religiose si accompagnano, in tal modo, a fenomeni di proselitismo o di nuova evangelizzazione, di disseminazione e/o di sincretismo culturale, in cui credenze tipiche della tradizione religiosa occidentale si affiancano a ritualità di altre tradizioni religiose. Il gesuita francese Joseph-François Lafitau (1681-1746) rileva, infatti, affinità tra le credenze dei nativi nord americani con le dottrine e le pratiche religiose greche, mentre il vescovo dello Yucatán, Luis Tomás Esteban de Piña y Mazo (1781-1795), attraverso le relazioni delle visite pastorali al Petén, offre una ricca documentazione sulla religione dei nativi del Guatemala. Gli scritti sono pregevoli anche per la quantità di informazioni etnografiche e linguistiche, della progressiva affermazione del dominio spagnolo e dei conflitti di competenze tra poteri, religioso e secolare.

Romanzi come *The Damnation of Theron Ware* di Harold Frederic (1896) e *Elmer Gantry* (1927) di Sinclair Lewis evidenziano, inoltre, i rapporti conflittuali tra evangelicalismo e anti-cattolicesimo. Ciò alimenta tensioni, irrigidimenti che conducono ad un inevitabile rifiuto dell’integrazione e, più in generale, della modernità, ripiegando sulle logiche del fondamentalismo. Un altro esempio è dato dalla *Guerra Cristera* – Messico 1926-1929 – che ha causato massicci movimenti di persone riversatesi in città o emigrate negli Stati Uniti. Ne *I ricordi dell’avvenire* (1963), Elena Garro fa affiorare in superficie la strenua lotta dei *cristeros* per l’affermazione del diritto al proprio credo religioso.

Migrazioni religiose

In epoca contemporanea i flussi migratori si caratterizzano per ‘trasportare’ religione e cultura fuori dai confini nazionali, costituendo un essenziale punto di riferimento durante le varie fasi del viaggio e nella terra di destinazione. Lo

⁶ Denominazione sorta in ambito giuridico per indicare il trasferimento di beni e territori dalla Chiesa a possessori civili durante le trattative per la pace di Vestfalia (1648). «Nel 19° sec. il termine è passato a indicare il processo di progressiva autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall’influenza della religione e della Chiesa. In questa accezione, che fa della s. uno dei tratti salienti della modernità, il termine ha perso la sua originaria neutralità e si è caricato di connotazioni valoriali di segno opposto, designando per alcuni un positivo processo di emancipazione, per altri un processo degenerativo di desacralizzazione che apre la strada al nichilismo» (Enciclopedia Treccani. “Voce secolarizzazione”: s.p.).

testimoniano Emanuel Carnevale, Mari Tomasi, John Ciardi, Fr. Pietro Giorgio Di Cicco, e Mary di Michele, per citare alcuni nomi. Città come Toronto, con l'arrivo degli italiani, vedono proliferare nel corso degli anni chiese cattoliche nei medesimi luoghi delle antiche missioni metodiste e presbiteriane, come avviene per la parrocchia di San Patrizio (1869), costruita per gli immigrati irlandesi. Ciò contribuisce a modificare usi e costumi non solo esclusivamente religiosi, ma anche multiculturali in senso lato.

La stessa Buenos Aires è plasmata dalla superposizione di pratiche e di religiosità conformi ai modelli devozionali delle collettività italiane, andine – importate da paraguaiani, boliviani – e africane. Nello spazio migrante, spesso violento – un esempio tangibile lo offre Cristián Alarcón in *Si me querés, quere-me transa* –, la sovrapposizione di devozioni ha una funzione rassicurante perchè, a seconda della situazione, è possibile rivolgersi al proprio santo. Altre volte ancora le espressioni religiose coprono sentimenti di rabbia e di sfida nei confronti del potere dittatoriale, come avviene durante il pellegrinaggio a Luján. Sotto stretto controllo della polizia, i fedeli camuffano negli inni sacri la capacità di reagire per sentirsi vivi e per non perdere la speranza in un futuro di libertà.

Su di un piano più strettamente intimo, la religione è vissuta in maniera conflittuale dalla poetessa argentina Alejandra Pizarnik, figlia di immigrati russi ebrei, la quale trova sostegno nella letteratura – quella di Kafka in particolare – dove si definisce la stessa ascendenza ebraica, percepita costantemente in funzione di antisemitismo.

Ed ancora, la religione è in grado di rafforzare i legami transnazionale fra il mondo cubano e quello statunitense: lo sottolinea la *santería*, dove elementi del cattolicesimo si fondono con le credenze proprie degli Yoruba, gli schiavi nigeriani, utilizzati a Cuba nella coltivazione della canna da zucchero. In tal modo, essi hanno potuto salvaguardare la cultura delle origini.

In altri casi il clero sembra condividere la medesima lunghezza d'onda del potere politico; da qui l'accesso anticlericalismo degli antifascisti friulani in Canada durante gli anni Venti e Trenta del XX secolo.

Conclusioni

Il presente numero tende a evidenziare le modalità secondo cui la religione, tramite opere di evangelizzazione delle missioni e le conseguenti attività educative e culturali, possa essere considerata da prospettive differenti: impedimento o stimolo alla mobilità sociale; funzione di talismano, privo completamente di ogni forma etica, ma in grado di preservare dalle avversità; innesco per narra-

zioni relative ad aspetti culturali ed identitari della Piccola Patria; accettazione di nuove dottrine per (ri)definire l'idea di nazione e di cultura in comunità di migranti integrati. Esemplare, in questo senso è l'antica colonia di Esperanza, nella *Pampa Gringa* argentina, dove accanto al cattolicesimo – importato dai primi colonizzatori spagnoli – convive, superati gli scontri della fase iniziale, il protestantesimo, proprio degli emigrati svizzeri e tedeschi.

La religiosità popolare crea, inoltre, opportunità diverse. Vedasi ad esempio le cappelle di campagna diffuse sempre nella *Pampa Gringa* argentina, da cui è possibile estrarre informazioni di sicuro interesse sulle pratiche architettoniche, sociali e religiose dei coloni cattolici, italiani in particolare. Si modellano, pertanto, nuove figure retoriche, come accade per Pedrito Sangüeso. Il bambino, stuprato e assassinato nell'anno 1963 a Salta, Argentina – presto trasformato in santo popolare, protettore dei fanciulli in età scolare –, continua a sopravvivere, nonostante la resistenza della narrazione ufficiale, grazie a lamine, iscrizioni ed ex voto, visibili nello spazio simbolico dell'altare. Non è un caso se il santuario viene accumulato alla tradizione delle *apachetas*, le improvvisate are dei migranti andini.

Le Americhe, dal Nord al Centro e al Sud, pur nella loro diversità geopolitica, trovano un punto di contatto proprio nella rifondazione della dimensione religiosa. Con il 'trasferimento', oltre i confini nazionali e culturali, di culti e di pratiche religiose, si è forgiato un linguaggio dall'evidente traccia del substrato dell'esperienza migratoria, aperto ai processi di colonizzazione – ma anche al suo contrario –, a lotte e a tensioni etniche, a nazionalizzazioni. Religione utile a comprendere le dinamiche migratorie che convergono nell'incrocio tra religiosità autoctona ed occidentale dando vita a un fecondo sincretismo culturale, non privo, tuttavia, di conflitti.

Il titolo stesso è indicativo di un *incipit* che comporta un ventaglio di scelte, il più ampio possibile, in grado di esplorare una determinata topologia letteraria che, attraverso il rilevamento e la discussione dei *topoi*, coinvolge metaforicamente e metatestualmente anche l'aspetto tropico. È ciò che accade nella narrativa di molteplici scrittrici dell'intero continente americano, accomunate dall'intenzione di sovvertire i desueti canoni femminili imposti dalle credenze cattoliche. Un esempio tangibile è offerto da alcune autrici italo-canadesi che rovesciano ironicamente le rappresentazioni agiografiche delle donne.

In sostanza, viene indagato l'essere stesso della letteratura nella sua espressione storica e tradizionale, e del letterato in grado di manipolare con sicurezza le modalità del discorso letterario. Dalla costanza delle tematiche emerge, infine, la realtà di riferimento, la presenza di ciò che eccede alla norma e alla consuetudine considerate in prospettiva di trasgressione o di riaffermazione di uno *status quo*.

Più che mai, la letteratura migrante si rivela un campo fertile per indagare l'evoluzione di una società *in progress*. Allo stesso tempo, la duttilità della struttura dei suoi racconti, l'acquisizione di uno stile e di un linguaggio affinati secondo un codice letterario che ha valorizzato, metabolizzandoli, materiali folclorici e religiosi, apporti e commistioni narrative molteplici, svelano i meccanismi di una scrittura ormai matura, 'luogo' d'incrocio tra ordini e tradizioni del racconto. Lo spazio reale, quello familiare e quotidiano, vanno a costituire il centro del labirinto percorso dall'emigrante che, dopo tanto errare, conquista la sua 'verità': la metamorfosi è ormai avvenuta ed egli, aperto a una nuova identità, si trasforma in una sorta di eroe-agente in senso lotmaniano.

Bibliografia citata

- Bultot, Robert. *Christianisme et valeurs humaines: A. La doctrine du mépris du monde: en Occident, de S. Ambroise à Innocent III. t. IV; Le XI^e siècle*; 1. Pierre Damien; 2. Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger Caën, Anselme de Canterbury. Louvain-Paris: Nauwelaerts. 1963-1964.
- Descartes, René. *Regulae ad directionem ingenii. Regole per la guida dell'intelligenza*. Ed. Gallo Galli. Torino: Chiantore (Testi e studi di filosofia e pedagogia). 1943.
- Delumeau, Jean. *La paura in Occidente*. Torino: Einaudi. 1979. Testo originale: *La peur en Occident: une cité assiégée (XIV^e-XVII^e siècles)*. Parigi: Fayard. 1978.
- . *Il peccato e la paura: L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna: il Mulino. 1987. Testo originale *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. Parigi: Fayard. 1983.
- Lotman, Yuri Mikhailovich. *La struttura del testo poetico*. Milano: Mursia. 1976.
- Weber, Max. *Sociologia della religione Weber*. I-IV. Ed. Pietro Rossi. Trad. it. di K. e M. Benedikter, E. Donaggio, C.A. Donolo, C. Gallini, H. Grünhoff. Milano: Comunità. 2002.

Online Sources

- Fusaro, Diego. "Max Weber. La sociologia": <http://www.filosofico.net/weber.htm> (consultato in agosto 2017).
- San Paolo. *Prima lettera ai Corinzi. Sacra Bibbia - CEI. Il Nuovo Testamento*: <http://www.maranatha.it/Bibbia/6-LettereSanPaolo/53-1CorinziPage.htm> (consultato in agosto 2017).
- Enciclopedia Treccani. "Voce Auerbach": [http://www.treccani.it/enciclopedia/erich-auerbach_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/erich-auerbach_(Enciclopedia-Dantesca)/) (consultato in agosto 2017).
- . "Voce secolarizzazione": <http://www.treccani.it/enciclopedia/secolarizzazione/> (consultato in agosto 2017).

AMERICA DI LINGUA FRANCESE

GLI SCRITTI DEI MISSIONARI IN NOUVELLE-FRANCE: UN CAMBIAMENTO DI PARADIGMA*

Alessandra Ferraro**

Grazie a una serie di recenti riletture, influenzate da un cambiamento di prospettiva che privilegia la relazione e l'interazione allo studio del singolo oggetto, i testi dei missionari cattolici in Canada possono essere considerati come testimonianza di un'esperienza coloniale ed umana che fu caratterizzata dal meticciato e dall'ibridazione e che modificò in maniera essenziale lo sviluppo della nostra civiltà.

The missionaries' writings in Nouvelle-France: a paradigm shift

The texts of the Catholic missionaries in Canada are an extraordinary anthropological, historical, but above all literary testimony of the Europeans' meeting with the otherness represented by the natives of the New World. The new readings, introduced in the essays devoted to the Nouvelle-France, allow us to consider this corpus as a testimony of a colonial and human experience that was characterized by miscegenation and hybridity and which fundamentally modified, in an essential way, the development of our civilization.

Lo studio del voluminoso *corpus* di scritti della Nouvelle-France, considerati in passato prevalentemente come fonte documentaria per gli storici, ha riscosso negli ultimi decenni l'interesse di studiosi provenienti da diversi orizzonti disciplinari quali l'antropologia, la linguistica, la letteratura e le scienze sociali¹. Un gran numero di documenti originali sono stati resi disponibili sul web² favorendo un miglior approccio ai testi e una loro fruizione più agevole. Questo mutato interesse si è concretizzato in numerosi studi che hanno privilegiato una prospettiva transdisciplinare per avvicinarsi all'opera dei protagonisti della

* Questo lavoro è stato realizzato grazie alla Fellowship 'Directeur d'études associé 2017' della Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme di Parigi.

** Università di Udine.

¹ Per una panoramica, si veda Ouellet. *La relation...* Rinviamo altresì alla dettagliata bibliografia critica di Laflèche, costantemente aggiornata on-line grazie al "Complementum".

² I documenti digitali sono reperibili soprattutto nel sito Gallica della Bibliothèque Nationale de France, nella sezione dedicata di "Notre mémoire en ligne" del sito Canadiana.org e in Google Books.

prima impresa colonizzatrice francese in America o a singoli aspetti di quest'ultima (cf., per esempio: Turgeon e Guillaume; Poirier, Gomez-Géraud e Paré; Gasbarro; Li; Poirier). Assistiamo parimenti al moltiplicarsi di edizioni non rivolte esclusivamente ad un pubblico universitario, dai *Voyages au Canada* di Cartier e Roberval uscito per i tipi della Découverte (1989) al *Grand voyage du Pays des Hurons* di Gabriel Sagard (1990) e di Jean de Brébeuf (1996), pubblicati nella collana *Bibliothèque québécoise*, alla riedizione delle opere di Paul Le Jeune (1999; 2011), fino alla pubblicazione della *Relation* di Marie de l'Incarnation nella collana Boréal compact (2016)³.

Nella varietà degli approcci, gli studiosi attuali della Nouvelle-France sembrano accordarsi sul fatto che opere ed autori non sono stati sufficientemente studiati e che necessitano perlomeno di una rilettura, come indica il titolo del volume collettivo di Côté et Doutrelepont, *Relire le patrimoine lettré de l'Amérique française*. Nel recente *Penser l'Amérique: de l'observation à l'inscription*, Vuillemin et Wien propongono di ritornare ai documenti scritti che, a loro avviso, non hanno ricevuto l'attenzione che meritavano. Intitolano eloquentemente "Résistances et silences" un paragrafo della loro introduzione nel quale ricostruiscono il difficile processo di scrittura e di trasmissione dell'America nella cultura occidentale. Nella presentazione del numero di *Études littéraires* dedicato a Gabriel Sagard, Pioffet constata, riprendendo la valutazione di Warwick – curatore dell'edizione critica (1999) –, che il missionario è rimasto a lungo «l'oublié de la critique littéraire» (7). Non si tratta, a nostro avviso, di un esercizio retorico volto ad accreditare l'utilità di nuove indagini, ma della constatazione dell'opportunità di riconsiderare non solo il *corpus* di scritti, ma tutta l'avventura coloniale francese in terra americana.

Il periodo della Nouvelle-France, i suoi protagonisti e i documenti a loro legati, sono così posti al centro di indagini più approfondite per le quali si utilizzano prospettive, metodi e strumenti propri dei diversi campi di studio. Ciò conduce a letture innovative che testimoniano, nella loro diversità, come la Nouvelle-France costituisca oggi un nuovo campo epistemologico (cf. Greer; Paschoud). In questo cambiamento di paradigma è evidente che il ruolo dei missionari e i loro scritti acquistano peso e luce diversi.

³ Non intendiamo censire qui le pubblicazioni recenti dei testi della Nouvelle-France, *corpus* ampio e composito. Dell'importanza e insieme dei problemi che si pongono relativamente alle edizioni degli scritti della Nouvelle-France tratta approfonditamente il volume di Motsch e Holtz il cui nucleo è costituito dagli atti della quarantaquattresima edizione degli *Ateliers sur les problèmes d'édition* tenutosi all'Università di Toronto nel 2008. Si vedano, in particolare, gli studi compresi nella seconda parte "Comment rééditer un texte de la Nouvelle-France? Choix éditoriaux et méthodologiques" (107-215).

Ci proponiamo qui di delineare i motivi di questo rinnovato interesse, legati a una serie di mutazioni di ottica e di prospettiva prodottesi nelle diverse discipline. Esse sono accomunate dall'adozione di un approccio transdisciplinare che comporta l'allargamento del campo di indagine tradizionale e da una volontà comune di privilegiare le relazioni rispetto allo studio del singolo oggetto.

La colonizzazione della Nouvelle-France: un'epopea della fede

L'impresa colonizzatrice della Nouvelle-France nasce dall'indissolubile intreccio tra fede e interesse politico ed economico nel contesto religioso e messianico avviato dalla Contro-Riforma.

Nel 1627, su richiesta di francescani recolletti e gesuiti, Richelieu istituisce in Francia la *Compagnie des Cent-Associés* strutturandola in base alle esigenze espresse dai due ordini coinvolti nell'avventura canadese. Non si trattava tanto di avviare un'impresa commerciale, quanto di confederare religiosi e laici attorno ad un progetto volto all'evangelizzazione dei popoli amerindi. Adottando il progetto di colonizzazione elaborato dai francescani recolletti nel 1616, il Cardinale intendeva così creare sul nuovo continente una società francese e cattolica nella quale includere gli indigeni sedentarizzati dopo la loro evangelizzazione e civilizzazione.

Di questa avventura francese, parte importante della colonizzazione europea del Nuovo Mondo, sono testimonianza iniziale i testi odeporeici – quali le relazioni di viaggio di Cartier e Champlain – e gli scritti religiosi redatti per ragioni pratiche o di propaganda. Quest'ultima, di gran lunga la categoria più copiosa, formata da cronache, lettere, regole conventuali, dizionari e resoconti spirituali, vede tra le sue realizzazioni più significative il *Grand voyage du pays des Hurons* di Sagard con il suo dizionario francese-urone, il monumentale insieme delle *Relations* gesuitiche e gli scritti delle monache orsoline e agostiniane associate all'impresa canadese. Agli albori della colonizzazione, tramite questi testi, si sviluppa uno scambio transoceanico dal Canada alla Francia che solo in parte verrà pubblicato. Infatti, saranno stampati, e così sottratti alle ingiurie del tempo e degli eventi storici, solo gli scritti che vengono considerati testimonianze del successo dell'evangelizzazione o del carattere eccezionale di chi ne prendeva parte. Utilizzando le reti gravitanti attorno alla missione canadese, i religiosi costruiscono in questo modo un *monumentum* dell'impresa evangelizzatrice ad uso del pubblico europeo.

I testi legati alla colonizzazione della Nouvelle-France, redatti dai membri degli ordini coinvolti nell'impresa, diventano un potente strumento di propaganda ideologica e religiosa nel periodo del primo insediamento. Convincere il pubblico europeo della bontà e della validità dell'evangelizzazione era inoltre

indispensabile per ottenere sovvenzioni e garanzie che consentivano di proseguire nell'intento.

Dopo la decimazione epidemiologica dei selvaggi e la loro scomparsa dalla scena coloniale, i testi missionari saranno utilizzati dalle *élites* intellettuali cattoliche come testimonianza di un'epopea della fede, i cui eroi saranno i *Saints Martyrs canadiens*, i gesuiti periti per mano irochese, diventati i protettori della provincia francofona del Canada.

Da un duplice oblio alla critica post-coloniale

La forte caratterizzazione ideologica e religiosa del *corpus* missionario sarà la causa del duplice oblio in cui esso cadrà da entrambi i lati dell'Atlantico, a due secoli di distanza, in seguito a due rivoluzioni, quella francese del 1789 che segna la fine dell'*Ancien Régime* e la *Révolution tranquille* del 1960 che ha portato alla laicizzazione del Québec. Va ricordato che la Soppressione dei Gesuiti nel 1767, risultato di una serie di mosse politiche più che di una controversia teologica, aveva già contribuito ad affievolire l'interesse nei confronti della missione canadese nella quale era stata coinvolta soprattutto la Compagnia.

Inoltre, nella cultura francese influenzata dall'Illuminismo rari sono gli autori direttamente legati al Cattolicesimo ad esser stati integrati nel canone e, al di fuori di figure come Bossuet, Fénelon e Pascal, limitato è stato in passato l'interesse per la letteratura religiosa del Seicento. A stornare l'attenzione dagli scritti gesuiti ha poi senza dubbio contribuito l'anti-gesuitismo pascaliano che ha profondamente segnato la storia letteraria francese. Nel Canada francofono, la cui identità per secoli ha coinciso con la rivendicazione delle origini francesi e della tradizione cattolica, l'avvento della modernità introdotta dalla *Révolution tranquille* ha comportato un disinteresse diffuso per le radici religiose ed europee che nel passato avevano nutrito la cultura e la letteratura della *Belle Province*.

In tempi recenti, nell'ambito degli studi postcoloniali, l'opera dei missionari è stata assimilata all'impresa dell'Occidente colonizzatore basata sulla violenza e sulla prevaricazione. Sulla scia di una visione introdotta in Francia da Todorov, tali scritti vengono analizzati il più delle volte secondo un'ottica riduttiva volta a mettere in rilievo l'incapacità dei religiosi di interpretare semioticamente le altre civiltà (cf. Carile, Sayre, Blackburn). Nonostante il giudizio, sostanzialmente negativo, espresso su questa produzione, gli studi postcoloniali hanno contribuito ad attirare l'attenzione dei critici contemporanei sulle opere dei missionari e dei *conquistadores*.

Tale focalizzazione ha comportato, parallelamente, uno sviluppo dell'interesse per le civiltà autoctone, per i loro usi e costumi e per le loro credenze.

Anche in questo caso, i testi dei missionari si sono rivelati un'autentica miniera di informazioni per etnologi, archeologi ed antropologi. È in questo contesto che si è affermata la *New Indian Story* centrata sui modi di pensiero e d'azione delle società amerindie nel momento dei primi contatti con gli occidentali (cf. Trigger, Axtell, Delâge, Leavelle). L'interesse per gli Amerindi ha contribuito a orientare anche i linguisti verso le testimonianze dei missionari sulle lingue autoctone, descritte e tramandate attraverso i dizionari bilingui che approntavano e le osservazioni, anche di ordine grammaticale, espresse nelle loro relazioni⁴. Tali testi hanno quindi iniziato ad essere resi disponibili in edizioni moderne, per poi essere analizzati con gli strumenti della retorica, della narratologia e della linguistica (cf. Laflèche; Ouellette; Jannini, Dotoli e Carile), anche in un'ottica di genere (cf. Théry). Particolarmente fecondo è questo filone, di matrice anglosassone, che si concentra sulla produzione femminile nei contesti religiosi della madrepatria e delle colonie (cf. María de San José, Myers). È stata la storica Natalie Zemon Davis in *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives* ad analizzare in questo senso la figura della mistica orsolina Marie de l'Incarnation. È seguita, quindi, una messe di studi che hanno preso in considerazione l'operato e la scrittura della santa e di altre monache o devote relegate negli spazi doppiamente marginali del chiostro e della colonia (cf., ad esempio, Dunn). Si è andato delineando un *sotto-corpus* femminile la cui analisi ha fatto emergere peculiarità e originalità che lo differenziano da quello dei missionari, come mostra in maniera efficace lo studio di Isabelle Landy-Houillon presente in questa sezione della rivista.

La questione della letterarietà del *corpus* missionario, su cui la critica ha a lungo dibattuto – in particolare quella quebecchese che si interrogava anche sulla pertinenza di questi scritti in seno alla letteratura nazionale –, ha perso di interesse in seguito alla recente progressiva legittimazione, nell'ambito della letteratura dell'*Ancien Régime*, di generi all'origine non considerati letterari, quali corrispondenze, *mémoires*, cronache, relazioni di viaggio, come nel caso emblematico di Madame de Sévigné e della sua corrispondenza privata, rivolta soprattutto alla figlia, considerata oggi una delle autrici più rappresentative del *Grand Siècle*.

⁴ Si veda l'opera pionieristica di Hanzeli sulla linguistica missionaria in Nouvelle-France, rimasta per decenni l'unico studio sui tentativi dei missionari di descrivere il funzionamento delle lingue amerindie. Attualmente esiste una collana diretta da Otto Zwartjes presso Iberomerica Editorial Vervuert a Madrid che pubblica opere linguistiche dell'epoca coloniale, relativamente alle lingue amerindie e asiatiche. Il progetto mira allo studio sistematico della linguistica missionaria nella descrizione di queste lingue (cf., ad esempio, Zimmermann e Kellermeier-Rehbein).

Un cambiamento di paradigma

Parallelamente allo svilupparsi della critica postcoloniale, Serge Gruzinski si interessava allo straordinario incontro tra Occidente e civiltà amerindie del Sudamerica focalizzando l'attenzione sui fenomeni di meticciato che ne erano derivati. Lo storico individua, come conseguente a quei contatti, la nascita di spazi ibridi che considera le prime manifestazioni della globalizzazione. Secondo quest'ottica, poi adottata dalla storiografia portoghese e brasiliana, i missionari non vengono più considerati agenti di una colonizzazione devastatrice volta ad imporre valori europei e cattolici, ma mediatori tra sistemi culturali molto lontani tra loro.

Nell'ambito della storiografia anglosassone, poco attenta fino agli anni Ottanta alla presenza amerindia nel primo periodo della colonizzazione, fungono da pietra miliare gli studi di Antxell e di Richard White. Quest'ultimo considera la Nouvelle-France una civiltà nata dall'interazione di europei e popolazioni autoctone. Per descriverla, conia il concetto di *middle ground*, uno spazio ibrido nel quale, attraverso incroci e intese, non prive di fraintendimenti, nasce la civiltà che è alla base del Québec contemporaneo. La storiografia recente sulla Nouvelle-France (cf. Havard, Gohier, Brazeau), fortemente influenzata da questo approccio che pone l'accento sulla relazione e sullo scambio, ha permesso di rileggere in modo fecondo il periodo. In tale prospettiva una particolare attenzione viene prestata al ruolo dei missionari cattolici che, per la peculiarità degli obiettivi, dovevano creare un sistema di compatibilità tra i sistemi culturali europei e quelli degli amerindi da convertire.

Un'ulteriore prospettiva che ha influenzato il cambiamento di paradigma sugli studi missionari è quella transatlantica delineata da Paul Gilroy. In *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, egli propone di superare la lettura nazionale della storia culturale e letteraria per concentrarsi sui numerosi scambi che hanno collegato Europa ed America, ma anche l'Africa, permettendo di ripensare la loro storia secondo queste relazioni⁵.

Infine, ultimo fenomeno ma non meno importante, che ha permesso di riconsiderare l'operato e l'eredità culturale dei missionari, è la fioritura degli studi sui gesuiti. Si è assistito ad un altro mutamento di tendenza in seno agli studi culturali relativo all'ordine maggiormente coinvolto nelle missioni. Sappiamo che la Compagnia è stata costantemente attenta a descrivere e trasmettere la storia delle sue attività nei secoli e nelle diverse aree geografiche; si trattava tuttavia di

⁵ Per una descrizione dettagliata dei lavori che hanno contribuito in ambito storico ad alimentare il filone di studi transatlantici relativamente alla Nouvelle-France, rinviamo all'introduzione di Desbarats e Wien, agli atti del convegno 'Mondes atlantiques français' tenutosi all'IHAF di Montréal nell'ottobre 2009.

una storiografia auto-promossa e praticata dai suoi membri, con evidenti limiti. Negli ultimi decenni del XX secolo il ruolo dei gesuiti – e in particolar modo dei missionari dell'ordine – è diventato oggetto di indagine da parte di studiosi laici (cf. Fabre e Romano; Giard e de Vaucelles). Essi considerano l'operato dei padri nella società del loro tempo (cf. Demerson, Dompnier e Régond; Tinguely) come una straordinaria macchina di produzione di compatibilità tra contrari che ha contribuito ad accelerare il processo di globalizzazione attuale (cf. Gasbarro; Millones Figueroa; Cushner; Bernier, Donato e Lüsebrink).

I missionari precursori della globalizzazione

È proprio questo rinnovamento radicale dell'ottica secondo la quale viene analizzato il periodo della Nouvelle-France e il ruolo svolto dai religiosi coinvolti che consente di far emergere le qualità della letteratura missionaria. I saggi di Claude Reichler, Isabelle Landy-Houillon e François Paré, proposti in questa sede alla lettura, analizzano i testi missionari con gli strumenti propri della letteratura.

Claude Reichler prende in considerazione i brani nei quali Jean de Brébeuf rappresenta gli Uroni, i loro riti e le loro reazioni di fronte al processo pragmatico di evangelizzazione, sottolineando come il gesuita riesca a cogliere l'altro e a descrivere in maniera suggestiva il contatto iniziale tra due civiltà estremamente diverse. Gli strumenti della critica letteraria consentono allo studioso di analizzare in maniera precisa e convincente la strategia gesuitica e di mettere in rilievo la descrizione dei selvaggi fatta dal padre. La storicizzazione e il riferimento al contesto letterario e culturale dell'epoca gli permettono, inoltre, di respingere le critiche di etnocentrismo di cui le relazioni missionarie sono state oggetto.

Basandosi su una solida conoscenza linguistica, culturale e letteraria del Seicento francese, Isabelle Landy-Houillon studia in parallelo le opere di Marie de l'Incarnation e le relazioni dei padri dalla missione canadese. Attraverso un'analisi linguistica approfondita e secondo un'ottica storica e comparatistica, la specialista evidenzia come lo stile dell'orsolina, meno influenzato dall'oratoria latina di quello dei missionari, esprima in maniera efficace un'individualità originale. Landy-Houillon avanza l'ipotesi che la sua scrittura risenta piuttosto dell'immaginario delle lingue amerindie strutturate dalla relazione con la seconda persona che ne informa la visione del mondo. L'esame del sistema enunciativo dei testi della monaca, lettere e relazioni spirituali, ne fa emergere il carattere intrinsecamente dialogico, segno della sua apertura all'altro, un altro che si configura ora come il figlio, ora come il confessore, ora come il selvaggio o come la divinità. È questa caratteristica che la predisporrà all'orazione mentale, primo gradino della mistica.

François Paré adotta una prospettiva semiotica nello studio dei testi in cui Gabriel Sagard, Jean de Brébeuf e René Bréhant de Galinée descrivono il primo impatto con gli spazi selvaggi privi di ogni riferimento visivo noto in grado di orientarli. Sottolineando come sia centrale nei testi la simbolica dello smarrimento, lo studioso evidenzia il modo in cui si modifica il loro concetto dello spazio; individua, infine, *in nuce* nel discorso dei missionari, la presenza di un pensiero dell'*itinerance* che costituirà uno dei fondamenti della cultura americana.

Le letture di Reichler, Landy-Houillon e Paré mettono in questo modo in risalto il valore euristico dell'approccio letterario facendo emergere le peculiarità e l'originalità di un *corpus* che racconta un'esperienza caratterizzata dal meticcio e dall'ibridazione, esperienza che ha influito in maniera essenziale sullo sviluppo della nostra civiltà.

Testimonianza dell'epopea di una fede di stampo controriformista e di un'impresa transatlantica di viaggio e di conquista, gli scritti dei missionari, dopo un periodo di oblio, sono stati riportati al centro del dibattito culturale dalla critica postcoloniale negli anni Ottanta del Novecento. Ad una lettura riduttiva che considerava questa produzione affetta da una miopia irriducibile tale da impedire una decodifica della diversità e la comprensione dell'alterità, se ne sono affiancate altre nelle quali viene privilegiata la relazione rispetto allo studio del singolo elemento. Tale cambiamento di prospettiva ha consentito di riconsiderare secondo una luce nuova l'intero *corpus*, trasformandolo in un nuovo oggetto epistemologico, il cui studio fornisce una chiave utile per interpretare i processi di globalizzazione in atto.

Bibliografia citata

- Abé, Takao. *The Jesuit Mission to New France: a new Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*. Leida: Brill (Studies in the History of Christian Traditions). 2011.
- Anderson, Emma. *The Death and Afterlife of the North American Martyrs*. Cambridge e Londra: Harvard University. 2013.
- Axtell, James. *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. Oxford: Oxford University. 1982.
- Beaulieu, Alain e Chaffray, Stéphanie (eds.). *Représentation, métissage et pouvoir: la dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVI^e-XX^e siècles)*. Québec: Université Laval. 2012.
- Bernier, Marc André, Donato, Clorinda e Lüsebrink, Hans-Jürgen (eds.). *Jesuit Accounts of the Colonial Americas: Textualities, Intellectual Disputes, Intercultural Transfer*. Toronto: University of Toronto. 2014.
- Blackburn, Carole. *Harvest of Souls. The Jesuit Missions and Colonialism in North America (1632-1650)*. Montréal: McGill-Queen's University. 2004.
- Brazeau, Brian. *Writing a New France, 1604-1632: Empire and Early Modern French Identity*. Londra: Routledge. 2016.

- Brébeuf, Jean de. *Écrits en Huronie*. Ed. Gilles Thérien. Montréal: Bibliothèque Québécoise. 1996.
- Carile, Paolo. *Lo sguardo impedito. Studi sulle relazioni di viaggio in "Nouvelle-France" e sulla letteratura popolare*. Fasano: Schena. 1987.
- Cartier, Jacques. *Voyages au Canada (avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval)*. Parigi: La Découverte (collection de poche, 35). 1981.
- Côté, Sébastien e Doutrelepon, Charles (eds.). *Relire le patrimoine lettré de l'Amérique française*. Québec: Université Laval (Les voies du français, 11). 2013.
- Cushner, Nicholas P.. "Why have you come here?": *the Jesuits and the first Evangelization of Native America*. New York: Oxford University. 2006.
- Delâge, Denys. *Le Pays renversé Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Montréal: Boréal. 1985.
- Demerson, Geneviève; Demerson, Guy; Dompnier, Bernard e Regond, Annie (eds.). *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*. Clermont-Ferrand: Université de Clermont-Ferrand II - Faculté des Lettres et Sciences Humaines. 1987.
- Desbarats, Catherine e Wien, Thomas. "Introduction: la Nouvelle-France et l'Atlantique". Ed. Catherine Desbarats e Thomas Wien. Dossier "La Nouvelle-France et l'Atlantique". *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64 (2011), 3-4: 5-29.
- Jannini P. Aniel; Dotoli, Giovanni e Carile, Paolo (eds.). *Scritti sulla Nouvelle-France nel Seicento*. Bari e Parigi: Adriatica e Nizet (Quaderni del Seicento Francese). 1984.
- Dunn, Mary. *The Cruellest of All Mothers: Marie de l'Incarnation, Motherhood, and Christian Tradition*. New York: Fordham University. 2016.
- Fabre, Pierre-Antoine e Antonella Romano (eds.). Dossier "Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques". *Revue de Synthèse*, 4 (avril-septembre 1999), 2-3: 247-491.
- Gasbarro, Nicola (ed.). *Le culture dei missionari*. I- II. Roma: Bulzoni. 2009.
- Giard, Luce e de Vaucelles, Louis (eds.). *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Millon. 1996.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londra: Verso. 1993.
- Gohier, Maxime. *Onontio le médiateur. La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France. 1603-1717*. Québec: Septentrion. 2008.
- Greer, Allan. *La Nouvelle-France et le monde*. Montréal: Boréal. 2009.
- Gregerson, Linda e Juster, Susan (eds.). *Empires of God: Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania. 2013.
- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*. Parigi: Gallimard (Bibliothèque des Histoires). 1988.
- Hanzeli, Victor Egon. *Missionary Linguistics in New France: a Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages*. The Hague: Mouton de Gruyter. 1969.
- Havard, Gilles. *Empire et métissages: Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715*. Sillery e Parigi: Septentrion e Université de Paris-Sorbonne. 2003.
- Laflèche, Guy. *Le Missionnaire, l'apostat, le sorcier*. Montréal: Université de Montréal. 1973.
- . *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France*. Laval: Singulier (Les cahiers universitaires du Singulier, 2). 2000.
- Leavelle, Tracy Neal. *The Catholic Calumet: Colonial Conversions in French and Indian North America*. Philadelphia: University of Pennsylvania. 2012.
- Le Jeune, Paul. *Un Français au pays des 'bestes sauvages'*. Ed. Alain Beaulieu e Alexandre Dubé. Montréal e Marsiglia: Comeau Nadeau e Agone. 1999.
- . *Brève relation du voyage de la Nouvelle-France*. Ed. Sébastien Côté avec Réal Ouellet. Gatineau: Association des professeur(e)s de français des universités et collèges canadiens (Les Public' de l'APFUCC). 2011.

- Li, Shenwen. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*. Québec e Parigi: Université Laval e L'Harmattan. 2001.
- María de San José. *A Wild Country out in the Garden: the Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*. Ed. Kathleen Ann Myers e Amanda Powell. Bloomington: Indiana University. 1999.
- Marie de l'Incarnation. *Relation de 1654*. Ed. Alessandra Ferraro. Montréal: Boréal (Compact). 2016.
- Millones Figueroa, Luis (ed.). *El Saber de los jesuitas: historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid e Francoforte: Iberoamericana e Vervuest (Textos y estudios coloniales y de la independencia, 12). 2005.
- Myers, Kathleen Ann. "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America". *Colonial Latin American Review*, 9 (dicembre 2000), 2: 151-165.
- Motsch, Andreas e Holtz, Grégoire (eds.). *Éditer la Nouvelle-France*. Québec: Université Laval (L'archive littéraire au Québec). 2011.
- O' Malley, John W.; Bailey, Gauvin Alexander; Harris, Steven J. e Kennedy, T. Frank (eds.). *The Jesuits: Cultures, Sciences, and Arts (1540-1373)*. Toronto: University of Toronto. 2000.
- Ouellet, Réal (dir.). *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Sillery: Septentrion. 1993.
- . *La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Au carrefour des genres*. Québec: Université Laval. 2010.
- Pioffet, Marie-Christine. *La Tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*. Québec: Septentrion. 1997.
- (dir.). Dossier "Nouvelle-France: fictions et rêves compensateurs". *Tangence*, 90 (estate 2009): 5-156.
- . "Présentation". Dossier "Autour de Gabriel Sagard". *Études littéraires*, (inverno 2016): 7-20.
- Poirier, Guy; Gomez-Géraud Marie-Christine e Paré, François (dirs.). *De l'Orient à la Huronie: du récit de pèlerinage au texte missionnaire*. Québec: Université Laval. 2011.
- Poirier, Guy (ed.). *Textes missionnaires dans l'espace francophone*. I. *Rencontre, réécriture, mémoire*. Québec: Université Laval. 2016.
- Sagard, Gabriel. *Le grand voyage du pays des Hurons*. Ed. Réal Ouellet e Jack Warwick. Montréal: Bibliothèque Québécoise, 1990
- . *Le Grand Voyage du pays des Hurons*. Ed. Jack Warwick. Montréal: Université de Montréal. 1999.
- Sayre, Gordon M.. *Les Sauvages Américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*. Chapel Hill: North Carolina University. 1997
- Théry, Chantal. *De plume et d'audace. Femmes de la Nouvelle-France*. Montréal: Triptyque. 2006.
- Todorov, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Seuil. 1982.
- Trigger, Bruce. *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*. Montreal: McGill-Queen's University. 1976.
- Turgeon, Laurier. *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et post-coloniaux*. Québec e Parigi: Université Laval e Maison des Sciences de l'Homme. 2003.
- e Guillaume, Pierre (dirs.). *Regards croisés sur le Canada et la France: voyages et relations du XVI^e au XX^e siècle*. Parigi e Québec: Comité des travaux historiques et scientifiques e Université Laval. 2007.
- Tinguely, Frédéric. "Le monde multipolaire des missionnaires jésuites". Ed. Frédéric Tinguely. *La Renaissance décentrée*. Ginevra: Droz 2008: 62-72.
- Vuillemin, Nathalie e Wien, Thomas (eds.). *Penser L'Amérique de l'observation à l'inscription*. Oxford: Voltaire Foundation (Oxford University Studies in the Enlightenment, 8). 2017.
- White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University. 1991.

- Zemon Davis, Natalie. *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*. Cambridge: Harvard. 1995.
- Zimmermann, Klaus e Kellermeier-Rehbein, Birte (eds.). *Colonialism and Missionary Linguistics*. Berlin: de Gruyter, 2015.

Online Sources

- “Complementum”: <http://singulier.info/nf/nfc.html#y15> (consultato in gennaio 2018).
- Paschoud, Adrien. “Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672): enjeux et perspectives”. “La littérature de voyage”. *Arborescences*, 2 (mai 2012): doi:10.7202/1009268ar. (consultato in febbraio 2018)

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 riso, 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 frettoso 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, ninnoli, 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 ci 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*, in 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'Incarnazione, 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'etnostoria. 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'etnostoria 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-nordest 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 etno-storici 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: Maspéro. 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.

MARIE DE L'INCARNATION E I GESUITI IN NOUVELLE-FRANCE: PECULIARITÀ DI UNA SCRITTURA FEMMINILE*

Isabelle Landy-Houillon**

Il saggio analizza la forma ibrida tra lettera e relazione che caratterizza gli scritti di Marie dell'Incarnation in parallelo alle relazioni e ai racconti di viaggio dei gesuiti. La riflessione sul linguaggio permette di evidenziare l'originalità della scrittura femminile dell'orsolina di Tours rispetto allo stile descrittivo dei colleghi gesuiti.

Marie de l'Incarnation and the Jesuits in Nouvelle-France: Peculiarity of a Female Writing

To the hybrid form of Marie's writings, which oscillates between letter and report, the author opposes the various types of speech to which the Jesuit travel stories and papers belong. The reflection on language allows highlighting the originality of the Ursuline of Tours's feminine writings with respect to her Jesuit colleagues.

Il presente studio prende le mosse da due lavori precedenti: un'analisi letteraria delle lettere di Marie de l'Incarnation, considerate come esperienza al limite della scrittura epistolare (Landy 145), e una ricerca sull'evoluzione della lingua francese dal 1576 al 1636 sulla base di relazioni di viaggio, laddove le *Relations* di Le Jeune e Brébeuf (1632 e 1636) costituiscono gli ultimi testi di riferimento utilizzati. Il confronto di questi due gruppi di testi fa immediatamente risaltare i molteplici legami tra l'orsolina di Tours e i gesuiti ai quali essa deve innanzitutto il coinvolgimento nell'avventura canadese e in seguito diversi anni di direzione spirituale (prima con padre Le Jeune e poi con padre Jérôme Lalemant). I nomi dei gesuiti sono citati frequentemente nelle sue lettere, sicuramente Le Jeune, il più noto, ma anche i padri Jogues e de Brébeuf, di cui racconta il martirio, padre Poncet, col quale compì la traversata, i padri Ragueneau e Vimont, autori di varie *Relations*, padre Pierron, perfetto esponente della pittura gesuita militante, fino ai meno conosciuti padre Bruyas e padre Louis Nicolas, ricordato quest'ultimo

* Il presente testo è una versione rielaborata di "Marie de l'Incarnation et les Jésuites: une exception culturelle?". La traduzione dal francese è di Maura Felice.

** Université Paris VII - Denis-Diderot.

per «i suoi scritti di lingua selvaggia» (Marie. *Correspondance*: 788). Inoltre, in Marie de l'Incarnation sono presenti diversi riferimenti agli scambi testuali dei religiosi di ambo i sessi, eminenti collaboratori uniti dall'energia e dall'eroismo: ciò vale sia per le numerose formule «La *Relation* ve lo dirà» sparse nelle lettere che per i lunghi frammenti 'storici' inseriti nelle *Relations*; «La vita al seminario delle orsoline» (146), per esempio, è testualmente riprodotta e funge da titolo al capitolo VIII della *Relation* del 1642 di padre Vimont. Si ricorda poi, l'incidente evocato nella lettera del 26 ottobre 1653. Marie de l'Incarnation, dovendo leggere al refettorio la *Relation* del 1652 di padre Le Jeune, scopre, confusa, di star leggendo il racconto da lei stessa redatto e inserito dal gesuita nella *Relation* a sua insaputa: «senza che l'avessi pregato. Gli sono grata per averlo fatto, ma avrei preferito non far pubblicare il mio nome» (521).

D'altra parte è emerso che, al di fuori dei citati fenomeni d'intertestualità, tali testi nel loro insieme possono essere considerati all'interno di una riflessione centrata sul linguaggio, in questo caso particolarmente efficace, dato che permette di riunire più approcci sul piano della forma e su quello del contenuto. Interrogazione del linguaggio e al tempo stesso sua messa in scena, questi testi sono centrati, in proporzioni e a titoli variabili, sull'«indicibile», selvaggio o divino, chiamando così in causa non solo la legittimità della scrittura femminile, l'ostacolo babelico delle lingue straniere e l'essenziale inadeguatezza del linguaggio umano nel parlare di Dio, ma anche i diversi tipi di discorso all'interno dei quali si formulano tali interrogativi. Da questo punto di vista, l'atteggiamento discorsivo di Marie de l'Incarnation e in particolare l'importanza da lei conferita alla seconda persona grammaticale, umana o teologica, sono sufficienti a caratterizzare l'insieme dei suoi testi e fanno delle «formule allocutive» uno dei criteri più appropriati per individuare l'originalità della scrittura di Marie de l'Incarnation rispetto a quella dei suoi colleghi gesuiti.

Una scrittura femminile?

Il confronto degli scritti di Marie de l'Incarnation con i testi dei gesuiti, per natura maschili (Jean Lacouture evidenzia che non si conoscono 'gesuite' in «un ordine eccezionalmente privo di controparte femminile», 169), permette di mettere in evidenza una delle tendenze più note della scrittura femminile in epoca classica, che deriva non solo dai diversi modelli di educazione impartita a ragazze e ragazzi, questi ultimi formati appunto nei collegi gesuiti, ma anche dalla scrittura mistica che, agli antipodi rispetto all'arte oratoria ereditata dall'antichità, rappresenta un luogo di libertà per il linguaggio femminile dove l'infermità del sesso trova la sua «ricompensa» nella comunicazione con il Cielo

(Timmermans 513). Per il momento tratteremo solo il primo di questi punti, riservandoci di studiare alcuni aspetti della scrittura mistica di Marie de l'Incarnation a partire dalla tipologia dei discorsi.

Quando si parla di Jeanne de Chantal, Marie de l'Incarnation o Madame de Sévigné, 'la fortuna di essere donna' (Duchêne) nel XVII secolo consiste nello sfuggire all'insegnamento scolastico impartito in latino e interamente orientato verso la pratica della lingua latina¹. Istruiti in retorica e nutriti di prosa cicero-niana, gli uomini colti che scrivono hanno dunque modo di imporre alla frase francese la forma della frase latina a cui sono usi, e a maggior ragione se si tratta di professori di teologia o di filosofia, come gran parte dei missionari. Dal canto loro, le donne, lontane dall'eccessiva regolarità di Cicerone (spesso conoscono solo il latino del libro di preghiere con il quale hanno imparato a leggere), plasmano le loro menti grazie alla conversazione e alla lettura, e preservano da ogni controllo controproducente la spontaneità, la naturalezza, la semplicità, se non addirittura la trascuratezza del loro stile, tutte virtù che, a fine secolo, saranno considerate come qualità proprie della scrittura femminile, particolarmente adatte alla libertà dello stile epistolare. È indubbiamente difficile considerare Marie de l'Incarnation come modello delle scrittrici mondane celebrate da La Bruyère nei *Caractères*, dal momento che legge poco e non pratica la conversazione dei salotti. Inoltre, nonostante i diversi dosaggi di tali 'modi di scrivere' oscillanti tra fluidità e incertezza, non dobbiamo mai dimenticare uno dei *Leitmotiv* della corrispondenza, ovvero l'urgenza che spinge la scrittrice a consegnare al prossimo vascello in partenza ciò che a volte non è altro che una 'bozza' non riletta e senza cancellature; nessuna traccia della tanto decantata *sprezzatura* della scrittura femminile, nessuna traccia della civetteria dell'autore o dell'autrice ma una trascuratezza imposta dalle circostanze² e l'espressione ripetuta di un'intima intelligenza linguistica che trova un nuovo e vasto campo d'applicazione nell'ambito delle lingue straniere.

Le lingue straniere

Ci s'interrogherà ora sul ruolo che le lingue straniere hanno nella vita, negli scritti e nella riflessione, già etnolinguistica, di quei missionari, uomini o donne, per i quali la padronanza di uno o più idiomi amerindi costituisce la condizione

¹ Brébeuf per esempio, nonostante fosse il meno istruito, ha scritto una parte della sua corrispondenza e del suo *Journal spirituel* in latino, almeno fino al 1640 (244).

² «le lettere che ella non aveva sicuramente tempo di scrivere e in cui è facile notare che niente è affettato» (Martin. *La Vie...*: 397).

indispensabile per il loro successo come insegnanti, evangelizzatori e guerrieri: «chi conoscerà la loro lingua li manipolerà [i selvaggi] come desidera» (34), «bisogna solo conoscere la lingua» (6), insiste Le Jeune nella *Relation* del 1632, all'epoca in cui è ancora possibile scoraggiare eventuali candidati alla missione che non avessero la capacità di apprendere le lingue degli amerindi. Marie de l'Incarnation fa lo stesso con le giovani candidate orsoline (*Correspondance*: 484). L'evangelizzazione dipende, dunque, dalla padronanza delle lingue. In caso di fallimento gli stessi selvaggi, adulti e bambini, infliggono le più brutali vessazioni a chi si dimostra incapace di comunicare con loro; Noël Chabanel, brillante professore di retorica in Francia, ha fatto così pochi progressi in cinque anni di studio che, come racconta padre Ragueneau nella *Relation* del 1650, riusciva a malapena a farsi capire nelle conversazioni più comuni. Fu un continuo martirio, fino al sanguinoso sacrificio finale. Poiché, avvertì Brébeuf nella *Relation* del 1637:

bisogna considerare che, per quanto siate stato un grande maestro e un grande teologo in Francia, qui sarete uno scolare e per giunta, buon Dio, di quali maestri! di donne, bambini e di tutti i selvaggi, e che verrete deriso da loro. La lingua urone sarà il vostro San Tommaso e il vostro Aristotele e, da abile uomo loquace quale voi siete tra persone dotte e capaci, bisogna che affrontiate il fatto di stare a lungo in silenzio tra i barbari (91).

Brébeuf chiede a padre Le Jeune, in caso di disgrazia, di mettere al riparo «tutto ciò che appartiene alla sagrestia, e soprattutto di avere una cura particolare nel mettere al sicuro il dizionario e tutto ciò che abbiamo sulla lingua» (lettera del 28 ottobre 1637), dei beni quindi altrettanto preziosi quanto gli oggetti di culto.

Il valore delle lingue è pari alla loro difficoltà e Marie de l'Incarnation ne parla spesso. Per superare l'ostacolo di queste lingue «barbare e spinose», che si studiano solo d'estate, è necessario un «impegno costante» (*Correspondance*: 801); non bisogna lasciarsi scoraggiare dall'enorme sforzo della memoria, come quando viene richiesto di «imparare il dizionario a memoria» (801), prima di affrontare «con regole e metodo» (112) degli «idiomi così diversi dai nostri» (140): l'algonchino, il montagnese, e infine, per Marie, la lingua urone alla quale, come scrive a suo figlio nel 1650, «non mi ero ancora mai applicata». Le donne non hanno l'allenamento mentale dei maschi, costretti ad imparare la lingua di Cicerone con le grammatiche latine che i gesuiti redigono in latino, aumentando così la difficoltà d'apprendimento. Marie scrive, in particolare, «mi sembrava, apprendendo parole e verbi a memoria [...], di avere altrettanti sassi che mi rotolavano dentro la testa. Questo dolore [...] mi faceva credere che umanamente non ce l'avrei mai fatta» (Martin. *La Vie...*: 401).

Nonostante ciò, è l'esaltazione a dominare: «Quando studio la lingua [...] vi trovo una dolcezza così divina [...] che [lo studio] cattura il mio spirito più di quanto non facciano le letture più sublimi» (Marie. *Correspondance...*: 140; 229). Anzi, la gioia tradisce non tanto la soddisfazione dello sforzo compiuto per la gloria di Dio, quanto la sensazione di facilità che lo accompagna: «ridono di me quando dico di soffrire, perché mi fanno notare che se la sofferenza fosse così grande, non avrei tutta questa facilità» (125); ora la facilità, contrario paradossale della difficoltà (112), più volte evocata nelle lettere in riferimento a sé stessa o ad altri, è sempre il segno tangibile di Dio: «Gesù, nostro Maestro», dice esplicitamente Marie, «mi dona la facilità di parlare la lingua dei selvaggi». Così, come in una nuova Pentecoste, riceve il dono di «parlare in altre lingue secondo quanto lo Spirito le permette di esprimersi», analogamente a quando la novizia di Tours «capiva già in francese ciò che cantava e recitava in latino nel coro» (*La Relation...*: 78); sperimentando su di sé quanto riportato negli *Atti degli Apostoli* (II, 2), Marie rivive la doppia meraviglia della glossolalia, parlare in lingua straniera e comprendere nella propria lingua madre, ossia ristabilire l'unità perduta a Babele e partecipare alla missione universale degli Apostoli.

Tale visione delle cose traduce anche la *doxa* dell'epoca che proclamava l'*imbecilitas sexus* cara ai teologi (Didier 56) e vedeva nell'aiuto di Dio, palliativo dell'ignoranza femminile, un mezzo per conciliare il tradizionale pregiudizio verso le donne e il riconoscimento delle loro prestazioni intellettuali. Del resto non serve negare alle donne il merito delle loro azioni per dimostrare che «solo Dio può compiere grandi cose con deboli strumenti» (*Correspondance*: 868), l'importante è che in ambito pedagogico Marie de l'Incarnation (Martin. *La Vie...*: 678, 801) dia irriducibilmente prova di una curiosità e di un'avidità «al contempo profane e grammaticali» (Sallenave 108); è altresì essenziale che non abbia probabilmente mai pensato di avere doti personali fuori dal comune o, perlomeno, che la consapevolezza del dono prodigioso per le lingue straniere sia sempre stata illuminata dalla luce di Dio, all'interno di un progetto spirituale che ne orienti gli effetti: Marie scrive, infatti, «lo studio era per me un'orazione» (Martin. *La Vie...*: 401). Ecco perché, nonostante gli sforzi richiesti dallo studio delle lingue dei selvaggi, Marie de l'Incarnation poliglotta si rivela sorprendentemente discreta nella descrizione di queste lingue e delle sorprese che queste riservano ai temerari allievi occidentali. Nel complesso, negli scritti di Marie de l'Incarnation si rilevano pochissime tracce concrete di lingue straniere e non vi è nessuna riflessione sulla specificità del loro funzionamento, anche se si considera il contesto familiare dell'epistolario, probabilmente poco adeguato a riflessioni grammaticali, ma in seno al quale ci si sarebbe potuti aspettare maggiori osservazioni sullo shock linguistico dei due mondi coinvolti.

Dio, con il quale Marie de l'Incanation «trattava amorosamente» (Martin. *La Vie...*: 401), sarà stato probabilmente l'unico confidente delle riflessioni ispirate dalla rudezza e dalla difficoltà di quelle lingue barbare.

Non si può dire lo stesso per i padri Le Jeune e Brébeuf che dedicano a questi argomenti un intero capitolo ciascuno: Le Jeune al montagnese nella *Relation* del 1634 e Brébeuf all'urone in quella del 1636. Anche Brébeuf, appassionato di misticismo, ha invocato come Marie de l'Incarnation il miracoloso ausilio che l'avrebbe favorito nello studio della lingua urone: di ritorno a Rouen nel 1629, dopo aver trascorso tre anni in Uronia, egli si descrive in un frammento del suo *Journal spirituel* come «l'apostolo del Canada [...] a cui fu concesso non il dono delle lingue, ma una grande facilità nell'apprenderle» (300), litote che mal cela la consapevolezza delle sorprendenti doti che hanno colpito tutti i contemporanei. Tuttavia, i gesuiti, nell'affrontare nuove lingue straniere, a differenza di Marie de l'Incarnation e dato che hanno tutti frequentato in qualità di maestro o di allievo i prestigiosi collegi di La Flèche, Rouen o di Clermont a Parigi, ritrovano un comune riflesso da filologi adusi alla decodifica dei testi. Essi si immergono senza scrupoli in quel mondo sconosciuto di suoni e parole che s'impegnano a osservare e a descrivere in una prospettiva umanistica e insieme apologetica, nello stesso modo in cui s'interrogano sui terremoti o sui castori. Lungi dal concentrare le proprie esperienze linguistiche sul non-detto del viaggio interiore, come Marie de l'Incarnation, i missionari sentono il dovere d'informarsi e di trasmettere alla madrepatria ciò che la colonia ha insegnato loro sulle lingue della terra (Le Jeune 1634). Questa differenza di atteggiamento tra Marie de l'Incarnation e i gesuiti è curiosamente messa in risalto dal rispettivo utilizzo, ugualmente divergente, del verbo *bégayer* ('balbettare, parlare a stento'); mentre i padri conferiscono al termine il primo significato riportato da Furetière, ossia 'pronunciare male o con difficoltà' come 'i bambini *balbettano* mentre imparano a parlare', Marie de l'Incarnation considera solamente il secondo senso: 'detto in modo figurato di cose che si spiegano o si fanno comprendere con molta fatica'. Il doppio significato semantico del verbo è del resto rafforzato dai contesti sistematicamente profani o spirituali che gli fanno da sfondo nei due rispettivi insiemi testuali: da un lato, le avvertenze di Brébeuf ai suoi allievi: «Sarà già tanto per voi, se comincerete a pronunciare le parole stentatamente nel giro di qualche tempo» (Brébeuf 91), oppure «Ah! Come vorrei parlare bene in urone quanto lui [l'urone Louis de Sainte Foi]»; poiché è vero che in confronto a lui io balbetto» (78, 56); dall'altro, Marie de l'Incarnation confessa di *parlare solamente a stento* «di ciò che succede tra Dio e l'anima» (*La Relation...*: 59), o evoca «la perdita dell'anima in questo grande oceano d'amore, operazione della quale non faccio altro che *esprimermi a fatica* in quanto sono cose indicibili» (95), difficoltà che già appare nelle lettere del 1635 a Don

Raymond: «Non faccio che *esprimermi a fatica* [...] poiché i lumi che mi sono comunicati sono inspiegabili» (Martin. *La Vie*: 308). In ogni caso si deve notare che *bégayer* rimanda a ciò che non si può o non si sa dire, tanto l'alienazione di sé nell'esperienza spirituale quanto la lingua dell'altro nell'esperienza missionaria; mentre, però, il *bégayement* mistico è destinato a una stasi eterna causata dall'incapacità della creatura, il *bégayement* nell'apprendimento delle lingue è solo il primo stadio di un processo che porterà un giorno alla padronanza, anche imperfetta, degli idiomi stranieri.

Partendo dai dati riportati nelle *Relations* da Brébeuf e Le Jeune sulla lingua urone e quella montagnese, a cui si aggiungerà la *Grammaire algonquine* redatta da padre Nicolas nel corso degli anni 1672-1674, non ci si soffermerà tanto sulle caratteristiche di queste lingue, per l'essenziale già fornite da padre Biard nella prima *Relation* del 1616, quanto sulle reazioni e le domande che esse hanno suscitato tra i gesuiti di cui si è portati a pensare che sarebbero stati – come d'altronde anche Marie de l'Incarnation – i migliori interlocutori di alcuni dei nostri più grandi linguisti moderni, Whorf, Bloomfield o Benveniste, che hanno dimostrato come la filosofia e la metafisica dei popoli fossero inscindibili dal sistema linguistico col quale comunicano.

Nonostante la straordinaria perspicacia che caratterizza generalmente l'atteggiamento dei missionari nei confronti delle lingue dei selvaggi, non si può omettere qualche ingenuità che tradisce il loro attaccamento all'eredità universalistica e aristotelica, fondamento della Grammatica generale illustrata qualche decennio più tardi dalla *Grammaire de Port-Royal* (1660). D'altro canto, il metalinguaggio utilizzato nella descrizione di queste lingue non poteva essere altro che quello delle grammatiche greco-latine: parti di orazione, declinazione, coniugazione, modo, tempo, aoristo, duale, spirito (questi ultimi due termini si riferiscono al greco).

In effetti l'essenziale è sito nell'intelligenza con la quale i missionari hanno compreso il carattere polisintetico di queste lingue agglutinanti dove la morfologia, abbondante per l'aggiunta successiva di affissi all'interno di interminabili 'parole composte', come le chiama Brébeuf³, si sostituisce ai meccanismi di analisi sintattica propria delle lingue occidentali. C'è poi 'la strana abbondanza', la 'quasi infinita varietà delle parole composte', riflesso dell'analisi estremamente fine e libera di opere tecniche ad esse dedicate. Enumerando in breve al figlio la sua recente produzione pedagogica (dizionari, catechismi, ecc.) (*Correspondance*: 801), Marie de l'Incarnation spiega immediatamente il significato che dà a questo tipo di attività: «Vi dico questo per farvi capire che, nella mia debolezza, la bon-

³ «di tre, o quattro, perfino cinque parole ne fa una sola» (Nicolas 247).

tà divina mi dona delle forze per lasciare alle mie sorelle l'occorrenza per lavorare al suo servizio al fine della salvezza delle anime» (809). Ciò non le ha tuttavia impedito di essere sensibile al dono dell'eloquenza posseduto dai selvaggi, «i più grandi oratori di tutta la terra», presso i quali l'utilizzo della retorica costituisce il veicolo dell'autorità e della socievolezza (Vachon 29).

Inoltre, possiamo immaginare che Marie de l'Incarnation abbia conservato due importantissime caratteristiche grammaticali delle lingue dei selvaggi, imparate a così caro prezzo: da una parte, in algonchino antico, l'esistenza del 'vocativo', solo caso con il 'nominativo' di una declinazione lacunare in cui tuttavia sopravvive l'apostrofe all'interlocutore; dall'altra, in montagnese⁴, la priorità assoluta conferita alla seconda persona secondo una gerarchia che pone necessariamente qualsiasi interlocutore in cima alla scala, persino davanti al parlante (da qui l'anteposizione obbligatoria della seconda persona davanti al radicale verbale). Questa particolarità⁵, unita allo statuto preferenziale del vocativo, può suggerire la seguente ipotesi: l'immaginario linguistico proprio delle lingue dei selvaggi, privilegiando una visione del mondo interamente dominata dalla relazione con la seconda persona, avrebbe consolidato in Marie de l'Incarnation una sorta di tropismo verso il *tu*, posizione enunciativa evidentemente precedente all'avventura canadese (si vedano le lettere indirizzate a Don Raymond de Saint-Bernard dal 1626 al 1639), ma di cui tutte le ulteriori produzioni (escludendo chiaramente le pedagogiche) costituirebbero allora le varie forme di applicazione. Da questo punto di vista le *Relations des Jésuites*, apparentemente così lontane dagli scritti di Marie de l'Incarnation sull'asse della tipologia del discorso, costituiranno un utile punto di riferimento per una rapida esplorazione semiologica che dovrà considerare le relazioni esistenti tra i tre elementi fondamentali dell'enunciazione: parlante, interlocutore, enunciatore, tre fattori le cui variazioni d'impiego bastano a definire alcuni tipi di discorso o, se si preferisce, alcuni generi, letterari e non.

Tipologie di discorso: lettera, relazione, autobiografia

Innanzitutto la relazione, in quanto rapporto inviato ogni anno dai gesuiti al loro superiore, può essere valutata in base allo stesso criterio enunciativo della 'formula allocutiva' della lettera; d'altronde, il termine stesso *relation* si trova ad essere, nel contesto di questo studio, fortemente ambiguo perché

⁴ Come in tutte le lingue algonchine (Cyr 43).

⁵ André Martinet concorda nel sottolinearne l'originalità di fronte al «bell'egocentrismo» delle lingue indoeuropee. Citato in Martin. *Le montagnais*: XII (Prefazione).

indica anche (si veda la prefazione della *Vie* di Claude del 1677) gli scritti autobiografici di Marie de l'Incarnation che lei stessa non ha mai indicato come tali, limitandosi a menzionare i suoi «quaderni» in cui «parla di tutte le sue avventure» facendo «il resoconto delle azioni che Dio ha voluto intraprendere su di me» (*Correspondance*: 525); 'racconto d'avventure' interiori dunque, che corrisponde letteralmente al primo significato fornito dal dizionario di Furetière alla parola 'relazione': 'resoconto di qualche avventura, storia, battaglia', con la precisazione seguente: 'dicesi in particolare delle avventure dei viaggiatori, delle osservazioni che essi fanno durante i loro viaggi', il che rimanda chiaramente alle *Relations des Jésuites*. Le lettere di Marie de l'Incarnation presentano, per l'appunto, resoconti di lunghezza variabile, ovvero frammenti di relazione tratti dalle *Relations des Jésuites* o che le ispirano (la pace universale del 1645, *Correspondance*: 250 e Vimont. *Relation* 1645; il terremoto del 1663, *Correspondance*: 687 e Lallemant. *Relation*: 1663), così come possono contenere un 'Sommario o riassunto' dell'opera principale, la *Relation* del 1654, che sarà inviata autonomamente al figlio l'anno seguente (*Correspondance*: 525). La forma epistolare, dunque, fa da cornice per altre forme discorsive, «racconti di vita» (Le Jeune. *Les Histoires...*: 18), storie di sé e degli altri, relazioni. Infine, un ultimo gruppo di lettere, il più cospicuo dal punto di vista quantitativo, si limita a conformarsi al modello generico della corrispondenza, anche se ne vengono varcati i limiti in favore di un'altra dimensione epistolare, la cui natura rimane da definire. Vediamo, quindi, la complessità della questione, l'intreccio delle forme e dei contenuti che riflette talvolta l'ambiguità delle descrizioni tipologiche. Eppure si è colpiti dalla cura con la quale ogni attore di questo gioco scritto, i gesuiti, Marie o Claude, editore e 'memorialista' di sua madre, s'impegna a circoscrivere e a nominare il tipo di scrittura che pratica, come se nel secolo di Boileau tutti si fossero conformati alle definizioni e delimitazioni dei generi fornite dalle arti poetiche contemporanee. Ora ne faremo il punto delimitando più precisamente i parametri fondamentali della presenza del destinatario che abbiamo indicato quale caratteristica comune a tutti i testi studiati.

Testi con destinatario esplicito

Tornando alle *Relations des Jésuites*, esse si presentano, al di là di ogni scopo missionario che non dobbiamo qui considerare, come il racconto 'di ciò che è accaduto durante l'anno' precedente, il resoconto degli eventi accaduti, una 'vera e propria storia', frammenti di letteratura etnografica sulla linea dei racconti di viaggio di Thévet (1557) o Léry (1578), in cui l'autore 'testimone ocu-

lare' afferma di raccontare «sinceramente ciò che ha riconosciuto di questi luoghi» (Biard. *Avant-propos*: 9); alla luce di ciò, il racconto può a volte diventare un diario o piuttosto un racconto retrospettivo del diario, dal momento in cui le cose sono presentate «in ordine cronologico» (Brébeuf 1636, II capitolo) con esplicitazione della data a inizio paragrafo, richiamando allora il diario di bordo tenuto da Champlain nel 1603.

Le relazioni sono tuttavia anche racconti di viaggio epistolari, anche se non richiedono risposta e non sono inserite in un processo di scambio personalizzato (Haroche-Bouzinac 26), benché inviate a un preciso destinatario. Così la *Relation* del 1627 è presentata nella sua edizione originale come «Lettera di Padre Charles l'Allemant [...] inviata a Padre Hierosme l'Allemant suo fratello nella quale sono contenuti usi e costumi dei selvaggi» (Lallemant 1627), mentre l'edizione del 1858 esita in modo significativo sullo statuto di questo scritto: «Relazione di ciò che avvenne in Nouvelle-France o Lettera di Padre Charles l'Allemant [...]» (Lallemant 1858). La relazione, talvolta esplicitamente indicata dallo scrittore come «la presente» (Brébeuf 1636: 47-192), denominazione convenzionale che non lascia alcun dubbio sulla sua appartenenza epistolare, si apre con la formula allocutiva prevista, 'Reverendo Padre', che viene poi ripresa nel testo dal *vous* dell'interlocutore, e si chiude, dopo le formule codificate di commiato, con la firma dell'autore. In realtà, si ha spesso a mo' di preambolo una sorta di epistola dedicatoria, breve introduzione di poche righe (Brébeuf 1635) o lungo esordio periodico (Le Jeune 1632; Brébeuf 1636), a meno che non si abbia una missiva autonoma come in Biard che presenta 'Al Re' i suoi 'discorsi della Nouvelle-France' prima di rivolgersi all'«Amico lettore» in termini di eloquente serietà. A seguito di questi frammenti iniziali in cui il *je* del mittente-narratore svela il gioco dell'«umile e obbediente servitore di Nostro Signore» (*Au roi*: 3), firmatario della relazione, si delinea il racconto propriamente detto. Quest'ultimo tende rapidamente a liberarsi dai vincoli epistolari, nonostante qualche 'Vostra Reverenza' che richiama di tanto in tanto il destinatario, al punto che il *vous* sembra indicare, più che un interlocutore reale, la finzione di un partner anonimo e multiplo (simile al pronome impersonale *on*) che dovrebbe partecipare alla comunicazione: «oltre ai vostri esercizi spirituali» scrive Brébeuf, «non avete altra occupazione che lo studio della lingua e la conversazione con i selvaggi», «potete sistemarvi dove volete perché questa nazione è molto ospitale» (29). Secondo la tendenza che si allontana dal modello della lettera, vediamo Le Jeune giustificarsi di aver pertanto realizzato un racconto troppo libero che non osserva più la regola epistolare: «Talvolta è il caso che mi renda conto che non sto scrivendo più una lettera ma un libro, tanto sono prolioso; non era mio scopo scriver così tanto; i fogli si sono moltiplicati senza che me ne accorgessi» (43-44).

Dopo la fine del Cinquecento la lettera si conforma a un codice specifico, al programma di educazione gesuita (Voël 57), quello dell'*honnête homme*: non possiamo quindi confondere lettera e racconto nemmeno se quest'ultimo viene spedito. Marie de l'Incarnation, ad esempio, tratta del terremoto del 1633 in tre lettere a suo figlio, sempre in maniera diversa. Dapprima fornisce una breve informazione dettata dallo spavento provato di fronte alla recente collera di Dio (*Correspondance*: 686). Un mese più tardi, invia un lungo racconto del sisma, che deve molto alla *Relation* di padre Simon (687), «scritto in forma di diario» in quanto ha «rispettato l'ordine dei fatti piuttosto che quello degli argomenti» (716). Tale racconto, che lei chiama anche «relazione» (699), poiché slegato dall'abituale contesto affettivo e redatto «a più riprese, man mano che apprende le cose», si conclude con una riflessione morale di carattere generale (699), conformemente al tono d'insieme. Infine, dieci giorni dopo aver 'terminato la relazione' acclusa nella lunga lettera del mese di agosto, Marie de l'Incarnation conclude questo trittico con una terza e breve lettera a suo figlio (705), simmetrica alla prima, nella quale il tema del terremoto lascia il posto alla meditazione, espressa tragicamente (interrogazione, esclamazione), di una cristiana di fronte alla morte e al Giudizio.

D'altra parte, una variazione sul numero dei destinatari, singoli o collettivi, fa apparire ancora più nettamente il divario tra lettera personalizzata e relazione più o meno anonima. Oltre al caso limite della lettera circolare (lettera mortuaria del maggio 1672 indirizzata alle comunità delle orsoline in Francia), si ha il lungo 'racconto della vita e della morte della Madre Marie de Saint Joseph' inviato da Marie de l'Incarnation alle orsoline di Tours (436-466), in opposizione alla semplice notifica di decesso, densa di pathos nella sua brevità, che invia al figlio, l'unico in grado di comprendere quanto «quella morte [fosse per lei] una privazione notevole» (474). La corrispondenza collettiva si trasforma quindi in una corrispondenza a distanza che non impedisce di vedere come l'opposizione lettera/relazione, lungi dall'essere neutralizzata dalle lettere di Marie de l'Incarnation, vi si ritrova, al contrario, come esibita, tanto per la correttezza terminologica con la quale la scrittrice non manca di segnalare l'intrusione di altri tipi di discorso nel modello canonico della lettera, quanto per l'evidente differenza dei contenuti in rapporto con il tipo di enunciato: da una parte la storia in cui «gli eventi sembrano raccontarsi da soli» (I: 241), secondo la celebre espressione di Benveniste, dall'altra il 'discorso' sviluppato completamente dal parlante che dice *je* a un *tu* simmetrico attorno al quale si organizza il testo. Da questo punto di vista, almeno in un primo tempo, si può giustificare la strategia editoriale di Don Claude che nel 1681 suddivise le lettere di sua madre in due serie distinte: 'le Lettere spirituali seguite dalle Lettere storiche'.

Tuttavia, organizzando il dibattito in termini di contenuto, distinguendo da una parte i fatti storici e dall'altra il discorso edificante, si rischia di moltiplicare le classificazioni e di trascurare il ruolo primordiale dell'opzione enunciativa originale; non si dicono le stesse cose in condizioni diverse di enunciazione, e sono queste ultime a determinare in parte l'oggetto dell'enunciato.

Le situazioni di enunciazione

È questo probabilmente il motivo che ha spinto Marie de l'Incarnation a non definire come 'relazione' i suoi scritti autobiografici. Poiché ciò che Marie chiama la sua «storia esteriore [...], ossia [gli] stati in cui ho vissuto nel secolo e nella religione, la Provvidenza e la guida di Dio su di me, le mie azioni, le mie occupazioni, come vi ho allevato», fa emergere in realtà «la condotta interiore che la bontà di Dio mi permette di seguire», e la redazione che la volontà divina e suo figlio esigono da lei prenderà dunque parte a «un commercio per le cose di Dio» (*Correspondance*: 516-517). In questa situazione enunciativa propriamente 'inaudita' di cui Marie è la sede, il contenuto del messaggio più intimo e inesprimibile impone il proprio modo di trasmissione. Diversamente dalla relazione dei missionari con destinatario esplicito poco marcato, si rientra qui in una comunicazione personale, confidenziale e segreta, rivolta esclusivamente a coloro ai quali è stata promessa: il superiore o il figlio, entrambi sostituiti di Dio come al confessionale⁶, poiché c'è solo 'la distanza dei luoghi'⁷ che impedisce di affidare dei segreti 'all'orecchio' di un figlio diventato direttore per la grazia di Dio (517): «Se fossi vicina a voi, il mio cuore si riverserebbe nel vostro» (931). Tuttavia la lettera, definita come una conversazione tra assenti da Cicerone nelle *Filippiche*, ha come oggetto principale la negazione della lontananza «facendo sapere a qualcuno ciò che noi gli diremmo se fossimo in condizione di parlargli» (Ortigue de Vaumorière 9)⁸. Ecco perché, pur non utilizzando né la formula allocutiva iniziale né la seconda persona che caratterizza il dialogo, gli scritti autobiografici di Marie de l'Incarnation si avvicinano probabilmente più al modello epistolare che alle relazioni dei gesuiti; in effetti, sulla scia della lettera, la *Relation* del 1654 presuppone il destinatario, pur non nominandolo, non soltan-

⁶ «Padre [de La Haye] sopprime il primo [scritto] come si sopprime una confessione» (Martin. *La Vie...*: 223).

⁷ «Epistole dedicatarie». Martin. *La Vie...*: XXII e Marie. *Correspondance*: 515 (lettera del 26 ottobre 1653).

⁸ Si veda anche Montaigne: «E avrei utilizzato volentieri questa forma [epistolare] per pubblicare le mie bizzarrie, se avessi avuto qualcuno con cui parlarne» (*Essais* I: 40).

to perché crea un particolare spazio che favorisce la nascita di un discorso intimo riservato a un partner privilegiato, ma anche perché esiste solamente per il tacito patto di lettura che ne ha permesso la creazione: è per suo figlio che Marie de l'Incarnation ha «cominciato il disegno delle proprie avventure», «avevo l'intenzione di mandarvele per vostra consolazione» (*Correspondance*: 515-516); Marie non affida all'oceano i suoi scritti come si getta una bottiglia in mare; al contrario, dall'applicazione con la quale mostra, pagina dopo pagina, il carattere imperioso dell'attrazione divina e della sua stessa vocazione⁹, così come i segni inconfutabili con i quali le viene comunicato che lei è «sulla strada giusta» e che «[le] sarebbe accaduto tutto ciò che la divina Maestà le aveva rivelato» (Martin. *La Vie...*: *passim*), è chiaro che orienta tutto il suo progetto di scrittura verso il futuro ricevente del messaggio, inserendo così all'interno della pseudo-confessione il processo di scrittura/lettura individuale e privata, caratteristica dello scambio epistolare. Si evidenziano tuttavia due differenze: innanzitutto il processo non sarà reversibile e, infatti, la risposta di Claude sarà, quantomeno su invito della madre, non scritta¹⁰, ma fatta di preghiera e di ringraziamento di fronte al 'dono' da lui ricevuto (527); inoltre, e questo è essenziale, anche se il *tu* del destinatario sottende l'iniziativa, compare com'è naturale in un racconto solamente sotto la maschera della terza persona del sostantivo ('mio figlio', 'il bambino'), alla quale risponde, nelle "Additions" di Claude, la stessa maschera invertita di un *je* che si nasconde: 'suo figlio', 'quel figlio'¹¹, mai nominato, sempre indicato dal legame di filiazione materna, a meno che una perifrasi non lo segnali indirettamente¹² come ostacolo, provvisorio ma doloroso, al disegno previsto da Dio per sua madre (Martin. *La Vie...*: 169). Nella *Relation* del 1654 la seconda persona è riservata allo Sposo, mentre le lettere, si vedrà, daranno al pronome *tu* un valore più ambiguo.

Se consideriamo adesso le relazioni dei gesuiti, non possiamo fare altro che constatare come la *Relation* del 1654 si distanzi dal modello della relazione-racconto. Quest'ultima deve effettivamente la propria credibilità alla manifesta volontà di offrire una narrazione esatta, conforme alla realtà del mondo che essa descrive e garantita dall'obiettività della testimonianza, anche se uno studio accurato dei testi lascia percepire le diverse personalità dei relatori. Al contrario, Marie de l'Incarnation, narratrice della propria storia, è il solo personaggio del suo racconto con il quale si confonde per ritrovarne l'autenticità;

⁹ «Volete essere mia? Gli risposi: sì». (Marie. *La Relation...*: 19).

¹⁰ Al di fuori dei «dubbi», delle «richieste di chiarimenti» (Marie. *Correspondance*: 533), e delle "Additions" nella successiva *Vie* del 1677.

¹¹ «questo figlio fu un Isacco» (Martin. *La Vie...*: 171).

¹² «un altro legame» (Marie. *La Relation...*: 45).

qui non si tratta di esattezza ma di verità, di evidenza, di sperimentazioni successive il cui senso è stato impresso sin dall'inizio e che si tratta solamente di ricostruire «prendendo la cosa dal suo principio e dalla sua fonte», fino a portarla allo «stato in cui [lo spirito di grazia] mi tiene attualmente» (*Correspondance*: 526). A partire dal presente della scrittura («termino questo quaderno il quarto giorno di agosto, poco dopo aver eseguito gli esercizi spirituali»), viene gettato uno sguardo retrospettivo capace di convertire in destino l'itinerario di una vita già lunga: «ora che rifletto su questo stato [...]» (*La Relation...*: 36). Non è necessario essere 'nell'aldilà' per trovare il senso di una vita o della Storia, non bisogna attendere per vedere la realizzazione del regno di Dio che le «piantine di questa chiesa nascente» abbiano a lungo «lavorato con i francesi per la vera felicità che li attende in cielo» (Brébeuf 62); nella *Relation* del 1654, il testo sembra saturo fin dall'inizio, i diversi 'stati' si succedono e si completano, e il tempo, senza diventare reale, trasforma, oltre a confermare, ciò che è sempre stato. 'Sin dall'infanzia': l'irregolarità sintattica della prima frase del primo 'Stato di orazione' lascia in sospeso, a causa di un forte anacoluto, la prima annotazione cronologica in un racconto che in fondo non ne avrebbe bisogno: al di là degli eventi decisivi come la provvidenziale vedovanza («avevo allora diciannove anni»), l'importuna maternità («non avevate che sei mesi»), o la professione religiosa («Fu il giorno della Conversione di San Paolo»), non è necessario «rinfrescarsi la memoria» (*Correspondance*: 517) per fornire indicazioni cronologiche obiettive come in una storia di vita, si tratta solo di dare riferimenti di una cronologia interiore destinata a fissare gli incontri con Dio. Inoltre, la datazione, spesso approssimativa, compare talvolta dopo l'episodio, clausola tardiva che mantiene l'evento ricordato fuori dalle contingenze temporali, come l'anima durante l'estasi per lo Sposo: «Avevo allora 28 o 29 anni» (*La Relation...*: 73). *In illo tempore*, tempo evangelico nel cui vuoto, sotto lo sguardo di «Nostro Signore Gesù Cristo», si svolgono i tredici Stati d'orazione di cui Marie percepisce «ora che ha più esperienza e conoscenza della vita spirituale», che si risolvono tutti nella grande unità della sua vita interiore e nella «semplificazione dell'anima» (*Correspondance*: 516) che l'accompagna: «Penserete forse che ci siano pochi scritti per così tanti anni di vita spirituale», scrive a suo figlio. Questo si spiega, non solo perché «l'anima ha un linguaggio breve» (315), ma perché qui il tempo è solamente quello della soggettività e della scrittura (Miraux 23).

Da quest'oscillazione tra lettera e relazione, che caratterizza gli scritti autobiografici di Marie de l'Incarnation, vediamo dunque come una forma tipologicamente ibrida, confrontata con forme più o meno affini, permetta di individuare il ruolo fondamentale di questo o quel fattore, la cui presenza o assenza sono ugualmente significative.

La seconda persona

Se è vero corrispondente solo colui che non scompare nelle risposte, come sostiene Jean-Marie Beyssade, è certo che Claude Martin soddisfa tutti i criteri per essere il destinatario ideale di Marie de l'Incarnation; in effetti, il *vous* del destinatario è costantemente presente nel testo, non solo perché la comunicazione epistolare lo impone per forza, ma soprattutto perché, al di là dell'effettiva formulazione della lettera, vi gioca un ruolo determinante nell'adozione, da parte della madre, di quella che potremmo definire una 'postura' epistolare, prefigurazione e 'tentativo' di trovare una postura per l'orazione.

Non ci si soffermerà sui tratti classici dell'interazione verbale che richiamano nel testo il funzionamento stesso dello scambio epistolare: 'Mi chiedete se, dite che, vi risponderò che', tutte formule che introducono nella lettera il discorso dell'altro e registrano nello scritto le 'formule' di conversazione di cui l'orale fa generalmente economia; questo vale anche per gli inizi di lettera con 'poiché' («Poiché desiderate che vi dia qualche delucidazione [...], vi dirò che [...]»; Marie. *Correspondance*: 928) che rimandano direttamente a una domanda precedente, analogamente alle seguenti interrogazioni indirette ellittiche: «Se la nostra comunità è grande? Se i nostri selvaggi sono così perfetti come vi dico?» (221), procedimento caro agli scrittori di corrispondenza, quali Diderot, che imitano quindi il più possibile la rapidità dello scambio orale. Si noterà anche come, nonostante il notevole intervallo, l'irregolarità e l'insicurezza delle missive (tema tradizionalmente trattato a inizio lettera, subito dopo la formula allocutiva e quella rituale d'inizio, ad esempio: 206), la lettera riesce a preservare il miraggio di una vicinanza fittizia come, ad esempio, nell'appuntamento suggellato agli antipodi del mondo dal dialogo epistolare: «Quando mi trovo al Mattutino, la sera, immagino ci siate anche voi, perché siamo al coro fino alle otto e mezza, circa, e siccome voi avete il giorno cinque ore prima rispetto a noi, sembra che ci troviamo insieme a cantare le lodi di Dio» (187).

Claude Martin destinatario è presente soprattutto in quanto avvia in continuazione un dialogo attraverso il quale prende forma il pensiero di sua madre: «Non mi stancherò mai di intrattenervi (Marie. *Correspondance*: 133)». Essendo questo un dialogo necessariamente scritto, si può dire che Marie de l'Incarnation pensi per lettera, il che non significa soltanto, come dimostrato da Melançon, che la lettera veicoli dei pensieri, ma che la mediazione della lettera costituisca in sé uno strumento di analisi del pensiero e, infine, un 'pensiero epistolare'. Effettivamente, l'idea di un destinatario da istruire e formare suscita in Marie de l'Incarnation il desiderio di chiarezza interiore, la volontà di «capire se stessa» e di «farsi capire» (*Correspondance*: 122) da chi deve soddisfare, nonostante l'oscurità della materia da trattare e la difficoltà nell'esprime-

re l'ineffabile. In questo senso, il dialogo può essere euristico, come se il pensiero ricevesse la propria legittimità dall'adesione del destinatario – da qui nascono le modifiche autoriflessive con cui precisa e corregge il proprio discorso in funzione delle reazioni presunte o formulate dal suo lettore («Le ponevo delle domande per obbligarla a parlare nelle sue risposte [...]», Martin. *La Vie...*: XV). L'intenzione pedagogica, riportata nel dialogo epistolare, è particolarmente evidente quando si paragona il modo in cui si presenta lo stesso episodio, ad esempio la visione della santa Trinità, nella *Relation* del 1654 (*Relation*: 54), ovvero un «capitolo della più sublime teologia» (79) denso di relative e ripetizioni lessicali, e nella lettera dell'ottobre 1671, vera e propria «lettera spirituale» (Mellinghoff-Bourgerie 179), piena di riformulazioni e di ritocchi che conferiscono al testo una tensione drammatica e febbrile alla quale Claude si è dimostrato sensibile, a giudicare dalla reazione che accompagna la lettera nella *Vie* del 1677: «Ci sono tante riflessioni da fare [...], non ne farò nessuna non tanto per non soffermarmi sulle straordinarie grazie che possono portare all'ammirazione, quanto sulle istruzioni e sugli esempi che possono edificare l'anima [...]» (Martin. *La Vie...*: 85).

Inoltre, pensare per lettera presuppone che Marie de l'Incarnation stia immaginando il destinatario, ovvero che se ne crei una rappresentazione alla quale la lettera si adatta naturalmente. Ora, sembra che la scrittrice consideri suo figlio sia come un giudice che come un confratello, forse un santo¹³ a cui deve dedicarsi per farlo nascere a distanza una seconda volta; doppia rappresentazione dalla quale emergono le due caratteristiche essenziali delle lettere, apologia e 'lettera di direzione', come si dirà a partire dalla seconda metà del XIX secolo: «Siete stato abbandonato da vostra madre, [...]. Questo abbandono non vi è stato forse utile?» (Martin. *La Vie...*: 130), «Vi ho abbandonato per amore suo [della divina Maestà]» (725). Dal momento che l'abbandono del bambino si confonde con l'abbandono al Padre, la difesa dell'accusata diventa una celebrazione dell'elezione divina, quella del figlio ottenuta attraverso quella della madre. Resta inteso che le due strategie mettono in gioco in modo diverso i due attori dello scambio.

Lettera e apologia; lettera e orazione

Il confronto, che l'apologia non può evitare¹⁴, tradisce una passione contenuta che ancora una volta fa meglio risaltare il paragone con i passaggi corrispon-

¹³ «è per diventare santo» (Martin. *La Vie...*: 207).

¹⁴ «Dunque mi fate dei rimproveri di ordine affettivo che non posso sopportare se non vi rispondo adeguatamente» (Martin. *La Vie...*: 316.)

denti non epistolari. Quello che, negli scritti autobiografici come nelle *Additions* di Claude (Martin. *La Vie...*: 169-179), è solo un racconto, talvolta denso di pathos, nella lettera si trasforma in veemente argomentazione. Attorno al tema centrale che riunisce i tre attori di questo sacro dramma, «*Io vi ho donato a lui* ancora prima che foste nato» (130, 183), si dispongono tutte le figure della pragmatica epistolare: imperativi («osservate, sappiate», 836), interrogative («perché mi domandate perdono?», 898), interrogative negative, più perentorie dell'affermazione («Non siete felice che [...]», 836), enunciati performativi che compiono l'azione allo stesso tempo in cui la nominano e trasformano immediatamente la situazione («Vi domando perdono», 316), e il ricordo lancinante della scena inaugurale, «momento di separazione così forte che mi sembrò che le ossa si slogassero», «che mi si separò l'anima dal corpo con dolori terribili» (317, 725, 837). Nella conciliazione degli eletti di Dio, al contrario, si riuniscono *je* e *tu* in un *nous* comunitario: «Avendovi volontariamente perduto, mi sono trovata con voi nel seno di questo Dio amabile grazie alla santa vocazione che voi ed io abbiamo seguito» (527), mentre in una dialettica dei contrari decisamente barocca, i due verbi *perdre* e *trouver* riassumono da soli la vita, l'opera – e l'argomentazione di Marie de l'Incarnation. Col tempo la scrittrice riconosce nel suo corrispondente un interlocutore alla pari; con «un figlio che si è dedicato al servizio del suo divino maestro, ella si sente di avere lo stesso spirito» (317), «i loro beni spirituali sono comuni» (525) ed ella si vede «obbligata a discutere con lui di spiritualità» (526). Non c'è da stupirsi quindi che le sue lettere siano latrici di una forma di predicazione, ma proferita da una donna, da un angolo della sua capanna di selvaggi, e con termini che non hanno niente in comune con l'eloquenza del pulpito.

Se tuttavia, come dice suo figlio, «ella non si allontanava mai da Dio» (704), e se «le sue lettere non sono altro che un travaso di questo scambio familiare e continuo che aveva con Nostro Signore» (XV e 236), è evidente allora che le lettere inviate a Don Claude (e agli altri) si possono trasformare in preghiera; in quel caso, il destinatario principale costituisce solo un tramite nel proseguimento di un percorso che lo oltrepassa; come Marie de l'Incarnation spiega molto bene in poche righe di geometria spirituale, «il sacro cuore del mio Gesù è al centro tra il vostro e il mio, e il suo divino spirito è il luogo del nostro infimo scambio: poiché è con lui che tratto di tutto ciò che vi concerne e di tutto ciò che mi riguarda» (269), e «poiché Dio ci separa, vediamoci e parliamoci in lui» (427). Ecco un'altra formulazione della doppia postulazione per la quale la natura epistolare dei rapporti tra madre e figlio, voluta da Dio, si risolve in una comunione divina così che nel complesso si può probabilmente anche affermare che Marie de l'Incarnation preghi per lettera. Anche in questo caso, come per il suo appassionato apprendimento delle lingue straniere, tutta l'attività, questa

volta epistolare, si trova dominata dal senso, inteso come direzione, orientamento, attrazione che le arriva dall'alto e a cui risponde con la gioia dell'anima che è anche, per lei, gioia delle parole: «lo studio era per me un'orazione» (370), come aveva già affermato a proposito dell'algonchino e dell'urone. Ma l'orazione stessa, come dimostra l'etimologia della parola, è l'oralità di un dialogo, vocale o meno, di cui la lettera di Marie de l'Incarnation riproduce l'immagine giocando sull'ambiguità della seconda persona (664), quella del figlio carnale e quella del Figlio incarnato, o lo Sposo, del quale utilizza il nome: è ciò che si nota nella lettera esemplare dell'estate 1647 in cui Marie passa quasi insensibilmente dal primo destinatario, «mio carissimo e amato figlio», all'interlocutore divino, «voi sapete, mio caro Sposo [...]», per poi abbandonarlo, «Ah! Devo concludere qui, mio caro Amore», e per tornare direttamente al punto di partenza, «Basta con questi argomenti, mio carissimo figlio» (316).

Anche se ovviamente i gesuiti conoscono l'orazione, anche se Brébeuf è un mistico che ha avuto più visioni dell'orsolina, l'ottica particolare sotto la quale li abbiamo studiati non ci ha permesso di accostarli a Marie de l'Incarnation nemmeno per l'ultima parte di questo studio. Anche se Biard termina il capitolo VI della sua *Relation* con una bellissima strofa dal lirismo biblico, «O Dio misericordioso! Non avrete pietà di questo disastro [...]» (Biard 75), non si può fare a meno di notare l'assenza di ogni relazione personale con il Padreterno nelle *Relations* scritte da quegli uomini portati dal soffio del vento di Dio alle porte del Nuovo Mondo e del martirio. Tra quegli scopritori della terra canadese Marie de l'Incarnation è stata di certo un'eccezione.

Bibliografia citata

- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. I. Paris: Gallimard. 1966.
- Beyssade, Jean-Marie (ed.). *Descartes. Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion. 1988.
- Biard, Pierre. *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs, & de ses habitants: item, du voyage des Pères Iesuites ausdictes contrées, & de ce qu'ils y ont fait iusques à leur prince par les Anglois*. Lyon: Louis Muguet. 1616.
- Blonay, Marie Aymée de. *Épîtres spirituelles de la Mère Jeanne-Françoise Frémyot*. Lyon: Coeur-silly. 1644.
- Brébeuf, Jean. *Relation de 1636. Écrits en Huronie*. Ed. Gilles Thérien. Saint-Laurent (Québec): Bibliothèque québécoise. 1996.
- Champlain, Samuel de. *Les voyages du sieur de Champlain, xaintongeois, capitaine ordinaire pour le roy, en la marine, divisez en deux livres, ou Journal très-fidèle des observations faites és découvertures de la Nouvelle France: tant en la description des terres, costes, rivières, ports... qu'en la créance des peuples, leur superstition, façon de vivre et de guerroyer*. Paris: Jean Berjon. 1613.
- Cyr, Danielle. "La lune est notre grand-mère". *Recherches amérindiennes en Québec*, 26 (1996-1997): 43-51.

- Daviault, Diane. *L'algonquin au XVII^e siècle: une édition critique, analysée et commentée de la grammaire algonquienne du Père Louis Nicolas*. Chicoutimi, Fondation de l'Université du Québec à Chicoutimi: Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval. 1994.
- Didier, Béatrice. *L'Écriture-femme*. Paris: PUF. 1981.
- Duchêne, Roger. *Madame de Sévigné ou la chance d'être femme*. Paris: Fayard. 1982.
- Fournier, Nathalie. *Grammaire du Français classique*. Paris: Belin. 1998.
- Furetière, Antoine. *Dictionnaire universel el, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...* I-II. La Haye: A. et R. Leers. 1690.
- Grégoire, Vincent. "Pensez-vous venir à bout de renverser le pays? La pratique de l'évangélisation en Nouvelle-France d'après les *Relations des Jésuites*". *XVII^e siècle*, 201 (1998): 681-707.
- Haroche-Bouzinac, Geneviève. *L'épistolaire*. Paris: Hachette. 1995.
- Jamet, Don Albert. *Le témoignage de Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec*. Paris: Beauchesne. 1931.
- La Bruyère, Jean de. *Les caractères de Théophraste, traduits du grec, avec Les caractères ou les mœurs de ce siècle*. Paris: E. Michallet. 1688.
- Lacouture, Jean. *Jésuites*. Paris: Seuil. 1991.
- Lallemant, Charles. *Lettre du Père Charles L'Allemant, supérieur de la Mission de Canadas, de la Compagnie de Jésus envoyée au Père Hierosme L'Allemant son frère de la même compagnie: où sont contenus les mœurs & façons de vivre des sauvages habitants de ce païs là & comme il se comportent avec les chrestiens françois qui y demeurent, ensemble la description des villes de ceste contree*. Paris: Jean Bucher. 1627.
- . *Relations de la Nouvelle-France*. Québec: A. Coté. 1858.
- Lallemant, Jérôme. *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux mission des peres de la compagnie de Jesus en la Nouvelle France les annees 1662 & 1663*. Paris: Sébastien Cramoisy et Sébastien Mabre-Cramoisy. 1664.
- Landy, Isabelle. "Les lettres de Marie de l'Incarnation: exils et jouissances". *Expériences limites de l'épistolaire. Lettres d'exil, d'enfermement, de folie*. Ed. André Magnan. Paris: Champion. 1993: 145-153.
- Landy-Houillon, Isabelle. "Marie de l'Incarnation et les Jésuites: une exception culturelle?". *Femme, mystique et missionnaire: Marie Guyart de l'Incarnation: Tours, 1599-Québec, 1672*. Ed. Raymond Brodeur. Laval: Presses de l'Université Laval. 2001: 69-97.
- Latourrelle, René. *Jean de Brébeuf*. Québec: Bellarmin. 1993.
- Le Jeune, Paul. *Relation de ce qui s'est passe en la Nouvelle France, en l'annee 1633: envoyée au R.P. Barth. Iacquinot, provincial de la Compagnie de Jesus en la province de France par le P. Paul Le Jeune de la mesme compagnie, superieur de la résidence de Kebec*. Paris: Sébastien Cramoisy. 1634.
- . *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634: envoyée au R. Pere provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France par le P. Paul le Jeune de la mesme compagnie, superieur de la residence de Kebec*. Paris: Sébastien Cramoisy. 1635.
- Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique...* La Rochelle: Antoine Chuppin. 1578.
- Marie de l'Incarnation. *Lettres de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, divisées en deux parties [Lettres spirituelles, puis Lettres historiques]*. Paris: Louis Billaine. 1681.
- . *Correspondance*. Ed. Dom Guy Oury. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes, Abbaye Saint-Pierre. 1971.
- . *La Relation autobiographique de 1654*. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes, Abbaye Saint-Pierre. 1976.
- Martin, Claude. *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*. 1677. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes, Abbaye Saint-Pierre. 1981.

- Martin, Pierre. *Le montagnais: langue algonquienne du Québec*. Paris: Peeters. 1991.
- Mellinghoff-Bourgerie, Viviane. "Un entretien sans dialogue". *Art de la lettre, art de la conversation à l'époque classique en France*. Paris: Klincksieck. 1995.
- Miroux, Jean-Philippe. *L'autobiographie: écriture de soi et sincérité*. Paris: Nathan (128). 1996.
- Montaigne, Michel de. *Essais* in *Œuvres complètes*. Ed. Maurice Rat et Albert Thibaudet. Paris: Gallimard (Pléiade). 1962.
- Nicolas, Louis. *Grammaire algonquienne ou des sauvages de l'Amérique septentrionale, avec la description du pays, journaux de voyages, mémoires, remarques sur l'histoire naturelle*. [Manoscritto]. 1662-1664.
- Ortigue de Vaumorière, Pierre. *Lettres sur toutes sortes de sujets, avec des avis sur la manière de les écrire*. I-II. Paris: J. Guignard. 1701⁴ [1690].
- "Penser par lettre". *Actes du colloque d'Azay-le-Ferron*, 1997. Ed. Benoît Melançon. Montréal: Fides. 1998.
- Pineau, Gaston et Le Grand, Jean-Louis. *Les Histoires de vie*. Paris: PUF (coll. "Que sais-je?"). 1993.
- Ragueneau, Paul. *Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Peres de la Compagnie de Jesus, aux Hurons, & aux pays plus bas de la Nouvelle France, depuis l'Esté de l'année 1649 jusques à l'Esté de l'année 1650*. Envoyée au R. P. Claude de Lingendes Provincial de la Compagnie de Jesus en la Province de France. Paris: Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy. 1651.
- Sallenave, Danielle. *L'Amazone du grand Dieu*. Paris: Bayard. 1997.
- Seguin, Jean-Pierre. "Éléments pour une stylistique de la phrase dans la langue littéraire du XVIII^e siècle". *L'Information grammaticale*, 82 (1999): 5-15.
- The Jesuit Relations and Allied Documents*. Ed. Ruben Gold Thwaites. Cleveland: The Burrows Brothers. 1896-1900.
- Thévet, André. *La cosmographie universelle d'André Thevet... illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'auteur...* Paris: G. Chaudière. 1575.
- Timmermans, Linda. *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*. Paris: Champion. 1995.
- Vachon, Antoine. *L'éloquence indienne*. Montréal: Fides. 1968.
- Vimont, Barthélémy. *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1642 & 1643, envoyée au R. P. Jean Filleau provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France*. Par le R. P. Barthelemy Vimont, de la mesme Compagnie, superieur de toute la mission. Paris: Sébastien et Gabriel Cramoisy. 1644.
- Voël, Jean. *De Ratione conscribendi epistolas, utilissimae praeceptiones in juventutis gratiam potissimum conscriptae*. Brescia: Ex officina Petri Mariae Marchetti. 1590.
- Whorf, Benjamin Lee. *Linguistique et Anthropologie: essai*. Paris: Denoël. 1969.

FONCTIONS DE L'ESPACE CHEZ TROIS MISSIONNAIRES FRANÇAIS DE LA RÉGION DES GRANDS LACS AU XVII^e SIÈCLE

François Paré*

L'étude montre comment le récollet Gabriel Sagard, le missionnaire et cartographe sulpicien René Bréhant de Galinée et le jésuite Claude-Jean Allouez, figures missionnaires importantes de l'expansion vers l'Ouest entre 1630 et 1680, repensent l'espace de la région canado-américaine des Grands Lacs en l'absence de repères visuels permanents.

Functions of Space in the works of three French Missionaries in the Great Lakes Region in the 17th Century

The study shows how the Recollect Gabriel Sagard, the Sulpician cartographer René Bréhant de Galinée and the Jesuit Claude-Jean Allouez, prominent missionary figures in the expansion to the West between 1630 and 1680, rethink the spaces of North America's Great Lakes' region in the absence of permanent visual references.

Funzione dello spazio in tre missionari francesi della regione dei Grandi Laghi nel Seicento

Lo studio evidenzia le modalità secondo cui il francescano Gabriel Sagard, il cartografo sulpiciano René Bréhant de Galinée e il gesuita Claude-Jean Allouez, figure missionarie di spicco nell'espansione verso Ovest tra il 1630 ed il 1680, ripensano lo spazio della regione nord-americana dei Grandi Laghi in assenza di riferimenti visivi fissi.

Il est aujourd'hui reconnu que les peuples autochtones d'Amérique, largement nomades, disposaient à l'arrivée des Européens de connaissances cartographiques transmises oralement qui leur permettaient de s'orienter sur de très longues distances et de configurer de façon précise les intersections fluviales et les routes de portage (Short). Le commerce interrégional et même continental qu'ils pratiquaient supposait, en effet, un balisage des espaces géographiques dont les voyageurs français ont rapidement compris l'intérêt. Incapables d'appliquer aux territoires découverts les cadastres familiers de la cartographie européenne, les missionnaires et commerçants français s'en remettaient alors avec une certaine appréhension à leurs hôtes autochtones pour ne pas risquer de se perdre en forêt ou de ne pas retrouver la piste du village d'accueil. Réal

* University of Waterloo, Ontario.

Ouellet fait remarquer que certains récits viatiques de la Nouvelle-France présentent une vision idéalisée des espaces traversés et ne rendent donc pas compte des obstacles réels rencontrés par les voyageurs. Pours produits de l'écriture, ces conceptions édéniques de l'exploration coloniale s'appuient sur «une vision euphorique du monde où les humains vivent heureux et vertueux parce que leurs rapports ne sont pas déterminés ou pervers par la richesse accumulée, mais par la générosité d'une nature opulente qui comble tous leurs besoins» (121).

Bien que les récits tendent en effet à propager une vision édulcorée des espaces naturels, il n'en demeure pas moins que les perceptions du village autochtone, du sentier, ou de la forêt relèvent d'une appréhension plus subjective du terrain. Elles désignent souvent un sujet fragilisé par sa méconnaissance de la géographie et du climat, et dépendant des conseils de ses hôtes dont il ne maîtrise pas parfaitement la langue. De nombreux textes, surtout en région éloignée de Montréal et de Québec, laissent transparaître une pesante solitude et un désarroi devant l'absence totale de repères et de définitions. Tel est le cas des voyageurs missionnaires qui se sont rendus dans la région des lacs Ontario, Huron et Érié entre 1630 et 1670 environ.

Le désir ethnographique

Il est clair que l'éloignement considérable des 'Pays d'en haut'¹, en regard de Ville-Marie (Montréal) et de Québec², et l'absence de marqueurs visuels permanents (église, monuments, places urbaines, murs) forcent les migrants français qui s'y aventurent à repenser leur conception de l'espace. Pour tenter de comprendre le déplacement des perspectives, nous porterons notre attention, dans les pages qui suivent, sur trois figures missionnaires importantes de l'expansion

¹ On appelait 'Pays d'en haut' la région des Grands Lacs (Ontario, Érié, Huron, Michigan et Supérieur) de part et d'autre de la frontière canado-américaine actuelle. Au milieu du XVII^e siècle, cette vaste région est faite de territoires autochtones dont les tracés sont bien définis. De nombreuses langues y sont parlées, parmi lesquelles les langues wendate (huron) et anishinabe (algonquien) sont considérées comme essentielles par les autorités coloniales. Les jésuites ont également fondé des missions en territoires seneca et onondaga dans l'État des New York actuel sur la rive sud du lac Ontario. Sur l'histoire des nations autochtones d'Amérique au XVII^e siècle, consulter l'ouvrage d'Anderson (14-53). Sur l'Iroquoisie, voir Parmenter.

² Les territoires wendats de la Huronie où se succèdent récollets et jésuites entre 1623 et 1649 sont à environ 1 500 kilomètres de Québec, une distance considérable au XVII^e siècle. Sur les modes de transport maritimes en Nouvelle-France, voir l'excellente étude de Standen.

vers l'Ouest entre 1620 et 1670 environ. Il s'agira d'abord du récollet Gabriel Sagard (c. 1590-1640), établi au lac Huron dans les territoires wendats, et de son *Voyage du pays des Hurons*, publié à Paris en 1632. Nous considérerons ensuite les écrits mieux connus de Jean de Brébeuf (1593-1649), arrivé en Huronie en 1626 et auteur de deux *Relations* décrivant à la fois les efforts d'évangélisation et, de façon très détaillée, les rites et coutumes du peuple wendat. Enfin, il s'agira de présenter le récit du missionnaire et cartographe sulpicien René Bréhant de Galinée (c. 1645-1678), qui évoque entre autres le séjour prolongé d'un petit groupe de Français sur la rive nord du lac Érié durant l'hiver 1669-1670. Nous porterons notre attention sur l'expérience de l'arrivée du missionnaire scripteur en terres autochtones: la descente du canot au terme du long voyage, l'appréhension devant le rivage inconnu et l'angoisse de la pénétration à l'intérieur des terres.

Bien que ces hommes aient appartenu à trois communautés religieuses fort différentes, leurs récits de l'aventure coloniale au centre même du continent font état de leur fascination pour les lieux traversés et, en dépit du mandat évangélisteur qui était leur première préoccupation, leur désir de s'intégrer aux modes de vie autochtones. Ces textes souvent saisissants témoignent aussi de la naissance, à même le projet colonial français, d'un discours ethnographique différencié sur la coutume, la filiation familiale et la langue dans les sociétés amérindiennes. Une telle connaissance de l'Autre est piégée, comme le note Yvon Le Bras dans son article sur Jean de Brébeuf et les *Relations* de son séjour en Huronie: «[l]a nécessité de concilier la présence énigmatique du 'sauvage américain' avec les enseignements des Écritures sous-tend en effet le discours ethnographique jésuite et en oriente à tel point le sens qu'il est permis d'y voir moins une expression de la différence que l'impérieuse nécessité de la nier» (142). Si, comme le pense Simon Harel, notre époque présente «affirme la caducité du lieu» (103), la perspective des voyageurs missionnaires suppose au contraire la permanence des espaces marqués par les signes de la présence humaine. Cela dit, le récit viatique souligne du même souffle l'effacement potentiel de ces traces, de sorte que le sujet voyageur est constamment menacé de se perdre dans des lieux qu'il reconnaît assurément, mais qui restent touchés par une indétermination fondamentale. Le missionnaire, loin de ses ports d'attache et de ses supérieurs, semble tout à coup vulnérable, malgré les lectures effectuées avant le départ et les admonitions de ses prédécesseurs. La pensée de rassembler le troupeau dispersé l'obsède et la peur réelle et symbolique de l'égarement occupe une part importante de ses écrits³. Outre les éléments

³ Sur cette topique de la vulnérabilité et de la dispersion, voir la très belle analyse de Gomez-Géraud (225-226).

ethnographiques, on peut donc avancer que le récit missionnaire introduit dans le discours ‘une pensée de l’itinérance’ qui constituera un des fondements culturels de l’Amérique française (et sans doute de l’Amérique tout entière).

Il faut reconnaître que, s’ils sont tous à des degrés divers préoccupés par la conversion des populations locales, les missionnaires français établis dans la région des Grands Lacs restent néanmoins conscients de la nécessité de codifier et d’apprendre les langues autochtones, ce qui permet d’intégrer les enseignements du christianisme à un ensemble de coutumes identifiables. L’expansion coloniale française entre 1620 et le début du XVII^e siècle se déroule donc, comme bon nombre de chercheurs l’ont montré (Delâge, Turgeon) dans un climat d’échanges plus ou moins soutenus sur tous les plans: culturels, économiques, linguistiques et symboliques. On ne devrait pas négliger ces formes initiales de l’activité missionnaire française en Amérique du Nord, bien qu’elles aient mené assez rapidement à la mise en place de violentes structures d’exploitation dont la prémisse était sans aucun doute la marginalisation et la disparition des sociétés hôtes. Cependant, au moment où Gabriel Sagard et ses collègues s’établissent en Huronie en 1623, les établissements français sur les rives des Grands Lacs ne permettent pas encore d’établir des assises permanentes. À l’instar des voyageurs et des coureurs de bois, les missionnaires jésuites, récollets et sulpiciens évoluent dans la périphérie absolue du gouvernement colonial et leurs écrits témoignent de cet isolement irréductible.

Gabriel Sagard, le rivage wendat et la terre avaleuse des hommes

La revue *Études littéraires* vient tout juste de consacrer, sous la direction de Marie-Christine Pioffet, un important dossier aux textes du missionnaire récollet Gabriel Sagard. Arrivé sur les rives du lac Huron en 1623 en compagnie de Josep Le Caron et Nicolas Viel, il s’installe éventuellement dans le village wendat d’Ossossané pour vivre au milieu de ses hôtes dans une maison longue traditionnelle. Contrairement à d’autres missionnaires plus tardifs, comme Jean de Brébeuf dans les années 1630, Sagard ne semble pas chercher à construire une habitation à l’écart du village autochtone. Au contraire, il souhaite adopter les mœurs de sa famille d’accueil dont il se présente comme le fils adoptif. Cette expérience sur le terrain confère aux textes de Sagard une valeur ethnologique importante, puisque le *Voyage du pays des Hurons*⁴, rédigé après son

⁴ Nous utilisons ici l’édition du *Grand voyage du pays des Hurons* préparée par Réal Ouellet et Jack Warwick, ce volume annoté étant largement disponible à l’heure actuelle. Nous référerons à ce volume sous le sigle GVPH, suivi de la page. Quant à l’*Histoire du Canada*

retour en France, et l'*Histoire du Canada* constituent des témoignages essentiels nous permettant de connaître la société wendate du XVII^e siècle. Dans son introduction au dossier d'*Études littéraires*, Marie-Christine Pioffet insiste sur le parti-pris d'humilité qui anime les projets d'écriture du missionnaire récollet et «sa vive curiosité pour la flore, la faune et les coutumes du pays qu'il rapporte le plus souvent avec un souci de précision digne d'un naturaliste ou d'un ethnologue» (9-10). Pour cette chercheuse, le «style personnel» privilégié par Sagard témoigne d'un effort de traduire l'étrangeté de l'expérience vécue par le prisme d'une subjectivité «dénuee de toute érudition superflue» (13). Ce positionnement humble et bienveillant ne fait pas du missionnaire un témoin impartial en symbiose avec les événements et les peuples observés. Cependant, Sagard évoque à maintes reprises le souci pédagogique qui anime ses récits et la valeur d'un «style ordinaire» éclairé par «la lumière de la raison» (*Le grand voyage du pays des Hurons*: 73).

Deux passages des chapitres IV et V du *Grand voyage du pays des Hurons* serviront ici d'ancrages à notre réflexion sur l'espace. Pour Sagard, le voyage missionnaire se caractérise par une expérience de l'éloignement radical. C'est ainsi qu'à la proximité rassurante du village wendat, éminemment compact par sa structure clanique, s'oppose l'expérience déstabilisante du canot et de la forêt elle-même. Comme Jean de Brébeuf quelques années plus tard, l'auteur du *Grand voyage du pays des Hurons*, passant sous silence les semaines passées à remonter le fleuve et les rivières et les inconforts du canot, insiste avant tout sur les arrêts de portage aux abords de la forêt et sur les campements érigés en toute hâte contre les éléments. Si l'exploration du continent n'a pu se faire qu'à partir des voies d'eau, comme en conviennent souvent les historiens de la Nouvelle-France, force est de constater que cette perspective est fortement atténuée chez Sagard et d'autres missionnaires par le compte rendu détaillé des emplacements naturels et des villages autochtones. Dans les écrits de Sagard, ces lieux de passage entre le lac ou la rivière et les terres intérieures forment des seuils incertains, des interstices parfois terrifiants, marqués par l'absence de repère et la peur de l'au-delà. Entre le canot, habitacle nauséabond et pourtant rassurant, et les premières structures du village autochtone, le rivage est déterminé par de puissants symboles de la disparition.

Dans *Le grand voyage du pays des Hurons*, Sagard s'attarde justement sur l'expérience de l'abordage à chaque escale du voyage vers la Huronie et au terme

et voyages que les Freres Mineurs Récollets y ont faits pour la conversion des Infidelles, un ouvrage plus polémique, surtout à l'endroit des jésuites, il n'existe pas d'édition récente. L'ouvrage, paru en 1636 chez l'éditeur parisien Claude Sonnius est toutefois disponible en ligne sur le site de la Bibliothèque Nationale de France.

même du périple, alors que le missionnaire s'avance seul sur la rive, tandis que les guides autochtones s'affairent à amarrer le canot et à ramasser le matériel. Dès les premières pages du chapitre IV où Sagard raconte son arrivée dans le territoire des Épicerinis (les Nipissings), le texte contraste la frayeur de l'abordage à la délicatesse et l'hospitalité de l'autochtone dans la proximité étroite du canot. N'est-ce pas le guide algonquin qui partageait avec l'étranger à son bord sa couverture en peau d'ours quand il pleuvait la nuit? Lui encore qui «disposait la place le soir, où je devais reposer la nuit, y accommodant quelques petits rameaux, et une petite natte de jonc qu'ils ont accoutumé de porter avec eux en de longs voyages, en compatissant à ma peine et ma faiblesse» (128)? Cette tendresse parentale de l'hôte autochtone, décrite avec une grande affection par le narrateur, s'oppose dans le récit à la menace explicite des terres intérieures.

Précédant ses hôtes – assez curieusement, car il ne sait pas où aller! –, le missionnaire sent la terre s'ébranler sous ses pas. Ce tremblement du paysage acquiert alors une forte dimension symbolique sur laquelle Sagard insiste: «Un jour ayant pris le devant, comme je faisais ordinairement pendant que mes sauvages déchargeaient le canot, parce qu'ils allaient (bien que chargés) d'un pas beaucoup plus vite que moi, et m'approchant d'un lac, je sentis la terre branler sous moi comme une île flottante sur les eaux» (128). Bien plus, la marche du missionnaire l'amène bientôt au milieu des nombreux marais rocheux qui ponctuent les terres vers le lac Huron. Et une peur profonde de l'engloutissement s'installe en lui: «il nous fallait aussi parfois passer par de fâcheux bourniers, desquels à toute peine pouvions-nous nous retirer, et particulièrement en un certain marais joignant un lac, où l'on pourrait facilement enfoncer jusque par-dessus la tête» (128). Ce chapitre crucial du *Grand voyage du pays des Hurons*, celui de l'arrivée en Huronie, s'ouvre donc sur la une scène inaugurale dans laquelle le voyageur entrevoit sa disparition même dans l'étrangeté imprévisible paysage.

En d'autres circonstances, ce même rivage surprend le missionnaire par les signes de présence humaine. En longeant le lac Nipissing (au pays des Épicerinis), une figure familière fait signe. Il ne s'y attendait pas, mais la rive est peuplée d'hommes solitaires qui semblent n'avoir d'autres fonctions que d'attendre en scrutant l'étendue du lac: «[c]e fut là où je trouvai le Père Nicolas⁵ proche du lac, où il m'attendait. Cette heureuse rencontre et entrevue nous réjouit grandement et nous nous consolâmes avec quelques Français pendant le peu de séjour que nos gens firent là» (129). Tout à coup, il semble qu'il soit permis d'envisager l'espace du rivage comme un lieu habitable. Cette pénétra-

⁵ Il s'agit du récollet Nicolas Viel arrivé un peu plus tôt dans la région.

tion du territoire liminaire est d'ailleurs soulignée par un grand festin auquel tous participent, y compris et surtout les autochtones du Nipissing dont les talents de sorcellerie fascinent le narrateur.

Au chapitre V, à l'arrivée du convoi en Huronie, le jour de la fête de saint Bernard, Sagard prend encore une fois la tête des marcheurs et transporte lui-même ses 'hardes' et 'paquets' sur une longue distance. Il se sent cependant affaibli par le voyage. Et voilà qu'encore une fois la pénétration des terres intérieures le livre totalement à lui-même: «je me perdis du droit chemin», explique-t-il d'entrée de jeu, «et me trouvai longtemps seul, sans savoir où j'allais. À la fin, après avoir bien marché et traversé pays, je trouvai deux femmes huronnes proche d'un chemin croisé et je leur demandai par où il fallait aller au bourg où je devais me rendre» (138). Cet épisode très important sur le plan de la construction de la figure subjective préfigure chez Sagard l'ensemble des tableaux ethnographiques qui occuperont le reste du récit. Bien qu'il ait cherché par tous les moyens à apprendre la langue wendate et à s'intégrer à la vie quotidienne de ses hôtes («ils me traitèrent aussi doucement que leur propre enfant», 139), le récollet reste hanté par l'extériorité et l'itinérance fondamentales du sujet déplacé, avalé et transformé par la distance parcourue et incapable de déchiffrer les signes qui se présentent à lui. Autant il lui semble enfin comprendre les mœurs autochtones, autant il ne cesse de reconnaître son incapacité à saisir sa place interstitielle entre l'acclamation dont il est l'objet et le sentiment de déperdition qui menace ceux qui mettent pied sur le rivage. Or Sagard n'est pas seul à traduire sur le mode du vacillement l'expérience de l'arrivée dans les territoires autochtones des Grands Lacs. Quelques années plus tard, le jésuite Jean de Brébeuf évoquera son incapacité de s'orienter au moment de prendre pied à son tour en Huronie.

Jean de Brébeuf à la croisée des chemins

À la suite de l'assassinat présumé de Nicolas Viel⁶ par les Wendats entraînant le départ définitif des missionnaires récollets de la Huronie en 1625, les autorités coloniales tentent de préserver les alliances conclues dans cette région stratégique. Les Wendats étaient considérés par les Français, en effet, comme des acteurs politiques, culturels et linguistiques de premier ordre, au centre d'échanges commerciaux sur tout l'Est du continent. C'est ainsi que les jésuites prennent à

⁶ Dans le *Dictionnaire biographique des récollets en Nouvelle-France, 1615-1645 – 1670-1849*, Odoric Jouve suggère plutôt que le père Nicolas Viel serait mort dans un accident de canot non loin de Ville-Marie (cf. 873).

leur tour la route d'Ossossané sur les rives du lac Huron. Jean de Brébeuf s'y installe⁷ donc pour un temps de 1626 à 1629, puis encore, à titre de supérieur de la mission, en 1634. En 1649, alors qu'il est traqué par des guerriers iroquois, il assiste à la destruction de la confédération wendate et voit disparaître une civilisation complexe à laquelle il s'était grandement attaché au cours des ans. Comme Gabriel Sagard, Brébeuf consigne dans ses *Relations* et ses lettres aux supérieurs de la Compagnie de Jésus le récit de sa remontée du Saint-Laurent et de la rivière des Outaouais, ses contacts avec les autochtones et ses observations ethnographiques sur les rituels pratiqués par ses hôtes⁸. Le missionnaire se dit reconnaissant de l'accueil qu'il a reçu, surtout que ses compagnons et lui n'avaient pas de cabane où s'abriter à leur arrivée: [v]ous pouvez vous loger où vous voulez car cette nation, entre toutes les autres, est fort hospitalière envers toutes sortes de personnes, même envers les étrangers, et vous y demeurez tant qu'il vous plaît, toujours bien traités à la façon du pays» (18). Moins les êtres humains rencontrés en pays autochtones, ce sont plutôt les paysages naturels, changeants et indéterminés, qui inquiètent le missionnaire. Comme son prédécesseur, Brébeuf insiste sur l'espace liminaire de la rive et sur ses effets de désorientation.

Dans la *Relation* de 1635, le récit évoque d'entrée de jeu la solitude du missionnaire qui, pendant tout le voyage en canot, ne peut communiquer efficacement avec ses guides autochtones. Cet isolement exacerbe l'impression de danger qui entoure l'expédition. Sans connaissance précise de la géographie, le voyageur français ne peut mesurer l'étendue des portages, ni même la distance parcourue. Le mutisme auquel il est condamné dans le récit de Brébeuf s'oppose à la convivialité du canot et des campements temporaires chez Sagard. Dans la *Relation* de 1635, le missionnaire se présente donc comme un sujet entravé dont le texte emphatique ne cesse de renforcer l'image: [j]e laisse à part un long et ennuyeux silence où l'on est réduit; j'entends pour les nouveaux qui n'ont parfois en leur compagnie personne de leur langue et ne savent celle des sauvages» (11). À d'autres moments, incapables de maîtriser le courant qui emporte les embarcations, les guides autochtones abandonnent leurs passagers à leur sort. Les Français se trouvent ainsi dispersés dans l'étendue du paysage par la force des choses: [e]t quiconque montera ici haut se doit résoudre à tout cela et à quelque chose de plus, même à la mort dont on voit, à chaque moment, l'image devant les yeux» (12). Au moment d'arriver au pied du sentier menant aux villages des Wendats, les guides demandent au missionnaire de descendre

⁷ Les jésuites donnent à ce village important le toponyme de La Rochelle (Lettre de Jean de Brébeuf au père Mutius Vitelleschi, 20 mai 1637, 217).

⁸ Nous utilisons ici l'édition partielle des *Relations* et des lettres de Brébeuf parue sous le titre *Écrits en Huronie*.

seul sur la rive. Inquiet et incapable de s'orienter, celui-ci n'arrive plus à reconnaître les repères. Comment pourra-t-il trouver à son tour le chemin? À la manière du *Voyage au pays des Hurons* de Sagard, la *Relation* de Brébeuf souligne d'abord la fragilité du sujet, laissé à lui-même dans cet espace dépourvu de toute marque permanente, ce seuil indéchiffrable entre l'eau et la terre. Or, le texte de Brébeuf ne s'arrête pas là. Après quelques instants, ayant retrouvé ses esprits, le visiteur semble reconnaître le sentier qu'il avait emprunté autrefois, mais il n'en sera assuré qu'à la vue bouleversante pour lui du 'lieu où nous avions habité' et de la 'place du vieux village', saccagée par les guerres et les conflits. Ainsi, bien que l'espace interstitiel de l'intérieur des terres autochtones soient représenté chez Brébeuf comme un ensemble de figures architecturales familières, la destruction et la ruine dont il est l'objet renvoie le voyageur à ses inquiétudes mortifères. Habitué à longer les rives, en s'y attardant le moins possible de crainte d'être attaqués ou de se perdre, les missionnaires de la Huronie, récollets et jésuites, construiront ensuite dans leurs récits un imaginaire particulier du rivage, de ses indéterminations délétères.

Inversement, comme nous le verrons à l'instant chez René Bréhant de Galinée, l'univers commercial des comptoirs de traite sur le lac Ontario, du Fort Frontenac au poste métisse autochtone de Teiaiaigon (aujourd'hui sur la rivière Humber à Toronto), transforme l'espace de la rive en un réseau de lieux habitables, à même de favoriser les contacts économiques. Pour Galinée, la menace est toujours grande sur l'eau comme sur la terre ferme, mais le récit de son voyage témoigne des transformations profondes de l'imaginaire colonial.

René de Galinée et l'hivernage

Parti de Montréal en vue d'atteindre les territoires à l'ouest des Grands Lacs, le missionnaire sulpicien René Brehant de Galinée fait escale en août 1669 pendant un mois dans le village de Ganondagan⁹, capitale des territoires tsonnon-touans (senecas), puis, alors que l'hiver approche, le groupe s'installe sur la rive Nord du lac Érié à l'ouest du grand portage des chutes du Niagara. Cartographe et arpenteur de formation, Galinée est accompagné d'une vingtaine de person-

⁹ Aujourd'hui, au sud de la ville de Rochester dans l'État de New York aux États-Unis. Les Senecas y ont ouvert un centre d'interprétation sur l'histoire et la culture autochtone dans la région. Au moment de la visite de Galinée, Ganondagan était considérée comme une très grande agglomération de plus 150 maisons longues, soit environ 4 500 habitants. Il faut se rappeler que Montréal ne comptait que 625 habitants en 1650, selon le recensement de l'intendant Jean Talon (Desrosiers).

nes, dont son collègue sulpicien François Dollier de Casson et du navigateur et commerçant Robert Cavelier de La Salle. Prétextant un malaise, ce dernier abandonnera les missionnaires à leur sort. Contraints par le vent et le froid de s'arrêter, les autres voyageurs construisent ensuite un campement provisoire à l'embouchure d'une petite rivière sur le lac Érié, près de la ville actuelle de Port Dover en Ontario. Alors qu'ils avaient souhaité atteindre le territoire des Pottawatomis plus à l'ouest¹⁰, les missionnaires font face à d'énormes difficultés d'organisation et décident de rentrer à Ville-Marie par la route du Fort Michillimakinac et de la rivière des Outaouais. Ils arrivent à Montréal à la mi-juin 1670 au terme de dix mois de voyage sans résultat tangible. Épuisé et malade, René de Galinée rédige alors le récit de ce voyage avorté au pays des Pottawatomis.

Le *Voyage de MM. Dollier de Casson et de Galinée*¹¹, bien que très peu étudié par les chercheurs, comporte d'importants renseignements cartographiques sur le lac Érié et les terres avoisinantes, de même que des descriptions fascinantes de la faune et de la flore pendant les mois d'hiver dans cette région. Contrairement au lac Huron, les lacs Ontario et Érié sont à la confluence de l'ensemble des sociétés coloniales dans l'Amérique du Nord du XVII^e siècle. Galinée fait justement le portrait d'une vaste région à l'intersection d'enjeux internationaux dont les voyageurs senecas, français, illinois, anglais, hollandais, anishinabe et autres ne sont que des figures de passage. L'itinérance est ici un facteur de structuration de l'espace. Incapable de comprendre les langues iroquoises, le narrateur explique par exemple qu'il a pu un jour rencontrer par hasard, lors d'une escale, un Hollandais bilingue qui circulait par là et qui lui a servi d'interprète (7). De telles observations sur la complexité linguistique et territoriale du continent à l'époque de la Nouvelle-France font de ce récit viatique un document unique en son genre, d'autant plus que, sur le plan rhétorique, la narration témoigne d'une présence subjective forte et englobante, capable d'observer, de noter et de comprendre les conjonctures générales.

Lors de chaque étape, le missionnaire évalue distances, superficies et altitudes à l'aide du bâton de Jacob qu'il transporte avec lui. Tel est du reste le premier geste posé à l'arrivée en territoire tsonnontouan sur la rive sud du lac Ontario: «[j]e pris hauteur en ce lieu avec le baton de Jacob que j'avois porté, le 26 Août

¹⁰ Actuellement dans l'État américain de l'Ohio et le sud du Michigan.

¹¹ Le récit de René Bréhant de Galinée ne semble pas avoir fait l'objet d'une édition à l'époque de sa rédaction. Toutefois, le texte est publié pour la première fois en 1875 par la Société historique de Montréal, cette version étant aujourd'hui disponible sur le site Internet de Bibliothèque et archives nationales du Québec. Nous référerons à ce volume sous le sigle VDG, suivi de la page. Il est aussi utile de consulter l'historique de la présence des Sulpiciens en Nouvelle-France dans l'ouvrage de Dominique Deslandres, John A. Dickinson et Ollivier Hubert (dir.).

1669, et comme j'avais un bel horizon du côté du nord, encore qu'on y voit plus de terre qu'en pleine mer, je pris hauteur par derrière, qui est plus assurée (VDG, 18). L'instrument permet au missionnaire de s'abstraire brièvement de l'emprise de ses guides autochtones, d'envisager l'espace géographique et même culturel différemment à l'aune de mesures rationnelles et quantifiables, et d'atténuer ainsi le sentiment d'extrême vulnérabilité dont avaient témoigné une trentaine d'années auparavant, nous l'avons vu, les récits de la Huronie.

Dans le *Voyage de MM. Dollier de Casson et de Galinée*, l'évocation du long hivernage sur les rives du lac Érié en 1669-1670 constitue un passage d'un intérêt exceptionnel. Contraint de s'arrêter pour la période hivernale, les missionnaires découvrent cette fois un espace apparemment inhabité par les autochtones. Dès le départ, le missionnaire remarque l'emplacement «propice» et la «jolie rivière» (33) qui sont les signes d'une rive habitable et nourricière. Tous les éléments de ce texte concourent à transformer le campement riverain en un véritable jardin où se dégagent tous les signes de l'abondance: cerfs et chevreuils, fruits variés «aussi doux que les plus beaux de France» (33) (pommes, prunes, raisins et châtaignes), eau potable, tout cela à l'abri des vents incessants du lac, le rivage se présente d'emblée comme hospitalier et surtout vide de l'angoisse posée par la présence des peuples autochtones. Il confirme implicitement la disponibilité euphorique de l'espace américain, activée désormais par la présence européenne, de sorte que, selon le texte, les chasseurs autochtones de passage restent ébahis par la beauté des installations: «[i]ls nous visitoient, et nous trouvoient dans une fort belle cabane dont ils admiroient la situation, et ensuite amenoient tous les Sauvages qui passaient par là pour la voir» (34). Ainsi apprivoisé, le rivage édénique décrit par Galinée est exemplaire d'une prise en charge par les Européens de l'espace continental tout entier, les peuples autochtones étant devenus par ce processus subreptice les spectateurs étonnés et impuissants d'une dépossession qui ne faisait alors que commencer. À la fin de l'hiver, renonçant à s'aventurer plus à l'Ouest, Galinée et le groupe de Français choisiront d'ailleurs d'emprunter la route du Fort Michillimakinac et des lacs Hurons et Nipissing, déjà balisée en maints endroits par le pouvoir colonial français. La boucle de l'espace colonial français est bouclée.

Conclusion

Dans les décennies qui suivront ces premières explorations dans la région des Grands Lacs, la fonction du missionnaire se transformera assez rapidement pour mieux épouser les objectifs politiques et commerciaux de la colonie. «Si les Jésuites ont réussi à évincer les interprètes et à détenir un contrôle idéolo-

gique sur tous les Français se rendant dans le Pays d'en Haut jusqu'à la destruction de la Huronie», écrit Isabelle Bouchard, «ils ne possèdent plus les appuis politiques, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, pour conserver ce même contrôle» (211). À ce titre, le récit de voyage de René de Galinée constitue sans doute un point tournant, alors que le missionnaire, détourné de ses projets d'évangélisation des tribus de l'Ouest, s'attarde plutôt à faire le portrait de territoires d'implantation accueillants et hospitaliers sur les rives du lac Érié. Or, cette déprise de la mission évangélisatrice marquait déjà, en dépit de la solitude et de l'angoisse des voyageurs, les textes antérieurs de Sagard et de Brébeuf sur les espaces liminaires et les terres intérieures du continent. L'assujettissement éventuel des nations autochtones dépendra symboliquement de ce glissement stratégique qui aura fait du missionnaire tant un observateur rationnel des espaces nomades qu'un chanteur de l'étendue à mettre en récit, construire et habiter.

Bibliographie citée

- Anderson, Emma. *The Death and Afterlife of the North American Martyrs*. Cambridge et Londres: Harvard University. 2013.
- Brébeuf, Jean de. *Écrits en Huronie*. Présentation de Gilles Thérien. Montréal: Bibliothèque québécoise. 2000.
- Dictionnaire biographique des récollets en Nouvelle-France, 1615-1645 – 1670-1849*. Montréal: Bellarmin. 1996.
- Deslandres, Dominique, Dickinson John A. et Hubert, Ollivier (éds.). *Les Sulpiciens de Montréal. Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*. Montréal: Fides. 2007.
- Desrosiers, Léo Paul. *Iroquoisie, 1666-1687*. Sillery (Québec): Septentrion. 1998.
- Harel, Simon. *Espaces en perdition. Les lieux précaires de la vie quotidienne*. 1. Québec: Presses de l'Université Laval (Intercultures). 2007.
- Jouve, Odoric et al. *Dictionnaire biographique des récollets en Nouvelle-France, 1615-1645 – 1670-1849*. Montréal: Bellarmin. 1996.
- Le Bras, Yvon. “Les Relations du père Jean de Brébeuf en Huronie: écriture missionnaire et ethnographie”. Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré (dir.). *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*. Québec: Presses de l'Université Laval. 2011: 139-148.
- Lestringant, Frank, Moreau Pierre-François et Tarrête Alexandre (dir.). *L'unité du genre humain. Race et histoire à la Renaissance*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne. 2014: 221-231.
- Ouellet, Réal. *La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Au carrefour des genres*. Québec: Presses de l'Université Laval. 2010.
- Parmenter, Jon. *The Edge of the Woods: Iroquoia, 1534-1701*. Winnipeg: University of Manitoba. 2010.
- Pioffet, Marie-Christine. “Présentation”. Dossier “Autour de Gabriel Sagard”. *Études littéraires*, (hiver 2016): 7-20.
- Sagard, Gabriel. *Le grand voyage du pays des Hurons*. Texte établi par Réal Ouellet. Introduction par Réal Ouellet et Jack Warwick. Montréal Bibliothèque Québécoise. 1999.

- Short, John Rennie. *Cartographic Encounters: Indigenous Peoples and the Exploration of the New World*. Londres: Reaktion Books. 2009.
- Turgeon, Laurier. *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et post-coloniaux*. Québec et Paris: Presses de l'Université Laval et Maison des Sciences de l'Homme. 2003.

Online Sources

- Bouchard, Isabelle. "D'une terre de mission à un domaine royal: transformation du rôle du missionnaire dans l'alliance franco-amérindienne (1650-1680)". Québec: Actes du colloque international étudiant du département des sciences historiques de l'Université Laval. 2009: 201-219. En ligne: <http://retro.erudit.org/livre/artefact/2009/004062co.pdf>.
- Galinée, René Bréhant de. *Voyage de MM. Dollier et Galinée*. Montréal: La Minerve. 1875. Bibliothèque et archives nationales du Québec. En ligne: <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2022916>.
- Sagard, Gabriel. *Histoire du Canada et voyages que les Freres Mineurs Récollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles*. Paris: Claude Sonnius. 1636. En ligne: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5855313h.r=Gabriel%20Sagard?rk=42918;4>
- Standen, Dale. "Canoes and Canots in New France: Small Boats, Material History and Popular Imagination". *Material Culture Review / Revue de la culture matérielle*, 68 (automne 2008): 34-47. En ligne: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/MCR/article/view/18132/19496>.

AMERICA DI LINGUA INGLESE

ANTICLERICAL TENDENCIES AMONG FRIULIAN-CANADIAN ANTIFASCISTS

Olga Zorzi Pugliese*

The Friulian antifascists in Canada during the 1920s-1930s displayed strong anticlerical leanings, because of the political ideologies that they espoused, or as a result of personal experiences. Many were also idealistic proponents of social justice. The evidence presented here is from their direct testimony (interviews, letters), information provided by family members, and their death notices published in local newspapers.

Le tendenze anticlericali degli antifascisti friulano-canadesi

Gli antifascisti friulani in Canada negli anni Venti e Trenta tendevano ad essere fortemente anticlericali, a causa delle ideologie politiche o delle esperienze personali. Molti erano anche fautori idealisti di giustizia sociale. Le prove presentate in questa sede derivano dalla loro testimonianza diretta (interviste, lettere), dai dati forniti dalle famiglie e dai necrologi apparsi sui giornali locali.

Introduction

The Friulian antifascists in Canada during the 1920s and 1930s tended to have strong anticlerical leanings. Born and raised as Roman Catholics in Friuli, many eventually abandoned this tradition, chose to live outside the Church, rejecting marriage – even if only temporarily – and eliminating church rites for their children. These anticlerical leanings were often passed on to their descendants thus establishing new family traditions – in the Protestant faith, in many cases, or in a form of non-religiosity if not atheism. This anticlerical tendency may have been part of the political ideologies that some Friulian antifascists espoused, such as anarchism or communism, or it could have been based on unpleasant personal experiences they had had in their youth in Italy or in their subsequent years in Canada. The alliance of the Church of Rome with the fascist government in Italy was another undeniable factor contributing to the rejection, causing anticlericalism to accompany disdain for the old world order and fascist politics.

* University of Toronto, Canada.

Nevertheless, these decidedly negative sentiments were usually counterbalanced by an equally strong idealism with respect to human freedom and social justice. One might even say that the antifascists replaced their traditional Church-dominated upbringing with a fundamental form of basic Christian teachings.

In the 40 odd individuals from the 1920s and 1930s in Canada that are the subject of my ongoing research, there is clear evidence of pronounced anticlerical views. Brief profiles of some of the persons under examination have appeared in my earlier articles (“Antifascisti friulani in Canada nel periodo interbellico”; “Antifascisti friulani in Canada negli anni venti e trenta”), and a more complete discussion of these individuals with an indication of their political activities is reserved for a book-length publication in preparation. The present paper instead focusses exclusively on their attitudes toward religion. Documentation for the assessment of these attitudes comes from the Casellario Politico Centrale (CPC) files in the State Archive in Rome for those antifascists who were officially blacklisted, from direct testimonies (even interviews) with some of the activists themselves and/or their families and descendants, and also from a survey of their relationship (existent or non-existent) with organized religion at the time of their deaths. The type of funeral organized at their passing often indicated a distancing from the Catholic Church, and important data in this connection is derived from their obituaries published in local newspapers.

First the direct testimony, oral and written, of the antifascists themselves who expressed anticlerical views.

Attilio Bortolotti, Anarchist Rebel, and Antifascist Clashes

The anarchist Attilio Bortolotti (Codroipo, Udine 1903 - Toronto 1995), popularly known as Art Bartell, was interviewed many times during his lifetime¹. The interview of particular interest for this discussion is the one audio-recorded by Dr. Angelo Principe in the mid-1970s and transcribed in my 2013 article. While other interviews, previously published, appear to have been edited, even translated, and are readily available to researchers only in their written form, the Principe recording generously lent to me by the interviewer preserves the words as spoken by Bortolotti, his tone of voice, emphasis and even the occasional outburst of laughter. In this aural/textual document Bortolotti narrates how, in his youth before emigrating to Canada in 1920, he had rebelled against the Church and was opposed to war, having seen at firsthand the ravages of

¹ On Bortolotti see CPC *busta* 772 and bibliographical references contained in Pugliese, “Antifascisti friulani in Canada nel periodo interbellico” (2013).

World War I in Friuli. Having converted to anarchism in the new world in 1922 during protests that he joined in Michigan over the trial of Sacco and Vanzetti, he also took part in demonstrations in Windsor, Ontario against the Italian consular officials in 1929. During the ‘near-riots’, as described in the local newspaper (*Windsor Daily Star*, 23 September 1929), the protesters denounced Mussolini, the Italian monarchy, and the Church. In the interview given later in life to Principe, Bortolotti decries the Church’s alliance with Canadian fascists in Canada too². In this interview, in addition to recounting the episodes of antifascist demonstrations, he also explains how the Windsor anarchists carried out charitable activities, collecting funds to help those who were ill or in need (Pugliese. “Antifascisti friulani nel periodo interbellico”: 169-170), and points out that the number of fascists to be found among the Friulani in Canada was actually very low (172). In connection with events in Toronto, where Bortolotti had moved in late 1929, he speaks about a pedophile priest who had molested children at the Church of St. Mary of the Angels, which he sarcastically calls not Santa Maria degli Angeli but Santa Maria dei Tori, noting how the culprit had fled from the parish and how he, Bortolotti, had actually met one of the young victims who complained about her treatment at the hands of the priest (178). At the end of the Principe interview, Bortolotti makes one last anticlerical remark concerning Nicola Giancotti (Dimani, Catanzaro 1896 - Toronto area 1958), the leader of the socialist Circolo Mazzini of Toronto whom he describes as «un uomo onestissimo» but «troppo religioso» (183). In spite of Bortolotti’s characterization of him, Giancotti was not given a Catholic mass at his death³, and he was buried in Prospect Cemetery, a Christian but non-Catholic resting place⁴, chosen by other Toronto antifascists as well.

Anthony Mark Nimis and His Anticlerical Letter

Across the country in the province of Alberta strong anticlerical sentiments were expressed by a Friulan antifascist in Edmonton, named Marco Antonio (Anthony Mark) Nimis (Nimis, Udine 1900 - Edmonton, Alberta 1984)⁵, in a letter he wrote in 1937 that was intercepted by the Italian authorities. Ironi-

² «i fascisti [...] hanno avuto subito l’appoggio della chiesa Cattolica» and «i preti [...] affiancavano il fascismo». Pugliese. “Antifascisti... nel periodo interbellico”: 165.

³ Obituary of Nicola Giancotti.

⁴ I wish to thank Nellie Pellegrini Cressatti for information on this cemetery.

⁵ See CPC busta 3543 and profile in Pugliese. “Antifascisti... anni venti e trenta”: 75-79. Much information was provided by daughter Rosita Nimis Newberry during telephone calls on 8 April 2013 and 27 May 2013.

cally, this person, unlike Bortolotti and many of the other figures being studied, was not particularly engaged politically and, according to the testimony of family and friends, had no party affiliation. His rather vitriolic family letter was practically the sole reason for his being blacklisted by the Italian fascist government.

In the fascist government files (CPC *busta* 3543), where he is registered, Nimis is said to have expressed socialist ideas in Italy but without being involved in any propaganda or proselytizing⁶. Nevertheless, because of the objectionable letter that they censored, the Italian authorities placed him on the list for border search ('rubrica frontiera' 'per perquisire e segnalare'⁷) on 17 March 1942. As his daughter has recounted, Nimis had served in the Italian army in World War I, more precisely in the 8th regiment of the *alpini*. Captured by the Austrians he managed to escape to Paris where he remained for several years. After returning to Friuli he decided to emigrate. My research indicates that, while still unmarried, he arrived in Canada in 1926 (not in 1930 as stated in the CPC), with the declared intention, probably not an accurate one, of farming. He had an older brother Giuseppe in Lovett, a mining area in northern Alberta. Born in 1884, his brother had arrived in North America in 1909. After having worked as a miner for the company that had sponsored his trip, Antonio moved to Edmonton where, in 1929, he met and married a young Friulian from Pozzo di Codroipo, Emilia Segatto, who had arrived in Canada with her mother and sister to join her father Giosuè who had first immigrated to Canada in 1913. In Edmonton Antonio Nimis worked in various fields, always preserving Italian and Friulian traditions in his home and passing them on to his two daughters. According to the Edmonton voters' lists for 1949 and 1953, he worked as a painter/plasterer and later in 1958 and 1965, he is listed as being employed by the steel company, Stelco, as his daughter has confirmed. She has also described her father as an elegant and lively man, who even had some natural artistic talent that was displayed in the wood and cement sculptures he created, in spite of having had no formal art training. Nimis was also known for his good works, helping his compatriots to build their houses in Canada, and even hosting in his home the wedding celebrations of newly arrived immigrants

⁶ Copy of the report sent by the Prefecture of Udine to the Ministry of the Interior in Rome on 7 October 1937 reads: «in patria professò idee socialiste senza però svolgere propaganda». The report originating in Winnipeg in 1938 states that Nimis «non è iscritto a quel Fascio, ma [...] ha sempre tenuto buona condotta morale e politica» (s.p.).

⁷ The document issued by the Ministry on 13 April 1938 includes the request to «fare iscrivere l'individuo in oggetto nella rubrica di frontiera» (s.p.).

In spite of the fact that Nimis was not a member of any political party, he was investigated by the Italian fascist authorities who had to acknowledge that his moral and political conduct had always been 'good'. Nevertheless, according to his daughter, he did have very firm views and expressed them in a frank manner, his ideas being fundamentally anticlerical and antifascist, as the confiscated letter demonstrates.

The letter opens with conventional phrases, commenting on the distance separating the writer from his relatives and the nostalgia felt because of that separation, and then includes the joyous announcement of the birth of his daughter. The tone becomes much more polemical, however, when Antonio states how negative the opinions abroad of the fascist government of Italy are and when he expresses his own criticism of Mussolini and the Church. He denounces the Italian government that has taken away freedom from its people, who are suffering in extreme poverty. He launches a vehement attack against the actions of priests and physicians, that is, the powerful persons who were not always averse to exploiting the poor in their towns, and goes on to narrate a personal experience that had impacted him greatly. After sending a remittance to his mother – money that he had earned carrying out what he calls the worst job in the world down in the mine, he was horrified to learn that she had used the funds to have a mass said by the priest.

The letter, censored by the authorities, was not forwarded to the addressee but was placed in Nimis's file in the CPC. Rather than the original, though, what we find in the Rome archive is a typewritten transcription prepared by the officials. It contains typographical errors and some inaccuracies as well, due possibly to haste or to the difficulty encountered by the officials in trying to decipher the hand and wording of the letter written by a person with little education, as was the norm. The authorities did identify the addressee as Antonio's sister-in-law, Luigia Nimis, also said to be «of good moral and political conduct»⁸. What follows is a reproduction of the transcription of the letter dated 17 July 1937, with some obvious errors corrected, and capitalization and accents modernized. More significant modifications or unclear passages are noted in parenthesis or in the notes. While some references to family matters are omitted, the letter is cited here almost in its entirety so as to illustrate not only the personal sentiments felt by a migrant far from his Friulian place of origin, but also the strong views on politics and religion shared by many of his compatriots in Canada in this period.

⁸ «di buona condotta morale e politica». Copy of the report sent by the Prefecture of Udine to the Ministry of the Interior in Rome on 7 October 1937.

Cognata carissima,

Questi giorni proprio mi decisi a rispondere alla tua ricevuta in data di giugno fui molto soddisfatto nel ricevere vostre notizie. Anzi ogniqualevolta riceviamo un vostro scritto ci fa del piacere perché altre relazioni [= parenti; calco dall'inglese] fuori di voialtri e dei parenti di mia moglie non ne abbiamo dunque immaginate voi stessi che ci fa piacere o no. Ora pasiamo ai differenti argomenti. Fui molto contento di sentire, che per il presente siete sani pure quì per il momento non si può lamentare. Anzi ora che sarà un mese e mezzo abbiamo avuto alla luce una piccola ragazzina che ci a da veggiare abbastanza. Ho piacere pure che avete ricevuti i due scudi e mi dispiace di non poter far di più, che vo[r]à⁹ dire che ogni qualvolta mi verà l'occasione di poter fare qualcosa non mancherò di ricordarmi di voialtri. Speriamo che per l'avvenire si cambieranno pure quì i tempi. Ho inteso quali terribili tempi sono colà non solo di voialtri ma di italiani che sono ritornati di colà non tanto fa e mi raccontarono delle cose che mi fecero della grande impressione in via delle condizioni che la povera gente viene oppressa a tal modo per via di tasse [pre]diali¹⁰ spese truffe e ogni qualità di ristrettezze che sul capo dell'umanità possa cascare. Quel porco governaccio vergognoso lui e quella banda di briganti di pretacci uniti assieme che dominano l'umanità ancora di centinaia di anni fa indietro. Non si vergognano di far vivere 30 milioni di povera gente scalza affamata oppressa schiava tassata in tutte le vie e dominata con le più barbarie [sic] qualità che un governo possa usare. Qui sui giornali e per tutto il mondo in giorno d'oggi predice [sic] la schiavitù e la fame e la vergogna che esiste nel regime fascista. Lera male ahi tempi che mi trovavo colà ma il giorno dogi con [forse son] guai quando mai la popolazione italiana potrà avere la libertà del libero cittadino!!! Mai!!!!!! Ma si ricorderanno che in 10 milioni di italiani sparsi per il mondo non ne tengono e non ne terranno simpatie di quella bella Italia fatto solo per i ricchi per i pretaci e per la gente che non zappa. Ma vi giuro che una persona quì prendendo il susidio del governo sta più bene e vive più bene e più pulito e contento che la famiglia dei pauluns di val o dei cosguati¹¹ nostri cusini che non vivono altro che di vergis e fasui sebbene che anno i miglioni alla banca. Ora il mondo dovrebbe essere cambiato volgio dire chi lavora dovrebbe avere i suoi diritti e non solo padroni di pagar tasse e mantenere quei porchi pretaci e signoracci che se la sbafano sopra le spalle daltrui. Io al giorno dogi se fossi stato colà male avrei finito i miei giorni. Ma pure [più] male l'avrebbe passa[t]a¹² qualcuno perché fin da giovinetto o cominciato a capire che non lavorano solo per la familiare ma per tanti altri che neanche conoscemo. Così faccio per dirti specialmente a te Giacomo. In via di quel di miseria che tengo colà

⁹ The typewritten transcription incorrectly reads *voia*.

¹⁰ Sincere thanks go to Professor Rienzo Pellegrini of the Università degli Studi di Trieste for having corrected and explained the term (misunderstood and misread by the officials as *fridiali*), which signified the heavy taxes imposed on land. Professor Pellegrini has made other much appreciated corrections in the transcription included here.

¹¹ These are perhaps the nicknames of families.

¹² The 'officials' inaccurate (and nonsensical) transcription reads *fin male l'avrebbe passara*.

ti dico la verità tro [sic] per via di voi. I...¹³ giornali di tutto il mondo. La gente che viene di là sono ta[n]to disgu[s]tato che quel govern[o] là più non ci do più credito a ciò ti volgia dire che per m[e] sarebbe piacere se la mia parte fosse e ti desse dell'uso frutto non per me perché me ne rangio qui che pu[r]troppo vedi che ancora non ti ho chiesto un risultato ma volgio dire che per te stesso ti rendesse dell'uso frutto sufficiente perché tu potessi campare. Così tu colà bensì lo sai meglio di me se potrai s[b]arcare il lunario e tirar avanti bene, se tu sarai imbrogliato a tenerla pulita non posso altro che dirti. Lascia che vada all'inferno tutto poi quando che il governaccio si sarà impadronito manderà il signor Monsignor Beniamino a lavorar la terra oppure lasci[a] che la sbattono nel culo lori quei animale! Che [forse *Cb'è*] quanto penso io. In Italia tutti quelli che posedino, specialmente come siamo noi piccole proprietà celabiamo pagate al governo 100 volte. Allora ditemi voialtri che affetto a d'[a]vere il cristiano di coltivare terra in Italia? No, mai e ma[i] se tutti fossero stati come me! Tanta gente che non a mai lavorato, avrebbe avuto e avrebbe dandar a lavorare. Ora credo che mi sono spiegato abbastanza. Solo o a diven[ir]e ancora o mai. Quando che la povera vecchia era ancora in vita io ci inviai cinque scudi per un regalo essa mi rispose che aveva fatto dire una bella messa per le anime del purgatorio, poi non so quanto aveva speso. Io quando sento questo immaginatevi quanto mi a piaciuto e ci scrissi che siccome io lavorare in una miniera quì sotto il più duro lavoro che esiste al mondo e i miei sudori andare in mani a quei vigliacchi e ladri che criminali di preti che non cerc[an] altro che di approfittarsi de[l] sudore e delle sposine altrui?... [puntini di sospensione o perché il trascrittore omise qualcosa o perché lo scrivente stesso alludeva ad altri misfatti indicibili dei preti] Alla povera defunta ci scrissi non più un soldo già che così va l'affare. [...] ¹⁴. Ora termino e datevi coraggio e se potete scapare fuori di quella bella Patria che io lamo tanto e credete[m]i Tony e molgie che se farò qualcosa non mi dimenticherò mai. Abbiatevi i più miglio[r]i saluti e vi auguriamo tanto bene e piccoli uniti ¹⁵.

The negative comments on fascist Italy expressed in the letter are highlighted by the government officials with underlining. They reflect, as the writer acknowledges, what he had read in the newspapers or heard in Canada, along with the comments of townsfolk who had returned from Italy, whereas his anticlericalism seems to have stemmed from his own experiences in his hometown, experiences that his daughter was able to confirm when she visited Italy for the first time. Nevertheless, after his death, which occurred on 23 June 1984, as his obituary indicates¹⁶, Antonio Nimis was given a Catholic mass in a Catholic church and then buried in the Catholic cemetery of Holy Cross in Edmonton.

¹³ The government transcribers inserted points of suspension, probably because unable to decipher the original hand.

¹⁴ The letter continues with references to other members of the family.

¹⁵ More news about the family follows.

¹⁶ Antonio Nimis obituary, 23 June 1984.

Friulian Antifascists in Windsor and Toronto, Ontario

On the other hand, most of the large group of Friulian antifascists who were active in Windsor, Ontario, especially the original members of the Centro di Cultura, who, as family members have confirmed, had strong anticlerical views and were engaged politically, remained true to these principles to the end¹⁷. Of the 22 Windsor activists, about whom I have gathered information, whether they were blacklisted and labelled by the fascist government as anarchists or communists or simply antifascist, or not even listed in the CPC and simply known to be opposed to fascism, one-half of them had funerals in Windsor that excluded a Catholic mass, which was replaced instead with a service in the funeral home, often officiated by a Protestant minister, followed by burial in a non-Catholic cemetery. Even among the other half of the Windsor anti-clericals who did have Catholic funerals, about 3 or 4 probably did so, because it was so desired, it would seem, by the surviving family members. Innocente Cudin (S. Marizza di Varmo, Udine 1883 - Windsor 1972), labelled as a communist in the CPC (*busta* 1553), held anticlerical views. Accordingly, he was commemorated with a service at the funeral home at which Rev. Herbert J. Van Nie of the United Church officiated, and then buried in Greenlawn Memorial Gardens¹⁸, not a Catholic cemetery. His son Lou E. Cudin has confirmed that his family members were antifascist and not churchgoers¹⁹. In fact, in the case of Innocente's daughter, Leonilda (Lee) Cudin Burnie, who was also blacklisted by the fascist government (CPC *busta* 1553), a service was held at the funeral home with Rev. Linda Blair of Bethel-Maidstone United Church presiding²⁰. She too was buried in Greenlawn Cemetery. In these and other similar cases the choice of service and cemetery was clearly quite deliberate. The fact that children followed in their parents' footsteps indicates how new practices adopted in Canada became well established family traditions.

The case of two friends in Windsor who held rather different views of the world is of particular interest. The building contractor Giuseppe Rodolfo Tubaro (Varmo, Udine 1888 - Windsor 1954), credited by Bortolotti for having persuaded him to become an anarchist²¹ (Pugliese. "Antifascisti friulani in Canada nel periodo interbellico": 142) and yet one of those activists who was

¹⁷ I wish to thank Rita Infanti for very useful suggestions for researching the Windsor group.

¹⁸ Obituary for Innocente Cudin, 22 November 1972.

¹⁹ Telephone communication on 13 April 2013.

²⁰ Obituary of Leonilda (Lee) Cudin Burnie, 8 October 2009. Maidstone is a small town near Windsor.

²¹ Rossella Di Leo interview.

not registered in the CPC with a separate dedicated dossier, was a very frank and argumentative man, known to be highly critical of churchgoers. With his friend and employee Alessandro Meret (Rivignano, Udine 1885 - Windsor 1957)²², whose *partigiano* son Otello Meret was killed by the nazis in Palmanova, Udine on 12 January 1945²³ (Bolzon 188, 197) and who did attend mass on important holidays and occasions, Tubaro would regularly engage in arguments over politics and religion. When Tubaro died in 1954, there was no Catholic mass for him and he was buried in the Windsor Grove cemetery²⁴. When Meret died just three years later in 1957, there was a Catholic mass and he was buried in the Catholic cemetery of Sant'Alfonso, located on the other side of the street. Legend has it that the arguments between the two continue across the divide. The Tubaro descendants, it should be noted, have continued the non-religious tradition established by Giuseppe senior for two generations now.

For the Toronto area, as for Windsor, among the 14 odd antifascists examined – not all of them registered in the CPC – again approximately one-half did have Catholic funerals, although perhaps not always by choice, while the other half opted for secular or non-Catholic alternatives. Dante Colussi Corte (Frisanco, Pordenone 1890 - Toronto 1966) (Principe-Pugliese 52-56) who, although known for his antifascist and anticlerical views, which he often expressed in articles written for *Il messaggero italo-canadese*, the newspaper he edited in 1933-1934, did have a Catholic burial, probably organized by others, since he had no close family with him in Canada. Having served in the Italian army in World War I, Colussi-Corte was entitled to be buried in the veterans section of Holy Cross cemetery. Interestingly, though, the simple plaque on his grave²⁵ omits any reference to his military service. Beniamino (Benny) Bottos (Corva, Azzano Decimo, Pordenone 1909 - Toronto 1999) (CPC *busta* 798) (Pugliese. “Antifascisti friulani in Canada negli anni venti e trenta”: 72-74) was an antifascist and unionist who later became a communist and, although he was a contractor who employed workers, he continued to fight for the rights of labour. His funeral was conducted according to his wishes: although he was cremated and his ashes were buried in Holy Cross Catholic cemetery in the tomb where his wife had preceded him just a few months earlier, there was no Catholic mass²⁶.

²² Heartfelt thanks go to Dr. Marisa Zorzitto of St. Michael's Hospital of Toronto for sharing information about her grandfather.

²³ I am grateful to Dr. Javier Grossutti for this reference and for many other important suggestions connected to this research.

²⁴ Obituary for Tubaro, 23 March 1954.

²⁵ A photo of the plaque is included in Principe-Pugliese 56.

²⁶ Bottos obituary, 7 June 1999.

Deathbed Rites

One may assume that none of those who rejected a Catholic funeral would have received extreme unction or deathbed rites. It is rather curious that, when anarchist Bortolotti received a threat from an adversary, he was told, even if in a figurative manner, to prepare for the last rite, something he would never have sought (Pugliese. “Antifascisti friulani in Canada nel periodo interbellico”: 179). On the question of funeral arrangements a case in Friuli from the 1950s may be of interest. It concerns a contemporary of the Canadian antifascists dealt with in this paper, namely, Vincenzo Pramparo (Lonca, Udine 1901-1955), a well-known *partigiano*, around whose final days controversy still swirls to this day²⁷. His activism in Argentina and in Friuli is described by scholar Javier Grossutti (21-25 on Pramparo), who also cites his 1930 censored letter written from Buenos Aires criticizing Mussolini, the monarchy and the Church. Of interest, furthermore, are the details relating to his death and funeral arrangements that have been recorded in interviews conducted by researcher Adriano Bertolini²⁸. Although generally opposed to the Church, Pramparo was a friend of the local priest, whom he called by name with no special titles. Surviving daughter Alba says her father was religious and prayed with his children²⁹. When he died Pramparo was given a Catholic funeral, according to his surviving spouse's wishes and not those of his communist comrades who would have preferred a secular ceremony. An unpublished document prepared by Bertolini on the basis of interviews with relatives and antifascist colleagues of the time reveals that the priest did visit Pramparo regularly during his illness and was called (by whom, it is not clear) to his deathbed. Debate surrounds the question whether he confessed or not, or whether, as reliable eye witnesses who were asked by the dying man to remain present report, he confessed only that he had never done any harm to anyone and had always sought justice, declaring that these were his only sins (“La memoria di Iolanda Vettore e suo marito Cressatti Arrigo”). The priest, visibly moved, is reported to have blessed him quickly and run out of the house overcome by emotion. Some doubt may remain as to whether such a confession constitutes a religious conversion or sudden submission to Church authority. But there is no questioning the upright principles that Pramparo is well known to have lived by.

²⁷ A debate on the topic took place during a seminar, titled “Una centrale anarchica di 100 anni fa: Il comune di Rivolto”, organized by Dr. Javier Grossutti and held in Rivolto, Udine on 22 June 2017.

²⁸ I am very grateful to Adriano Bertolini for having granted permission to read and cite from the materials he has gathered.

²⁹ Part of the 14 October 2006 interview with Alba Pramparo is cited in Grossutti 25.

Conclusion

In conclusion, on the basis of the data available for the antifascist Friulians in Canada – and not only in Canada – one may surmise that the anticlerical sentiments shared by many of these engaged persons involved a rejection of organized religion, that of the Roman Catholic Church in particular. And yet the beliefs which were adopted in its place, fundamentally egalitarian in nature, do not appear to be diametrically opposed to basic Christian tenets. Perhaps one may take as an emblematic example the case of Windsor grocer Giovanni Vendrasco, who was born in Crespano del Grappa, Treviso in 1884, lived in Arzene, Pordenone before emigrating to Canada in 1906, and died in Windsor in 1944. A decidedly anticlerical activist, he was to inspire a passion for political debate in his descendants, many of whom live in the USA. When he died Vendrasco was given a funeral service conducted by a Protestant minister and was buried in the non-denominational Victoria Memorial Gardens cemetery³⁰. About him daughter Rita Joanne Vendrasco Scoren wrote that he was «an idealist who rejected the Catholic church and yet believed in his fellow man. He respected people of all colors and creeds, and lent assistance generously»³¹.

Manuscript and Printed Works Cited

- Archivio Centrale dello Stato. Rome: Casellario Politico Centrale, *busta* 772 (Attilio Bortolotti).
 ———. Rome: Casellario Politico Centrale, *busta* 798 (Beniamino Bottos).
 ———. Rome: Casellario Politico Centrale, *busta* 1553 (Innocente Cudin and Leonilda Cudin).
 ———. Rome: Casellario Politico Centrale, *busta* 3543 (Marco Antonio Nimis).
 Bertolini, Adriano (compiler). Unpublished documents concerning the funeral of Vincenzo Pramparo.
 Bolzon, Irene. *Repressione antipartigiana in Friuli: La caserma "Piave" di Palmanova e i processi del dopoguerra*. Udine: Kappa Vu. 2012.
 Bortolotti, Attilio. Interview with Angelo Principe, ca. 1975. Olga Zorzi Pugliese, "Antifascisti friulani in Canada nel periodo interbellico. Con la trascrizione dell'intervista inedita rilasciata ad Angelo Principe dall'anarchico Attilio Bortolotti". *Metodi & ricerche: Rivista di studi regionali* (Udine), n.s. XXXII (luglio-dic 2013), 2: 165-183.
 Cressatti, Arrigo e Cressatti, Iolanda Vettore. "La memoria di Iolanda Vettore e suo marito Cressatti Arrigo". Unpublished testimony in the Adriano Bertolini documents.
 Grossutti, Javier. "Antifascisti friulani emigrati in Argentine e in Uruguay: L'esperienza cordoiese". *Storia contemporanea in Friuli*, XLV, (2016), 46: 11-29.
 Obituary of "Nick Giancotti". *Toronto Star*, (30 June 1958): 25.

³⁰ Vendrasco obituary, 19 giugno 1944.

³¹ Rita Vendrasco Scoren, "Life Review": 1. The 2-page document was kindly provided by Rita's nephew Richard Romano.

- Obituary of "Benny Bottos". *Globe and Mail*, (7 June 1999): 20.
- Obituary of "Tony Nimis". *The Edmonton Journal*, (23 June 1984): C4.
- Obituary of "John Vendrasco". *Windsor Star*, (19 June 1944): 2.
- Obituary of "Joseph Rudolph Tubaro". *Windsor Star*, (23 March 1954): 30.
- Obituary of "Innocente Cudin". *Windsor Star*, (22 November 1972): 47.
- Obituary of "Leonilda (Lee) Burnie [Cudin]". *Windsor Star*, (8 October 2009): 42.
- Pramparo, Alba. Interview about her father. San Vidotto di Camino al Tagliamento, UD, 14 October 2006. Bertolini papers.
- Principe, Angelo and Zorzi Pugliese, Olga. *Rekindling Faded Memories: The Founding of the Famee Furlane of Toronto and Its First Years. / Ravvivare ricordi affievoliti: La fondazione e i primi anni della Famee Furlane di Toronto*. Toronto: Famee Furlane of Toronto. 1996.
- Pugliese Zorzi, Olga. "Antifascisti friulani in Canada nel periodo interbellico. Con la trascrizione dell'intervista inedita rilasciata ad Angelo Principe dall'anarchico Attilio Bortolotti". *Metodi & ricerche: Rivista di studi regionali* (Udine), n.s. anno XXXII (luglio-dic 2013), 2: 133-183.
- . "Antifascisti friulani in Canada negli anni venti e trenta". *Storia contemporanea in Friuli*, XLV (2016), 46: 57-89.
- Unsigned. "Anti-Mussolini Italians Here in Near-Riot". *Windsor Daily Star*, (23 September 1929): 3, 7.
- Vendrasco Scoren, Rita Joanne. "Life Review", unpublished 2-page document. ca. 2000.

Online Sources

- Bortolotti, Attilio. Interview with Rossella Di Leo (1980). Rossella Di Leo (ed.). *Tra USA e Canada: storia di emigrazione e anarchia*. Bollettino (Archivio Giuseppe Pinelli, Milano), Centro studi libertari, 24 (dicembre 2004):13-20. Online: <http://www.centrostudilibertari.it/> (accessed September 2017).

TORONTO'S ITALIANS AND THEIR PLACES OF WORSHIP

Roberto Perin*

In 1908, the old parish of St. Patrick, built in 1869 for Irish immigrants, was re-consecrated Madonna del Carmine, to become Toronto's first Italian parish. Over the years Italian churches replicated the sites where Methodist and Presbyterian missions had been instituted for the conversion of Italians. After WW II and new flows of immigration, Italians, with their rituals and processions, changed the religious landscape of Toronto, transforming a Protestant city into a lively multicultural enclave of religious practices.

Gli italiani di Toronto e i loro luoghi di culto

Nel 1908, la vecchia parrocchia di San Patrizio, costruita nel 1869 per gli immigrati irlandesi, fu riconsacrata Madonna del Carmine, per diventare la prima parrocchia italiana di Toronto. Nel corso degli anni si è sviluppata la strategia di sostituire con chiese cattoliche italiane i siti dove prima erano state istituite missioni metodiste e presbiteriane per la conversione degli immigranti. Dopo la seconda guerra mondiale e i nuovi flussi di immigrazione, gli italiani, con i loro rituali e le loro processioni, hanno cambiato il panorama religioso di Toronto, trasformando una città protestante in una vivace enclave multiculturale di pratiche religiose.

Toronto, a city of migrants

Toronto, a city of migrants and the second most populous in Canada at the turn of the twentieth century, was just beginning to receive newcomers of non-British origin. The first to arrive and the most numerous were Jews from the Russian and Austrian-Hungarian empires soon followed by Italians. Mostly illiterate peasants from the *Mezzogiorno* considered unskilled by their employers, they built the city's rapidly expanding infrastructures or became small shopkeepers such as barbers, shoemakers or fruit vendors. Many more were sojourners who spent the winter in Toronto after having worked in the Canadian hinterland on railway construction following the government's announcement of the creation of two new transcontinental lines or in the mines as a result of the rise of com-

* York University, Canada.

modity prices on world markets (Ramirez)¹. Citing in fact the instability of the city's Italian population and their financial inability to support a priest, Archbishop Denis O'Connor (1899-1908) in 1902 turned down their request for a place of worship of their own. Three years later *Madonna del Carmine*, the first ethnically-based parish in the country, was created in Montréal, Canada's largest city. This event, together with pressure coming from Archbishop Donato Sbarretti Tazza, the Apostolic Delegate in Ottawa (1902-1910), finally led to the establishment in 1908 of Toronto's first Italian parish.

Beginnings of Italian Catholic Parishes

Over the previous twenty years, the Holy See had become very concerned about the missionary activities of North American Protestant Churches which had found intermediaries to speak to European immigrants directly in their language, offering them all manner of material assistance along with Bibles. To counter these efforts, Rome decided in 1888 to promote ethnically-based parishes in the hemisphere as well as the activities of new religious orders such as the Scalabrinians specifically catering to the needs of Italian immigrants (Perin. *Rome in Canada*: 158-186). In Toronto, Archbishop Fergus McEvay (1908-1911) adopted a more proactive approach than his predecessor in response to Sbarretti's pressure. In 1908 the old parish of St. Patrick, erected in 1869 to serve Irish immigrants, was re-consecrated as *Madonna del Carmine* and set aside for Italians, many of whom lived close by in the rundown St. John's Ward. Meanwhile a block away, a more commodious stone church named St. Patrick was erected in the same year for English-speaking parishioners. The archdiocese followed the same strategy six years later in response to Italians moving out of St. John's Ward westward to the area that would be identified as Toronto's Little Italy. St. Francis, a modest brick church dedicated in 1902, became an Italian-language parish called St. Agnes, while up the street, a substantial stone edifice, the reborn St. Francis, catered to English speakers (Perin. *The Many Rooms of this House*: 70). A mission was also founded in 1915 to serve the families of Italians working in industrial plants close to the West End's railway networks. The basement structure would serve as their church for the next twenty years, at which point a proper brick edifice was erected above it bearing the name *Madonna degli Angeli* (Zucchi 121).

¹ See also Roberto Perin and Franc Sturino (eds.).

The location of these places of worship exactly replicated the sites where the Methodist Church had earlier instituted missions for the conversion of Italians whom they categorized as 'unchurched' and quasi-pagan. Proselytizers such as Mansueto Scarlata attracted compatriots by speaking to them in their own idiom, not in the full-blown rhetoric priests had learned in the seminaries back home. These missions offered Italians a range of services from English language classes to child care, as well the distribution of necessities such as warm clothing, food, and coal for home heating. But as historian Enrico Cumbo has shown, newcomers were quite pragmatic and utilitarian in their dealings with the missions, gratefully accepting services offered free of charge, but generally rejecting accompanying religious forms and worldviews judged to be too alien ("Impediments to the Harvest": 155-176). Most could also discern condescending attitudes among the Canadian mission workers assisting Italian ministers, all too anxious to impart 'a clean, intelligent, British Canadian citizenship' to those they viewed as foreigners. One might be tempted to say that the latter preferred the expected cultural superiority of the Italian Catholic clergy to the unfamiliar one of Protestant mission workers. As well, the Catholic Church offered immigrants real churches in which to worship as opposed to storefronts or reconverted homes in which Methodist missions were housed. Be that as it may, conversion did entail a fairly radical break with family and community that few were willing to make.

In the early years, Toronto's Italian Catholic churches were mired in conflict and controversy grounded largely though not exclusively in monetary questions. Priests perceived their parishioners as being tight-fisted, dimwitted, or devious, stubbornly resisting making donations for the betterment of the parish; the latter retaliated with accusations of clerical embezzlement. These clashes also concerned differing notions of religiosity. The laity generally subscribed to a highly gendered form of peasant Catholicism focused on the feast day of the village patron saint and combining Church-sanctioned practices with pre-Christian ones whose origins were lost in the mists of time. Seeing them as superstitious and even idolatrous, priests scolded parishioners for ignoring their religious obligations, especially the sacraments. They, for their part, charged the clergy with hypocrisy and sexual misconduct. Regionalism was a third ingredient fuelling tensions between the two groups. Most priests came from northern Italy, carrying with them notions of superiority based on class, education, and experience of urban life. For example, the Piedmontese Giuseppe Longo regarded his Toronto parish as no better than an African mission. In time these difficulties were straightened out as religious orders, notably American Franciscans, took charge of two parishes, ensuring continuity and greater stability (Zucchi 122-132).

As for Methodist proselytizing, it was severely compromised by the world wars. In the first conflict, the head missionary, Nestore Cacciapuoti, left Toronto in 1915 to enlist in the Italian army. Eighty members of the three missions followed his example. In the second one, St. Paul's Italian United Church was closed in 1941 and congregants were told to share the facilities of a nearby English-speaking congregation². Libero Sauro, their minister, was interned for five months soon after Italy's declaration of war for being a member of the Grand Council of the Order Sons of Italy of Ontario, an organization suspected of being a conduit of fascist propaganda. Be that as it may, thirty-four of Sauro's congregants enlisted in the Canadian army. Years before, Pentecostalism had challenged the Methodist monopoly of the Italian mission field. Exposed to revivals led by Christian fundamentalists, some early converts to Methodism became Pentecostals. In 1922 they purchased a former Adventist Church located in Little Italy, renaming it *Assemblea cristiana*. Seven years later, a schism among Chicago's Italian Pentecostals led to the formation of a second Pentecostal congregation in Toronto that met in a private residence. The split ended in 1944 and soon after a distinct overarching Italian-language organization was formed called the Christian Church of Canada initially affiliated to its US counterpart, but later joining the Pentecostal Assemblies of Canada, the main Canadian body (Cumbo. "Your Old Men Will Dream Dreams": 35-81).

Postwar Italian Churches in Toronto

After the Second World War, Canada took in 500,000 Italians, as many as did the United States. These newcomers settled mostly in Ontario, primarily Toronto and environs, and they overwhelmed the earlier immigrant cohort by their numbers (Iacovetta, Stranger-Ross). Within the old city boundaries Italians now constituted over eleven per cent of the population, three-quarters of whom were recent arrivals³. At the same time, a general movement of the urban population to the suburbs could be observed in the wake of the difficult years that marked the Great Depression and the war. These demographic shifts produced significant changes on the geography of worship. After sixty years of serving downtown Italians, *Madonna del Carmine* became a Cantonese-language parish catering to Chinatown's Catholic residents. The following year, St. Agnes was transferred to Portuguese immigrants, while Italians moved up

² The United Church of Canada was formed in 1925 as a result of the union of Methodists, Congregationalists, and most Presbyterians.

³ Dominion Bureau of Statistics. *Census of Canada, 1961, 1.1 Population*.

to the adjacent St. Francis of Assisi Church, a larger and loftier edifice. It was there that the elaborate Good Friday procession, replete with centurions, statues of saints, and a Christ figure bearing the cross, began in the early 1960s later attracting an estimated 100,000 spectators (Pietropaolo). At *Madonna degli Angeli*, the third historic Italian parish, more Portuguese-language masses were being said by the mid-1980s than Italian ones. It was not long before a Portuguese-speaking pastor was appointed. By contrast, three former Protestant churches, renamed St. Sebastian, St. Alphonsus, and San Nicola di Bari, the last two being located on what came to be known as *Corso Italia* (St. Clair Avenue), became Italian parishes. St. Sebastian and St. Alphonsus would later serve multilingual congregations with Spanish or Portuguese being added to Italian and English. As for San Nicola di Bari, its facilities are now shared by immigrants from Eritrea and Ethiopia who attend masses there according to the Ge'ez rite. During the era of heavy immigration from the peninsula when Italian churches barely kept up with the ever increasing number of worshippers, the archdiocese of Toronto designated other sites where masses would regularly be celebrated in one or more languages. Those offering Italian services within Toronto's historic boundaries were St. Clare (1959), St. Peter (1960), St. Anthony (1964), and St. Helen (1967). This perimeter nicely delimited the broad area of the postwar Italian settlement in the old city's West End. Today Italians are heavily concentrated in only one of its neighbourhoods, Corso Italia-Davenport where they form thirty per cent of the population⁴. Outside of this territory, but still within the Greater Toronto Metropolitan Area, another twenty-four churches were designated by 1975 for Italian speakers (Marchetto 109).

The postwar era held out new prospects for Italian Protestants. Christian fundamentalists, such as Fellowship Baptists and adherents of the Church of Christ, initiated largely ineffective campaigns of conversion, perpetuating stereotypes of Italians as religiously indifferent and barely Christian (Brown. "The History of the Keele St. Church of Christ, Toronto": 244)⁵. Recent immigrants who were members in Italy of the *Chiesa cristiana evangelica dei fratelli*, used a Plymouth Brethren hall off the *Corso Italia* to evangelize com-

⁴ Toronto Social Atlas, Toronto Neighbourhood Profiles, Corso Italia-Davenport, Weston-Pellam Park, Wychwood, Social Profile #2 - Immigration, Ethnicity, and Language, Top Ethnic Origins (Ancestry).

⁵ In 1928 a schism occurred among Canadian Baptists. A fundamentalist faction founded the Fellowship of Evangelical Baptist Churches in 1953. The Italian mission was a joint initiative of Ossington Avenue Baptist and Dufferin Street Baptist. See *Baptist Yearbook*. Baptist Archives, Home Mission Board Annual Report 1962. The Church of Christ was a denomination founded in the United States in the nineteenth century.

patriots. Their efforts later led to the formation of an Italian-language congregation (Pizzolante 56-79)⁶. Meanwhile in 1957 St. Paul Italian United Church and reborn after a fundraising campaign begun by Libero Sauro and successfully completed by his successor Michael di Stasi. A new brick building with Gothic accents was erected not far from where *Madonna degli Angeli* stood. In 1980 a congregation named Pietro Valdo United Church, founded fourteen years earlier in the East End, merged with it. Declining numbers toward the end of the century due to ongoing suburbanization compelled members to share their church with other congregations, notably Italian-speaking Seventh-Day Adventists and Korean Presbyterians. Recently the building was sold and turned into condominiums.

Italian Pentecostals, for their part, grew as a result of postwar immigration. Their old church was demolished and replaced by a larger modern one thanks to the donation of an entrepreneur of Sicilian origin who found success in the 1950s manufacturing and selling soft drinks. But it soon proved to be inadequate and was relinquished in favour of a spacious former United Church in the fashionable High Park district. Although the congregation, which in the meantime had spawned five new ones, counted 900 members by 1996, the building was sold in 2003 and transformed into condominiums. Members established new quarters in the city of Vaughan, on the northwestern fringe of the Greater Toronto Area, where Italians were now concentrated.

Contemporary Religious Landscapes

Over the last century, Italians have marked the Toronto religious landscape. Their language was heard in the churches they occupied or built over a wide swathe of the western part of the city and suburbs. Their rituals – such as the feast of *San Rocco* celebrated at *Madonna del Carmine* since its founding; the processions in honour of St. Anthony which have become multicultural events encompassing such diverse immigrant groups as Filipinos and Tamils; the Good Friday spectacle which is now an integral part of Toronto life; the lay-initiated annual pilgrimages to the Augustinian monastery at Marylake, in which different hometown groups wishing to venerate their particular saint have come together since the late 1960s in a day of religious and secular festivities (reminiscent of the *feste* back home)⁷ – have deeply transformed notions

⁶ The missionaries operated out of Bracondale Gospel Hall.

⁷ I wish to express my thanks to Vienna Paolantonio, a doctoral candidate in history at York University, for generously providing me with information on the Marylake pilgrimages.

of acceptable devotional behaviour in what was once a dour and profoundly Protestant city. Immigrant artists and artisans from the Veneto and Friuli embellished Italian and other churches with terrazzo floors and mosaics (Pugliese 93). All of these achievements have challenged negative images of Italian immigrants perpetuated by Italian and Canadian élites, as well as the Canadian public more generally.

Works Cited

- Agnoletto, Stefano. *The Italians Who Built Toronto: Italian Workers and Contractors in the City's Housebuilding Industry, 1950-1980*. Bern: Peter Lang. 2014.
- Brown, Mary Ann. "The History of the Keele St. Church of Christ, Toronto". Claude Cox (ed.). *The Campbell-Stone Movement in Ontario: Christian Church (Disciples of Christ), Churches of Christ, Independent Christian Churches/Churches of Christ*. Lewiston: Edwin Mellen. 1995: 227-250.
- Cumbo, Enrico Carlson. "'Impediments to the Harvest': The Limitations of Methodist Proselytization of Toronto's Italian Immigrants, 1905-1925". Mark McGowan and Brian Clarke (eds.). *Catholics at the 'Gathering Place'*. Toronto: Canadian Catholic Historical Association. 1993: 155-176.
- . "'Your Old Men Will Dream Dreams': The Italian Pentecostal Experience in Canada, 1912-1945". *Journal of American Ethnic Studies*, 19 (Spring 2000): 335-81.
- Di Stasi, Michael. *50 Years of Italian Evangelism: the Story of St. Paul's Italian United Church*. Toronto: St. Paul's United Church. 1955.
- Iacovetta, Franca. *Such Hardworking People: Italian Immigrants in Postwar Toronto*. Montréal-Kingston: McGill-Queen's University. 1992.
- Marchetto, Ezio. "The Catholic Church and Italian Immigration to Toronto: an Overview". *Polyphony*, 7 (Fall-Winter 1985), 2: 107-110.
- Perin, Roberto and Franc Sturino (eds.). *Arrangiarsi: the Italian Immigration Experience in Canada*. Montréal. Guernica. 1989.
- Perin, Roberto. "Pariahs of the Nation: Immigrants within the Church". Id. *Rome in Canada: the Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*. Toronto: University of Toronto. 1990: 158-186.
- . *The Many Rooms of this House: Diversity in Toronto's Places of Worship Since 1840*. Toronto: University of Toronto. 2017.
- Pietropaolo, Vincenzo. *Ritual: Good Friday in Toronto's Italian Immigrant Community, 1969-2015*. Toronto: Black Dog Publishing. 2016.
- Pizzolante, Joseph. "The Growth of Italian Protestant Churches in Ontario and Quebec". *Italian Canadiana*, 13 (1997): 56-79.
- Ramirez, Bruno. *The Italians in Canada: Yesterday and Today*. Toronto: Mariano A. Elia Chair in Italian Canadian Studies and Soleil Publishing. 2016.
- Robertson, John Ross. *Landmarks of Toronto: A Collection of Historical Sketches of the Old Town of York from 1792 until 1833 and of Toronto from 1834 to 1914*. VI. Toronto: J.R. Robertson. 1914.
- Stanger-Ross, Jordan. *Staying Italian: Urban Change and Ethnic Life in Postwar Toronto and Philadelphia*. Chicago: University of Chicago. 2009.
- Sturino, Franc. "Italians". *Encyclopedia of Canada's People*. Ed. Paul Robert Magocsi. Toronto: University of Toronto. 1999: 787-832.

- . “Italian Emigration: Reconsidering the Links in Chain Migration”. Roberto Perin and Franc Sturino (eds.). *Arrangiarsi: the Italian Immigration Experience in Canada*. Montréal. Guernica. 1989: 63-90.
- Zorzi Pugliese, Olga. “Beautifying the City: 1960s Artistic Mosaics by Italian Canadians in Toronto”. *Quaderni d’Italianistica*, 28 (2007), 1: 93-113.
- Zucchi, John. “Church, Clergy, and Religious Life”. Id. *Italians in Toronto: Development of a National Identity*. Montreal-Kingston: McGill-Queen’s University. 1988: 118-140.

WOMEN AND RELIGION IN ITALIAN-CANADIAN NARRATIVES

Deborah Saidero*

Socially inscribed and fossilized religious teachings have significantly shaped the lives of Italian-Canadian women who were expected to lead dutiful and chaste lives within the patriarchal family. Today feminist writers often engage in a parodic dialogue with these religious and cultural values that perpetrate ethnic stereotypes of Italian-Canadian women in order to posit new possibilities of emancipation from the stronghold of stifling religious traditions.

Donne e religione nelle narrative italo-canadesi

Insegnamenti religiosi socialmente iscritti e fossilizzati hanno significativamente plasmato la vita delle donne italo-canadesi che dovevano condurre un'esistenza rispettosa e casta all'interno della famiglia patriarcale. Oggi, autrici e autori femministi si impegnano sovente in un dialogo parodico con questi valori religiosi e culturali che perpetrano stereotipi etnici delle donne italo-canadesi. Ciò offre nuove possibilità di emancipazione dalla roccaforte delle soffocanti tradizioni religiose.

Introduction

That women and religion share a special relationship within the Italian-Canadian immigrant community, and that the identities of Italian-Canadian women are profoundly shaped by the stronghold of Catholic indoctrination, emerges most clearly in the works of authors of Italian origin. Here, no doubt, we repeatedly come across portraits of pious, dutiful, submissive and self-sacrificing women who, like Assunta Barone, the silent immigrant mother in Frank Paci's *Black Madonna*¹, comply with and transmit the strict moral dictates of the Catholic

* Università di Udine.

¹ As Joseph Pivato observes, Assunta is the embodiment of the archetypal immigrant mother and black clad mourning widow who appears in the works of numerous writers of Italian origin like Dino Minni, Alexandre Amprimoz, Caterina Edwards, Pier Giorgio Di Cicco, Filippo Salvatore, Saro D'Agostino and Antonino Mazza (*Echo*: 155).

religion, as well as the societal norms of patriarchal domesticity. At the other end of the spectrum there are women like Cristina Innocente, the transgressive adulteress in Nino Ricci's *Lives of the Saints* who boldly violates Christian morality and the sanctity of marriage and is thus punished by the community, just like her namesake Saint Cristina. Both are archetypal female figures that fall within the saint/sinner or angel/devil paradigm of Judeo-Christian derivation and allegorically embody either the silent, de-sexed Virgin Mary or the lascivious, tempting Eve/Mary Magdalene. In other words, they represent what Elena Piezzo's anthropological study identifies as the «typical Italian-Canadian woman», a mythical creature that appears as «a stock character of sorts with exaggerated, traditional mannerisms and antiquated beliefs» (*The Crucible*...: 1), as well as her opposite, the non-conforming, rebellious and progressive woman who challenges traditional religious and family values by embracing the sexual freedom of ancient Mother Goddess figures. Claasen (1997) has, for instance, argued that both Assunta and Cristina are embodiments of the Black Madonna, an ancient Great Mother Goddess connected with pre-Christian earth-centered religions, and as such prefigure female empowerment.

The interplay between gender, ethnicity and religion is, thus, a significant tool of analysis when it comes to examining representations of Italian-Canadian women. Indeed, the relationship between Italian immigrant women and the community's religious life is a very close-knit and mutually interdependent one. On one hand, women are the preservers of the religious mores and rituals of their Catholic homeland, which continue to be the fulcrum of family and community life in the new world. Working within the tradition of female piety, they act as moral educators and spiritual brokers, and thereby safeguard the survival of religion by ensuring the observance of Christian morals within the household, and by mediating between the family and parish. On the other hand, religion affects women's lives socially as much as spiritually. While providing them with a communal sphere of social interaction outside domestic walls², it also exerts a profound influence in shaping the socio-cultural inscrip-

² Various studies on Italian-Canadian immigrants have emphasized how female participation within the church has allowed them to uphold the continuum between family and communal bonds. In her study of Mid-Victorian Italian immigrants to Brantford, Ontario, Marguerite Van Die ("Revisiting..."), for instance, emphasizes how church involvement allowed women to place their domestic life within a communal public framework. Similarly, in his investigation on the Italian community in Hamilton, Enrico Cumbo asserts that to a certain extent church associational life «opened up social opportunities unavailable to women» back home by «exposing them to new ways of thinking and new forms of worship and fellowship» and thus favoured their adaptation to the New World without, however, undermining their traditional religious beliefs» ("Salvation...": 215).

tions of female identity. Religious customs imported from the old world have, in fact, fueled the creation and persistence of ethno-cultural stereotypes, as well as biased preconceptions about gender roles within the family. In keeping with the strict moral teachings of Christianity, Italian-Canadian women are, for instance, expected to maintain their virginity until marriage and avoid lascivious sexual behavior. To a much greater extent than their male counterparts, they are expected to lead a pious and chaste life within the sacredness of matrimony and the patriarchal family. The men, instead, have to preserve and guard their women's honour, the loss of which is a source of great humiliation and disgrace for the family image. Not uncommonly, therefore, while Italian men are viewed as both overprotective and sexually macho, Italian women are typically seen by the larger and more secular Canadian society as old-fashioned, devotedly observant and almost sanctimonious creatures who are relegated to the home, lack professional ambitions and submit to traditional gender roles³.

How then do narratives counter the pervasiveness of such deep-rooted, socially-inscribed religious and moral dictates in order to overturn stereotypical representations of Italian-Canadian women? Many writers, who can variously be labelled as feminist, engage in a parodic dialogue with the religious culture of the old country so as to ironically subvert hagiographic representations of women as saints and Madonnas, which entrap them in conventional female roles: the immaculate virgin/chaste wife; the nurturing, selfless and hardworking mother; and the mourning and devout widow. The deconstruction of such conventional patriarchal inscriptions of womanhood upheld by Catholic beliefs is often achieved not through a dismissal *tout court* of Christian values and the religious heritage of the Italian-Canadian community, but rather through an ironic exposure of how certain tenets of the Catholic religion have been used to implement faulty social norms that uphold the patriarchal submission of women within established domestic roles. In particular, these writers address the problematic denial of women's sexual individualism, which is favoured by the contrasting images of the ideal woman as a de-sexed Virgin icon (like Dante's virtuous and heavenly Beatrice) and the anti-woman as a sinning Eve. As we will see in the comparative analysis that follows, strategies of cultural re-appropriation are, thus, employed to debase the saint/devil binary and blur the boundaries between these opposing stigmas of female identity, thereby creating an interstitial space in which a new, empowered image of the Italian-Canadian woman can emerge.

In order to fully grasp the delicate balance between traditionalism and progressivism which is at work in these texts, it is necessary to start our analysis

³ For a discussion of the typical stereotyped views of Italian-Canadian women see Piezzo's study.

with a brief overview of the peculiarities of religious practice in the Italian-Canadian community. Since religion has more to do with social dynamics than with individual spirituality, any attempt to distance oneself from Catholicism may well be perceived as a rejection of the ethnic community. In their narratives Italian-Canadian writers, thus, acknowledge the need to retain some of the traditional religious-cultural values that are part of their distinctive ethnic identity while criticizing others that impede acculturation into the new world society. Moreover, the role of Italian immigrant women as both perpetrators of ancient religious customs and precursors of more female-centered forms of religiousness is to be understood in the context of their allegiance to both Christian and pre-Christian religious beliefs.

Women, Religion and the Italian-Canadian Community

Religion has always played a central role in the lives of Italian-Canadians who, like other immigrants, brought their religious traditions, customs and rituals with them to Canada. Here the Roman Catholic religion⁴ acts both as an identifying marker of Italian-Canadian ethnicity and as a key factor of social interaction and cultural belonging. As a marker of identity it determines not only inclusion within or exclusion from the Italian-Canadian community, but also stigmatizes the community's collective identity vis-à-vis the larger Canadian society. Frances Giampara, for instance, points out that «being Italian-Canadian and Catholic is the norm, regardless of whether one is practicing Catholicism or not. This is a representation held not only within the Italian Canadian community, but also maintained by the Canadian world» («Politics of Identity...»: 194). As a key social field of ethno-cultural interaction, religion provides persons of Italian descent with a communal gathering space and performs a fundamental cohesive function within the closer and more extended family circle. Today as in the past, the observance of festivities like Christmas, Easter or saints' days, and the celebration of sacraments like baptisms, communions, confirmations, weddings and funerals are important moments of family and social life for Italian-Canadians, who still turn to the Church for their rites of passage⁵. Indeed, as anthropologist Jeremy Boissevain

⁴ Roman Catholicism is the declared faith of 95 percent of the community members (Sturino).

⁵ In *Leaving Christianity* (2017), Clarke and MacDonald note that for many second-generation Italian-Canadian men (generally less churchgoers than the women) the Church represents a gathering space which has more to do with family than with their

writes, these rituals provide «the ceremonial core of the community», which «is not only a network of kinsmen, friends, neighbours and workmates: it is to a very large extent also a religious congregation» (“The Italians...”: 98). In spite of a general North American trend towards a secular and irreligious culture⁶, Italian-Canadians are generally more inclined to be observant of traditional forms of worship, to attend Catholic schools and parish-based recreational and educational activities (like Italian language and heritage classes), and to be influenced by Catholic values in their daily lives. Compared to the overall Canadian average, they, for instance, often provide care to elderly parents within the home and have higher marriage and fertility rates since many are opposed to divorce and abortion.

Alongside conventional Roman Catholic mores, however, the religious creed of many Italian-Canadian immigrants also comprises more unconventional, superstitious beliefs which have survived in the peasant folk cultures of Italy from pre-Christian paganism. Examples of such vernacular forms of cult include the belief in the evil eye, widespread above all in the *mezzogiorno* area of Italy, and the veneration of the Black Madonna. Associated with these beliefs are folk-cultural practices such as keeping protective religious statues, effigies, amulets and medallions against sickness, curses and misfortune; performing quasi-magical rituals to fight off evil and heal from sin; or observing traditional mourning rituals such as wearing black garments for extended periods of time⁷. Overseas these and other rural forms of worship have often clashed with the urban, institutionalized dogmas of the Christian Church, but have, nonetheless, survived (in many cases with greater tenacity than in the homeland) as a complementary and interdependent part of the community’s devotional life. Women, in particular, have bridged the conventional and clerically orthodox practices of the Church with these older popular patterns of spiritual belief. Enrico Cumbo argues, for instance, that in keeping with the Catholic tradition of *pietas*, Italian immigrant women have acted as the familial spiritual proxies by both «attending church services, novenas, rosary recita-

relationship to God and religiousness. It is the place they return to on special occasions to mark family events and to come together as family. The predominantly social dimension of religion can also be seen in the grandeur of Italian-Canadian wedding celebrations which, unlike the more subdued ceremonies of the homeland, gather hundreds of relatives and *paesans*, but also function as an index of the socioeconomic success obtained by the immigrant family.

⁶ On the topic of Canada’s growing secularism see, for instance, Block; and Clarke and MacDonald.

⁷ Claasen links this custom to the Black Madonna and the blackness of the earth (“The Black Madonna...”: 1-4).

tions, and other church-based devotions» and by incorporating «extra-canonical and magical religious practices... for the protection and betterment of their homes and families» (“Salvation...”: 215).

Although often considered «theologically ignorant and superstitious» (205) by the North American Catholic clergy and, more generally, by Canadian society, Italian women have, thus, had a central role in ensuring the community’s religious survival. Through their involvement in parish functions and church associational life (i.e., bazaars, picnics, choirs, immigrant aid sodalities, etc.), they have contributed to establish the Italian ethnic church, which provides «the territorial framework of the Italian community» (Boissevain. “The Italians...”: 98) and favours that extended religious and socio-cultural networking that has enabled the Italian-Canadian community to maintain its distinctive identity. More importantly, they have preserved and administered the traditional home-based spirituality, which is central to Italian peasant-based religiousness. By complying with their old world gender-specific roles as «spiritual labourers» and «burden-bearers» (Cumbo. “Salvation...”: 216)⁸, Italian immigrant women have upheld the largely familial and communal world of Italian popular Catholicism and maintained the centrality of the family as the privileged source of moral authority and spiritual values. Within the private sphere of the home they, in fact, provide religious nurturing and moral surveillance to the other family members, including Italian-Canadian men, who are more disengaged from organized religion and considered «anti-clerical, indifferent, if not entirely irreligious» (Cumbo. “Salvation...”: 205).

As guardians of the family’s morality first-generation immigrant women have also complied with and upheld a legacy of culturally inherited social roles and gendered expectations. Often, therefore, the strict moral codes and antiquated religious practices maintained in the early Italian-Canadian immigrant home were at the basis of the generational clash between parents and children. Daughters, in particular, rebelled against the religious mores that impeded their acculturation into Canadian urban society and contributed to the creation of widespread stereotypes about Italian women as the ‘homey-churchy’ type: a submissive, chaste, plump creature closely guarded by protective fathers, husbands and brothers who was not allowed to socialize outside the family circle and the parish neighbourhood.

⁸ As Cumbo explains, the idea of women as burden-bearers for the faithful is connected to old world female-centric notions of suffering which are in keeping with Catholic orthodox traditions in the mythic prototypes of Eve and Mary (216).

Debasing Religion-based Stereotypes about Women

It comes as no surprise, then, that one of the first stereotypes that writers set out to come to terms with and debunk in their narratives is that of the Italian immigrant mother, an archetypal Madonna-like figure who identifies completely with her traditional nurturing role and thus selflessly provides material and spiritual nourishment to her family. Like the emblematic Assunta Barone, she remains «alienated from North American society» and divides her life between the home, the church and sometimes a working-class job (Pivato. *Echo*: 156). Stubbornly, she preserves old world customs and traditions, which she imposes onto her children as well. Despite her complete self-abnegation when it comes to expressing her own individual identity, within the household she is, thus, often considered a tyrannizing matriarch, who enforces ethnic identity and gender roles. Assunta's daughter Marie, for instance, rejects her mother and the Italianness which she embodies because she feels the weight of her mother's ethno-cultural practices as a burden that suffocates her emancipation. In particular, Marie, like other Italian-Canadian daughters, rejects the Christian ideal of motherhood that Assunta represents and the self-denial it entails. As Gianna Patriarca writes in her poem "Italian Women", like the immaculate and sorrowful Virgin Mary who bears the burden of collective suffering,

these are women
who were born to give birth
they breathe only
leftover air
and speak only
when deeper voices
have fallen asleep [...]

i have seen them wrap their souls
around their children
and serve their own hearts
in a meal they never
share (9).

The poet's description of these desire-less women who passively submit to the roles of procreators and caring mothers is, no doubt, a compassionate one, yet one which resists victim/victimizer dichotomies as much as Paci's ambivalent portrayal of Assunta does. Various scholars have, indeed, suggested that Paci's heroine embodies both the Catholic Madonna and the pre-Christian Great Mother Goddess. In her analysis of the novel, Schiff-Zamaro, for in-

stance, links Assunta with «the primordial feminine principle» of the Great Goddess myth which is «almost completely effaced» (“Black Madonna...”: 87, 90) in Christian mythology. Tuzi similarly argues that Assunta, as the Black Madonna, is associable with the Virgin Mary who «symbolizes purity, vitality, and motherhood, as well as suffering and mortality»; with «la Madonna» of Italian peasant culture who «speaks of fatalism, spiritual redemption, economic enslavement and moral perseverance»; and with the Great Goddess of ancient pagan beliefs who is connected with the land and has «powers of life and death» (“Provisionality...”: 87). What these and other studies suggest is that such a subversively ambivalent representation revises the mythical weight of virginal Christian motherhood in that the connection with a pre-Christian female deity foregrounds the possibility of a different maternal-feminine prototype—one in which women’s procreative role neither enforces the relinquishing of female sexuality, identity and power, nor forces women into the oxymoronic position of creator/nurturer and destroyer/tyrant.

Mary Di Michele employs a different subversive strategy in her poems “Ave” and “Pietà ’78” from the collection *Bread and Chocolate*. Here too, as the titles suggest, the poet relies on religious imagery to inscribe the mother figure as a Madonna. But, instead of merely connecting her to the Virgin’s «sacrifice and martyrdom», the Madonna imagery is also used, as Lisa Bonato has argued, to foreground female «power and fortitude» (“Voce...”, 23). Rather than resorting to the Great Goddess myth of pagan worship, Di Michele re-appropriates the religious symbolism of the Marian Catholic tradition⁹ in a double intent to oppose traditional stereotypes about the Italian mother and re-inscribe an image of the maternal which exalts female creativity *tout court*. If, on one hand, the mother is portrayed as a woman suffering from the many hardships of life, on the other, she is also a revered feminine model of inspiration for her daughter, who recognizes that her mother’s house

[...] is the only church I frequent,
the choir of household noises in attendance, the sermons
on money and weather. It is the only temple I honour
because there are still some things I hold sacred:
the warmth of baking, its glow imminent in my mother’s
brow as the light fans her hot face by the window (*Bread...*: 43).

⁹ See Johnson for a discussion of the Marian tradition as a fruitful source of female imagery of God. Of interest are also feminist works that put forward a rethinking of the centrality of the male God in canonical religious interpretations of the scriptures by re-evaluating God’s feminine qualities (cf. Frances; Daly; Ruether).

The sacredness of simple female gestures like Christmas baking carried out in the warmth of the kitchen provides the daughter with a new female-centric religiousness which eventually allows for independence and intellectual empowerment, as her reading of Simone De Beauvoir's feminist text signals. Counter to the image of the suffering *pietà*, it can thus be argued that Di Michele's inscription of the mother as a Madonna also resurrects an envisioning of the Holy Mary as the New Eve¹⁰, the mother of a new creation, which, in this case, is her intellectual daughter. By virtue of her holiness, she represents the feminine side of God and stands for a symbol of fertility, wisdom, energy and grace. These qualities, which became subordinated to her holy motherhood role in Catholic dogma, can, nonetheless, be retrieved to re-envision the maternal beyond patriarchal expectations of female submissiveness and self-abnegation. Indeed, the daughter's recognition of the divine in her mother releases both women from powerlessness.

Acknowledging the Madonna/Great Goddess connection and Mary as a fertility symbol¹¹ (both emblems that foreground a woman whose life-giving power is not divorced from her sexual agency) provides women with a means of revising hideous constructions about female sexuality as sinful and the concomitant stereotype of the seductive temptress. Opposed to the ideal of the immaculate virgin/virtuous wife/devout widow continuum which is implicit in the woman=Madonna equation, there is, in fact, the despised image of Eve, the original sinner who is seduced by the devil into giving free leash to her desire. As symbols of the emancipated female who defies order and authority, sexually active women like Ricci's Cristina Innocente represent a threat for patriarchal society. They are, thus, scornfully emarginated and stigmatized as licentious whores, transgressive femme fatales, or even evil witches associated with the occult powers of the devil. Yet, as Ricci's narrative suggests through its witty juxtaposition of Christian and pre-Christian symbolism, these women simply prefigure a return to the sexual freedom and individualism enjoyed by the ancient Mother Goddess and women in pre-androgenic societies. As Claasen points out, «the patterns of the good/bad female» are exploded through Cristina's simultaneous association to «the images of the pre-Christian

¹⁰ Although it finds some controversy among theologians, the idea of Mary as a New Eve runs through the Bible from Genesis to Revelation.

¹¹ Johnson, for instance, points out that «Marian symbols of earth and water, vines, flowers, eggs, birds and young animals evoke her connection with fertility and the motherhood of the earth. The theme of overturning the ancient sin and beginning again, so connected with her historic pregnancy, finds its parallel in the springtime renewal of the earth... She initiates novelty, instigates change, transforms what is dead into new stretches of life. Fertility is intimately related to Her creative divine power» («Mary...»: 524).

Madonna and the Christian celestial female», which make her an embodiment of both «female sexual freedom and voluntary procreation» and «the other features of female submission and compulsive reproduction imposed by men» (*Black...*: 50-51). The image of Cristina as the evil seductress bearing «some devil» (*Lives...*: 108) inside her is, indeed, shattered by her son's envisioning of her as his black Madonna earth mother and as the Christian martyr, Saint Cristina, both symbols of progressive women who enjoy female autonomy.

The dichotomous representation of women as either saints or devils is also parodically addressed to emphasize the harrowing effects that such inscriptions of identity have on Italian-Canadian women's lives and their relationship with their bodies. To begin with, the inscription of ideal womanhood as immaculately pure and de-sexed occasions a repulsive disconnection with the female body which induces women to feel a sense of apologetic shame toward their menstrual bleeding and birthing waters. In "Italian Women" Patriarca, for instance, ironically comments that women «bleed/in the dark/hiding the stains inside them/like sins/apologizing» (*Italian...*: 9). Equally apologetic is their attitude toward their gender, since being born female is a sin to be forgiven for, a mistake to be blamed for, and a disappointment for the father who, as we read in the poem "My Birth", loses his immortality when his first child is not male. Thus he paradoxically becomes «a great martyr» who «has forgiven me everything/even my female birth» (*Italian Women*: 10). The parodic re-appropriation of religious symbols (the red wine he gets drunk on, the prize in the Easter egg), however, dissipates notions of martyrdom and thereby reverses the image of the female as a bitch implicit in the verses: «January was a bitch of a month/when I raised my head for the/first time/from my mother's stained and/aching womb» (10).

Secondly, inscribing female identity within the saint/devil, virgin/whore binary easily turns women into victims of male violence, a measure which finds some sort of socio-cultural/religious justification in the intent to fight off evil, almost as if it were a way to exorcise the devil. In "Daughters" Patriarca reports how when simply suspected of having transgressed the family's honour, «my father called me whore/[...] his eyes were coral/ as he rammed his fist/ into my mouth» and wondered «how did the Devil/come to live inside our house?» (11). Her mother, instead, helplessly cries, screams, and ultimately prays that she would be more like her «married sister/or the virgin daughters/of the virgin neighbours» (11). As suggested in the poem "Nina, la matta", however, religious practices of a more superstitious kind are also employed by women as measures against male violence, even if such non-conforming socio-religious behaviours favour their prejudicial envisioning as crazy:

they think her screams
are of a woman gone mad
with superstition

she pours bags of salt
on the green grass around her house
to keep away the evil eye
there are crosses and beads
everywhere
knives in plastic bags
buried beneath the veranda (63).

In an ironic reversal of the woman-devil association, the poet thus links the evil eye with violent men who, far from being exorcists against evil, are themselves satanic creatures who inflict pain on women and pass down a spiral of violence and disrespect for the feminine to the following generations:

the neighbours know nothing
of the jagged glass
he tried to shove into her vagina
as their six-year-old son watched
they know nothing of her beaten body
hurled down cellar stairs
like discarded work shoes (63).

Thirdly, the disassociation between women's sexuality and their procreative/nurturing role also requires a self-sacrificial repression of sexual desire, which impedes a full acceptance, understanding and appreciation of the female body. In the poem "Mary", Patriarca tells us how young Italian girls and women are taught to view their bodies as

foreign countries
never to be looked at
never to be touched
never to be understood
preserved in plastic
like Teresa's couch and chair
like her giardiniera
petrified in vinegar
to last forever
for some great, sacred
feast (68).

Interestingly, here, as elsewhere in Italian-Canadian writing, the poet relies on the metaphoric value of food-related imagery to debase women's entrapment in the stifling social and sexual roles imposed by the Virgin Mother Mary archetype and to foreground female emancipation. Indeed, the image of Teresa's petrified *giardiniera* timelessly preserved in vinegar for the sacred feast of matrimony and motherhood is undermined by the image of fruitless breasts: «Mary's breasts drip with/acid milk/she cannot feed her child/it will not nourish/it will not fill» (68). What is suggested is that bottling up female sexuality as if preserved food does not necessarily ensure procreative fruitfulness and nourishment. What it does, instead, is crush women's lives, like the olives that Aunt Flo prepares in Darlene Madott's short story "Making Olives", by swallowing them up into the unconditional obligation to family and devoted wifehood. Conversely, female bonding offers women a new religiousness, which can provide spiritual healing from the effects of patriarchal oppression:

my arms around her like a prayer
to flush out this devil
we do not understand
our hands bonded, like children
I am here, please heal (*Italian Women*: 69).

In her novel *Tenor of Love*, Di Michele similarly makes extensive use of the metonymic value of food to express sexual desire as a means of female emancipation and to debunk the dichotomous separation between the two opposite ideals of women either as devoted nurturers who suppress their libido or as erotic nourishment for men's carnal appetites¹². The twofold religious symbolism associated with the artichokes that Rina drops when she first meets the young Rico Caruso is, for instance, emblematic of Di Michele's subversive deconstruction of antithetical approaches to sexuality implicit in the saint/sinner, nurturer/nourishment binary, namely «pure love» vs. «lust» (73). On one hand, these «thorny green roses», whose «prickles are on the head, surrounding the heart, and the choke is at the centre» (10) remind the pious Rina of the image of Christ's sacred heart encircled by a thorny crown. They thus metaphorically signal her chaste, ascetic approach to sex. Like Dorothy, Caruso's young American wife in the second part of the novel, Rina embodies, in fact, the nurturing virgin who sacrifices her carnal desires in exchange for the ecstatic rewards offered by the spiritual bond of pure love within marriage. On

¹² For a full discussion of the connection between food-related imagery and sex in the novel see Saidero.

the other hand, for the young would-be tenor Rico, the artichokes are «golden apples» (59)¹³ which allow him to furtively catch a glimpse of Rina's bloomers. As emblems of lust, they stand for his carnal desire, which is shared by the other couplet of female characters – the sexually mature and adulterous opera diva Ada and the Neapolitan cook Bibi – whose sexual appetites make them voluptuous and devouring femme fatales. Because they are desirous to express their eroticism and artistic aspirations in spite of the devastating social and emotional consequences that this can have, they are transgressing Eves who, like Cristina Innocente, however prefigure an emancipated woman who defies patriarchy to assert her right to both sexual pleasure and artistic creativity.

In Di Michele's narrative, however, the antithetical polarization between the angelic nurturer and the desiring temptress is never clear-cut, but always skilfully blurred to re-instate the legitimacy of multiple identities within the binary. Rina, in particular, is ambivalently portrayed as a self-sacrificing Christ-like martyr and a fallen angel. She is, indeed, a desiring young woman, eager to explore sex with Rico, an aspiring artist, and «a Carmen, a gypsy harlot» (132) repudiated by her family and Caruso for having lost her virginity. But she is also the virginal surrogate mother who nurtures Ada's child, the immaculate unmarried spinster, and the spiritual guide who, like Dante's Beatrice, aspires to elevate Caruso to eternal bliss and salvation. The religious symbolism that connects her to Christ both prefigures her resurrection as a new woman and poses her as a new female deity. Her re-appropriation of female sexual desire, symbolically foregrounded in the mock communion she shares with Rico when they first kiss, is, thus, presented as a quasi-mystical journey which, in a parodic reversal of Dante's sublime quest for spiritual salvation, marks the beginning of her *vita nova*¹⁴. Indeed, her symbolic death as the angelic nurturer allows her to embrace a new kind of spirituality, which does not hinge on the division between body and soul, and thereby frees her from the angel/demon paradigm. As she admits, although «I was a fallen woman, at least that made me a free one» (132).

¹³ The apple imagery is reminiscent of the forbidden biblical apple and establishes a connection with the original sin.

¹⁴ In the novel Di Michele engages in an extensive parodic intertextual play with Dante's *Vita Nuova*, the work in which the Italian bard celebrates his love for Beatrice in the idealized tradition of the *dolce stilnovo*. Di Michele parodies in particular the platonic vision of love which perpetuates the division between body and soul, between libido and spirituality, since by considering the loved one a sort of nourishment for the soul, it allows the lover to be elevated to eternal bliss and salvation.

Conclusion

In the poem “The Other Woman”, Patriarca writes:

when the Virgin Mary
is the other woman [...]

you are no competition

you are just a woman
with a mountain of faults (*Ciao Baby*: 54).

Competing with the holiest of Catholic female symbols is certainly a challenging task for Italian-Canadian women, whether they comply with or defy the ideals of womanhood she embodies. However, as our analysis has shown, the subversive cultural re-appropriation of religious archetypes of femininity which have shaped women’s lives within patriarchy posits the emergence of a new female archetype: that of an empowered New Woman who is released from the faulty constraints of binary identities that repress individuality, sexual freedom and creativity and who can thus appreciate and love the Goddess within herself. The women we encounter in many narratives are indeed New Marys or New Eves: women who reclaim the feminine dimension of the divine and joyfully accept their nurturing, procreating and care-giving qualities in symbiosis with – and not disassociated from – their libido, freedom and creative mastery. These are women who take pride in both their intellectual and maternal achievements, who cherish a connection with the Mother Earth, and who are not afraid, nor ashamed to express their desire and enjoy bodily pleasure, because, as we read in “Loreta, la calda”, it makes them «so beautiful» (*Daughters...*:74). As a composite figure who encompasses the Virgin Mother, the Biblical Eve, and the Great Mother Goddess of pagan tradition, this New Mary ultimately emerges as a powerful symbol for a new female-centric religiousness which releases Italian-Canadian women from a legacy of engendered roles, social expectations and stereotyped ethnic identities.

Works Cited

- Block, Tina. *The Secular Northwest: Religion and Irreligion in Everyday Postwar Life*. Vancouver: UBC. 2016.
- Bonato, Lisa. “Voce Unica”. Joseph Pivato (ed.). *Mary di Michele: Essays on Her Works*. Toronto: Guernica. 2005: 19-35.

- Boissevain, Jeremy. "The Italians of Montreal" (1970). *Factions, Friends and Feasts: Anthropological Perspectives on the Mediterranean*. New York: Berghahn Books. 2013.
- Christie, Nancy (ed.). *Households of Faith: Family Gender and Community in Canada 1760-1969*. Montreal: McGill UP. 2002.
- Clarke, Brian and Stuart Macdonald. *Leaving Christianity: Changing Allegiances in Canada since 1945*. Montreal: McGill UP. 2017.
- Cumbo, Enrico Carlson. "Salvation in Indifference: Gendered Expressions of Italian-Canadian Immigrant Catholicity, 1900-1940". Nancy Christie (ed.). *Households of Faith: Family Gender and Community in Canada 1760-1969*. Montreal: McGill UP. 2002: 205-233.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon. 1973.
- Di Michele, Mary. *Bread and Chocolate*. Ottawa: Oberon. 1980.
- . *Tenor of Love*. New York: Touchstone. 2005.
- Frances, Carol Jegen (ed.). *Mary According to Women*. Kansas City: Sheed and Ward. 1985.
- Giampara, Frances. "The Politics of Identity, Representation and the Discourses of Self-identification: Negotiating the Periphery and the Center". Aneta Pavlenko and Adrian Blackledge (eds.). *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd. 2004: 192-218.
- Madott, Darlene. *Making Olives and Other Family Secrets*. Montreal: Longbridge Books. 2008.
- Paci, Frank. *Black Madonna*. Ottawa: Oberon. 1998.
- Patriarca, Gianna. *Italian Women and Other Tragedies*. Toronto: Guernica. 1994.
- . *Daughters For Sale*. Toronto: Guernica. 1997.
- . *Ciao, Baby*. Toronto: Guernica. 1999.
- Pavlenko, Aneta and Blackledge, Adrian (eds.). *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd. 2004.
- Pivato, Joseph (ed.). *Contrasts: Comparative Essays on Italian-Canadian Writing*. Montreal: Guernica. 1985.
- . *Echo: Essays on Other Literatures*. Montreal: Guernica. 1994.
- (ed.). *F.G. Paci: Essays on His Works*. Toronto: Guernica. 2002.
- (ed.). *Mary di Michele: Essays on Her Works*. Toronto: Guernica. 2005.
- Ricci, Nino. *Lives of the Saints*. Dunvegan, Ont.: Cormorant Books. 1990.
- Ruether, Rosemary R. "Mistress of Heaven: The Meaning of Mariology". Rosemary Ruether (ed.). *New Woman, New Earth*. New York: Seabury. 1975: 36-62.
- Saidero, Deborah. "Cibo e piacere nell'immaginario femminile: *Tenor of Love* di Mary Di Michele". *Oltreoceano*, 4 (2010): 94-99.
- Schiff Zamaro, Roberta. "Black Madonna: A Search for the Great Mother". Joseph Pivato (ed.). *Contrasts: Comparative Essays on Italian-Canadian Writing*. Montreal: Guernica. 1985: 77-99.
- Tuzi, Marino. "Provisionality, Multiplicity and the Ironies of Identity in Black Madonna". Joseph Pivato (ed.). *F.G. Paci: Essays on His Works*. Toronto: Guernica. 2002: 69-106.
- Van Die, Marguerite. "Revisiting Separate Spheres: Women, Religion and the Family in Mid-Victorian Brantford, Ontario". Nancy Christie (ed.). *Households of Faith: Family Gender and Community in Canada 1760-1969*. Montreal: McGill UP. 2002: 234-263.

Online Sources

- Claasen, Sigrid Ulrike. "The Black Madonna Figure as a Source of Female Empowerment in the Works of Four Italian-Canadian Authors". MA Dissertation. University of Sherbrooke. 1997. Retrieved at <http://savoires.usherbrooke.ca/handle/11143/2001?show=full> (accessed 15/10/2017).

- Johnson, Elizabeth. "Mary and the Female Face of God". *Theological Studies*, 50 (1989): 500-526. Retrieved at <http://cdn.theologicalstudies.net/50/50.3/50.3.5.pdf> (accessed 15/10/2017).
- Piezzo, Elena. *The Crucible of Culture: Ethnicity and the Second Generation Italian-Canadian Women in Toronto*. MA Dissertation. University of Toronto. 1997. Retrieved at: <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/.../mq28718.pdf> (accessed 15/10/2017).
- Sturino, Franc. "Italian-Canadians". 08/06/2013: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/italian-canadians/> (accessed 15/10/2017).

RETORICHE ANTIFONDAMENTALISTE IN *THE DAMNATION OF THERON WARE* E *ELMER GANTRY*

Simone Francescato*

Questo saggio presenta una lettura intertestuale di due romanzi classici sulle origini del fondamentalismo evangelico americano, *The Damnation of Theron Ware* di Harold Frederic (1896) e *Elmer Gantry* (1927) di Sinclair Lewis. Il saggio trae spunto da alcuni studi sull'influenza di Frederic su Lewis (Schorer 1961, Bennet 1997 e in particolare Genthe 1964) per rileggere entrambi i romanzi alla luce di recenti contributi sui rapporti tra protestantesimo e anti-cattolicesimo in America (Mislin 2011) e per identificare nuove connessioni tra di essi.

Anti-fundamentalist Rhetorics in The Damnation of Theron Ware and Elmer Gantry

This essay offers an intertextual reading of two classic novels about the origins of American fundamentalist evangelicalism in Harold Frederic's *The Damnation of Theron Ware* (1896) and Sinclair Lewis's *Elmer Gantry* (1927). Drawing from studies on Lewis's debt to Frederic (Schorer 1961, Bennet 1997 and in particular Genthe 1964), the essay reads the two novels relying on recent historical interpretations of US protestantism and anti-catholicism (Mislin 2011) in order to unveil new connections between these works.

Introduzione

All'interno del panorama letterario statunitense *The Damnation of Theron Ware* (uscito in Inghilterra con il titolo *Illumination*, 1896) di Harold Frederic e *Elmer Gantry* (1927) di Sinclair Lewis sono le opere che meglio riflettono quelle tensioni sociali e culturali tardo ottocentesche/primo novecentesche che nel ventennio successivo avrebbero portato l'evangelicalismo protestante a una svolta fondamentalista¹. Il tormentato pastore di Frederic e l'energico predicatore di Lewis

* Università Ca' Foscari Venezia.

¹ Con il termine 'evangelicalismo' si intende un movimento trasversale a diverse *denomination* protestanti teso a enfatizzare l'esperienza della conversione ('being born again'), la fede nell'autorità e veridicità della Bibbia e l'impegno nel diffondere la parola divina. Il fondamentalismo nacque intorno agli anni Venti presentandosi come un'evoluzione ultraconservatrice di questo movimento. Si veda lo studio classico di Marsden, e in particolare 30-57.

sono diventati, pur nella loro diversità (laddove Ware abbandonerà il ministero religioso per dedicarsi agli affari, Gantry alternerà le due attività, optando infine per il primo in quanto più redditizio), emblemi della condanna da parte dell'*establishment* letterario americano di un movimento religioso che incarnerebbe i peggiori tratti del carattere nazionale, collimando pericolosamente con il fanatismo retrogrado e la politica fraudolenta. Sebbene con esiti estetici alquanto disuguali, i due personaggi e la loro parabola tra individualismo e conformismo² si fanno specchio dell'ipocrisia di fondo dell'ambiente a cui essi appartengono.

Il debito di Lewis nei confronti di quel piccolo capolavoro del realismo americano tardo-ottocentesco che è *Theron Ware* è stato più volte dimostrato (Genthe e Bennet 185). In quest'opera al contempo ironica e tragicomica (Oates xii), Frederic si avvale sapientemente della tecnica della documentazione naturalistica, senza rinunciare all'introspezione tipica del migliore realismo psicologico e alla sensualità della narrativa decadente. Non a caso questo romanzo era una delle opere predilette da figure come Oscar Wilde e, più tardi, da quel riscopritore del decadentismo che fu H.L. Mencken³. Anche F.S. Fitzgerald fu un grande estimatore di quest'opera tanto da farne una delle letture predilette del protagonista del suo primo romanzo, *This Side of Paradise* (1920). In una lettera, egli addirittura confessò a Sinclair Lewis che *Theron Ware* era stato il suo romanzo preferito fino all'uscita di *Main Street*. Anche Lewis amava il romanzo di Frederic. Carol Kennicott (la protagonista di *Main Street*) lo legge e rilegge, e Lewis stesso arrivò a rielaborarlo, almeno in parte, sette anni più tardi per *Elmer Gantry*. In quest'opera Lewis non si limitò a 'sdoppiare' il protagonista di Frederic nei due personaggi chiave, Gantry stesso e la sua nemesi, Frank Shallard, ma realizzò una sorta di fusione delle due protagoniste femminili: la *New Woman* Celia Madden e la pragmatica *debt-raiser* Sister Soulsby avrebbero infatti entrambe funto da modello per la carismatica predicatrice Sharon Falconer (Genthe 334-337).

Sarà mia intenzione tornare su queste influenze e analogie per approfondirle alla luce di recenti studi di carattere storico-culturale che hanno rilevato nei due romanzi la presenza di una retorica secolare tesa a promuovere il dialogo interreligioso liberale tra protestantesimo e cattolicesimo contro ogni deriva fondamentalista, alcuni decenni prima che quest'ultimo rientrasse negli standard di rispettabilità borghese della società americana (Williams 105-109).

² Per *Theron Ware*, si veda, ad esempio, Hempton 189. Sulla presunta superiorità di questi due romanzi rispetto a opere successive più ideologicamente connotate, si veda Weaver 37-64. La figura di Elmer Gantry deve la sua fama anche al film omonimo diretto da Richard Brooks nel 1960, con Burt Lancaster nel ruolo del protagonista.

³ In *A Book of Prefaces* del 1917, Mencken si riferiva all'ingiusta censura subita dal libro (260).

***Theron Ware* e le inquietudini della *fin de siècle* americana**

Ambientato negli anni Ottanta dell'Ottocento, *Theron Ware* mette impietosamente a nudo le difficoltà che l'evangelicalismo americano ebbe nel confrontarsi con un paese da poco uscito dal bagno di sangue della Guerra Civile e alle prese con una rapida e progressiva modernizzazione. Il pastore metodista di Frederic, sensibile e dubbioso, si trova investito di un ruolo anacronistico (Walrath 11 e 225), quello di farsi portavoce di un movimento (il metodismo viene considerato da Frederic come parte del più vasto movimento evangelico) impreparato a gestire le sfide poste dalla rapida urbanizzazione e dall'immigrazione, che misero a contatto e a confronto confessioni e culture diverse, e dalle spinte secolarizzanti derivate dalle nuove scoperte scientifiche; *in primis*, le teorie evoluzioniste (*L'origine delle specie* di Darwin uscì nel 1859) che decretarono la messa in discussione della verità letterale del testo sacro che avrebbe avuto notevoli ripercussioni sulla pratica e l'esegesi teologica.

Il romanzo si apre enfatizzando il *declino* ('decline' è una parola che ricorre più volte nel testo) del fervore evangelico attraverso una sapiente carrellata sui volti dei membri della congregazione metodista di Tecumseh («The impress of zeal and moral worth seemed to diminish by regular gradations as one passed to younger faces; and among the very beginners, who had been ordained only within the past day or two, this decline was peculiarly marked», 5). Tale declino è il segno di un cambiamento sostanziale che vede questo gruppo evangelico entrare in una dimensione più mondana, dove il decoro e la rispettabilità (ma anche l'apatia) borghesi cominciano a rivestire un ruolo importante. Frederic evidenzia come i membri della congregazione si compiacciano di occupare una posizione 'intermedia' tra i presbiteriani (sfacciatamente ricchi) e i battisti (troppo indigenti), così come del miglioramento nel gusto architettonico con cui si è di recente costruita la loro nuova chiesa, dell'introduzione dell'uso dell'organo e dei banchi a pagamento, e delle insuperabili zuppe servite dalla Ladies' Aid Society (5-6). A questo ritratto, Frederic ne affianca un altro riferito invece alla congregazione metodista della più piccola cittadina di Octavius, dove il protagonista lavora come pastore e dove una frangia estremista (non secessionista⁴) contraria agli agi moderni e al rilassamento dei costumi⁵ (Myers 55) esercita un notevole controllo sulla maggioranza («of its

⁴ Negli anni Sessanta alcuni metodisti secessionisti avevano fondato la Free Methodist Church, che predicava un ritorno alle origini del movimento.

⁵ «[They]resented growth in material prosperity; they repudiated the introduction of written sermons and organ-music; they deplored the increasing laxity in meddlesome piety, the introduction of polite manners in the pulpit and classroom, and the development of even a

controlling influence upon their official and public actions there could be no doubt», 103). Questo universo, in cui il vecchio e nuovo sperimentano una difficile convivenza, è lo sfondo contro cui si svolgono le vicende del libro.

La critica ha spesso mancato di considerare questo e altri aspetti della storia culturale religiosa nel romanzo, considerandoli più genericamente come una manifestazione simbolica della paura della perdita di una identità individuale e nazionale, che iniziava a vacillare sotto i colpi inferti dal processo di modernizzazione che stava investendo il paese (Mislin 464, Tirado Bramen 65, Adams). Tutto ciò viene drammatizzato nell'infruttuosa interazione tra il protagonista e una serie di personaggi che si fanno portavoce, rispettivamente, del progresso scientifico non più tenuto a freno da scrupoli morali (il Dottor Ledsmar), della deriva intellettualista e secolare della teologia modernista (Father Forbes) e della ridefinizione dei ruoli di genere e la rivalutazione della sfera sensuale (Celia Madden), questi ultimi particolarmente associati al cattolicesimo liberale. Il fallimento della relazione del protagonista con questo 'triumvirato moderno' (Adams), e in special modo con Forbes e Madden, rappresenterebbe la chiusura dell'evangelicalismo (e del protestantesimo radicale) nei confronti del dialogo interreligioso e liberale a cavallo tra i due secoli. Al contrario del protestantesimo, infatti, la religione cattolica non entrò in conflitto formalmente e apertamente contro le teorie moderniste fino al 1907, quando papa Pio X le condannò in modo esplicito nella famosa enciclica *Dominici gregi pascendi*⁶. Il cattolicesimo, dunque, si presentava agli occhi degli intellettuali e letterati che appoggiavano la modernizzazione come molto più aperto e conciliante rispetto alla controparte protestante. Come ha fatto notare Mislin in una recente rilettura del romanzo, Frederic era ben documentato sui tentativi di dialogo ecumenico tra protestanti e cattolici in America ed era convinto degli effetti positivi che questo dialogo avrebbe avuto nella sfera intellettuale e sociale, condannando l'anti-cattolicesimo delle frange evangeliche più rurali e retrograde.

Il pastore di Frederic incarna esattamente le difficoltà e i limiti di questo dialogo. Quasi un esteta mancato, egli si lascia sedurre dagli aspetti più sensuali del cattolicesimo, come si può notare, ad esempio, nella scena dal forte sapore voyeuristico, in cui egli assiste all'estrema unzione di un operaio morto sul lavoro (Ferraro 6-8) e dove fa la conoscenza di Father Forbes e Celia Madden. Quest'ultima, uno più dei ritratti più convincenti ritratti della *New Woman* di fine secolo⁷,

rudimentary desire among the younger people of the church to be like others outside in dress and speech and deportment» (*Theron Ware*: 103).

⁶ Su questa svolta fondamentale in riferimento a *Theron Ware*, si veda Walrath 231.

⁷ Questo personaggio tornerà nell'ultimo ponderoso romanzo di Frederic *The Marketplace* (1899).

è una donna che si autoproclama 'pagana', reinterpretando in chiave femminista il credo mariano cattolico e intravedendo in esso la presenza di un antico culto matriarcale poi represso dalle religioni sessuofobiche monoteiste («I am only a Catholic in the sense that its symbolism is pleasant to me. [...] Almost every religion had its Immaculate Conception. What does it all come to, except to show us that man turns naturally toward the worship of the maternal idea?», 245-246). Forbes è invece un coltissimo rappresentante della nuova teologia modernista post-darwiniana. Quando Ware lo mette al corrente della sua idea di scrivere un libro sulla figura di Abramo, perché affascinato dal carattere di quest'ultimo, Forbes gli spiega paternalisticamente che i personaggi biblici non sono mai esistiti e che essi sono solo metafore storiche o nomi di popolazioni («'GENTES NON HOMINES'», 66): lo stesso Gesù non sarebbe altro che un mito («this Christ-myth of ours», 68).

Ciò che sconcerta Ware è che il poco ortodosso Forbes mette anche in discussione uno dei cardini del protestantesimo americano, ossia il nesso vitale tra conoscenza e democrazia, tra verità e interpretazione individuale:

Why should 'everybody' be supposed to know anything at all? What business is it of 'everybody's' to know things? The earth was just as round in the days when people supposed it to be flat, as it is now. So the truth remains always the truth, even though you give a charter to ten hundred thousand separate numskulls to examine it by the light of their private judgment, and report that it is as many different varieties of something else (66).

Mislin ha osservato come il tema centrale del romanzo riguardi il problema di ristabilire una qualche forma di autorità contro il caos delle *denomination* protestanti, incapaci di reagire alle obiezioni della scienza con argomentazioni adeguate (467). Come nota Michael, il fratello gravemente malato di Celia e unico amico realmente disinteressato di Ware, l'autorità della chiesa cattolica proteggerebbe i fedeli in periodi di speculazione intellettuale, mentre l'enfasi sul «private judgment» dei protestanti li lascerebbe in balia di derive estremiste.

Il senso di smarrimento di Ware, derivante dall'incapacità di gestire quella feconda coesistenza di dubbio e fede che caratterizza i personaggi cattolici summenzionati del romanzo, raggiunge il culmine al termine della lettura di *Recollections of my youth* (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 1883) di Ernest Renan:

Somehow, the fact that [Forbes] and [Ledsmar] were not religious men, and that this book which had so impressed and stirred him was nothing more than Renan's recital of how he, too, ceased to be a religious man, did not take a form which Theron could look square in the face. It wore the shape, instead, of a vague premise that there were a great many different kinds of religions [...] and that to call one

of these divine and condemn all the others was a part fit only for untutored bigots. Renan had formally repudiated Catholicism, yet could write in his old age with the deepest filial affection of the Mother Church he had quitted. Father Forbes could talk coolly about the «Christ-myth» without even ceasing to be a priest, and apparently a very active and devoted priest. Evidently there was an intellectual world, a world of culture and grace, of lofty thoughts and the inspiring communion of real knowledge, where creeds were not of importance, and where men asked one another, not «Is your soul saved?» but «Is your mind well furnished?» Theron had the sensation of having been invited to become a citizen of this world (124-125).

Questo passo ben evidenzia le profonde inquietudini di Ware nel contemplare l'atteggiamento dei suoi nuovi amici e di Renan («could not look square in the face»), a tal punto che egli può esperire l'«invito» a diventare così un 'cittadino del mondo' solamente in senso consumista (possedere tanti libri quanti quelli dei suoi nuovi amici) e intellettualista (la salvezza dell'anima non conta, conta solo la raffinata erudizione) (Weaver 41-42).

Se Madden sferrerà l'ultimo colpo sul pastore metodista tacciandolo di ipocrisia e consegnandolo alla disperazione esistenziale («I speak for others as well as myself, mind you – we find that you are a bore. [...] I can understand that all the while you really fancied that you were expanding, growing, in all directions. What you took to be improvement was degeneration» 305-306), sarà invece Sister Soulsby, un'istrionica *debt-raiser* dal passato tutt'altro che ineccepibile, a mostrargli l'ipocrisia come una possibile risorsa, all'insegna di un bieco pragmatismo di stampo tutto americano – come anticipato in questo passo:

«The Catholics are different, as you say. Their church is chuck-full of authority – all the way from the Pope down to the priest – and accordingly they do as they're told. But the Protestants – your Methodists most of all – they say 'No, we won't have any authority, we won't obey any boss'. Very well, what happens? We who are responsible for running the thing, and raising the money and so on – we have to put on a spurt every once in a while, and work up a general state of excitement; and while it's going, don't you see that THAT is the authority, the motive power, whatever you like to call it, by which things are done?» (164).

Soulsby confuta tutti i dubbi di Ware (solleticandone nel frattempo la vanità) sostenendo come la vera questione per ogni ministero religioso non riguardi la verità ultima delle cose, ma 'la qualità della *performance*' del predicatore. Tale performance deve essere sostenuta da un apparato («machinery», 161) che contribuisca a mantenere viva la fede (la fiducia della congregazione) in qualunque modo, anche attingendo surrettiziamente a una tradizione considerata profana e nemica («We take these tunes, written by a devil-may-care Pole [Chopin] who was living with George Sand openly at the time, and pass 'em off on the breth-

ren for hymns. It's a fraud, yes; but it's a good fraud», 168). Alla domanda personale di Ware in merito al problema della sincerità della conversione, la donna risponde che lei e il marito si sono convertiti: «not only once – dozens of times – I may say every time. We couldn't do good work if we weren't. But that's a matter of temperament – of emotions» (166-167). Soulsby sembra voler dimostrare che una cultura come quella americana, in cui la presenza di un'autorità è da sempre temuta, l'unica forma di coesione è quella fornita da uno stato permanente di eccitazione comunitaria tenuto vivo da dei bravi 'attori'.

***Elmer Gantry* e la redenzione impossibile**

Le vicende di *Elmer Gantry* attraversano quel periodo di incubazione, autodefinizione e consolidamento del fondamentalismo americano che va dalla morte dell'ultimo grande predicatore evangelico ottocentesco, Dwight L. Moody (1837-1899), alla pubblicazione della serie di saggi *The Fundamentals* (1910-1915) fino allo 'Scopes Monkey Trial' del 1925 (celeberrimo caso legale in cui un professore del Tennessee venne processato per aver insegnato l'evoluzionismo a scuola, violando una recente legge statale che vietava la messa in discussione del creazionismo biblico) in seguito al quale il fondamentalismo venne all'improvviso alla ribalta per essere deriso dall'opinione pubblica⁸. La composizione e la stesura del romanzo risentono notevolmente dell'influsso di Mencken (a cui peraltro esso è dedicato), il quale fece virare la tecnica narrativa di Lewis verso il *muckracking* e lo stile caricaturale, a scapito della costruzione di personaggi a tutto tondo; il risultato finale è tanto carente nello stile quanto preciso nella dissezione impietosa della cultura e della religione americane agli inizi del ventesimo secolo.

Al contrario di Ware, il protagonista di Lewis non solo non possiede alcuna sensibilità morale o estetica, ma la sua ignoranza e la sua ipocrisia lo rendono particolarmente incline alla fraudolenza e, indirettamente, anche al crimine⁹. Molto più di Frederic, Lewis punta il dito contro la pochezza culturale della vita provinciale americana, come nelle scene in cui ripercorre gli anni formativi di Gantry nella comunità battista di Paris, la sua città natale in Kansas. È la chiesa,

⁸ L'evangelismo è il tema centrale in altre importanti opere coeve come *Miss Lonelyhearts* (1933) di Nathanael West e il più ambiguo *Heaven is My Destination* (1935) di Thornton Wilder. In Lewis, questo tema torna anche in *Main Street*, *Babbitt*, *It Can't Happen Here* e con maggior rilievo nel tardo *The Godseeker* (1949), dove il protagonista abbandona la fede per abbracciare un secolarismo che Tricomi definisce «humanitarian progressivism», identificandola con la posizione di Lewis stesso (142).

⁹ Sulla datazione degli eventi e sulle figure storiche che fecero da modello ai personaggi di Lewis, si veda il puntuale contributo di Hutchisson 127-159.

secondo il narratore, a fornire quel sostrato retrogrado in cui il sentimentalismo e l'innocenza hanno come naturale risvolto la brutalità e il vizio in una totale mancanza di consapevolezza («He had, in fact, got everything from the church and Sunday School, except, perhaps, any longing whatever for decency and kindness and reason», 33): da qui la satira graffiante di quella *muscular christianity* di stampo anti-intellettuale, demagogico e sciovinista che ritroviamo, ad esempio, nell'orazione del predicatore/sportivo Judson Roberts, identificato come modello dal giovane Gantry (il cui personaggio stesso è fortemente basato sulla figura di un atleta diventato predicatore, Billy Sunday 1862-1935), che si rivolge agli astanti come un «team captained by Christ!» (e ancora: «No timid Jesus did he preach, but the adventurer who had joyed to associate with common men, with reckless fishermen, with captains and rulers, who had dared to face the soldiers in the garden, who had dared the myrmidons of Rome and death itself!», 52). In fondo, Gantry è colui che mette in pratica la filosofia pragmatica della Sister Soulsby di Frederic, muovendosi in perfetta sintonia con un ingranaggio in cui l'eccitazione frenetica della performance inibisce un autentico processo di introspezione in colui che predica così come in chi ascolta (Stevens xi).

Laddove Frederic fa abilmente notare il declino del movimento evangelico, ignaro di avvicinarsi molto più di quanto crede alla mondanità borghese così come a ritualità non autoctone e disprezzate, come quella cattolica (i sermoni scritti, l'utilizzo dell'organo ecc.), in Lewis l'assenza endemica della tradizione conduce inevitabilmente a forme molto meno inconsapevoli di plagio. Quando deve scrivere il suo primo discorso pubblico, ad esempio, Gantry decide di ricalcare (storpiandolo) un passo sulla laicità dell'amore del grande agnostico Robert G. Ingersoll, nemico e schernitore della religione. Ancor più significativo è il caso di Sharon Falconer. Ispirata all'istrionica predicatrice Sister Aimee, sempre McPherson (1890-1944), nel romanzo essa assume caratteristiche e funzioni simili a quelle dei personaggi femminili centrali del *Theron Ware*, riunendo in sé la figura della seduttrice che tiene avvinto il protagonista maschile (Celia Madden) e quella della consigliera e maestra di vita (Sister Soulsby) (Schorer 481, Genthe 334-337). Gantry sente un 'schoolboyish awe' nei confronti di questa 'priestess' (un'immagine certo più prosaica di quella della Vergine e il Bambino che permeava il testo di Frederic) che, quasi parodiando Madden, si contraddistingue per un poco ortodosso credo mariolatrico («It is the hour! Blessed Virgin, Mother Hera, Mother Frigga, Mother Ishtar, Mother Isis, dread Mother Astarte of the weaving arms, it is thy priestess, it is she who after the blind centuries and the groping years shall make it known to the world that ye are one, and that in me are ye all revealed», 202-203) e per l'eclettismo nel gusto, di stampo decadente («He bedroom was as insane as an Oriental cozy corner of 1895 – a couch high on carven ivory posts, covered with a man-

darin coat; unlighted brass lamps in the likeness of mosques and pagodas; gilt papier-mâché armor on the walls; a wide dressing-table with a score of cosmetics in odd Parisian bottles; tall candlesticks, the twisted and flowered candles lighted; and over everything a hint of incense», 201). Il suo stile, tuttavia, non ha nulla di originale o spontaneo. Dietro di lei troviamo infatti un abile *spin-doctor*, Cecil Aylston, un inglese «fanatically Anglo-Catholic» con «Romish tendencies» (183), che è riuscito a trasformare un alquanto rozza *self-made woman* in un'eccentrica predicatrice evangelica di successo, totalmente incurante della tradizione a cui sta attingendo (un po' come i Soulbys che rielaboravano la musica dello 'scandaloso' Chopin per farne degli inni)¹⁰.

Gantry tuttavia subentrerà presto nel ruolo di consigliere (e amante) prima occupato da Aylston, e Falconer gli profetizzerà:

«You will be big! I'll make you! And perhaps I'm a prophetess, a little bit, but I'm also a good liar. [...] You're going to be the Reverend Dr. Gantry, the great captain of souls! Oh, I'm glad you don't come from anywhere in particular! Cecil Aylston – oh, I guess he does love me, but I always feel he's laughing at me. Hang him, he notices the infinitives I split and not the souls I save! But you – Oh, you will serve me – won't you?» (199-200).

Il licenziamento di Aylston e il suo rimpiazzo con Gantry è un punto importante del libro, poiché esso denota il passaggio a una fase in cui il meccanismo delle conversioni non assegna più alcun valore all'apparato estetico (e dunque all'elevazione dei fedeli) ma, anzi, vedrebbe quest'ultimo come un ostacolo.

Di certo, il pastore battista Frank Shallard è il personaggio del libro più direttamente ispirato al Theron Ware di Frederic, esibendo una caratterizzazione a tutto tondo che lo distanzia da quella caricaturale di Gantry, e che denota pure una maggiore indulgenza nei suoi confronti da parte dell'autore («There was a good deal of the natural poet in him and, as is not too rarely the case with poets, something of the reasoning and scientific mind. But both imagination and reason had been submerged in a religion in which doubt was not only sinful but, much worse, in bad taste», 130). Shallard è continuamente assalito dalla mancanza di certezze riguardo alla fede e al senso della sua professione, che tuttavia tende a sopprimere prima per non causar dispiacere al padre, anch'egli ministro battista, e poi per dovere nei confronti della moglie e dei figli. Mentore di Shallard e principale instillatore del dubbio in lui è il personaggio di Bruno Zeichlin¹¹, professore

¹⁰ Sul ruolo di Aylston si veda Buruma, 14-15.

¹¹ Secondo Genthe, Lewis avrebbe raggruppato la triade Ledsmar/Forbes/Madden nella figura di Zeichlin (342).

tedesco di greco, ebraico e del Vecchio Testamento presso il Mitzpah Baptist Seminary, una roccaforte del battismo più conservatore, frequentato anche da Gantry. Descritto come «one of the dozen authentic scholars in all the theological institutions of America» (129)¹², Zechlin viene emarginato dal sistema in quanto incapace di contribuirvi addestrando nuovi predicatori. Dopo essere entrato in confidenza con Shallard, egli gli confessa le sue tendenze agnostiche e atee e lo sprona a non rinunciare al progetto di riformare la Chiesa dall'interno nella maniera più radicale («You have lived the church. You would probably be lonely without it. Maybe you should stay in it... to destroy it!», 134). Questa è la prima (e forse la più importante) delle figure oneste e illuminate che Lewis mette sulla strada di Shallard. Altre saranno l'ateo Lem Staples, il metodista mistico Andrew Pengilly (unica figura di evangelico blandamente positiva nel testo, poiché aperto e tollerante verso altre confessioni) e il rabbino modernista Hermann Kasserbaum.

Se *Theron Ware* può essere letto, in tutta la sua ironia, come un *Bildungsroman* in negativo, che culmina con il riassorbimento del protagonista in un tessuto sociale che ne andrà a fortificare gli aspetti peggiori, *Elmer Gantry* sembra snodarsi invece su due registri e direzioni opposte: la progressiva presa di coscienza di Shallard dell'effettiva inconsistenza e insensatezza del progetto evangelico, nutrita dalla curiosità e poi dalla stima nei confronti di figure autentiche, è infatti inversamente proporzionale alla carrellata di figure interessate e ipocrite incontrate (e opportunamente sfruttate) da Gantry. Per ultima quella del vescovo Weslet R. Toomis di Zenith, un collezionista dalle vaghe aspirazioni letterarie e rappresentante di un evangelicalismo sempre più borghese, che lo convincerà a passare con disinvoltura dal battismo al metodismo e segnerà la rapida ascesa del protagonista.

L'impossibilità di migliorare l'istituzione evangelica attraverso delle critiche costruttive e una svolta in senso liberale, viene articolata puntualmente da Frank in una conversazione con l'amico Philip McGarry che si conclude con questa affermazione enfatica:

«My objection to the church isn't that the preachers are cruel, hypocritical, actually wicked, though some of them are that, too – think of how many are arrested for selling fake stock, for seducing fourteen-year-old girls in orphanages under their care, for arson, for murder. And it isn't so much that the church is in bondage to Big Business and doctrines as laid down by millionaires – though a lot of churches are that, too. My chief objection is that ninety-nine percent of sermons and Sunday School teachings are so agonizingly dull!» (405).

¹² E ancora, Zeichlin «was a thorough failure. He lectured haltingly, he wrote obscurely, he could not talk to God as though he knew him personally, and he could not be friendly with numbskulls [and] had been suspected of heresy» (*Elmer Gantry*: 129).

Si potrebbe dire, con Weaver (61), che in questa affermazione riemerge il *bias* estetico-intellettualista di cui era vittima il pastore di Frederic: il problema dell'evangelicalismo sarebbe la sua terribile piattezza (*dullness*). Sarà proprio questa lacuna a portare Shallard a fare un goffo tentativo di conversione 'superficiale' al cattolicesimo¹³, rivolgendosi a Father Matthew Smeesby:

Would it be conceivable for an – I won't say an intelligent, but at least a reasonably well-read man like myself, who finds it quite impossible to believe one word of your doctrines [...] but who is tremendously impressed by your ritual and the spirit of worship – could such a man be received into the Roman Catholic Church, honestly, with the understanding that to him your dogmas are nothing but symbols? (417).

In seguito a questo fallimentare esperimento (dove viene ridicolizzata ancora una volta l'ingenuità evangelica), Shallard annoterà nel suo taccuino un'osservazione che, pur caustica nei confronti di ogni istituzione religiosa, ripropone il confronto tra protestantesimo e cattolicesimo in termini più espliciti rispetto a quelli usati da Frederic nel *Theron Ware*: «The Roman Catholic Church is superior to the militant Protestant Church. It does not compel you to give up your sense of beauty, your sense of humor, or your pleasant vices. It merely requires you to give up your honesty, your reason, your heart and soul» (418).

Nel romanzo, l'impossibile redenzione dell'evangelicalismo – chiuso, intransigente e intrinsecamente 'brutto' – sta tutta nella finale ascesa trionfante di Gantry e nell'orribile sorte di Shallard, che cadrà vittima di un linciaggio e di un'orrenda mutilazione all'occhio destro – metafora ultima della sua intollerabile visionarietà.

Conclusioni

The Damnation of Theron Ware e *Elmer Gantry* sono opere che offrono ancora oggi una riflessione documentata e complessa sull'evoluzione della cultura americana dei primi anni del secolo scorso attraverso la lente della religione e (dei limiti) del dialogo interreligioso. Le analogie tra i due romanzi ci consentono di leggere *Theron Ware* come una sorta di ipotesto di *Elmer Gantry*, opera in cui Lewis utilizza la riscrittura (spesso caricaturale e parodica) di alcuni personaggi di Frederic, per giungere a una condanna più ferrea e sprezzante dell'evangeli-

¹³ Killough ha fatto notare come l'ateo Lewis avesse nutrito fin da giovane una curiosità e un'ammirazione per la tradizione cattolica, che molto più di quella protestante era impregnata della ricca tradizione culturale del Vecchio Mondo.

calismo. Pur nelle loro differenze, entrambi gli autori sembrano farsi portavoce di una visione secolare o quantomeno liberale insofferente a ogni deriva estremista. Il loro è un ritratto dell'involuzione conservatrice dell'evangelicalismo che parte da una prospettiva soprattutto estetica e intellettuale – o intellettualistica, secondo alcuni – in cui l'influsso di pratiche 'esotiche', soprattutto associate alla tradizione cattolica, viene visto come un sano correttivo al provincialismo retrogrado e intransigente della vita religiosa in America.

Bibliografia citata

- Adams, Richmond B. *Harold Frederic's Social Drama and the Crisis of the 1890's Evangelical Protestant Culture*. Lewiston: Edwin Mellen. 2012.
- Buruma, Ian. *Taming the Gods: Religion and Democracy on Three Continents*. Princeton: Princeton University. 2012.
- Bennett, Bridget. *The Damnation of Harold Frederic: His Lives and Works*. Syracuse: Syracuse Univ. 1997.
- Bramen, Carrie Tirado. "The Americanization of Theron Ware". *Novel: A Forum on Fiction*, 31 (1997), 1: 63-86.
- Ferraro, Thomas J. "Of 'Lascivious Mysticism' and Other Hibernian Matters". *U.S. Catholic Historian*, 23 (2005), 3: 1-17.
- Frederic, Harold. *The Damnation of Theron Ware*. Introduzione di Joyce Carol Oates. New York: Modern Library. 2002.
- Genthe, Charles V. "The Damnation of Theron Ware and Elmer Gantry". *Research Studies*, 32 (1964): 334-343.
- Hempton, David. *Evangelical Disenchantment: Nine Portraits of Faith and Doubt*. New Haven: Yale University. 2008.
- Hutchisson, James M. *The Rise of Sinclair Lewis, 1920-1930*. University Park: Pennsylvania State University. 1997.
- Killough, George. "German Catholicism, Sauk Centre, and Sinclair Lewis". *American Literary Realism*, 39 (2007), 2: 109-125.
- Lewis, Sinclair. *Elmer Gantry*. Ed. Jason Stevens. New York: Signet Classics. 2007.
- Marsden, George. *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford UP. 2006².
- Mencken, Henry Louis. *A Book of Prefaces*. New York: Knopf. 1917.
- Mislin, David. "'Never Mind the Dead Men': *The Damnation of Theron Ware* and the Salvation of American Protestantism". *Journal of The Historical Society*, 11 (2011), 4: 463-491.
- Myers, Robert M. "Antimodern Protest in *The Damnation of Theron Ware*". *American Literary Realism, 1870-1910*, 26 (1994), 3: 52-64.
- Tricomi, Albert H. *Missionary Positions: Evangelicalism and Empire in American Fiction*. Gainesville: University Press of Florida. 2011.
- Walrath, Douglas A. *Displacing the Divine: The Minister in the Mirror of American Fiction*. New York: Columbia University. 2010.
- Weaver, John A. *Evangelicals and the Arts in Fiction: Portrayals of Tension in Non-Evangelical Works Since 1895*. Jefferson, NC: McFarland & Co. 2013.
- Williams, Peter W. "Religion in the United States in the Twentieth Century: 1900-1960". *The Cambridge Companion to Modern American Culture*. Ed. Christopher Bigsby. Cambridge: Cambridge University. 2007: 96-112.

WHERE YOUR GODS ARE, THERE YOUR HOME IS: A MOTIF IN ITALIAN-AMERICAN AND ITALIAN-CANADIAN POETRY

John Paul Russo*

This essay examines the role of the “religion of the home” at various stages of the immigrant’s journey, from rupture to settlement, as presented in writings of John Ciardi, Joseph Bathanti, Mary di Michele, Pier Giorgio Di Cicco, and Antonino Mazza.

Là dove sono i tuoi dei, là è la tua casa: il tema del viaggio nella letteratura italo-americana e italo-canadese

Il saggio esamina il ruolo della ‘religione della propria casa’ nelle varie fasi del viaggio, dal momento del distacco dell’emigrante a quello dell’insediamento nella nuova realtà, come dimostrano gli scritti di John Ciardi, Joseph Bathanti, Mary di Michele, Pier Giorgio Di Cicco e Antonino Mazza.

Introduction: A Virgilian Motif

When I began teaching a world literature course in Miami, I found that many of my students who were first or second generation Americans responded deeply to Virgil’s Aeneas. The *Aeneid*, and mainly the books of wandering, impressed them as an immigrant epic that spoke directly to their own experience and family memory. The epic proem mentions flight from the shores of Troy (*Troiae ... ab oris*); arrival on the Italian coast (*Italiam ... Laviniaque venit/litora*); being thrown about (*iactatus*) on land and sea; and the goals, «until he could found a city and carry in his gods to Latium» (*dum conderet urbem/ inferretque deos Latio*). The goals are to secure a location where one could guarantee political stability and to introduce the traditional gods. Aeneas would have ritually borne these gods in his arms, statuettes of the Lares and Penates (family ancestors; protectors of food supplies and home perimeter). These family gods ensured safe crossing and a profound sense of continuity between two worlds, the old and the new, which instilled through his *pietas*

* University of Miami.

Aeneas holds in an ideal balance. The pattern of immigration must have been often repeated in the ancient Mediterranean.

The student response affirms the pattern yet again. Examining the work of Italian-American and Italian-Canadian poets in light of the Virgilian motif, one can hardly expect exact correspondences. Indeed, some writers reject the past and its gods in silent or occasionally vocal apostasy (Child 71-72). Still the theme of family relatives, ancestors, and the sacred is strong and enduring. In the event, though the journey is full of complication and struggle, and, moreover, may remain unfinished for several generations, many poets never lose faith in their 'family gods' whom they enshrine in their poetry.

Second generation Italian American: John Ciardi and the Religion of the Home

When John Ciardi (1916-1986), a second generation Italian American, came to arrange his *Selected Poems*, he was «a bit surprised at how heavily Italo-American it is» (Cifelli. *John Ciardi*: 438, 440). About 30% of his book concerns his family or Italy. It opens with a section called "Tribal Poems", signifying the close bond of his Italian-American community. His first book, published when he was 24, is titled paradoxically *Homeward to America* (1940). 'Home' is no longer the ancestral home of Campania and Calabria; home lies in the opposite direction; the title suggests he is still en route, culturally, socially, psychologically. In his elegiac "Letter to Mother", whereas his mother «found your America» (after the «rankness of steerage», the «landing in fog», the «tenement, the reek, and the shouting»), for him the journey continues because it is a mental journey «across the sprung longitudes of the mind/ and the blood's latitudes» ("Letter to Mother": *Collected Poems* 1). It demands as much as his mother's journey «across the enormous wheeling imperative sea»: the phrase which echoes Shakespeare's «rude imperious surge» (2 *Henry IV*.3.1.20), might have been more successful without the superfluous 'enormous'. Now with her death he has only her 'high example': the rest is hard work; «there will be no Americas discovered by analogy» ("Letter to Mother". *Collected Poems* 1). The word 'discovered' invokes the rhetoric of exploration as in Columbus's 'discovery' of America.

If Ciardi cannot progress except by his own arduous effort, as a poet, he can only disclose the stages of self-discovery in and through analogy, i.e., by metaphor and symbol. In this process the religion of his forefathers proved a living resource for a wide range of poetic motifs. Published in mid-career, his lyric "The Lamb" reveals just how close Ciardi stood in relation to the immigrant past. The poem recalls the family feasts at Holy Easter beginning about the

time he turned four when he experienced the most traumatic event in his life: the death of his father in a car accident. Soon after, his mother moved the family six miles out of Boston's Little Italy to Medford, then a suburb on the edge of the country, and more resembling his mother's rural background in Italy than the streets of the North End. The Mystic River bordered their back yard. Every Sunday the extended family would gather at her home for an elaborate dinner: «it was like Christmas every Sunday», reported one aunt (Cifelli 19).

As in southern Italy in this period, Easter surpassed Christmas among the major feast days. Each Lenten season Ciardi's mother purchased a lamb which would «frisk and feed» on the family plot and be «my loveliest playmate» (*Collected Poems*: 111). The lamb was «clumsy and beautiful»; it was humble, was «a beast of knees»; it had a bleat that 'Quavers'; and its eyes were «two damp surrenders/ To the tears of the world» (111). On Holy Thursday began «the ritual death and resurrection of the lamb» (Cifelli 18); the lamb was taken down to the cellar and slaughtered; young Ciardi knew what was happening and «wept a little» (*Collected Poems*: 111). On Easter Sunday the lamb «rose,/ From the charnel cellar» and «Glowed golden brown/ On religious plenty» (111-112). The poem expresses divine immanence, the foremost quality of southern Italian Catholicism, implicating its presence in food as manifested by the Pascal Lamb upon a bountiful table; the food is sacralized as «religious plenty» (112)¹. The enjambment of «rose/ from the charnel» (111) enacts the concept by the movement of the eye to a new line; the 'golden' brown skin enacts it by reference to the color of the sun and the heavenly sky. These are just two of many links in the web of correspondences between the divine narrative and life in this world.

“The Lamb” ends with the poet stepping back from memory and making a declarative statement in the form of a prayer in the present tense:

I praise the soil
In the knuckle and habit
Of my feeding parents
Who knew anciently
How the holy and edible
Are one (112).

¹ For the sacred hearth of the Romans, the Italian Americans substituted the kitchen table (Cinotto 120): *siamo fratelli e sorelle quando tutti i piedi stanno sotto una tavola* (we are brothers and sisters when all our feet are under the table). The ritualism of Sunday dinner is or was a common feature in Italian American households; even weekly suppers were a “communion” (Gambino 16). For Ciardi's ‘gods’, see “The Nostoi of John Ciardi and Jorie Graham”, from which I draw and emended several paragraphs here.

Like many Italian immigrants, Ciardi's mother had a kitchen garden behind her house; the habit of the knuckle (*nocca*) refers to garden work in which the knuckles get dirty². In "Three Views of a Mother" she is «loam-knuckled in spring» and speaks a «language of roots from a forgotten garden» (163-64). Roots is a triple pun on the plant's roots, on the roots of the family tree, and on the linguistic roots of her Calabrian dialect. "Forgotten" describes a garden that has long been abandoned, a synecdochic condensation of the very immigrant past that it evokes. Paradoxically the garden is memorialized by the poet, and no longer forgotten. The «holy and the edible» (112) express the unity of God and nature, though not in the pantheistic sense. God participates actively in His creation, which He made; yet, as a transcendent figure, he is not his creation.

Third generation Italian-American poet and novelist: Joseph Bathanti and Restoration

A third-generation Italian-American poet and novelist, Joseph Bathanti grew up in Pittsburgh where he was familiar with the religious processions that marked the calendar in his East Liberty neighborhood. Religious motifs run through many of his nine volumes of poetry, as even their titles suggest: *Communion Partners*, *The Feast of All Saints*, *Restoring Sacred Art*, *The 13th Sunday after Pentecost*. In the title poem of *Restoring Sacred Art* Bathanti recollects a time in his youth when he and a friend carried a statue of the Virgin Mary from a car to the restorer's workshop a few blocks away. One of the young men is the poet narrator, who parodies the religious processions that went back to the early twentieth century. The other, "Philip", is presumably the restorer. Together they lift the statue out of the trunk of a Chrysler. The word Chrysler is a near-homonym of Christ, vehicle of salvation. Dressed in 'her tattered robe della Robbia' in imitation of the High Renaissance (but the plaster and the paint are chipped), Mary looks «stiff as a mob hit», which is in the linguistic register of the urban ghetto (though 'mob hit' puns on her great popularity); bodies of dead mafiosi were often transported in the trunks of cars, and the cars were occasionally abandoned on quiet streets or in vacant lots (106). Nonetheless, as if alive, Mary 'smiles', a

² Some immigrants had a private plot on a rooftop, balcony, or back shed where, often within a strictly limited space, they would plant vegetables and tomatoes. There they would take a siesta and enjoy the sun, even on cold afternoons, and remember the 'old country'. I recall an Italian consul pointing to a small room in the consulate and saying with considerable passion, "This is Italy!" He was speaking legally of extraterritorial status; but his emotion indicated something more. *That* is what the immigrants felt about their private spaces.

sign of divine favour. The Christ Child's hand is «held up in a boy scout pledge» (106). The divine is connected to the familiar world of the teenagers' way of understanding a 'pledge'. In the first lines, then, one is introduced to the world of everyday life in which the divine is immanent everywhere.

In the mock procession the narrator takes Mary «in a headlock», «Philip takes the feet», and they «shuffle down Liberty Avenue» (106). This bearing of Mary horizontally is an unceremonious parody of the real procession in which she is carried aloft with the bearers in lockstep (Camboni 206). (In Solzhenitzyn's *Gulag Archipelago* a Soviet citizen spends five years in Siberia for carrying a newspaper portrait of Stalin horizontally.) The men pass «one Italian joint after another» ("Restoring Sacred Art" 106), like Stations of the Cross; then "Saint Joseph's Cathedral" by which the Holy Family is temporarily reunited; reach the studio and carry Mary upstairs, making jokes at her expense:

You've got to lose some weight
 Too many cannolis
 When are you going to start exercising?
 We offer her a smoke (106).

When they set the statue down, Mary appears tired, «her lips are wet», «her smile thinning» (107); and Christ has lost two fingers – has the 'pledge' been respected? In the workshop this Virgin and Child are one among other "Virgin and Child" statues; their mothers try to quiet the children «Their tears», which would have been plaster, are «like gravel hitting the linoleum» (107). The artificial flooring popular in the 1950s and 60s was a cheap substitute for a nice rug, and maintains the low linguistic register. As Camboni points out, the atmosphere of the poem is suffused by the «simple religiosity of the community», «a humane and lively religiosity» (206)³. The actions of the principals, seemingly disrespectful or sacrilegious, remain within the realm of the familiar, are a form of love; they can even 'talk' to her, 'insult' her, another feature of southern Italian religious tradition. But they are also devoted to her. They who were taking the statue to be "restored" are themselves restored. The narrator has helped 'restore' the statue by carrying it to the workshop, but he has also "restored" himself by writing his poem.

³ In "Collins Avenue", Camboni writes, «the poet brings to the fore the sense of belonging that holds together the immigrant community, that is, indeed, the glue that fastens the generations to one another, to the land of origin as well as to that of adoption. For, if the children cannot understand the Italian words of their fathers and grandfathers, they still know that 'They belonged to us, these old men,/ and we to them; but we had no old country,/ only Collins Avenue'» (38).

Francesco Loriggio on the Rise of Italian-Canadian Literature in the 1970s

To turn to Canada, in the mid-1970s Italian-Canadian literature had a new birth, and the results would exert a powerful impact on Canadian literature as a whole. This was a time when, according to Francesco Loriggio, «rummaging publicly through your past wasn't discouraged, as it had been in earlier decades and it was to be later» (*Dreams* xiv). The coterie spirit blossomed among the Italian Canadians, many of whom were associated with the University of Toronto; Mary di Michele records their lifestyle in «Life is Theatre or O To Be Italian in Toronto Drinking Cappuccino on Bloor Street at Bersani & Carlevale's» (*Stranger in You*: 40-41). Though many of the Italian Canadians were bi- or trilingual, they were writing mainly in English, and not infrequently about the popular immanentist Italian Catholicism:

I scavenge topology like a mudfish
ready to sacralize every mote by the brute
force of will, the dumb attraction to God,
that is graceless (Di Cicco. "Deep as the Exhaustion on God": 45).

One of the highlights of the decade was Di Cicco's «groundbreaking» (Golini 170) anthology *Roman Candles* (1978), with poems by seventeen poets, fourteen of whom had been born in Italy. During the 1980s, a mere decade later, the Italian Canadians underwent a 'transformation', one for which Italian Americans had needed a generation and more. The Italian Canadians had speeded up an evolution «that would see us change from immigrants to ethnics, from the 'swarthy Southerners' our parents were or we had been into White Europeans, and hence – eerily – into accomplices of the establishment» (Loriggio. *Dreams*: xiv).

Mary di Michele: Seeking Home

Mary di Michele (b. 1949), one of only two women appearing in *Roman Candles* (the other being Mary Melfi), writes that «perhaps the central event in my life that turned me towards poetry was immigration» ("Langscape": 128)⁴. In

⁴ A neologism of her own coinage, 'langscape' emerged from her habit of setting the occasional Italian word in an English line. The Italian words were virtually self-explanatory, either by themselves or in context (*enigmatico, pronto, tutto il mondo*); they also form part of the music of the line and also musical (*farfalla*). Because the Italian words «were not translated into English, they seemed to have the quiddity of rocks and things, the beauty, the density, and resonance of outcrops on a geological plane» ("Langscape": 126, 130).

1955, her family emigrated from Lanciano in the Abruzzi to Toronto where she grew up, attended the University of Toronto, and published her first book, *Tree of August* in 1978. Italy figures variously in her poetry and fiction, from childhood memories to numinous landscapes, from returns as an adult to a poetry of revisitation and the use of Italian words and phrases in her texts.

Her religious reference draws on both Christian and pagan sources. In “Mimosa”, a family portrait in three dramatic monologues, di Michele’s sister, the patient “Marta”, describes her older sister “Lucia” (di Michele) (*Stranger in You*: 15). Di Michele did not opt to use her own name “Maria”: Lucia was likely chosen as a substitute because it is the name of the medieval church in which she was baptized, “Santa Lucia,/ in an ancient town, Lanciano” (“Born in August”:11). Lucia, says Marta, «would talk about the ancient rites» (15):

the old gods and the new gods,
as if they were related and equal,
mythology and religion,
a pagan temple and a catholic church (7).

Each line balances between concepts; in three lines a caesura separates the hemistiches of three lines; the balance is formally meant to signify their equal value to the poet, these two feeder streams to her religious consciousness. «I remember the Italia of the *praetutti*», she boasts in “Luminous Emergency” (85). The Praetutti (‘before’, in the sense of earlier than, ‘all people’) was an obscure Osco-Umbrian tribe settled in the northern Abruzzi ca. 500 BC. «Latin blood legend traces the wolf», she writes, “In us instinct is not extinct, it’s latent» (“Invitation to a Recessive Gene”: 58).

However much she declares ‘equal’ treatment with regard to religion – and it is a strange declaration on the face of it, yet another duality – her best work draws more on classical mythology and the older folk traditions of the Abruzzi. Her grandmother’s house in Lanciano looked out on the snow-capped Maiella, the massif of the central-southern Apennines, «brilliant as the naked shoulder of a god in moonlight» (“Luminous Emergency”: 86). The pomegranate in her grandmother’s garden exerts a totemic power; it is the sacred fruit of Demeter and her daughter Persephone, queen of the underworld. Di Michele tears open a pomegranate, «it recognizes me/ with *benvenuto* in all its myriad, ruby eyes» (“Benvenuto”: 6). The eyes welcome her to the realm of the dead. The powerful elegy on her grandmother, “A Strange Grace”, which begins «Love always dressed itself in black», invests the woman with the attribute of Juno Lucina: «the miracle/ of a child emerging with the first light» (which the child sees) (*Stranger in You*: 2). Then there were the poets from the Abruzzi region that

influenced her, Ovid, magus of the woods and mysterious mountains, born in Sulmo (Sulmona), only 27 miles (43 km.) from Lanciano; and D'Annunzio, the quasi-pagan, from Pescara ("Luminous Emergency": 85). She likens herself to the half-giant wrestler Antaeus, son of Gaia, whose strength endured as long as he touched his mother Earth; Hercules held him high and strangled him. «Italy is my earth, I return to it and always find creative renewal there» ("Landscape": 135)⁵.

Di Michele's "My Hart Crane" introduces a topos that she inherits from a long tradition of Latin and Italian poets stretching back to Ovid and Virgil: the stillness and silence of high noon, especially in the summer heat; Dionysus/Bacchus, Pan; *daemon meridianus* or the noonday devil. At midday, comments Nicholas Perella, the sun reaches its greatest strength and plenitude which may be empowering, but also overpowering – 'menacing' and 'bewildering', leaving one in a state of torpor, indecision, even sunstroke and panic. «Fierce or enervating heat, unshadowed, absolute light, and uncanny silence combine to make noontide, especially in the Mediterranean lands, a time of the negative demonic power of nature» (Perella 5, 6); Ovid connected this hour to «uncontrollable erotic energy» (5-6). To disturb at this hour a lounging god (Pan, Dionysus) or bathing goddess (Diana), especially with an erotic motive, provokes their immediate and violent wrath. Noon is the "hour of Pan", when ordinary time stops: «the time he [Pan] rests», writes Theocritus, the siesta being the tactical retreat from deadly solar power. Silence reigns; nor will the shepherd dare play his pipe: «I am afraid of Pan» (7).

In section IV of "My Hart Crane" entitled "The Hour of Pan", di Michele imagines the moment in which Crane threw himself overboard to his death in the Gulf of Mexico. She activates the rich, paradoxical associations of the topos in depicting the ambiguous suspension in time:

Is wasn't storm, it was calm.
It wasn't cold or midnight
As one might expect it was
Hot and high noon. It was the hour

Of Pan, of panic, when the shadow
Has no where to go but back
Into the self (81).

The three negatives emphasize a world on hold during the shadowless heat of noon: «Midday threatens to destroy the world that was built up by the morn-

⁵ Di Cicco makes the same allusion in "Italy, 1974": «The earth was mine as it was to antaeus (sic)/ when the bole of his wrist touched his mother» (*Roman Candles*: 34).

ing [...] man loses his grip of (sic) reality», comments Cornelis Verhoeven on the negative valence of the topos. Panic is the «a troubled, senseless movement toward nowhere in particular [...] it is its own goal, to regain tranquility» (55), which can lead to death. The shadow is the physical representation of the *daemon meridianus*, here the fear of death, variously shown in the tradition as monkish acedia or modern stress and depression that can be kept at bay by externalization or distancing; ‘back’ into the self implies its origins within a suppressed psychic chaos. She has already become a shade to herself, on the edge of a dangerous zone. In Kate Chopin’s *The Awakening*, it is in the heat of the noonday sun that Edna goes for a swim off Grand Isle in the Gulf of Mexico, leading to the novel’s ambiguous ending: suicide or awakening or both?

Rilke is one of the modern poets whose classicism influenced di Michele. Her ekphrastic “If Stone Dreams” recalls motifs from Rilke’s poems “Archaic Torso of Apollo” and “O Fountain Mouth”. A statue of a satyr in a museum presents an unfathomable mystery: «with his head propped on a wineskin;/ we cannot know if he dreams» (*Debriefing the Rose*: 50). A half-human half-goat attendant of Dionysus, the satyr is drunken and lecherous. Since it is a stone, surely he does not dream, he is not even alive... and yet Bacchus has given the sleeping demigod the power to awaken (in) the imagination:

he sleeps in drunken stupor and his snores
though silent still insist. The need to be
drunk, we share this need to let consciousness

go. Satyr is the mentor
of blackout. He is the Bacchus we worship

within us (50)

Bacchus ‘sleeps’ because there is no more stress, no more feeling in his ‘broken hip’ (a broken statue, a fragment); he has undergone the Bacchic de-individuation and dissolved in the All-ness of nature. The power of Bacchus/Dionysus is transformation, or rather the loss of form itself and any distinction among the human, the natural, and the sacred⁶.

In one of her finest poems, “Somewhere I Have Never Traveled”, di Michele describes a journey to a border. The title is taken from E.E. Cummings’s “Somewhere I Have Never Travelled, Gladly Beyond” (sic). Cummings portrays romantic love, di Michele depicts her disturbing in-betweenness

⁶ «The noonday devil commands silence and halts the rhythm of life in order to impose his own» (Perella 47-48).

of homes, countries, and languages that has haunted her entire career: a no man's land that is a ghostly prelude to death:

I arrived at the Canada-US border.
Flags fluttered though there was no wind.
Mine was the sole vehicle at the crossing.

I pulled up to a booth. Nobody
was there. I got out of my car
to peer behind the wicket: darkness

except for the blinking light of a phone.
I had my Canadian passport ready
declaring my Italian birth. The photo

didn't look like me. It felt strange to be
neither here nor there, neither coming
nor going. I arrived at the US-Canada border,

flags the only things moving.
The sun was low but I cast no shadow (*Bicycle Thieves*: 79).

Ordinary language and speaking rhythms render place, things, happenings, as mysterious – car, blinking light, passport, phone. Mary di Michele creates the circumstances that mimic a journey to the underworld. These include the uncertainties of time and space («neither here nor there»); the non-natural happenings (flags blowing without wind, sun without shadow, preternatural silence); the missing Charon, toll keeper; she remains alone. The second time she mentions her arrival, a repetition that places her in a state of ultimacy, it is sunset, and she appears to be 'viewing' the border from the other side – not Canada-US but US-Canada – and she no longer casts a shadow, having become one. Has she crossed over this liminal space? Or is she caught between, in a liminal zone? (Rao 244-245). Mary di Michele interprets her own poem to mean that «though the speaker is caught between countries» and, one may add, between states of being and non-being, «she resides in the langscape (sic) of the poetry of the poem, in poetry that maps not only where we walk and live but who we are and the language we speak and dream in» ("Landscape": 138).

Pier Giorgio Di Cicco: Poet Priest

Pier Giorgio Di Cicco, comments Joseph Pivato, «began Italian-Canadian writing and changed Canadian literature» (9). He was born in Arezzo in 1949; he

emigrated with his family first to Montreal in 1952, then Toronto in 1956, Baltimore in 1958 where he lived in poverty until 1967, and finally back to Toronto. His long American sojourn during his formative years led Ferdinando Alfonsi to include him in his 1985 anthology of Italian-American poets. Di Cicco attended the University of Toronto where he received a B.A. in 1973. His return to Italy in the following year proved to be an 'epiphany'; it «awakened his Italian identity» (Pivato. *Pier Giorgio Di Cicco*: 273). Six books of poetry followed in quick succession. A charismatic figure, he was the unofficial leader of the Italian-Canadian writers; and before they scattered across Canada, he memorialized their collectivity in *Roman Candles*. This manifesto as much as an anthology exhibits the common themes, styles, conventions, and cross-fertilizations which, however diverse are the individual writers, characterize their poetry. In sum, it exhibits the coterie spirit. Italian-American poets have nothing quite like it in their longer, more diffuse history. Di Cicco became a monk in 1984 and was ordained in 1993; for fifteen years, this hitherto prolific writer did not publish. When he resumed publishing, in 2001, it was in the self-effacing role of the poet-priest, without ceasing to be innovative and prolific.

Unlike di Michele's ambiguous Pan, Di Cicco's adaptation of the topos is invariably positive. With it he might connect with his personal past, with the memory of his father, who died penniless in Baltimore, with his older brother killed in a bombing raid over Arezzo in 1944, or with Italy. "Nostalgia" cycles between the present and past; between the cold springtime in Canada and a Tuscan summer at midday with its iconic «cypress» and «green lizards basking beside the/ cathedral» (*Roman Candles*: 32). The link between the lizard and the cathedral is better understood when one reads elsewhere of «wind in trees beside the cathedral» ("Donna Italiana": 98). Far from being touristic scenery, the cathedral of Arezzo is the poem's spiritual anchor, around which are oriented the natural world and the comings and goings of ordinary life. The memory does not last, as more snowflakes extinguish the 'brief' moment of sunshine and «light draws itself in on the farthest sky» (*Roman Candles*: 32). Yet there is something 'far beyond' 'farthest', and it is Italy:

Italia, far beyond that, always, Italia
and the rooms of warmth, the landscape searing
its edges at noon (32).

Midday: his thoughts turn to his kindly, credulous father, a barber by trade who never adapted to the New World:

under a few cold lilies, my father dreams
cicadas in vallemario. I am sure of it,

he left me that, and a poem that is only a
dream of cicadas (32).

According to Perella, cicadas are commonly an «emblem of midday tension». Their «wild stridulation» together with heat and light «seem almost to be perceived as a single sensory phenomenon» (13); their monotonous repetitive sound does not put an end to silence but rather accentuates it, in the way a noise machine suppresses all other sound, with the exception of its own. In keeping with this aspect of the topos, di Michele depicts «this cacophony of cicadas» (*Luminous Emergencies*: 77); Kate Chopin could not have cicadas on the Gulf of Mexico, but the noonday demon called for an unpleasant attendant and so bees accompany Edna Pontellier into the waters. But again, Di Cicco sees the cicadas in a positive association with the sun in 'vallemaio', a town in Lazio (Di Cicco sometimes uses lower-case to democratize, even with 'god'). For him, noon is empowering, like the Kantian sublime, not depotentiating, like the Burkean sublime. His father's dream is inherited by the son. As it had begun, "Nostalgia" ends on a mixed note: while the memory of Italy makes him feel «a little marvelous», reality brings back the feeling of «the sunken/ heart of exiles» (*Roman Candles*: 32).

The contrast between the cold of the New World (the 'cold' hospital in Baltimore, the 'cold' lilies, Canadian snow) and the warmth of Italy are polarities in Di Cicco's early poetry. «I am obsessed with warmth. Is it not common...», "Nostalgia": 32). In "The Man Called Beppino", an elegy to his father, Di Cicco laments «the man who lost his barbershop during the war» and tried to re-establish it in Baltimore (Pivato. *Anthology*: 96). Cheated by the mall manager, he dreams of «a large/ Italian sun»; his hair «will shine like olive leaves at noon», olive being a totemic plant of the Italian people, transformed into an victor's wreath or a saintly halo (97). In "Italy, 1974" crickets replace the cicadas *nella campagna*: they «measure out/ the dark earth» (*Roman Candles*: 34), like a poet's measure across the foisonous ('dark') land. Not midday only, but midnight too, its closest counterpart, has the sacred power of transformation: «the stars were/ wincing like sun on wet shoals» ("Italy, 1974": 34). At this moment he achieves unification with nature: «the landscape flowed from me [...] The earth was mine» (34). Similarly, in "Memento d'Italia" he returns to his birthplace, Arezzo, and seeks out places he recalls from his earliest youth. One of them is the small café-restaurant in the train station looking out on the tracks, possibly his last memory of Arezzo. Nothing has changed in twenty years, not the lovers leaning together, nor the passers-by, nor «the pig-tailed girls lugging/ a suitcase», nor «most valid, the/ noon sun, searing the

air», like a ‘mirage’ (35). He feels the presence of his father who would have seen the same mirage at noon.

“Donna Italiana” represents a further attempt to connect with his past, with his father and elder brother, and with his *antenati*, his Lares, by means of the common bond of noonday sun in all its plenitude. From them, from the feminized landscape, he draws a power to assuage the grief of family tragedies so that his «ribs burned all/ the nights of my/ life» (Pivato. *Anthology*: 99).

song of three thousand years, of little old men with the
eyes of saints, they walk on the hillsides in the mid-day heat,
ghosts, wishing me well. They are my grandfathers, and
my great-grandfathers (99).

They are «my gentle men», «ghosts in the hills behind/ Arezzo», watching him with their «gentle eyes at night», his spiritual guardians (99). He has had to return to Italy to find them, and specifically to his birthplace. From the perspective of the hilltop at high noon, as he emphasizes, «at that/ precise hour», he looks down upon the town and the landscape around it, and experiences plenitude: «hives of sun over the rivers, imagined paths across distant slopes», «farmyards/ kneeling over fields/ of grass», where «kneeling implies the human world’s paying homage to the natural world» (100). Now the pain is relieved, «the ribs burn less», because «a woman is/ the country that I love» (100).

Antonino Mazza: What will be our lives!

Di Cicco has achieved a wholeness of vision and the language by which to express it that few Italian-American or Italian-Canadian poets have equaled. One Canadian writer expresses his response to his father’s death that left him only with a sense of absence and unfulfillment. In “Death in Italy, written in Canada”, Antonino Mazza mourns his father who returned to Italy to die in the town of his family ancestors in Italy. Mazza had been the «dutiful son», «built a chapel for his parents/ in the town’s Holyground» (*Roman Candles*: 40). In Canada; and had named his son after his grandfather according to southern Italian custom. There is an emptiness in his Canadian home because he and the family friends «appeared/ to pay their last respects in absentia» (40). It is more painful «not to have seen one’s father die» than to have been present at his side: «Ah God, are they not our families, without/ a place to go back to what will be our lives!» (40). It is at once a question and an exclamation implying an answer. To paraphrase, What will our lives be like, we who do not have a place, a home to return to, to

die in (in Italy), we who still feel the deep attraction to our ancestral home in Italy but are caught between two worlds? What will become of us?

The answer must lie in Virgil's motif: where your gods are, there your home is.

Works Cited

- Alfonsi, Ferdinando (ed.). *Poeti Italo-Americani; Italo-American Poets: Antologia bilingue; A Bilingual Anthology*. Catanzaro: Antonio Carello. 1958.
- Bathanti, Joseph. *Restoring Sacred Art*. Scottsdale, AZ: Star Cloud. 2010.
- . "Collins Avenue". Id. *Restoring Sacred Art*. Scottsdale, AZ: Star Cloud. 2010: 38.
- . "Restoring Sacred Art". Id. *Restoring Sacred Art*. Scottsdale, AZ: Star Cloud s. 2010: 106.
- Camboni, Marina. *The Language of Doom, Memory, and Assimilation*. Review essay of *Restoring Sacred Art* by Joseph Bathanti. *Italian Americana*, 31 (2013), 2: 203-206.
- Child, Irvin L. *Italian or American? The Second Generation in Conflict*. New Haven: Yale University. 1943.
- Ciardi, John. *The Collected Poems*. Ed. Edward M. Cifelli. Fayetteville: University of Arkansas. 1997.
- . "The Lamb". Id. *The Collected Poems*. Ed. Edward M. Cifelli. Fayetteville: University of Arkansas. 1997: 111-112.
- . "Letter to Mother". Id. *The Collected Poems*. Ed. Edward M. Cifelli. Fayetteville: University of Arkansas. 1997: 1.
- Cifelli, Edward M. *John Ciardi: A Biography*. Fayetteville: University of Arkansas. 1997.
- Cinotto, Simone. *Comunità italoamericana di New York, 1920-1940*. Torino: Otto. 2001.
- Citino, David. *The Book of Appassionata: Collected Poems*. Columbus: Ohio State University. 1998.
- Di Cicco, Pier Giorgio. "Deep as the Exhaustion on God". Id. *Virgin Science*. Toronto: McClelland & Stewart. 1986: 45.
- . "Donna Italiana". Joseph Pivato (ed.). *The Anthology of Italian-Canadian Writing*. Toronto: Guernica. 1998: 98-99.
- . *The Honeymoon Wilderness*. Toronto: Mansfield. 2022.
- . "Italy, 1974". Pier Giorgio Di Cicco (ed.). *Roman Candles: an Anthology of Poems by Seventeen Italo-Canadian Poets*. Toronto: Hounslow. 1978: 3.
- . "The Man Called Beppino". Joseph Pivato (ed.). *The Anthology of Italian-Canadian Writing*. Toronto: Guernica. 1998: 96-97.
- . "Nostalgia". Pier Giorgio Di Cicco (ed.). *Roman Candles: an Anthology of Poems by Seventeen Italo-Canadian Poets*. Toronto: Hounslow. 1978: 32.
- (ed.). *Roman Candles: an Anthology of Poems by Seventeen Italo-Canadian Poets*. Toronto: Hounslow. 1978.
- . *Virgin Science*. Toronto. McClelland & Stewart. 1986.
- di Michele, Mary. "Benvenuto". *Stranger in You: Selected Poems and New*. Toronto: Oxford University. 1995: 6.
- . "Born in August". Id. *Stranger in You: Selected Poems and New*. Toronto: Oxford University. 1995: 11.
- . *Bicycle Thieves: Poems*. Toronto: ECW. 2017.
- . *Debriefing the Rose: Poems*. Toronto: House of Anansi. 1998.
- . "If Stone Dreams". Id. *Debriefing the Rose: Poems*. Toronto: House of Anansi. 1998: 50.

- . “Invitation to a Recessive Gene”. Pier Giorgio Di Cicco (ed.). *Roman Candles: an Anthology of Poems by Seventeen Italo-Canadian Poets*. Toronto: Hounslow. 1978: 58.
- . “Landscape: Language, Landscape, and Memory, the Origins of a Poetics”. *Literary Geographies*, 3 (2017), 2: 125-38.
- . *Luminous Emergencies: Poems*. Toronto: McClelland & Stewart. 1990.
- . “Luminous Emergency”. Id. *Luminous Emergencies: Poems*. Toronto: McClelland & Stewart. 1990: 86.
- . *Mimosa and Other Poems*. Oakville, Ontario: Mosaic/Valley. 1981.
- . “Mimosa”. Id. *Stranger in You: Selected Poems and New*. Toronto: Oxford University. 1995: 5-15.
- . “My Hart Crane”. Id. *Stranger in You: Selected Poems and New*. Toronto: Oxford University. 1995: 81.
- . “Somewhere I Have Never Travelled”. Id. *Bicycle Thieves: Poems* Toronto: ECW. 2017: 50.
- . *Stranger in You: Selected Poems and New*. Toronto: Oxford University. 1995.
- Gambino, Richard. *Blood of My Blood: The Dilemma of the Italian-Americans*. Garden City, New York: Doubleday, 1974.
- Golini, Vera F. “‘Growing for the Flight’: Mary di Michele’s Reception in Canada”. Joseph Pivato (ed.). *Mary di Michele: Essays on Her Works*. Toronto: Guernica. 2007: 165-184.
- Loriggio, Francesco (ed.). *L’Altra Storia: Antologia della Letteratura Italo-Canadese*. Vibo Valentia: Monteleone. 1988.
- (ed.). *The Last Effort of Dreams: Essays on the Poetry of Pier Giorgio Di Cicco*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University - Waterloo, Ontario. 2007.
- Mazza, Antonino. “Death in Italy, written in Canada”. Pier Giorgio Di Cicco (ed.). *Roman Candles: an Anthology of Poems by Seventeen Italo-Canadian Poets*. Toronto: Hounslow. 1978: 40.
- Perella, Nicholas James. *Midday in Italian Literature: Variations on an Archetypal Theme*. Princeton: Princeton University. 1979.
- Pivato, Joseph (ed.). *The Anthology of Italian-Canadian Writing*. Toronto: Guernica. 1998.
- (ed.). *Mary di Michele: Essays on Her Works*. Toronto: Guernica. 2007.
- (ed.). *Pier Giorgio Di Cicco: Essays on His Works*. Toronto: Guernica. 2011.
- Rao, Eleonora. “Longing for Elsewhere”. Review essay of *Bicycle Thieves: Poems* by Mary di Michele. *Italian Americana*, 35.2 (2017), 2: 243-246.
- Rilke, Rainer Maria. “Archaic Torso of Apollo”. *New Poems*, trans. J.B. Leishman. New York: New Directions. 1964: 164.
- . “O fountain mouth”. *Sonnets to Orpheus*, trans. Willis Barnstone. Boston: Shambhala. 2004: 185.
- Russo, John Paul. “DeLillo: Italian American Catholic Writer”. *Altreitalie*, 25 (2002): 4-29.
- . “The Nostoi of John Ciardi and Jorie Graham”. Maria Camboni (ed.). *USA: Identities, Cultures, and Politics, Transnational, and Global Perspectives*. Macerata: eum Edizioni di Macerata. 2010: 453-468.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad Publishing. 1998.
- Verhoeven, Cornelis. *The Philosophy of Wonder: An Introduction and Incitement to Philosophy*. New York: Macmillan. 1972.

LA SANTERÍA COME SPAZIO NARRATIVO FRA CULTURE IN QUESTA NOTTE HO SOGNATO IN CUBANO DI CRISTINA GARCÍA

Daniela Ciani Forza*

La struttura narrativa del romanzo, in cui spazi e voci s'intersecano in un contesto polivalente, si conferma nei continui riferimenti alla *Santería* e alla sua natura sincretica, dando così espressione a un sistema di rimandi, rivisitazione e ripristino di legami fra il mondo cubano e quello americano in chiave transnazionale. Il saggio si compone di due paragrafi: nel primo si espone il tema della dissociazione identitaria che colpisce le protagoniste, nel secondo la tecnica narrativa che ne riprende la fluidità esistenziale.

Santería as narrative space between cultures in Dreaming in Cuban, by Cristina García

The narrative structure of the novel, in which spaces and voices intertwine in a multivalent context, is confirmed by the frequent references to *Santería*, and its syncretic nature, thus creating a framework of remembering, reviving and restoring of links between the Cuban and the American worlds within a transnational perspective. The essay is divided into two sections: the first deals with the question of identity dissociation as experienced by the protagonists, the second with the narrative technique which evokes the existential fluidity of their reactions.

Fra *in-betweenness* e intimacy

«As a Cuban immigrant who was born in Havana in 1958 [...] García uses the novel form in a vaguely autobiographical attempt to reassess her individual and familial dislocation between antagonistic national bodies», così David Mitchell (52) si riferisce a *Questa notte ho sognato in cubano*, il primo romanzo della scrittrice e giornalista Cristina García¹. Protagoniste principali della storia sono Celia del Pino, le sue figlie Felicita e Lourdes, e la figlia di quest'ultima Pilar, rappresentanti tre generazioni di donne che, dopo l'ascesa al potere di Fidel

* Università Ca' Foscari Venezia.

¹ Il titolo originale del romanzo è *Dreaming in Cuban*. Pubblicato nel 1992 a New York da Ballantine Books, ricevette immediato apprezzamento di pubblico e critica, e fu finalista al prestigioso National Book Award.

Castro del 1959, sono esposte a esperienze che ne stravolgono la vita. La matriarca Celia rimane a Cuba – «El Líder le aveva fatto girar la testa» (32) –, Felicia, emotivamente fragile, decide anche lei di restare sull'isola pur non essendo entusiasta del nuovo corso degli eventi, Lourdes invece, totalmente contraria alla presa di potere del «Comunista» (32), fugge negli Stati Uniti con il marito e Pilar, per poi dimostrarsi contenta della sua decisione perché, si legge, «l'immigrazione le ha dato una nuova identità [...] [e] non rimpiange nulla di Cuba, niente di quei miseri carri di carnevale cigolanti di menzogne» (79). La rivoluzione ha scatenato in queste donne un confronto con la loro stessa esistenza, con le peculiarità e le contraddizioni che storicamente distinguono il loro paese, nonché con l'«altro» – l'Americano –, che da sempre, nel bene e nel male, è stato protagonista attivo delle vicende dell'isola. Il trauma che ne deriva provoca in ciascuna un agitato districarsi fra ricordi e attualità, fra rapporti familiari e stati d'animo personali, fra emigrazione e inserimento in un mondo dai contorni ambigui e contrastanti mentre intensi riaffiorano i legami con la propria terra.

Ruolo focale è quello di Pilar che, nata a Cuba undici giorni dopo la «trionfale entrata a cavallo di El Líder all'Avana» (29), crescerà a Brooklyn, New York. Adolescente in bilico fra le sue radici cubane e l'appartenenza ad una terra consegnatale dalle circostanze storiche, Pilar appartiene a quella che Gustavo Pérez Firmat definì la «1,5 generation» (4): la generazione di coloro che, nati nell'isola, e trasferiti negli Stati Uniti da piccoli, a differenza dei loro genitori non hanno respirato l'aria di Cuba, si sono totalmente formati nella terra d'adozione, ma hanno contemporaneamente assorbito lo spirito dell'isola attraverso le memorie e le illusioni degli adulti. Pilar si atteggia a giovane *punk*, vuole fare l'artista, rifiuta i codici di comportamento della madre, tutta dedita ad assimilare lo stile di vita americano, e contemporaneamente intrattiene un intenso rapporto con la nonna, le sue idee e le sue fantasticherie. La presenza della Abuela Celia pervade quel diario, tutto privato, che Pilar tiene «nella fodera del cappotto, al riparo dagli sguardi indagatori di sua madre» (13), e a cui affida i suoi pensieri di giovane, ansiosa di comprendere se stessa fra sentimenti di *cubanía*², bisogno di sentirsi autonoma e desiderio di definirsi nella nuova situazione. La nonna rappresenta l'interlocutrice ideale per dialogare con la (sua) storia – passata e presente: «Abuela Celia e io di tanto in tanto ci scriveva-

² *Cubanía* è un termine coniato da Fernando Ortiz per definire quella condizione spirituale, dettata dalla volontà dell'individuo, di sentirsi cubano, ovvero di vivere una «*cubanidad plena, sentida, consciente, y deseada; cubanidad responsable, con las tres virtudes, dichas teologales, de fe, esperanza y amor*» (166), questo a differenza della semplice *cubanidad*, quale condizione generica di cittadinanza.

mo», scrive, «ma la maggior parte delle volte la sento mentre mi parla la sera appena prima di addormentarmi. Mi racconta episodi della sua vita e com'era il mare quel giorno. Dà l'impressione di sapere tutto ciò che mi succede [...] Abuela Celia dice che vuol rivedermi. Dice che mi ama» (33).

Attraverso Pilar e il suo disagio nel sentirsi *in-between* fra un mondo che rimanda al passato e uno in cui cerca di intravedere un futuro che raccolga i momenti significanti del suo essere, García ripercorre la sua esperienza di cubano-americana, anche lei parte di quella generazione che si è dovuta costruire uno spazio fra una cultura e un'altra, una lingua e un'altra – entrambe presenti ed entrambe incomplete.

Già dalle prime pagine del romanzo, la scrittrice dà voce al *pathos* che pervade la generazione di questi 'migranti-loro-malgrado', strappati alla propria terra da scelte di cui non si sentono partecipi, e di cui ora, spogliati di un proprio sentimento di appartenenza, portano il peso. Tutto ciò non sfugge all'amore che Abuela Celia nutre per la nipote lontana, lamentandone la lontananza con queste parole – veri e propri indici di sofferenza:

Pilar, la sua prima nipote, le scrive da Brooklyn in uno spagnolo che non è più il suo. Si esprime con il vocabolario spigoloso, approssimativo, variopinto dei turisti di un tempo, che non vedevano l'ora di lanciare dadi sul tappeto verde o sull'asfalto. Gli occhi di Pilar, teme Celia, non sono più abituati alla intensa luce dei tropici, dove un'ora mattutina equivale a un mese intero in quel nord che riceve dal sole soltanto un'indifferente e debole luce. S'immagina il pallore di sua nipote, il pallore nel quale vive malnutrita e infreddolita senza la linfa che danno i colori come il rosso acceso e i toni del verde (13).

Celia non solo enfatizza la perdita della lingua materna da parte di Pilar, il cui spagnolo le ricorda quello dei turisti americani, un tempo assidui frequentatori dei casinò e dei postriboli – sottolineandone una volgarità riconducibile al suo proprio dissenso verso gli USA –, ma si rattrista anche per l'alienazione che intravede in quel suo non poter più sostenere nemmeno la luce di Cuba, e immagina la ragazza pallida ed emaciata proprio come una *gringa*. D'altra parte Pilar risponde con pari intensità al ricordo che mantiene di Cuba e paragona la sua atmosfera con quella di New York, che fin da bambina le appariva desolata. Di una sua passeggiata con la mamma a Central Park, quand'erano appena giunte in città, ricorda:

L'aria era diversa da quella di Cuba. C'era un odore di fumo e di freddo che mi gelava i polmoni. I cieli sembravano lavati da poco ed erano striati di luce. Anche gli alberi erano diversi. Sembravano in fiamme. Avrei voluto correre tra i cumuli di foglie solo per sentirli frusciare come le palme a Cuba durante gli uragani. Ma poi

mi rattristavo guardando in su, verso i rami spogli e pensando ad Abuela Celia. Mi domando come sarebbe stata la mia vita se io fossi rimasta con lei (39).

Lo speciale legame che vincola Celia e Pilar si percepisce nel testo anche attraverso la sensibilità che entrambe esprimono nel rapportarsi all'ambiente: per ciascuna non solo risposta al proprio spirito, ma *locus* privilegiato della confidenza che fra loro si fa sempre più profonda. Celia sta per *cubanía*, ovvero rappresenta per Pilar l'essenza di quel sentimento che lega il cubano alla sua terra, e che la condizione di esilio – di un esilio imposto, e con solo l'illusione di un ritorno – rende quanto mai sofferto³.

Ed è su questa comunione fra nonna e nipote che García costruisce quello che lei stessa in un'intervista definisce «a process of discovery» (López 108): una rivelazione della propria identità ibrida attraverso l'intersecarsi di queste due esistenze fra i brandelli di storia che sono stati loro riservati. Celia e Pilar vivono in contesti lontani (politicamente e culturalmente), e la percezione stessa che hanno della vita dipende da fattori estranei all'una e all'altra. Entrambe però esprimono le stesse inquietudini: entrambe si muovono in uno spazio segnato da distacchi – dal passato, dagli affetti, dal mondo con cui erano familiari – ed entrambe si proiettano in storie immaginarie che colmano vuoti al di là di logiche prescrittive. I loro dialoghi telepatici, le lettere che Celia scrive al suo ex-amante (ma che non invia, e consegnerà poi alla nipote), il diario a cui Pilar affida le sue ansie: tutto rimanda alla condizione di fluidità in cui si agitano le

³ Estesissima è la bibliografia che tratta della letteratura cubano-americana come di una letteratura imperniata sulla sull'affermazione di un'identità in bilico fra radici ataviche e l'attualità di un contesto sociale e culturale totalmente estraneo. All'interno di questo dibattito particolare significato prende l'antologia *Little Havana Blues: A Cuban American Anthology*, introdotta e curata da Virgil Suárez e Delia Poey, che fu la prima a proporre autori cubano-americani che scelsero di scrivere in inglese, a dimostrazione della loro volontà di sentirsi partecipi del contesto in cui si trovavano inseriti. Dopo decenni di una letteratura cubana prodotta negli USA, ma perlopiù scritta in spagnolo, dal sapore languidamente nostalgico per l'isola perduta o imperniata sulla condizione di esiliati vittime di un regime dittatoriale, gli anni Novanta segnarono una presa di posizione innovativa. Tutti gli autori – romanzieri poeti e saggisti cubano-americani – presenti nell'antologia appartenevano alla prima, «1.5» e seconda generazione, e, pur nutrendosi della loro *cubanía*, scelsero di aprirsi al contesto americano cui di fatto appartenevano. Promossero la loro partecipazione a premi letterari nazionali, facendo così sentire un'attiva presenza all'interno della cultura canonica, arricchendola delle loro esperienze e apportando nuovo impulso all'attualità del dibattito sul rapporto fra cultura egemone e culture migratorie. Fra coloro che contribuirono a quest'opera furono: José Barreiro, Margarita Engle, Roberto G. Fernández, Oscar Hijuelos, Elías Miguel Muñoz, Andrea O'Reilly Herrera, Ricardo Pau-Llosa, Marisella Veiga, José Yglesias e gli stessi Cristina García e Virgil Suárez.

due protagoniste, a cui Lourdes e Felicita fanno da corollario nel tradurne il sincretismo esistenziale, e che per il lettore stesso rappresentano narrazioni conoscitive⁴ complementari.

Come abbiamo visto le risposte delle protagoniste dopo l'avvento di Castro sono fra loro diverse e così nel racconto si presentano singolarmente, ciascuna proponendo il proprio punto di vista e trovando espressione attraverso forme proprie⁵. Il quadro finale è un'immagine composita, atta a disegnare l'ambiguità che gli eventi storici, così come le esperienze personali, suggeriscono, e la cui interpretazione apre a rapporti impreveduti di reciprocità.

E se l'autrice attraverso le donne del Pino e la loro sfaccettata risposta alla realtà di Cuba riscopre le matrici del sua attuale condizione di *in-betweenness*, altrettanto la lettura del romanzo diventa per il lettore un'esperienza cognitiva condotta attraverso i vari elementi che contestualmente agiscono nella storia. Chiave della narrazione sono infatti i nessi associativi fra elementi che nel romanzo sfidano la logica della linearità espositiva, e in cui le voci narranti esplorano spazi di convergenza misurandosi con la mancanza stessa di premesse organicamente disposte. Racconto/racconti e tecnica narrativa si corrispondono: realtà e linguaggi fra loro disparati vengono connessi secondo un criterio dialogico scevro da canoni preconcepiuti.

Strumento di lettura interessante appare a questo punto la tesi di Lisa Lowe a proposito del concetto di *intimacy* che la studiosa collega alla promozione di relazioni – globali, transnazionali, nazionali, locali etc. – che esulano da implicazioni di causa-effetto. Come si è visto Celia e Pilar interagiscono da spazi geografici, storici, culturali e personali fra loro dissociati – ed essi stessi tali –, ma creano un rapporto che, combinando racconti appartenenti a sintassi diverse, genera fra queste una «close connexion» (Lowe 19) fra ciò che del passato permane (*residual*) e ciò che nel presente cerca nuova formulazione (*emergent*)⁶. Non solo questo concetto di *intimacy* s'impone sulla sua accezio-

⁴ Con 'narrazione conoscitiva' ci si riferisce alla definizione che ne dà Jean-François Lyotard. Cf. *La condizione postmoderna*.

⁵ Celia e le figlie sono presentate da una voce narrante, singolarmente intima; Celia, a sua volta, racconta di sé e delle sue fantasticherie attraverso delle lettere che, inserite nel testo come espressioni autonome, gettano luce sulla recente storia cubana, mentre Pilar contribuisce al dipanarsi del racconto attraverso il diario, in cui racconta delle sue ambizioni artistiche, dei contrasti con la madre, delle assenze e presenze dei mondi cui appartiene.

⁶ Nel suo studio sulle categorie storiche che, imposte dalla logica coloniale, hanno impedito di riconoscere quei rapporti fra popoli che avrebbero permesso maggior conoscenza e rispetto reciproco, Lowe propone la sua rivisitazione del concetto di *intimacy*, come «the implied but less visible forms of alliance, affinity, and society among variously colonized peoples beyond the metropolitan national center» (19). Cf. *Intimacy of Four Continents*, cap. I.

ne tradizionale di sfera privata di affetti e sentimenti (legata alla concezione borghese occidentale che la riferisce a matrimonio e famiglia), ma suggerisce una nuova lettura dei rapporti fra entità e linguaggi diversi. A quelle di Celia – della Cuba del passato e del presente – e quella di Pilar – che dall'esilio dà voce al *deseo de Cuba* – si accordano nel romanzo le storie degli altri personaggi, dell'isola caraibica e dell'America, ciascuna partecipe di quel dialogo indefinito fra *residual* e *emergent*.

Le relazioni fra gli eventi si costruisce attraverso un'esplorazione e concettualizzazione di un processo di relazioni asimmetriche le quali, se coinvolge personalmente l'autrice alla ricerca di una sintesi identitaria fra narrazioni discordi, nondimeno trascina il lettore a destreggiarsi in questo testo che si presenta come sfida alle definizioni convenzionali di esperienze conoscitive e all'esposizione lineare delle storie ad esse collegate.

La *Santería* nel testo

Tale superamento dei canoni di analisi storica e di narrazione, dovuti all'acquisizione di una *intimacy* fra elementi promotori di relazioni precedentemente ignorate, si delinea nei frequenti richiami alla *Santería* presenti nel testo. È questa la religione nata dalla commistione di elementi del Cattolicesimo con credenze degli Yoruba, gli schiavi che fra Settecento e Ottocento furono importati numerosissimi dalla Nigeria, per sostenere la produzione di zucchero che all'epoca fece di Cuba il maggior produttore del mondo. Prostrati dalla condizione di schiavitù che vietava loro l'osservanza della propria fede, per essere invece sottoposti alle ingerenze del Cattolicesimo praticato dai padroni⁷, essi diedero vita ad una espressione religiosa che, camuffando le loro divinità (gli *orishas*) con le caratteristiche di alcuni santi della Chiesa Cattolica, si presentava come una rielaborazione delle proprie matrici storiche. Volgarizzazione lessicale di quello che era per gli osservanti il 'culto dei Santi', la *Santería* fu accettata collettivamente, diventando una prima forma 'autorizzata' di produzione culturale autoctona. Risultato di una congruenza fra coloni e colonizzati stabilitasi aldilà dei codici 'storici', essa fu sinonimo di ibridismo religioso, nonché espres-

⁷ A questo proposito Sarah Franklin afferma che il Cattolicesimo nelle società coloniali non solo rappresentò la stretta connessione esistente fra pratica della schiavitù e interessi economici, ma fu determinante anche per l'impatto che ebbe sulle strutture sociali, ribaltandone i paradigmi. Scrive: «In a slave society such as Cuba where subordination of one group to another is required, Catholicism is a useful tool for imposing and maintaining hierarchy and social order» (21).

sione di quella medesima qualità che contraddistingue il popolo cubano, nato dalla sovrapposizione di genti e non da assimilazione o acculturazione⁸.

Nella già citata intervista a López, García dice di aver preso in considerazione la *Santería* al momento di intraprendere la scrittura di *Questa notte ho sognato in Cubano*. Pur avendola da sempre considerata una forma di superstizione più che una fede, ora l'autrice vi si accosta per poterne conoscere i meccanismi e meglio scolpire i personaggi di questo panorama culturale così variegato. *Santería* diventa qui correlativo oggettivo di una conoscenza che genera *intimacy* – aliena da norme coatte di osservanza gerarchica.

Il testo la introduce accompagnandola ai personaggi e al sostrato culturale da cui muovono, e sul quale García costruisce la sua struttura narrativa. Ispirata dalle sue proprietà di religione alternativa, basata sulla reciprocità attraverso cui le diverse credenze trovavano sintonia e venivano così tramandate di generazione in generazione, García ne riprende le qualità fantasmagoriche. La *Santería* fa da sfondo al suo «*process of discovery*» (López 108) dell'identità cubana e di quella cubano-americana – una traccia dove elaborare la sua storia di nuove *intimacies*.

Addentrandosi nella fluidità di questa religione – la ritualità spontanea con cui si rappresenta, il suo evolversi attraverso una tradizione orale che accoglie le storie dei suoi fedeli senza preconcezioni istituzionali – García a sua volta iscrive le vicende delle donne del Pino in una 'storia' dal significato più esteso – sinergico. Nessuna delle narrazioni – e delle voci – emerge sulle altre; ciascuna partecipa di una condivisione di reazioni che convoglia ad una coscienza comune, estranea a indottrinamenti condizionanti.

La pratica religiosa, che pure ispira il romanzo, e a cui le protagoniste si rivolgono, si presenta in tutta la sua eterodossia. Le sue ragioni si acquisiscono dall'esperienza di chi le tramanda, trovandone lettura autonoma – fuori dal rigore del Cattolicesimo. Proprio come avviene per Celia, che fin da piccola assorbe da Tía Alicia – che «non andava in chiesa e prendeva in giro chi lo faceva» (100) – uno spontaneo scetticismo verso la religione ufficiale. Osservando i fedeli che si portavano alla Chiesa di San Lazzaro, così li ritrae: «Una processione di supplicanti saliva la montagna procedendo sulle ginocchia nude a sanguinanti, per

⁸ L'antropologo, etnomusicologo e saggista cubano Fernando Ortiz (1881-1969), scelse una interessante metafora per descrivere l'identità cubana definendola un *ajiaco*: il tipico stufato cubano composto da carni e verdure secondo disponibilità. È un piatto agglutinativo, non amalgamativo: man mano che si consuma vi si aggiungono altri ingredienti senza che gli uni si confondano con gli altri. Secondo lo studioso la pietanza ben simboleggia la continua infusione di nuovi elementi all'interno della cultura cubana – una cultura composta in cui le varie tradizioni che la costituiscono non disperdono la loro natura.

mostrare la loro devozione e purificare la loro sofferenza o per chiedere perdono nella lenta lacerazione della carne e delle ossa. [...] Le loro preghiere salivano dalla strada come il ronzio incessante degli insetti nelle ore serali» (100).

L'abbinamento fedeli-supplicanti, l'immagine della lacerazione della carne, nonché il paragone con gli insetti fastidiosi certamente non ispirano una visione accattivante della preghiera, quanto piuttosto ne offrono una immagine triste di sottomissione a imperativi alienanti. Di fronte a questo 'Calvario' Tía Alicia preferisce portare la nipote ai musei, ai concerti, e farle conoscere il grande albero di kapok dove «correndo, gli gir[a] intorno tre volte per ogni desiderio espresso, finché l'albero non si ripet[e] come uno sfavillante mazzo di carte»⁹ (100), trasmettendo così alla piccola Celia il piacere di un suo proprio modo di conoscere. Indifferente alle pratiche religiose convenzionali, Tía Alicia è tuttavia disponibile all'effimera sacralità attribuita a questo albero che suggerisce ascolto piuttosto che severità. La *Santería* non richiede dogmi, si adatta. Per i suoi seguaci essa vale come risposta al proprio destino e riferimento alla propria cultura, naturalmente estesi dagli uni agli altri. È così che dal 'dialogo' fra Tía Alicia e Celia viene a promuoversi una visione dell'universo cubano in tutti i suoi molteplici aspetti (la stretta relazione esistente fra politiche coloniali e religione, l'ibridismo culturale, l'affermazione dell'oralità nella trasmissione del sapere), facendo di questo scambio di esperienze un microcosmo conoscitivo e narrativo la cui eco si propaga all'intero romanzo, e che coglie in Pilar la depositaria prima.

Figura rappresentativa dell'*in-betweeness* e del disagio provocato dall'assenza di riferimenti identitari, è su di lei che si convoglia quell'intreccio di storie familiari e nazionali che la nonna le consegna, e da cui emerge quanto del passato e del presente coinvolge lei e le altre protagoniste. Un po' fantastico e un po' magico, questo dialogo non segue ovviamente ritmi tradizionali: da un lato si svolge attraverso l'esercizio della scrittura (privata) a cui entrambe si dedicano, dall'altro attraverso la loro abilità di comunicare telepaticamente. Celia affida alle lettere, che mai invierà al suo ex-amante Gustavo, il fluire delle sue emozioni di fronte a un mondo che sembra non corrisponderle più; Pilar consegna alle pagine del diario le sue incertezze esistenziali, il disappore con la madre, l'amarezza che l'adulterio del padre provoca in lei e, soprattutto, la

⁹ Probabilmente per l'impiego medicinale dei fiori e della corteccia, o per qualche legame mitologico con divinità primitive, in molte religioni animistiche sud-americane il l'albero del Kapok (*ceiba*) era considerato albero della vita. In particolare nella cultura afro-cubana esso è onorato come una specie di figura materna, consolatoria e rigeneratrice, cui si chiedono grazie e offrono doni, con evidente interpretazione sincretica dell'immagine della Vergine Maria. Cfr. Gonzales Wippler. Il *ceiba* è chiamato anche albero del kapok, dal nome della lanuggine che ne ricopre i frutti, con cui si confezionano imbottiture per cuscini, trapunte, materassi etc.

nostalgia per l'isola di Cuba, nutrita com'è dai contatti straordinari che mantiene con l'Abuela Celia, veri e propri ponti di conoscenza. Ma non solo: queste scritture, oltre a dar ragione delle sinergie che si sviluppano fra nonna e nipote, operano come elementi deittici che conducono all'insieme di quelle *intimacies* socio-politiche – ed esistenziali – in cui si contestualizzano le varie storie dei membri della famiglia del Pino. L'avvento della Rivoluzione ha sradicato le loro certezze e portato alla luce contraddizioni, li ha allontanati dagli affetti e dai ricordi, li ha indotti a confronti conflittuali e a rifugiarsi in spazi spesso illusori, proiettando, alla fine, un quadro fantasmagorico di situazioni asimmetriche che si rincorrono l'un l'altra.

E se è alla *Santería* che García si riferisce per appoggiare la sua indagine sulla complessità dell'essere cubano – dentro e fuori l'isola –, ed è alle sue pratiche empatiche che le protagoniste sintomaticamente si rivolgono – 'a seconda delle necessità' più che per intrinseca fede –, è dall'impostazione narrativa, costruita sulla fluidità con cui la rete d'informazioni agisce, che si evince la corrispondenza fra testo e premesse che lo hanno ispirato. Ne è conferma l'importanza che l'autrice stessa attribuisce alla tradizione orale – o forma corrispondente a comunicazione non istituzionale e non dogmatica. Nel romanzo essa funziona quale veicolo assertivo di identità ricollegabile ad uno stile indiretto libero, associabile alle modalità con cui la *Santería* agisce, dando voce a riflessioni dinamicamente alternative – ricomponendo *intimacies* fra contenuti negati.

Bibliografia citata

- García, Cristina. *Questa notte ho sognato in cubano*. Milano: Arnoldo Mondadori. 1998.
- . *Dreaming in Cuban*. New York: Ballantine Books. 1992.
- Gonzales-Wippler, Migene. *Santería: The Religion: Faith, Rites, Magic*. St. Paul, Minnesota: Llewellyn. 1996.
- Lyotard, Jean-François. *La condizione postmoderna*. Milano: Feltrinelli 1981.
- López, Iraida, H. "‘And there is only my imagination where our story should be’: An interview with Cristina García". *Bridges to Cuba/Puentes a Cuba*. Ed. Ruth Behar. Michigan: University of Michigan. 1995.
- Lowe, Lisa. *The Intimacy of Four Continents*. Durham N.C.: Duke University. 2015.
- Mitchell, David T. "National Families and Familial Nations: Communist Americans in Cristina García's *Dreaming in Cuban*". *Tulsa Studies in Women's Literature*, 15 (1996), 1: 51-60.
- Ortiz, Fernando. "Los factores humanos de la cubanidad". *Revista Bimestre Cubana*, XIV (marzo-abril de 1949): 161-186.
- Pérez Firmat, Gustavo. *Life on the Hyphen*. Austin: University of Texas. 1994.
- Franklin, Sarah, L. *Women and Slavery in Nineteenth-Century Colonial Cuba*. Rochester, N.Y.: University of Rochester. 2012.
- Suárez, Virgil and Poey, Delia (eds.). *Little Havana Blues: A Cuban American Anthology*. Houston: Arte Publico. 1996.

AMERICA DI LINGUA SPAGNOLA

LOS CAMINOS DE PIÑA Y MAZO ENTRE TIERRAS Y ALMAS: LAS VISITAS PASTORALES AL PETÉN

Michela Craveri*

El artículo se propone el estudio de la figura de don Luis Tomás Esteban de Piña y Mazo, obispo de Yucatán desde 1781 hasta 1795. En particular se analizarán los informes de sus visitas pastorales al Petén que representan documentos importantísimos por la riqueza de datos etnográficos relativos a la población maya local.

Piña y Mazo's Travels between Lands and Souls: the Pastoral Visits to El Petén

The goal of this paper is to study the evangelical activity of Luis Tomás Esteban de Piña y Mazo, bishop of Yucatan from 1781 to 1795. Particularly, the reports of his pastoral visits to El Peten, which are rich in ethnographic data about Maya social life

Il cammino di Piña y Mazo tra terre e anime: le visite pastorali al Petén

L'articolo si propone lo studio dell'attività pastorale di Luis Tomás Esteban de Piña y Mazo, vescovo dello Yucatan dal 1781 al 1795. In particolare, si esamineranno le relazioni delle sue visite pastorali al Petén che rappresentano documenti importantissimi per la ricchezza di dati etnografici relativi alla vita sociale della popolazione maya locale.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán

En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, en su nueva sede del convento de San Francisco de Asís en Conkal, a unos quince kilómetros de Mérida, se encuentra una riquísima documentación manuscrita que nos permite reconstruir una parte importante de la vida material y espiritual de los antiguos habitantes de este territorio. Mayas, mestizos, españoles, criollos, mulatos y africanos convivían codo a codo bajo el sistema colonial, separados por un abismo de discriminación y de injusticias, pero con intensas relaciones interétnicas y episodios frecuentes de mestizaje (Gutiérrez Álvarez 267; Grandin 123).

* Università Cattolica di Milano.

Entre los documentos coloniales conservados en Conkal, cabe resaltar la presencia de los informes de las visitas pastorales que los responsables de la diócesis de Mérida tenían que realizar a los presidios bajo su jurisdicción. Entre estos, resultan de mucho interés histórico y antropológico cinco expedientes redactados por orden del obispo de Yucatán, don Luis de Piña y Mazo en 1792 (Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Convento de Conkal, Yucatán, Expedientes 1, 2, 3, 4 y 5).

La importancia de estos documentos se debe a distintos elementos. En primer lugar, se trata de manuscritos inéditos, hasta hace poco desconocidos, que contienen información detallada sobre la actividad misionera en la América colonial. Además, los curas visitantes desempeñaban también funciones seculares, al registrar datos etnográficos como bajas o crecimientos poblacionales, la composición étnica de los asentamientos, sus costumbres matrimoniales y obviamente su vida espiritual. Un ulterior elemento de interés consiste en el contexto geográfico específico de las visitas ordenadas por Piña y Mazo, o sea la provincia del Petenyzá (o Petén Itzá), en el actual departamento guatemalteco del Petén. Esta región fue la última en ser conquistada, con la toma de Tayasal en 1697 por mano del conquistador Martín de Ursúa (Means 90-96). Menos de cien años después, el cura visitador de la provincia indagaba sobre la eficacia de la actividad misionera, los hábitos del cura reductor y la conducta moral de la población maya.

La provincia del Petén Itzá

Durante los primeros siglos de la colonización española, la región del Petén Itzá se mantuvo al margen de la conquista y de la evangelización; sus habitantes eran los mayas itzaes, quienes:

habitan la laguna llamada Tahytzá, a donde nadie puede llegar, y son considerados como desconocidos, apartados, y sólo por la tradición de nuestros mayores conocemos [...], ya por haberse perdido el camino, ya por lo retirado y encontrarse en la densidad de los montes (Sánchez de Aguilar 17).

Su poder era tan fuerte que lograron mantener su independencia política durante dos siglos, a pesar de haber tenido contactos con los españoles ya desde 1525 (Means 16). Las tentativas españolas de pacificarlos fueron vanas y sus 'entradas' se concluían con retundas derrotas (Von Houwald 256-257; Caso. *Caminos en la selva*: 132-133; De Vos s.p.).

Hasta finales del siglo XVII, en esta región el control colonial se concentraba en la parte septentrional de la península yucateca, desde la costa de

Campeche hasta la laguna de Bacalar, dejando libre de cualquier control toda la parte meridional de la península, hasta el actual Petén guatemalteco. En esta enorme franja de territorio, cubierto por selva y malezas, los mayas fugitivos del norte y del oriente de la península encontraban cobijo y varios grupos mayas lograron vivir apartados del sistema colonial (Von Houwald 156; Caso. “¿Unión y libertad?”: 152).

La dificultad de penetración hispana se debía a la estrenua resistencia de los mayas itzaes fortificados en su capital Tayasal, situada en una isla del lago Petén Itzá (Means 16-17). Solamente en 1697 Martín de Ursúa y Arizmendi logró conquistar la región, que tenía continuidad cultural y geográfica con la parte centro-septentrional de la península yucateca (Means 90-96; Von Houwald 256-268). En efecto, los mayas yucatecos y los itzaes tenían historia, lengua y cultura compartidas, por lo menos a partir del Posclásico. Sin embargo, por razones de política colonial, el Petén pasó bajo el mando político de la Audiencia de Guatemala junto a la franja atlántica (que sería ocupada por los ingleses unas décadas después). Por otro lado, siempre por el azar de la política colonial, desde el punto de vista religioso el Petén fue puesto bajo la administración del obispado de Yucatán hasta 1863 (Caso. “¿Unión y libertad?”: 152).

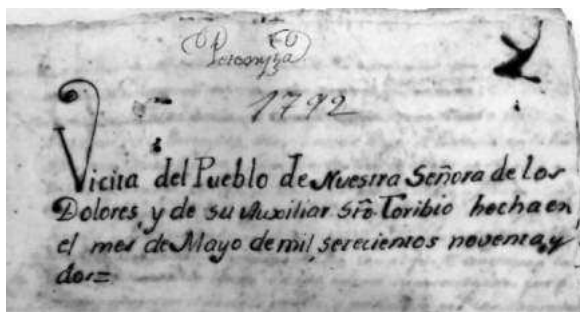
Esta doble administración del Petén – política bajo la Audiencia de Guatemala y religiosa bajo el obispado de Yucatán – pronto causó conflictos entre las autoridades civiles y religiosas, sobre todo en relación al acceso a la escasa mano de obra indígena (Caso. “¿Unión y libertad?”: 152). Los problemas fueron tales que una real cédula de 1786 pidió que se resolviera esta ambigüedad administrativa y se solicitó la intervención del gobernador de la Audiencia de Guatemala, Guillermo Mace. Este demostró la oportunidad de que la arquidiócesis de Guatemala asumiera la administración religiosa del Petén por la difícil comunicación con Yucatán y con la capital de Nueva España. A pesar de estas argumentaciones, las peticiones se quedaron letra muerta y el obispado de Yucatán mantuvo su control administrativo (Caso. “¿Unión y libertad?”: 153).

La penetración española fue muy escasa en la región, aun después de su pacificación, y se concentró principalmente alrededor del presidio de Nuestra Señora de los Remedios, hoy Flores, y su auxiliar San Pablo. Importantes fueron las haciendas ganaderas, de familias yucatecas y también de algunos vicarios que se habían asentado en la región y comerciaban los productos de la ganadería con Yucatán y Tabasco (Caso. “¿Unión y libertad?”: 153). La presencia de las haciendas causó graves problemas a la organización social itzá, ya que los mayas a cambio de una parcela de tierra tenían que trabajar gratuitamente en la agricultura y en la ganadería; esto impedía que prestaran servicio en su propia comunidad, que poco a poco veía desintegrarse su sistema político, económico y religioso (Caso. “¿Unión y libertad?”: 153).

Además de los pocos presidios españoles, la penetración colonial en la región era casi nula. La escasa presencia hispana obviamente permitió que las comunidades mayas no colonizadas mantuvieran una mayor autonomía, libres del control de los hacendados. Estas comunidades libres no tenían que prestar servicios personales y podían conservar sus hábitos culturales, con esporádicas injerencias del sistema colonial. Alrededor del camino real hacia el Petén, se formaron pronto pueblos de mayas fugitivos, que se disolvían y se volvían a formar, según las épocas y las condiciones políticas (Caso. “¿Unión y libertad?": 156).

Los manuscritos

Los 5 documentos bajo análisis están clasificados como AHAY (Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán), Sección Gobierno, Serie Mandatos, Convento de Conkal, Yucatán, Expedientes 1, 2, 3, 4 y 5. Se trata de manuscritos en papel europeo, en buen estado de conservación, escritos en ambas caras con tinta negra, sepia y café, con caracteres alfabéticos según las convenciones del español de la última época colonial. Fueron redactados entre el 15 de mayo y el 2 de agosto de 1792, a raíz de las visitas pastorales realizadas por orden del obispo de Yucatán, Luis de Piña y Mazo. Los pueblos visitados fueron: Nuestra Señora de los Dolores y su presidio Santo Toribio, Nuestra Señora de los Remedios, San Pablo Petén Itzá, Nuestra Señora de Guadalupe Sacluk, Santa Ana, San Andrés, su auxiliar San José y por fin San Luis, todos de la provincia del Petén Itzá. Redactó y firmó el documento el notario Juan Josef Pacheco, con la presencia del cura beneficiado de la parroquia de Tizimín (Yucatán), don José Ignacio Manzanilla, de Cuenca, en cuanto vicario foráneo en visita.



Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Sección Gobierno, Serie Mandatos, Convento de Conkal, Yucatán, Expediente 1, folio 1.

Cada expediente tiene un promedio de veinte-veinticinco folios de doble cara, numerados en la parte superior central. En los manuscritos se notan por lo menos dos manos, que se alternan en la redacción del documento. Todos son seseantes, ya que se pueden observar señales repetidas de seseo, como ‘Peres’, ‘Ruis’, ‘presiso’, ‘sincuenta’

o también hipercorrección como ‘Vicita’, ‘iglesia’ o ‘pocible’ (Expediente 3: folio 4). También hay evidencias de yeísmo en la confusión de LL con Y como en ‘contribullen’ (Expediente 3: folio 26). Parece evidente la difusión de una coíné yeísta y seseante en la élite letrada yucateca de la época, aun de autores nacidos en la Península Ibérica.

La figura y la actividad misionera de Luis de Piña y Mazo

El obispo de Yucatán Luis de Piña y Mazo fue una figura controvertida en la historia mexicana, ya que despertó fuertes admiraciones y violentas hostilidades; nació en Palencia (España) en 1723, en el seno de una familia noble, en donde recibió su primera educación humanística. Muy joven se hizo monje benedictino y en 1747 fue nombrado sacerdote. Su carrera eclesiástica fue muy rápida, ya que pocos años después llegó a ser abad de San Pedro de Cardeña (Carrillo y Ancona 905). Gracias a sus relaciones con la corte, donde residía, y al apoyo del rey Carlos III, fue nombrado obispo de Yucatán en 1779. Salió del puerto de Cádiz en abril de 1780 y después de una breve estancia en La Habana, llegó a Campeche el 15 de septiembre del mismo año, donde fue consagrado obispo el 14 de enero de 1781 (Carrillo y Ancona 905-906). Su breve estancia en Yucatán, alrededor de quince años, dejó una señal en la historia yucateca. Murió de enfermedad en Mérida el 22 de noviembre de 1795, a los setenta y dos años de edad (Carrillo y Ancona 951).

El perfil humano de Piña y Mazo parece ser muy contradictorio. Según la documentación consultada por Justo Sierra y citada por el obispo de Yucatán, Carrillo y Ancona a finales del siglo XIX, el prelado tuvo muchos enemigos y poca predisposición a la solidaridad humana, a la rectitud y a la generosidad (Carrillo y Ancona 906-907). Su secretario tuvo que responder a acusaciones públicas frente a la autoridad civil y el mismo Piña y Mazo suscitó la hostilidad del gobernador de la provincia, José Merino y Zevallo. Asimismo, tuvo ásperas disputas con José Nicolás de Lara, cura del sagrario de catedral y rector de seminario, también cura visitador de la provincia del Petén. Es evidente que su obispado fue caracterizado por muchos conflictos con las autoridades civiles y graves fracturas con el poder secular. Su actitud severa y su mano dura contra los abusos, junto al preciso momento histórico de las reformas borbónicas, determinaron un incremento de las fricciones entre los dos poderes coloniales (Carrillo y Ancona 906-917; Solís Robleda 254).

Son frecuentes los testimonios de su toma de posición en contra del poder secular y en contra de la explotación indígena por parte del sistema económico de la colonia. Una de sus primeras obligaciones fue la inspección de su obispa-

do. Finalidad de las visitas era confirmar a los fieles, consagrar iglesias y campanas, cantar la misa y sobre todo asegurar el control eclesiástico sobre las tierras recién pacificadas (Carrillo y Ancona 913-914). Las notas de Piña y Mazo relativas a la visita a Tabasco y a Campeche dejan ver una débil penetración de los preceptos cristianos, con una escasa participación en la misa y la esporádica confesión y comunión, también en ocasión de la festividad pascual (Carrillo y Ancona 912-914). Las denuncias del obispo hacia los gobernadores y capitanes fueron muy duras, sobre todo en relación a los abusos que estos imponían a la población maya, en particular la obligación de servicios y tributos de cera y sal (Carrillo y Ancona 918-419).

Las visitas al Petén Itzá

La jurisdicción del obispado de Yucatán llegaba en esa época hasta Tabasco, Campeche, Belice y también hasta la región recién pacificada del actual Petén guatemalteco (Caso. “¿Unión y libertad?”: 152). Una y otra vez, los religiosos cruzaban la península, desde Mérida hasta el presidio de Nuestra Señora de los Remedios, atravesando un territorio silvestre, inhóspito y casi deshabitado, para registrar nacimientos y defunciones, controlar la conducta de los fieles y reafirmar la presencia eclesiástica.

En los documentos del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán de 1792 se menciona la anterior visita ordenada por el mismo obispo Piña y Mazo y realizada en 1782 por José Nicolás de Lara, cura visitador de la provincia del Petén, antes de que los dos personajes entraran en un violento conflicto. Podemos deducir que, por lo menos en esa época, la cadencia de las visitas pastorales era de diez años, ya que la sucesiva se realizó entre mayo y agosto de 1792. Desgraciadamente no se mencionan los pormenores del viaje, ni la composición del grupo, además del notario, Juan Josef Pacheco y del vicario foráneo en visita, don José Ignacio Manzanilla. Seguramente una tropa de mayas evangelizados, junto a una escolta militar, había acompañado a los religiosos, ya que se trataba de un camino en medio de una selva impenetrable y habitada por mayas fugitivos (Von Houwald 256-260; Caso. “¿Unión y libertad?”: 152 y 156; Caso. *Caminos en la selva*: 125-127).

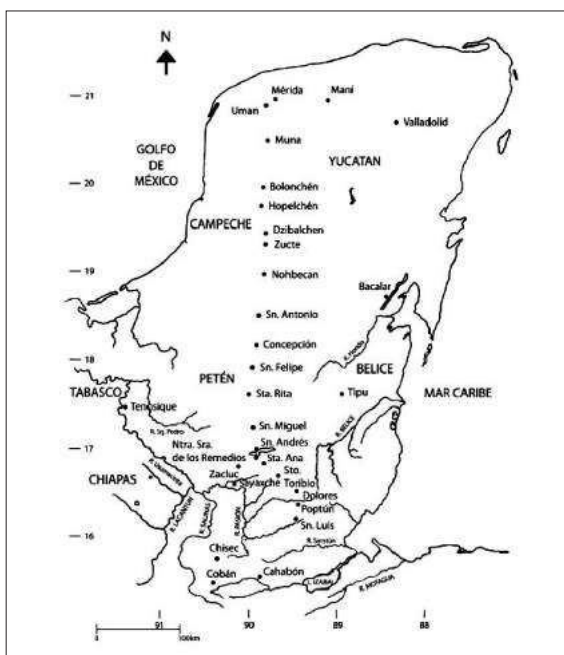
Los manuscritos además de ser registros de datos biográficos, son documentos normativos de las actas parroquiales sobre bautismos, matrimonios por poder y procura, entierro de párvulos o adultos bautizados, inhumaciones de personas desconocidas y también constatación y traslación de huesos depositados o inhumados. También se prescriben las medidas necesarias en caso de falta de decencia del culto divino (Expediente 2: folios 14-21). El respeto de las normativas parece

esencial, no solo en la observancia del ritual cristiano, sino en la aplicación de los preceptos formales para la redacción de los documentos. Por ejemplo, en el Expediente 2, se desaprueban por falta de uniformidad los registros hechos en la visita anterior de 1782 y se propone tomar medidas punitivas contra los curas reductores don Santiago Xabier Revallado y don Agustín Domínguez por el auto irregular de conclusión de visita; se imputa también el delito de haber dislocado una de las dos hojas con que contaban las reglas y de haber entregado una partida incompleta (Expediente 2: folios 14-16).

Se dan instrucciones claras sobre cómo realizar las partidas, tales como escribir en doble hoja en letra clara y coser el legajo; se define también el número de padrinos y el día posible de las celebraciones, el ritual del bautismo de niños o adultos («herejes, judíos, gentiles o mahometano», Expediente 5: folios 6-9). Asimismo, se establece que no se use nombre ‘primitivo’, sino que se imponga un nombre del Nuevo Testamento (Expediente 5: folio 13).

Resalta también la presencia de cuestionarios rigurosos, con veinticinco preguntas, sobre la conducta del cura reductor. En cada poblado, tres testigos de confianza fueron interrogados secretamente bajo protesta de decir verdad «por Dios nuestro Señor y una señal de la Santa Cruz» (Expediente 3: folio 6). El modelo de las veinticinco preguntas se repite fielmente en todas las visitas, sin variación alguna. También las respuestas en todos los casos atestiguan la conducta cristiana del cura (Expedientes 1, 2, 3, 4 y 5).

Por ejemplo, en el Expediente 1 relativo a la visita al pueblo de Nuestra Señora de los Dolores y su auxiliar Sto. Toribio, hecha en el mes de mayo de 1792, el aspecto más importante fue ‘evacuar la inquisición’ sobre la conducta del cura de la parroquia de Dolores, don Miguel Ángel Gómez. En particular, los puntos



Mapa de la Península de Yucatán y Camino de Mérida a Nuestra Señora de los Remedios en el Petén. Siglos XVII-XVIII (Caso. “¿Unión y libertad?”: 162).

que se pretendía aclarar son: si el cura llevaba imágenes sagradas apropiadas o andaba disfrazado por la noche, si llevaba armas, andaba a caballo, tenía relaciones con mujeres, jugaba en casa de juegos, oficiaba correctamente los sacramentos, si tomaba vino o aguardiente, si respetaba ayunos y celebraciones, si se sentaba de manera decente en el confesional, si visitaba la escuela de primera letra y administraba correctamente los ministerios; si hacía rezar el rosario todas las noches y si tenía instruida una o más comadronas. Asimismo, se indagaba si los indios seguían en su idolatría y si había personas separadas o casadas dos veces. En este caso, por los testimonios positivos sobre la conducta del cura, le fue ratificada la licencia a confesar y a celebrar (Expediente 1: folios 14-17).

Además de las preguntas relativas al respeto del ritual cristiano y a la moralidad del párroco, es evidente que se intentaba vislumbrar la eficacia de la evangelización y la eventual supervivencia de rituales mayas, como sería el uso de imágenes sagradas inapropiadas, los disfraces nocturnos y la difusión de la idolatría indígena. Cabe señalar también que los testigos interrogados en Dolores fueron don Julián Zalazam, teniente del pueblo, don Ambrosio Dzul, cacique, y Basilio Hola, alcalde (Expediente 1: folios 14-17). Los tres personajes, dos de los cuales de apellido maya, representaban los tres poderes activos en el pueblo: el poder militar, la autoridad maya y la institución colonial. Los caciques indígenas todavía en esta época mantenían un importante papel en la vida comunitaria, sintetizando en su figura el poder jurídico, espiritual y político de la vida social de los mayas coloniales. Es significativo que entre los tres testigos, considerados como fidedignos y símbolos de autoridad, figuren un cacique maya y un capitán de apellido maya, posiblemente mestizo.

Mayas, españoles, ladinos y pardos

Los informes se proponían también registrar el número de ‘viejos, casados y niños de 7 a 14 años’ y el número de defunciones, nacimientos y casamientos desde la anterior visita. Estos registros nos proporcionan una riquísima información etnográfica sobre la composición étnica y el crecimiento poblacional de los presidios del Petén de finales del siglo XVIII. Los mismos documentos dividen la población en distintas categorías étnicas: ‘indios, ladinos, españoles y pardos’. Se puede observar un predominio de apellidos mayas en los presidios. Hay una mayoría absoluta de familias de apellidos mayas yucatecos como Chen, Dzul, Yaxcab, Kin, Zacuan, Conoh o Couoh, Dzaic, May, Cauoh, Ah, Cab, Kal, Poop, Tzuntun, Muzul o Nuzul, Cal, Tzunticun o Tzuntucun, Cixchan, Fezucun, Cuc, Ku, Kanchan, Chan, Canek, Dzin, Cixbon, Tum, Bacab. Algunos apellidos mayas, como Chan o May, eran patronímicos de alto rango y podrían indicar la

presencia de mayas fugitivos, que habían encontrado cobijo en el siglo XVII en las tierras todavía sin pacificar (Caso. *Caminos en la selva*: 152-153). En el caso específico de Chan, sabemos que era el nombre de uno de los soberanos mayas que mantuvieron poder después de la caída de Tayasal (Von Houwald 265). En esta realidad social, el número de individuos de apellido español era muy bajo, con los siguientes nombres repetidos: Ordóñez, Luna, Heredia, Carrillo y Echavarría, Gómez, Betancur, Miguel, Hola y Pinelo (Expedientes 1, 2, 3, 4 y 5).

En las haciendas la proporción era distintas, ya que se registra un número mayor de pardos y afrodescendientes y muy pocos mayas, como en la Hacienda de Hisam, con un número alto de individuos identificados como pardos, con apellido español (Contreras, Pinelo, Chávez, Méndez, Monteros, González, Betancur, Toraya, Ansueta, Guerra, Zetina, Corzo, Pérez, Ruiz) y solo cuatro de apellido maya (Puc, Peech, Canche, Tec (Expediente 2: folios 41 y ss.). En este caso es probable el empleo en la ganadería y en las labores domésticas de esclavos africanos, que tomaban el apellido español de sus amos. En esta época todavía era muy escasa la mano de obra indígena fuera de los pueblos reducidos, sobre todos en las haciendas ganaderas de esta región (Caso. “¿Unión y libertad?”: 152).

Por lo que se refiere al crecimiento poblacional, en el pueblo de San Andrés y su auxiliar San José, se menciona un total de 736 habitantes, de los cuales un poco más de cien ladinos y los demás naturales; se registran también 212 defunciones desde la visita anterior (de los cuales alrededor de 100 niños), 10 años antes; 383 bautismos y 92 bodas; esto nos hace pensar en una alta tasa de natalidad y una alta tasa de mortandad infantil. Alrededor de un tercio de los niños registrados en diez años había fallecido. También se observa un equilibrio entre hombres y mujeres recién nacidos (182 niños y 199 niñas). Los apellidos también en este caso son en su mayor parte mayas, posiblemente yucatecos (Expediente 3: folios 39-49).

El acta de la composición familiar de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo de Petenyza es muy interesante, porque nos indica, casa por casa, el nombre del padre, de la madre y de los hijos. Este registro tan detallado se refiere sobre todo a apellidos españoles (Pinelo, González, Solís, López, Betancur, Reynoso, Alvarado, Rey, Contreras, Sánchez, Montiel, Morales, Pérez, Méndez, Suárez, Guerra, Pacheco, Montero, Ruiz, Herrera, Romero, Mata, Romero, Chávez etc.), siendo muy escasos los apellidos mayas en este contexto (Kal, Chan, Puc) (Expediente 5: folios 1-10).

Con base en la distribución étnica de los apellidos, podemos observar que las uniones mixtas eran raras, pero no inexistentes, también a nivel legal. Baste mencionar el caso de María González, posiblemente viuda o soltera, madre de cinco hijos de apellido Kab y una niña cuyo nombre era Josefa Cobo (Expe-

diente 5: folio 2) o también de Pedro Patricio Pérez, casado con Manuela Tum (Expediente 5: folio 6) o el caso de Manuel Carranza, casado con Ignacia Colom (Expediente 5: folio 8). En casa de Lucas Pinelo, los domésticos eran Manuel Pinelo, Francisco Castellanos y Alejandro Salas, posiblemente africanos que habían tomado el nombre español de sus amos (Expediente: folio 3).

Son frecuentes también las evidencias de matrimonios dobles o triples, como el caso de Florentina González, posiblemente viuda, madre de 4 hijos de apellido Ogueli, uno Aguayo y dos Valle (Expediente 5: folio 3) o de Francisca Valle, madre de 3 hijos Pinelo y un hijo Vásquez (Expediente 5: folio 3); también el caso de Pedro Alvarado y de Manuela Betancur (Expediente 5: folio 6), en cuya casa vivían 7 hijos de apellido Alvarado y uno, mayor, posiblemente de un matrimonio anterior de la madre, de apellido Requena (Expediente 5: folio 6) o de Jacinto Contreras y de Lorenza Solís, padres de 2 hijos Contreras, dos Aguayo y una niña Montero (Expediente 5: folio 6). Posiblemente a causa de una alta tasa de mortandad, era frecuente el caso de dos o tres uniones estables a lo largo de la vida adulta. Cabe mencionar que los hijos de apellido distinto están registrados como parte integrante de la familia y que se trataba posiblemente de hijos de matrimonios anteriores, regularmente reconocidos y registrados con el apellido paterno. En el caso de los domésticos, la clasificación es distinta.

En todos los presidios, era mucho más frecuente el caso de mujeres solteras o viudas que el caso de hombres. Sin embargo, las restricciones sobre las viudas eran muy severas, ya que no se bendecían a las viudas en su segundo matrimonio, «pero sí los viudos que se desposan con vírgenes, como es de costumbre en toda nuestra diócesis» (Expediente 5: folio 17).

Hay que considerar que estos datos se refieren a los mayas reducidos y bajo el control de la colonia. Las tasas de natalidad y mortandad, así como sus costumbres sociales y matrimoniales no necesariamente reflejan las costumbres de los mayas que en una gran cantidad seguían viviendo fuera del control español, sobre todo en esta franja fronteriza con el territorio actualmente perteneciente a Belice.

Conclusiones

Las reformas borbónicas del siglo XVIII habían producido cambios profundos en la organización colonial, determinando una crisis política en las colonias americanas. La elite criolla perdió poder, determinando una mayor inestabilidad social y el surgimiento de nuevos equilibrios (Jones 45). Los documentos del AHAY revelan una pugna evidente entre la autoridad secular y la autoridad religiosa, sobre todo en territorios fronterizos bajo dos jurisdicciones, como en el caso del Petén guatemalteco.

Los cinco informes fechados 1792 se concentran en la realidad social que los viajeros encontraron en su destino, con la intención de ordenar en categorías sociales y étnicas el mundo heterogéneo y caótico que escapaba de las mallas del sistema colonial. El Expediente 4 expresa muy bien la ambigüedad de la situación del Petén guatemalteco, en vilo entre anarquía y deseo de centralización. El manuscrito cita una Real Cédula de Su Majestad de abril de 1794, que expresamente manda no se permita a los tribunales eclesiásticos «tomen conocimiento sobre validación de testamentos, ni hacer inventarios, ni secuestro, ni depósito de bienes por parte de testadores, aunque sean clérigos o sus herederos», originando una clara «disputa entre las dos jurisdicciones espiritual y temporal» (Expediente 4: folio s.n.).

La figura de Piña y Mazo encarna muy claramente estos conflictos, en el momento en que norma, registra y toma medidas en los espacios políticos en donde el poder secular no llega a actuar. Entre sus medidas, cabe mencionar también la reforma para desamortizar los bienes de las cofradías mayas y la liberalización de los diezmos a los curas (Carrillo y Ancona 933; Solís Robleda 254). Restauró y reactivó el colegio de San Pedro con el nombre de Colegio de Indios y la Universidad de San Javier, que se habían clausurado con la expulsión de la Compañía de Jesús (Carrillo y Ancona 438). Su afán educativo no tenía solo una finalidad espiritual, sino también cultural, ya que los decretos reales imponían «exterminar la lengua maya» en pos de una completa castellанизación (Carrillo y Ancona 345).

Muy frecuentemente los curas misioneros desempeñaban una doble función político-religiosa, ya que además de evangelizar, tenían que garantizar el funcionamiento del sistema colonial (Caso. *Caminos en la selva*: 45). Esta afirmación es particularmente acertada en el caso de los curas visitantes, ya que eran los únicos representantes de las instituciones coloniales donde no llegaba el poder político de la corona. Su función era la de erradicar la idolatría y difundir el cristianismo, pero también anotar datos, normar las partidas de bautismos y defunciones, atestiguar la composición social de los fieles y dar a conocer el contenido de las cédulas reales. De esta manera dan testimonio de la heterogénea y rica realidad social de la época colonial, sobre todo en contextos fronterizos, de los cuales escasean las fuentes etnográficas de primera mano.

Bibliografía citada

- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán. Sección Gobierno, Serie Mandatos, Convento de Conkal, Yucatán, Expedientes 1, 2, 3, 4 y 5, manuscritos.
Carrillo y Ancona, Crescencio. *El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos*. Mérida: Imprenta de Ricardo Caballero. 1895.

- Caso, Laura. *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes siglos XVII-XIX*. México: El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica. 2002.
- . “¿Unión y libertad? El intento de Unión de El Petén a Yucatán en 1823”. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 9 (2011), 2: 149-164.
- De Vos, Jan. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*. México: Fondo de Cultura Económica. 2015. Ebook.
- Grandin, Greg. *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria-CIRMA. 2007.
- Gutiérrez Álvarez, Coralía. “Racismo y sociedad en la crisis del Imperio español: el caso de los pueblos del Altiplano Occidental de Guatemala”. Robinson Herrera y Stephen Webre (eds.). *La época colonial en Guatemala. Estudios de historia cultural y social*. Guatemala: Universidad de San Carlos. 2013: 250-277.
- Jones, Oakah. *Guatemala in the Spanish Colonial Period*. Norman: University of Oklahoma Press. 1994.
- Means, Philip Ainsworth. *History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itzas*. Cambridge: Peabody Museum. 1917.
- Sánchez de Aguilar, Pedro. *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán. Dirigido al rey N. Señor en su real Consejo de las Indias*. Mérida: E. G. Triay e Hijos. 1937.
- Solís Robleda, Gabriela. *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzado indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*. México: CIESAS. 2003.
- Von Houwald Götz. “Mapa y Descripción de la Montaña del Petén e Ytzá. Interpretación de un documento de los años poco después de la conquista de Tayasal”. *Indiana*, 9 (1984): 255-271.

EL LENGUAJE DE LA GUERRA CRISTERA EN *LOS RECUERDOS DEL PORVENIR* DE ELENA GARRO

Rocío Luque*

Nuestro objetivo es el de analizar la lectura que la novela *Los recuerdos del porvenir* (1963) de Elena Garro hace de la Guerra Cristera –el conflicto armado que tuvo lugar en México desde 1926 hasta 1929 entre el gobierno y las milicias católicas– y el lenguaje que emplea con referencia a los movimientos religiosos y migratorios.

The language of the Cristero War in Recollections of Things to Come by Elena Garro
Our goal is to analyze the reading that Elena Garro's novel *Recollections of Things to Come* (1963) provides of the Cristero War – the armed conflict that took place in Mexico from 1926 to 1929 between the government and the Catholic militias – and the language she uses with reference to religious and migratory movements.

Il linguaggio della Guerra Cristera ne I ricordi dell'avvenire di Elena Garro
Il nostro obiettivo è quello di analizzare la lettura che il romanzo *I ricordi dell'avvenire* (1963) di Elena Garro fornisce della *Guerra Cristera* – il conflitto armato che ha avuto luogo in Messico dal 1926 al 1929 tra il governo e le milizie cattoliche – e il linguaggio usato in riferimento ai movimenti religiosi e migratori.

Introducción

La Guerra Cristera, también llamada Cristiada o movimiento cristero, es el conflicto armado que tuvo lugar en México entre 1926 y 1929¹ tras la voluntad del general Plutarco Elías Calles de aplicar los conflictivos artículos constitucionales que regulaban la delicada cuestión religiosa mexicana. Frente a la Ley Calles, que proponía limitar el culto católico en la nación y ordenaba la persecución religiosa, el pueblo se rebeló dando lugar a un enfrentamiento doloroso entre milicias compuestas en su mayor parte por campesinos del Centro-Oeste

* Università di Udine.

¹ El conflicto, no obstante, tuvo un rebrote de menor entidad desde 1934 hasta la rendición del último cristero en 1940 (López 36).

del país² y federales del general Amaro, secretario de guerra del gobierno Calles. La Guerra Cristera, de hecho, constituyó el único movimiento armado de masas de la década de los años veinte contra esos políticos (Aguilar Camín 96-97), una guerra del pueblo que costó en tres años noventa mil muertos y que determinó que salieran aún más migrantes internos e internacionales de la región más afectada (los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato)³.

En la historiografía, se había pretendido disminuir la importancia de este acontecimiento relegándolo al olvido y hubo que esperar unos cuarenta años para que un investigador extranjero, Jean Meyer, hurgara en esa herida nunca cerrada del todo. *La Cristiada* (1973-1975), su estudio en tres tomos, fue una obra fundamental⁴ gracias a la cual los acontecimientos del conflicto religioso fueron perdiendo su carácter de tabú (Poniatowska 204) y empezaron a recibir una mayor atención por parte de los historiadores. En el campo literario, en cambio, prácticamente desde el comienzo de la guerra, muchos autores encontraron en ella un motivo de inspiración literaria y, así como hay una novela de la Revolución, existe también una narrativa cristera⁵, cuyos principales exponentes son Jorge Gram, Fernando Robles, Claudio Álvarez, Jesús Goytortúa Santos, Carlos María de Heredia, Luis Rivero del Val, Jaime Randd, Severo García y José Guadalupe de Anda (Albarrán *et al.* web).

Si bien la obra del historiador y ensayista Jean Meyer, como decíamos, fue un primer estudio en el proceso de recuperación de la memoria popular, así como en el conocimiento de los verdaderos orígenes de ese movimiento revolucionario, una vez más Elena Garro se adelanta a su tiempo con *Los recuerdos del porvenir* (1963), una novela en la que la autora rescata a los cristeros del olvido y les reconoce una conciencia de lucha (Molena Sevilla de Morelock 90). La obra maestra de Garro se diferencia llamativamente de las narraciones de este género producidas en su época porque en vez de tomar la crónica de la Revolución Mexicana –precisamente el periodo de la dictadura de Plutarco

² Entre ellos, como señala Jean Meyer, se encontraban «descamisados, huarachudos, gabanudos, comevacas, muertos de hambre» (Meyer 16).

³ Si bien las razones económicas siempre han tenido un gran peso en los asuntos migratorios, a partir de la Revolución Mexicana de 1910 la crisis política fue un motivo más para emigrar. Ciudades como México o Guadalajara recibieron amplios contingentes de población que huía del campo. Asimismo, hubo un incremento en el volumen de la migración internacional hacia los Estados Unidos (Durand 34).

⁴ A continuación, Jean Meyer publicaría *Antología del cuento cristero* (1993) y *El coraje cristero. La rebelión de Bayacora* (2007).

⁵ Los representantes de esta corriente, no obstante, precisamente porque la Cristiada no era el orgullo de los mexicanos, no alcanzaron la difusión que tuvieron, por ejemplo, Mariano Azuela o Martín Luis Guzmán, autores de narrativa de la revolución (Vázquez Parada 1).

Elías Calles y la Rebelión de los Cristeros— como algo dado, la autora la cuestiona a cada instante (Balderston 96). Nuestro objetivo, por consiguiente, es el de analizar la lectura que la novela ofrece de la Guerra Cristera y el lenguaje que Garro utiliza con referencia a los movimientos religiosos y migratorios en este proceso de desnudamiento de la historia oficial.

Palabras que revelan

La novela de *Los recuerdos del porvenir* comienza con el pueblo Ixtepec, entidad monologante, que, contemplándose desde el porvenir en el momento presente de la imagen de una piedra y en el variado espejo de su memoria, nos narra su historia reelaborando el pasado histórico reciente de México y deteniéndose precisamente en el momento en que Plutarco Elías Calles decreta el cierre de las iglesias y la suspensión del culto (1926) y en el que se encuentra rodeado por fuerzas gubernamentales al mando del general carrancista Francisco Rosas, cuyo papel consiste en vigilar el cumplimiento de las leyes revolucionarias.

La aplicación por parte de Calles de las leyes de la Reforma religiosa, que desembocó en la Guerra Cristera, no fue más que un modo, según Elena Garro, para evitar la Reforma agraria prometida por los generales de la Revolución y que el pueblo luchara por la repartición de las tierras, como se refleja en la siguiente observación de Ixtepec:

Hubo un momento, cuando Venustiano Carranza traicionó a la Revolución triunfante y tomó el poder, en que las clases adineradas tuvieron un alivio. Después, con el asesinato de Emiliano Zapata, de Francisco Villa y de Felipe Ángeles, se sintieron seguras. Pero los generales traidores de la Revolución instalaron un gobierno tiránico y voraz que sólo compartía las riquezas y los privilegios con sus antiguos enemigos y cómplices en la traición: los grandes terratenientes del porfirismo (Garro 75)⁶.

Hay una idea de repetición, ya que nada cambió con el triunfo de la Revolución y el poder sigue estando en manos de las mismas clases sociales. Para la autora el conflicto religioso fue una ‘causa fabricada’ por el Gobierno posrevolucionario para distraer de la repartición de tierras y, de paso, acabar con los campesinos descontentos que reclamaban que se les devolvieran sus tierras (Portal 267)⁷. En una entrevista con Joseph Sommers, de 1965, Garro explica el

⁶ Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* afirma que: «El porfirismo fue en realidad el heredero del feudalismo colonial» (175), ese feudalismo que había sido precisamente una de las causas de la guerra de independencia.

⁷ Garro insiste en la novela: «las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia se habían vuelto

pacto que la vieja clase oligarca, los porfiristas que poseían las tierras, y la nueva clase dominante, los generales que ganaron la Revolución, hicieron con la Iglesia Católica a través del Arzobispo de México para provocar un conflicto religioso:

JS: Pero tú dices que Calles, el líder revolucionario, tiene en parte responsabilidad.
EG: Claro, Calles y Obregón. Calles y el Arzobispo de México hicieron la revolución cristera. Mira, tomaron el poder cuando Obregón estabilizó la revolución. (Yo me estudié muy bien la revolución). El ministro de Guerra era Juanito Barragán. Entonces, pactaron Calles, Obregón y Barragán y un grupo de generales corruptos y pactaron en seguida con la Iglesia porque en México no se puede hacer nada sin la Iglesia católica. Y la Iglesia católica pacta siempre con el poder, con el que está en el poder. Y pactaron con los porfiristas. Tú ves que inmediatamente después los porfiristas volvieron a tener los latifundios. Los generales expropiaron algunos latifundios para ellos, y cuando el pueblo empezó a pedir las tierras, Calles hizo algunos decretos expropiatorios. Y luego no se repartió hasta Cárdenas. En ese lapso de catorce años hubo la revolución cristera que fue alimentada por la Iglesia y por el callismo para impedir la reforma agraria, para impedir el reparto de tierras (Sommers 208).

Según Garro, la cuestión agraria se repite a causa de la corrupción, que en *Los recuerdos del porvenir* representa con las figuras del nuevo rico Rodolfo Goríbar, que mueve las mojoneras que limitan sus haciendas ganando tierras gratuitas sin importarle las amenazas de los agraristas, y del general Francisco Rosas, que recibe a cambio fuertes sumas de dinero y se preocupa tan solo por ahorcar a los indios.

El propósito de la autora, pues, es el de revelar con la obra qué se esconde debajo de la denominada ‘cuestión religiosa’, cuáles son las verdaderas intenciones de los gobernantes y, sobre todo, llamar las cosas por su nombre, como cuando afirma «¿Qué traición y qué patria? La Patria en esos días llevaba el nombre doble de Calles-Obregón. Cada seis años la Patria cambia de apellido» (282), con palabras que revelan que la patria no es más que un instrumento en manos del presidente de turno.

tirantes. Había intereses encontrados y las dos facciones en el poder se disponían a lanzarse en una lucha que ofrecía la ventaja de distraer al pueblo del único punto que había que oscurecer: la repartición de las tierras. Los periódicos hablaban de la ‘fe cristiana’ y los ‘derechos revolucionarios’. Entre los porfiristas católicos y los revolucionarios ateos preparaban la tumba del agrarismo. Hacía menos de diez años que las dos facciones habían acordado los asesinatos de Emiliano Zapata, de Francisco Villa y de Felipe Ángeles, y el recuerdo de los jefes revolucionarios estaba fresco en la memoria de los indios. La Iglesia y el Gobierno fabricaban una causa para ‘quemar’ a los campesinos descontentos» (166).

Palabras que figuran

En el momento en el que los voceadores de los diarios anuncian la suspensión de los cultos y, por ende, el cierre de las iglesias que, a través del arte figurativo, son la representación del catolicismo, Ixtepec se invade de rumores. Se oye el grito de un hombre del pueblo arrojando su sombrero al aire («¡Vale más morir peleando!», 172)⁸ coreado con el ‘hijos de la chingada’ de todas las voces de Ixtepec; suenan las palabras del sacristán Don Roque que anuncia que antes de la suspensión de los cultos el padre Beltrán daría la bendición a los que la pidieran y bautizaría a los inocentes que no habían recibido el sacramento («Las palabras del sacristán sonaron graves y la gente guardó silencio», 173); se oye el grito de la criada Charo con la banda azul de Hija de María cruzada al pecho («¡Correrá la sangre de los mártires!», 173); corre de boca en boca entre los pilares de la nave de la iglesia la admonición de doña Ana a Francisco Rosas («¡Hijo de siete madres no verá la luz del día!», 174); llegan los primeros disparos con la profecía de doña Ana («Va a haber muertos...», 176) y las amenazas hacia su responsable desde los árboles y los tejados («¡No hay mal que dure cien años!...», «¡El que al cielo escupe a la cara le cae!», «¡Mira, Francisco, te vale que soy mansito!», 177).

A los pocos días el general Francisco Rosas convierte el curato en Comandancia Militar y manda hacer una hoguera con las imágenes del templo y los papeles de los registros parroquiales. A falta de un apoyo visual («Así fue como vi arder a la Virgen y vi también su manto convertido en una larga llamarada azul», 178), Ixtepec cae en un silencio y en una inmovilidad temporal absolutas:

Siguieron unos días callados y luego volvieron los motines inútiles y sangrientos. Me invadió un rumor colérico. Yo ya no era el mismo con la iglesia cerrada y sus rejas vigiladas por soldados que jugaban en cucullas a la baraja. Me preguntaba de dónde vendrían aquellas gentes capaces de actos semejantes. En mi larga vida nunca me había visto privado de bautizos, de bodas, de responsos, de rosarios. Mis esquinas y mis cielos quedaron sin campanas, se abolieron las fiestas y las horas y retrocedí a un tiempo desconocido. Me sentía extraño sin domingos y sin días de semana. Una ola de ira inundó mis calles y mis cielos vacíos. Esa ola que no se ve y que de pronto avanza, derriba puentes, muros, quita vidas y hace generales (177).

Este proceso de desintegración recae también sobre los hombres de la iglesia: el padre Beltrán huye frente al peligro de ser detenido («Nosotros preferíamos creerlo andando por un camino seguro, lejos de Rosas, con su

⁸ A partir de ahora se indican las referencias a la edición de 2011 de *Los recuerdos del porvenir* de Elena Garro con el número de página entre paréntesis.

larga sotana flotando entre las milpas verdes», 178); mientras que el cuerpo del sacristán don Roque desaparece misteriosamente ante los ojos de los militares que le habían dado una pedriza en la cabeza. Junto con ellos mueren campesinos y militares: «Los hombres de Ixtepec desaparecían y en las mañanas encontrábamos los cuerpos de algunos, mutilados y tirados en los llanos que me rodean. Otros más se nos perdían para siempre o se iban a no sabíamos dónde» (178).

Tras la desaparición de don Roque, la Comandancia Militar gira la orden de catear las casas de la vecindad, un cateo que en realidad es también un intento de definición de lo que es un 'muerto' («¡Un muerto no se pierde!», 185; «¡Un difunto es un difunto!», 186) por parte de Rosas («¡Tiene que aparecer!– insistió Rosas aferrándose a sus palabras como a la única realidad en aquel pueblo irreal que había terminado por convertirlo a él también en un fantasma», 196). Tal y como una metáfora expresa una situación en términos de otra, en una ausencia que representa el poder creativo de la lengua (Eco 199), en *Los recuerdos del porvenir* cualquier referente pierde cuerpo:

- «Nada tenía cuerpo en Ixtepec, ni siquiera el sacristán que había muerto sin dejar cuerpo. El pueblo entero era de humo y se le escapaba de entre las manos» (196);
- «[...] se reían de la agilidad del cuerpo de don Roque para escabullirse de las manos de sus asesinos» (197);
- «Ixtepec se le escurría como una serpiente» (197).

Junto con las dos primeras metáforas y la comparación ontológica, resultan ser muy significativas las siguientes palabras, en las que abundan prefijos de semantismo negativo ('des-' e 'in-') o el prefijo terminativo 'ex'; colocaciones construidas con la preposición 'sin', que denota carencia o falta de algo; el adverbio temporal 'nunca', que anula el tiempo; el adjetivo indefinido 'otro', que indica una realidad distinta; el término nulo 'silencio':

La duda de su asistente lo devolvió a la irrealidad de su vida en Ixtepec: también Corona se desintegraba en esa luz ajena. ¿Y él, Francisco Rosas? Lo perseguían gritos sin boca y él perseguía a enemigos invisibles. Se hundía en un espejo y avanzaba por planos sin fondo y sólo alcanzaba el insulto de un árbol o la amenaza de un tejado. Lo cegaba el reflejo del silencio y de una cortesía que le cedía las aceras y la plaza. Así le habían arrebatado a Julia, engañándolo con gritos que nadie profería y enseñándole imágenes reflejadas en otros mundos. Ahora se la mostraban en los muertos equivocados de los árboles y él, Francisco Rosas, confundía las mañanas con las noches y los fantasmas con los vivos. Sabía que se paseaba en el reflejo de otro pueblo reflejado en el espacio. Desde que llegó a Ixtepec, Julia se le extravió en esos pasadizos sin tiempo. Allí la perdió y allí la

seguiría buscando, aunque Ixtepec nunca le diera la palabra que correspondiera con el hecho (196)⁹.

Frente a la burla de Ixtepec, origen de la desdicha del general, observamos cómo en este proceso de desintegración lingüística la búsqueda de Francisco Rosas adquiere significación: «Él andaba en busca de algo más intangible, perseguía la sonrisa de un pasado que amenazaba esfumarse como una voluta de humo. Y ese pasado era la única realidad que le quedaba» (197-198).

En esta inanidad, los habitantes de Ixtepec esperan («¿Vendrán?». No. Nadie venía. Nadie se acordaba de nosotros. Sólo éramos la piedra sobre la cual caen los golpes repetidos como una imperturbable gota de agua», 178). Esperan la llegada de Abacuc, un antiguo zapatista que había dejado las armas tras el asesinato de Zapata a manos de Carranza para dedicarse al pequeño comercio, pero que, al empezar la persecución religiosa, se retiró a la sierra para organizar la sublevación de los cristeros. Su llegada, es invocada a través de carteles pegados en las puertas de las casas y del curato con el Paño de la Verónica, el Rostro de Jesucristo y las palabras “¡Viva Cristo Rey!”:

Abacuc dormía de día y en la noche aparecía dando un alarido en los pueblos vecinos. Mataba a los soldados, liberaba a los presos e incendiaba las cárceles y los archivos. Los hombres lo acogían juntando sus alaridos a los suyos y descalzos corrían detrás de su caballo que volvía a desaparecer en los vericuetos de la sierra. Alguna noche Ixtepec oiría su grito: “¡Viva Cristo Rey!”, y eso sería la última noche de Francisco Rosas (198).

Durante noches y noches, en el pueblo se repitió el baile del grito y de los soldados que zigzagueaba por sus vericuetos y sus calles (200), en este proceso en el que, por una parte, cualquier referente se desintegra, y en el que, por otra parte, las palabras logran tomar cuerpo, a través de la metaforización y de la humanización, y sustituirse así a las imágenes religiosas destruidas o a los habitantes del pueblo desaparecidos.

Palabras que petrifican

Para acabar con las hostilidades entre el pueblo y los militares, que han llegado a adquirir los rasgos de una guerra civil, las señoras de Ixtepec deciden ofrecerle al general Rosas y a sus hombres como ramito de oliva una fiesta, que tiene el poder de volver a hacer correr el tiempo:

⁹ El subrayado es mío.

El miedo mágicamente disipado con la palabra fiesta se convirtió en un frenesí que sólo encuentra paralelo en mi memoria con la locura que me poseyó durante las fiestas del Centenario. Recuerdo aquellos días vertiginosos y en mi memoria se confunden con los días anteriores a la fiesta de doña Carmen B. de Arrieta. [...] Ahora la fiesta al general Francisco Rosas corría por la estela luminosa dejada por las fiestas anteriores. Todos querían olvidar a los colgados de las trancas de Cocula. Nadie nombraba a los muertos aparecidos en los caminos reales. Mis gentes preferían el camino brevísimo de las luces de Bengala y de sus lenguas surgía la palabra fiesta como un hermoso cohete (211-212).

Dicha fiesta, en realidad, representaba la culminación de la oposición de Ixtepec a las medidas anticlericales, ya que debía encubrir a Juan y Nicolás Moncada que protegían la escapada del cura y del sacristán, que hasta el momento habían estado escondidos en la casa de los vecinos. Sin embargo, se transformará en una encerrona para el pueblo, puesto que los militares, que estaban sobre aviso de lo que se tramaba, atrapan *in fraganti* a los cristeros, devolviéndolos nuevamente a un tiempo inmóvil («[...] la fiesta se había paralizado. El miedo flotaba entre la música dejando quietas las ramas de los árboles y a los invitados. Los balcones silenciosos nos anunciaban la catástrofe sucedida en Ixtepec», 225; «En la balacera cayeron dos y se escapó el sacristán... [...] Las cuscas se sentaron sobre unas piedras y miraron con ojos secos el lugar en que habían muerto la Luchi y Juan Moncada. El cielo alto y redondo estaba inmóvil», 264). Se trata de una inmovilidad que no permite migración alguna ni por el tiempo ni por el espacio:

En su tiempo inmóvil los árboles no cambiaban de hojas, las estrellas estaban fijas, los verbos ir o venir eran el mismo¹⁰, Francisco Rosas detenía la corriente amorosa que hace y deshace las palabras y los hechos y nos guardaba en su infierno circular. Los Moncada habían querido huir para hallar el ir y venir de las estrellas y de las mareas, el tiempo luminoso que gira alrededor del sol, el espacio donde las distancias están al alcance de la mano; habían querido escapar al día único y sangriento de Ixtepec, pero Rosas abolió la puerta que nos lleva a la memoria del espacio y rencoroso los culpó de las sombras inmóviles que él había acumulado sobre nosotros (281).

Los ciudadanos aprehendidos son juzgados sumariamente al día siguiente. Juzgados, ¿de qué delito?, se pregunta Ixtepec. De traidores de la patria, patria que se ha identificado con las consignas antirreligiosas de los militares¹¹. Pero

¹⁰ En esta obra el verbo 'ir' coincide con el verbo 'venir', anulándose semánticamente, como en «las gentes iban y venían» (197) o «el ir y venir de los pasos y de las voces» (307), o cuando Julia dice: «no vengo, voy a...» (147) (Luque. *Los recuerdos...*: 354).

¹¹ A este propósito, resulta interesante la escena en la que Juan Cariño, el loco de Ixtepec, al oír que tendría que asistir al juicio vestido con la sotana del padre Beltrán (subterfugio

el proceso del padre Beltrán y los otros enjuiciados se convierte en la causa de Nicolás Moncada, que ante los jueces declara ser cristero y haberse querido unir a los alzados de Jalisco, y, tal y como antes se multiplicaba el grito de '¡Viva Cristo Rey!', ahora se repiten por las calles y los tejados los '¡Viva Nicolás Moncada!'.

Pero en Ixtepec «la ilusión se paga con la vida» (284), y así la están pagando los tres hermanos Moncada que se habían prometido desde niños irse de ahí. Juan ya ha caído muerto en la huida preparada para salvar a padre Beltrán y a don Roque, Isabel se ha entregado como amante al general Francisco Rosas y Nicolás no puede sustraerse a la muerte de la inmovilidad:

Su pasado era esta celda de Ixtepec y la presencia continua de los centinelas. Recordaba su futuro y su futuro era la muerte en un llano de Ixtepec. La traición de Isabel abolió la muerte milagrosa. Ya no darían el paso hacia el misterio. ¿Y Juan? Ahora sabía que Juan había muerto como iba a morir él: de cuerpo entero, sin Isabel, eran sus cabellos, sus ojos y sus pies los que morían en un horror inmóvil; se vería desde adentro, agusanándose como los cuerpos hinchados de los muertos que encontraban de niños tirados en los llanos de Ixtepec. No había escapado al crimen, no había escapado a la muerte del pueblo (286).

El 5 de octubre se rompe el silencio con frases que guardan algunas esperanzas («Hoy leen las sentencias... Hoy entra Abacuc... Hoy hace algo Isabel...») y el día «desplegado sobre el valle parecía domingo, lleno de camisas rosa y alfajor de coco» (289). Pero el 5 de octubre no era domingo y las sentencias, que condenan a muerte a los presos, cayeron sobre la plaza «con el furor estúpido de una roca abatiéndose sobre una choza» (289), una plaza quieta, con los almendros inmóviles y la gente callada puesto que ya todo estaba dicho. Tras los fusilamientos en el camposanto de Ixtepec, el lugar escogido para la ejecución, se produce un silencio asombroso. También los militares callaban delante de los muertos que se desangraban en abundancia: «Los militares se miraron incómodos. ¿Para qué habían matado a aquellas gentes? Habían cometido un acto estúpido» (309).

Con la muerte de Nicolás Moncada, que no ha aceptado el perdón del general Rosas, también su hermana Isabel entra en un tiempo y en un espacio inmóviles:

utilizado para ayudarlo en la huida), estalla en cólera: «—El general ignora que desde 1857 existe la separación entre la Iglesia y el Estado? —No, señor, no lo ignoro —contestó humildemente el general. —Entonces, ¿cómo se atreve a volver permanente este fortuito cambio de investiduras?» (268).

Sus palabras giraron en el mundo sin ruidos de Isabel. El futuro no existía y el pasado desaparecía poco a poco. [...] De su corazón brotaban piedras que corrían por su cuerpo y lo volvían inamovible. “¡A las estatuas de marfil, una, dos, tres...!” La frase del juego infantil le llegaba sonora y repetida como una campana. Ella y sus hermanos se quedaban fijos al decirla, hasta que alguien a quien habían señalado en secreto pasaba por allí, los tocaba y rompía el encantamiento. Ahora nadie vendría a desencantarla; sus hermanos también estaban fijos para siempre. “¡A las estatuas de marfil, una, dos tres...!” Las palabras mágicas se repetían una y otra vez y el día también estaba fijo como una estatua de luz. Gregoria le hablaba desde un mundo ligero y móvil que ella ya no compartía. La miró sin pestañear (314).

El símbolo de esa inmovilidad es la piedra en la que Isabel Moncada es convertida cuando corre para ir al encuentro con su amante, en lugar de ir a la Virgen para que la cure del amor que siente hacia él. La reacción de la criada Gregoria al encontrarla es la de una buena cristiana:

aterrada se santiguó. Algo le decía que la niña Isabel no quería salvarse: estaba muy sembrada en el general Francisco Rosas. Gregoria se acercó a la piedra maldita y se dirigió a Dios pidiéndole misericordia. Toda la noche la pasó Gregoria empujando a la piedra cuesta arriba para dejarla a los pies de la Virgen, al lado de los otros pecadores que aquí yacen; hasta acá la subió como testimonio de que el hombre ama sus pecados (316).

Si bien son muchas las interpretaciones sobre el porqué Isabel se transforma en piedra¹², lo que sí queda claro es que esa piedra representa la inmovilidad en la que se encuentra el Ixtepec, ese Iguala literario donde el tiempo por ironía lingüística se iguala, donde está vigente la inmovilidad y el silencio, donde nada ocurre y se espera tan solo que algo rompa el hechizo¹³.

Como afirma Rosas Lopátegui, Ixtepec es el pueblo arrasado por un gobierno tiránico en donde los jóvenes no tienen posibilidades de cumplir sus sueños, los indios son vistos como bestias sin derechos a existir y el amor está condenado a fracasar. Todo muere en donde no hay autodeterminación, justicia, pluralidad, respeto e igualdad. Por eso en *Los recuerdos del porvenir* todos los personajes están muertos (12-13).

¹² Patricia Rosas Lopátegui apunta que podría haber ecos populares en la jerga en la que ‘piedra’ significa ‘prostituta’, o en la creencia en base a la cual las mujeres que andaban en malos pasos se transformaban en piedra (13). Helena Paz Garro, en cambio, afirma que su madre, al igual que la mujer bíblica de Lot, anticipa el arquetipo del alma en la piedra de Jung (71). Adriana Méndez Rodenas, por su parte, vislumbra el castigo del convidado de piedra de *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina (121).

¹³ Para ahondar en el tema de la petrificación histórica, véase Luque, Rocío. *España en la memoria de Elena Garro y Octavio Paz. Un discurso lingüístico y literario*.

La novela se cierra con el pueblo sentado sobre la piedra en la que se ha transformado Isabel, esa piedra sobre la cual Ixtepec había empezado a narrar su historia al comienzo de la obra:

Pasaron las semanas y los meses, y como Juan Cariño nosotros nunca más volvimos a ser nosotros mismos. También Francisco Rosas dejó de ser lo que había sido; borracho y sin afeitar, ya no buscaba a nadie. Una tarde se fue en un tren militar con sus soldados y sus ayudantes y nunca más supimos de él. Vinieron otros militares a regalarle tierras a Rodolfo y a repetir los ahorcados en un silencio diferente y en las ramas de los mismos árboles, pero nadie, nunca más, inventó una fiesta para rescatar fusilados. A veces los fuereños no entienden mi cansancio ni mi polvo, tal vez porque ya no queda nadie para nombrar a los Moncada. Aquí sigue la piedra, memoria de mis duelos y final de la fiesta de Carmen B. de Arrieta. Gregoria le puso una inscripción que ahora leo. Sus palabras son cohetes apagados (317).

Ixtepec anuncia la repetición del pasado, con nuevos gobiernos que perpetuarán los mismos males. La fórmula litúrgica con la que Isabel Moncada cierra la inscripción que aparece sobre la piedra («Aquí estaré con mi amor a solas como recuerdo del porvenir por los siglos de los siglos¹⁴», 317), traducción de la locución latina *in saecula saeculorum*, que significa ‘para siempre’ o ‘eternamente’ y que cierra muchas oraciones para significar la eternidad de Dios, bien podría emplearse para la historia de México.

Locuciones como esta, así como términos que se anulan semánticamente (‘ir’ y ‘venir’), oxímoron como ‘recordaba su futuro’ y palabras que, tras una fugaz ilusión, llevan a la muerte, petrifican a los personajes de Ixtepec.

Conclusiones

John S. Brushwood ha escrito que *Los recuerdos del porvenir* es la mejor novela escrita sobre el periodo de terror de las rebeliones cristeras (Brushwood 91). Con esta obra, de hecho, Garro desempolvó y reveló con toda su crueldad uno de los temas prohibidos por la historia oficial y como ninguna novela mexicana retrata los horrores que vivió el país bajo la dictadura del hombre fuerte de la Revolución, Plutarco Elías Calles.

La autora usa el material histórico de la Cristiada en un diálogo entre ficción e historia¹⁵, y lo hace empleando de manera muy consciente el lenguaje, sin li-

¹⁴ La locución ‘por los siglos de los siglos’ posee además cierta petrificación semántica (Corpas Pastor 181).

¹⁵ Es una novela que podría definirse ‘metahistórica’ según la definición de Balderston (96).

mitarse al uso de fórmulas rutinarias con núcleos pertenecientes al ámbito religioso, tan abundantes en la lengua española (Corpas Pastor 170) y también en la novela en cuestión, como observamos en: «¡Hombres de Dios!– respondió la vieja» (177); «Cállese, por Dios!» (222); «–Buenas noches les dé Dios» (237); «–[...] Ya vuelvo... si Dios quiere» (237); «–Con el favor de Dios, pero no hay que pensar ni una vez en Francisco Rosas, niña» (315).

Ante todo, como hemos analizado, desnuda este periodo al hurgar las verdaderas causas de la rebelión cristera y al revelar que la cuestión religiosa en realidad hace referencia a la cuestión agraria, y que la patria no es otra cosa que un instrumento en manos de los hombres del gobierno y, en el momento concreto, la identificación con las consignas antirreligiosas de los militares.

A continuación, frente a la desaparición de las imágenes, consecuencia de la persecución religiosa, en la obra de Garro las palabras se sustituyen al medio visual, a través de una serie de sonidos, rumores, golpes, amenazas y advertencias que, como en un proceso de humanización, adquieren carácter independiente, como en el caso de la autonomía del grito ‘¡Viva Cristo Rey!’. La serie de metáforas (por ej. el pueblo que se escapa de las manos o el insulto de un árbol), comparaciones ontológicas (por ej. Ixtepec que se escurre como una serpiente), formas derivadas con prefijos negativos (por ej. desintegrarse o invisible), colocaciones construidas por preposiciones privativas (por ej. pasadizos sin tiempo), adverbios de polaridad negativa (por ej. nunca) o términos que indican ausencia de algo (por ej. silencio), etc. son la demostración de cómo la autora emplea el material lingüístico de manera muy matérica, casi como si quisiera sustituir con palabras las imágenes y los cuerpos que en la realidad desaparecen.

Por último, hemos observado procesos lingüísticos que bien representan el recorrido de determinados personajes hacia la anulación de cualquier posibilidad de movimiento o migración espacio-temporal. Pese al poder de algunos términos, como la palabra ‘fiesta’, que logra por algunos momentos devolver el pueblo a una dimensión linear, llegan otros como ‘sentencia’, que arrojan a sus personajes a la muerte o a una parálisis total, simbolizada por la piedra, que adquiere carácter de eternidad.

Para hablar sobre la Guerra Cristera, Elena Garro emplea, pues, un lenguaje en el que la palabra, tal y como en una oración, posee fuerza y poder, puede ser repetida y puede, sobre todo, invocar.

Bibliografía citada

- Aguilar Camín, Héctor. *Saldos de la Revolución. Cultura y política de México. 1910-1980*. México D.F.: Planeta. 1982.
- Balderston, Daniel. “La nueva novela histórica: historia y fantasía en *Los recuerdos del porvenir*”. Mara L. García (ed.). *Elena Garro: un recuerdo sólido*. Veracruz: Universidad Veracruzana. 2009: 95-105.
- Brushwood, John S. *México en su novela*. México D.F.: FCE. 1973.
- Corpas Pastor, Gloria. *Manual de fraseología española*. Madrid: Gredos. 1996.
- Durand, Jorge. “Circuitos migratorios”. Thomas Calvo y Gustavo López (eds.). *Movimientos de población en el occidente de México*. México D.F./Michoacán: Centre d’études mexicaines et centraméricaines/El Colegio de Michoacán. 1988: 25-50.
- Eco, Umberto. *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen. 1968.
- Garro, Elena. *Los recuerdos del porvenir*. Madrid: 451. 2011.
- López, Damián. “La guerra cristera (México, 1926-1929). Una aproximación historiográfica”. *Historiografías*, 1 (2011): 35-52.
- Luque, Rocío. *España en la memoria de Elena Garro y Octavio Paz. Un discurso lingüístico y literario*. Venezia: Studio LT2. 2011.
- . “*Los recuerdos del porvenir*: un viaje por la memoria a través del lenguaje”. Patricia Rosas Lopátegui (ed.). *Yo quiero que haya mundo... Elena Garro. 50 años de dramaturgia*. México D.F.: Porrúa. 2008: 354-362.
- Méndez Rodenas, Adriana. “Tiempo femenino, tiempo ficticio: *Los recuerdos del porvenir* de Elena Garro”. Mara L. García (ed.). *Elena Garro: un recuerdo sólido*. Veracruz: Universidad Veracruzana. 2009: 117-128.
- Meyer, Jean. *La Cristiada. Grandeza mexicana*. México D.F.: Clío. 1997.
- (ed.). *Antología del cuento cristero*. Guadalajara: Secretaría de Cultura de Jalisco. 1993.
- . *El coraje cristero. La rebelión de Bayacora*. México D.F.: UJED. 2007.
- Molena Sevilla de Morelock, Ela. *Relecturas y narraciones femeninas de la Revolución Mexicana. Campobello, Garro, Esquivel y Mastretta*. Woodbridge: Tamesis. 2013.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Id. *Obras completas. El peregrino en su patria*. V. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores. 2002.
- Paz Garro, Helena. *Memorias*. México D.F.: Océano. 2003.
- Poniatowska, Elena. *¡Ay vida, no me mereces!* México D.F.: Joaquín Mortiz. 1985.
- Portal, Marta. *Proceso narrativo de la revolución mexicana*. Madrid: Espasa Calpe. 1980.
- Rosas Lopátegui, Patricia. “Prologo”. Elena Garro. *I ricordi dell’avvenire*. Trad. de Rocío Luque. Roma: Aracne. 2010: 9-21.
- Sommers, Joseph. “Entrevista con Elena Garro”. Beth Miller, Beth y Alfonso González (eds.). *26 autoras del México actual*. México D.F.: Costa Amic. 1978: 207-209.
- Vázquez Parada, Lourdes Celina. “La narrativa de la guerra cristera”. *Sincronía*, 66 (2014): 1-16.

Online Sources

- Albarrán, Claudia; Pereira, Armando; Rosado, Juan Antonio y Tornero, Angélica. “Narrativa cristera”. *Elem.mx. Enciclopedia de la literatura en México*. <http://www.elem.mx/estgrp/datos/96> (consultado el 1/10/2017).

SANTOS POPULARES: VIDA, MUERTE Y SANTIDAD DE PEDRITO SANGÜESO

Laura Navarro* y Hernán Ulm**

Este trabajo pretende presentar configuraciones en las que lo literario produce sus objetos mediante la elaboración de otras materialidades y nuevas figuras retóricas. En este sentido, Pedrito Sangüeso es parte de esos modos donde la religiosidad popular inventa formas en que lo 'literario' se construye para dar sobrevida a lo que la narración oficial deniega en el olvido.

Popular Saints: Life, Death and Sainthood of Pedrito Sangüeso

The intent of this work is to present configurations in which the literary produces its objects from the elaboration of other materialities and rhetorical figures. We consider that what is 'popular' and 'popular devotion' have a tense relationship with what is 'literature'. In this sense Pedrito Sangüeso shows how popular religiosity invents new ways of making literature overcome the oblivion of any official narrative.

Santi popolari: Vita, morte e santità di Pedrito Sangüeso

Questo lavoro cerca di presentare le configurazioni attraverso cui la letteratura produce i suoi oggetti mediante l'elaborazione di altre materialità e di nuove figure retoriche. In questo senso, Pedrito Sangüeso fa parte dei modi in cui la religiosità popolare inventa forme dove la letteratura si modella per far sopravvivere ciò che la narrazione ufficiale relega nell'oblio.

L'idée que l'Histoire est vouée à l'“exactitude de l'archive”, et la philosophie à l'“architecture des idées” nous paraît une fadaise. Nous ne travaillons pas ainsi (Foucault y Farge 9)¹.

En este artículo procuramos, a partir de un estudio de caso, una aproximación a formas de literatura 'popular' que producen sus objetos a partir de procedimientos y materialidades no siempre considerados por la teoría literaria. Inten-

* Universidad Nacional de Salta, Sede Regional Tartagal.

** Universidad Nacional Salta, Argentina.

¹ La idea de que la Historia está volcada a la 'exactitud del archivo', y la filosofía a la 'arquitectura de las ideas', nos parece una estupidez. Nosotros no trabajamos así (Traducción nuestra).

tamos también mostrar cómo lo literario se desplaza a través de retóricas heterogéneas (de las noticias en los diarios, a la fábula religiosa, a la sentencia judicial). Así, quisiéramos indicar que la propia Literatura² es un cuerpo migrante que se desliza de objeto en objeto travistiéndose en relatos que no se dejan circunscribir por las formas tradicionales de estudio. Hay un desplazamiento de la literatura hacia otros espacios que pueden ser indagados a partir del cruce metodológico y epistemológico de disciplinas que parecen en principio ajenas al estudio de lo literario.

El drama de la vida, muerte y santificación de Pedrito Sangüeso, nos permitirá pensar lo literario repartido en la itinerancia entre tres territorios que implican tres tiempos diferentes: aquel en que se cuenta el drama en la aventura de lo cotidiano, aquel en el que el drama pervive en el tiempo siempre abierto de lo sagrado, aquel en que el drama se cierra en las formas jurídicas que dan fin al caso.

Los ritmos de la memoria³

*Como en los sueños
detrás de las altas puertas no hay nada,
ni siquiera el vacío.
Como en los sueños,
detrás del rostro que nos mira no hay nadie.
Anverso sin reverso,
moneda de una sola cara, las cosas.
Esas miserias son los bienes
que el precipitado tiempo nos deja.
Somos nuestra memoria,
somos ese quimérico museo de formas inconstantes,
ese montón de espejos rotos (Borges 980).*

² Siguiendo a Blanchot, hacemos uso de las mayúsculas a fin de indicar el carácter institucional, metafísico de las 'entidades' diferenciando Literatura de las literaturas o Escritura de las escrituras etc.

³ Como muestra Benveniste, la palabra 'ritmo', antes que Platón la relacionara a la unidad de medida, refiere a la «forma de lo móvil» (327-336). Así, cada existente es expresión de un ritmo que no se repite en los demás, un ritmo que lo define y lo hace inconmensurable. En ese sentido, cada uno de los relatos que componen el mito de 'Pedrito Sangüeso' lejos de componer una trama única, hace singular una de sus virtualidades. Por ello, nuestro plan no es unir los hilos de un tejido en una trama única, sino acompañar el movimiento de los ritmos en su dispersión. Lo popular y lo literario se componen en las migraciones entre esos ritmos dispersos.

Las vidas de Pedro Sangüeso, Pablo Copa, Purísima Cruz de Copa y José María Robledo se relatan en una triple encrucijada que los captura: la que los murmura en la sección policial de los diarios; la que susurra el milagro que los santifica y demoniza; la que los calla en el expediente legal. Quemados en la incandescencia que los alumbra, sus rostros han devenido invisibles por la fuerza de una triple luz en la que se apagan: luz que los ha producido como fantasmas de un hecho policial;

luz que los proyecta como sombras en los márgenes de la vida del Estado y los convierte en objeto de un culto sin fecha ni imagen; luz que sofoca sus vidas, sus huellas y su drama en el relato neutro de la sentencia judicial⁴.

Así, hay tres relatos que organizan la existencia literaria de estos personajes que, de uno a otro, no dejan de transformar sus identidades. Tres relatos que producen las fronteras imprecisas y las zonas difusas en que lo popular y lo literario son creados por el lenguaje en busca de sus propias aventuras. Performatividad de la crónica periodística que transforma al asesino en monstruo; performatividad del relato estatal que santifica al niño y lo convierte en mártir; performatividad de la sentencia que devuelve a los personajes a su opaca cotidianidad.

Migrantes de una triple odisea literaria, aparecen, en las palabras que los realizan, como actores de un mito que los hace leyenda popular. Piezas de un relato sin Obra son (como diría hoy Rancière) lo que no cuenta y por ello no forman parte de lo que se tiene en (la) cuenta. Pero tal vez por ello mismo pueden presentarse, una y otra vez, (fuera del espacio en que se re-presenta) creando sus relaciones en un espacio que la Literatura, canonizada bajo la forma de la Escritura y del Libro, ya no puede alcanzar. Lo literario y lo popular no encuentran su lugar allí⁵. Fragmentarios y dispersos, lo popular y lo literario



Fieles visitando de la tumba de Pedrito Sangüeso (Foto de Hernán Ulm, Cementerio Municipal de la Santa Cruz, Salta, Argentina).

⁴ Durante la investigación accedimos a la sentencia del caso pero no al expediente policial y al sumario de instrucción correspondiente. Podría ser que los cuerpos del expediente se hayan perdido.

⁵ La diferencia entre lo literario y la Literatura es trabajada por Blanchot y Quignard, entre otros. Basta indicar que, si la Literatura es el resultado de una institucionalización histórico-

se encuentran en el espacio heterotópico que les da lugar⁶. Presencia de una memoria que se hace, de una memoria que a cada instante debe inventar sus recuerdos y sus formas de recordar, lo popular y lo literario, fuera del orden y el tiempo consagrado por la Historia, invitan a pensar un tiempo heterocrónico que no se deja narrar⁷.

política del lenguaje bajo la forma canonizada de la Escritura y el Libro, lo literario se puede comprender como un trabajo del lenguaje que se inscribe en formas que la Literatura no puede reconocer. De este modo podemos buscar lo literario allí dónde no se lo ha escrito. El ámbito de las mitologías populares parece ser un buen territorio para explorar ese movimiento de migración del lenguaje fuera de la Literatura.

⁶ El concepto de heterotopía es ampliamente desarrollado por Michel Foucault tanto para referirse a procedimientos literarios como a procedimientos arquitectónicos. En el primer caso, el análisis más conocido (aunque no el único) lo constituye su análisis de la famosa enciclopedia china de Jorge Luis Borges (*Las palabras y las cosas*), en la que la clasificación de los animales descripta por el escritor argentino constituye por sí mismo una heterotopía literaria. Foucault muestra (en una línea que retoma las ideas de Blanchot) que la literatura es un trabajo del lenguaje que inventa un espacio que solo le pertenece a ella y que es irreducible al espacio comunicativo del lenguaje cotidiano. En tal sentido, solo hay espacio literario como espacio heterotópico. En el segundo caso ("Des espace autres"), muestra que los espacios urbanos de la Modernidad se constituyen a partir de un principio de heterogeneidad que impide entender unos a partir de otros. El cementerio sería uno de esos espacios en la medida en que presenta ni homología ni intercambiabilidad con otro espacio cualesquiera. En este sentido, un santuario al interior de un cementerio presenta una segunda heterotopía en la medida en que crea un espacio que no se puede reducir al espacio de la muerte que lo rodea. La figura de Pedrito Sangüeso, permite pensar ese doble nivel de la heterotopía: como espacio literario (en la medida en que sólo tiene lugar como fábula del lenguaje), como espacio arquitectónico irreducible al cementerio (santuario); al respecto de otras construcciones heterotópicas en la literatura: Foucault (*De lenguaje y literatura*).

⁷ Por el concepto de heterocronía (complementario al de heterotopía) se indica que todo objeto o práctica socio-cultural es susceptible de ser pensado según ritmos temporales no sincrónicos (o no eucrónicos) y no homogéneos. Un mismo objeto o práctica socio-cultural puede entrar en relación con intensidades temporales heterogéneas y divergentes (por ejemplo, una placa votiva en un santuario es susceptible de diversos ritmos temporales: el de la fecha en que fue colocada, el del acontecimiento que evoca, el de la materialidad en que fue inscripto –el bronce tiene una duración diferente al graffiti–, el ritmo que lo encadena a prácticas de la religiosidad cristiana del Renacimiento temprano, etc.). Este concepto puede rastrearse en textos metodológicos clásicos en la historiografía francesa (Braudel) –en los que se muestra que hay, en cada acontecimiento, al menos tres temporalidades no concurrentes– o en las obras de historiadores y teóricos del arte como Aby Warburg y Didi Huberman, entre otros, que muestran que los principios de sincronía y cronología derivan de metodologías positivistas que impiden comprender la poliritmia de los objetos y prácticas socio-culturales.

La vida diaria, la vida en los diarios. El tiempo infamante de lo cotidiano⁸

el drama horrendo a que están expuestos todos los niños de Salta ante el deambular incontrolado de los depravados (*El Tribuno*, 30 de mayo de 1963).

Infames (Foucault), estas vidas anónimas conjuran sus existencias a partir del evento dramático de un crimen que el relato periodístico organiza produciendo, a partir de la suma de hechos dispersos, una cronología precisa que les da inteligibilidad. En el mes de mayo del año 1963, en un barrio periférico de la ciudad de Salta, aparece muerto, en el fondo de un pozo de agua, Pedro Sangüeso, niño de seis años⁹. Los diarios de la época se apresuran a anunciar que un ‘monstruo humano’ lo ha violado y asesinado, señalando a Pablo Copa (hijo de Purísima Cruz de Copa, dueña de la casa donde Pedro fuera a vivir y vagamente parientes del niño) como el responsable¹⁰. Durante los primeros días la noticia ocupa los titulares: se presentan fotos más o menos borrosas de la Madre del Monstruo y su Hijo, se revelan contradicciones en sus declaraciones, se hacen públicos los pormenores escabrosos de las pericias, se narra la historia del crimen. Se anticipa su culpabilidad y se anuncia que ambos encausados quedarán detenidos. Luego, el silencio va llenando los espacios y la noticia comienza a hundirse entre otros crímenes no menos truculentos (hechos

⁸ La investigación fue realizada a partir del análisis de los diarios *El Tribuno* y *El Intransigente* de Salta, correspondientes a mayo de 1963 a agosto de 1966. La colección de estos periódicos, disponibles en el Archivo de la Provincia y en la Biblioteca de la Universidad Católica de Salta presenta varias discontinuidades. Para información complementar de la biografía de Pedro Sangüeso ver indicación bibliográfica.

⁹ La biografía de Pedro Sangüeso es breve: nace en la zona rural de una pequeña ciudad del interior de Salta. Hijo bastardo de una cuidadora de cabras, es el hermano sobreviviente de un parto mellizo (Pablo morirá al nacer). Vive junto a un hermano mayor (que ofició de partero) hasta que a los cinco años es trasladado por su presunto padre a la ciudad de Salta para comenzar sus estudios primarios y aprender algún oficio. Es puesto al cuidado de quienes serían primero acusados y luego exonerados de su asesinato. Esta biografía repite, en forma elemental, la de un conjunto de niños y niñas que son arrancados de sus hogares y traídos a la capital donde son ofrecidos en ‘adopción’ a familias acomodadas con la esperanza de encontrar trabajo, escolaridad y, eventualmente, un ‘futuro mejor’. La santidad de Pedro tal vez esté vinculada a esta pertenencia a una ‘infancia olvidada’, ‘infancia migrante’ que no se registra en las estadísticas oficiales; infancia que no cuenta, que no es tenida en cuenta y que no se cuenta y que solo aparece en los bordes de un relato que no se puede escribir (justamente lo que no se puede –no se debe– escribir).

¹⁰ Una posible comparación con la literatura de la época excede el marco del presente ensayo. Remitimos al cuento ‘El niño proletario’ de Osvaldo Lamborghini (2003). Los niños son un interés colectivo y se han convertido –al menos desde los años del primer gobierno peronista– en sujeto de la acción de las políticas del Estado.

‘incalificables’ según se dice más prudentemente en los diarios) en que niños y niñas son víctimas de ‘tenebrosos’, ‘innombrables’, ‘sátiros’ y nuevos ‘monstruos’ (la navidad de ese año será precedida por los titulares que anuncian que una niña fue violada y quemada viva). El crimen volverá a reaparecer en los diarios en el año 1965: pero solo para anunciar que el juicio a los inculpados será aplazado. En el año 1966, ambos, juntos con Robredo (propietario de la cortada de ladrillos donde estaba el pozo de agua donde fue rescatado el cuerpo del ‘infortunado’ niño) son juzgados y finalmente absueltos. Los diarios transcriben fragmentos del juicio y la sentencia: los monstruos han desaparecido del relato; en su lugar aparecen los falsamente acusados, los inocentes. El crimen, hasta el día de hoy, quedará irresuelto. Los protagonistas son devueltos a la opacidad de su anonimato. Apagado el fuego que los incendia, sus cenizas deberán migrar a otro espacio para recogerse bajo un relato que escapa al tiempo crónico de la noticia y que los ilumina con un brillo no menos ciego que aquel que los fulmina en el tiempo de lo instantáneo.

La vida después de la vida. El tiempo del santuario

Como excedente en el Cementerio de la Santa Cruz; como expulsado por los muertos que se olvidan o que tienen el mínimo refugio en una memoria familiar; como alejándose de los nichos en que descansan otros restos, tal vez no queriendo pertenecer a ese cementerio, a la manera de un miembro que no cesa de desorganizar la forma administrada de la muerte y que no quiere ‘hacer cuerpo’ con ella; como una especie de excrecencia de colores que desdibuja nuestra percepción de la muerte, nos encontramos en los fastos misteriosos de una solemnidad alegre: en el medio del silencio blanco de los sepulcros estallan los límites difusos de un santuario improvisado.

Al desamparo de la limpieza ocasional de cuidadores y visitantes se amontonan juguetes, cartas, delantales de escuela, velas de colores, boletines de calificaciones, cuadernos, títulos de enseñanza superior, cruces, estampitas, botellas de gaseosa o caramelos¹¹. En las placas votivas y en las expresiones que recubren las paredes, se diseminan pedidos y agradecimientos de los que es objeto el pequeño mártir. Ese aquellarre inestable y transitorio (el día a día cambia su fisonomía y el espacio

¹¹ En el incierto día de su natalicio (la placa conmemorativa indica el 26 de junio pero los fieles se han reunido el día 28 para su festejo), se come torta, se toma chocolate, se reparten globos, se entona la canción típica de los cumpleaños, se corona a un ángel con un sombrero del ratón Mickey, se colocan banderines de El hombre araña, se instala un estandarte de los dibujos animados de moda (Minions).

y el tiempo no cesan de reconfigurarse una y otra vez) es presidido por la casi inaccesible estatua de un ángel que la mayor parte de las veces se encuentra sumergida entre las ofrendas que revelan, con su ritmo desparejo, la supervivencia de un culto que (en ese margen que la religión otorga) parece reprochar la opresión que la muerte expande en su desdicha¹². De entre las placas que se multiplican, una garantiza con su testimonio la crueldad del suceso. Resguardada a los pies del ángel y perdida entre las ofrendas de los fieles, anuncia, en la fatigada superficie de bronce que se resiste a ser leída, la reunión extrema de lo lejano y lo cercano. Se consignan las fechas de nacimiento y muerte de 'Pedrito' Sangüeso: 26 de Junio de 1956-19 de Mayo de 1963. Luego se lee:



Ángel –ofrenda– en la tumba de Pedrito Sangüeso (Foto de Hernán Ulm, Cementerio Municipal de la Santa Cruz, Salta, Argentina).

No conoció padres, a los 6 años subió a los cielos mártir y víctima de un monstruo humano. Rogad a Dios por su alma inocente. Sus maestras y compañeros de la escuela N° 383 no lo olvidarán jamás. Homenaje de la Municipalidad de la Ciudad de Salta. Junio de 1963¹³. Homenaje de la Municipalidad de Salta.

En el breve relato que se enuncia en la placa se puede percibir la fuerza literaria produciendo sus objetos, creando espacios propios y propiciando sus tiempos sin historicidad.

Performatividad literaria, rito de pasaje, la placa oficial provoca un acontecimiento, instituye la realidad de la muerte y obliga al homenaje. A la violencia

¹² Esta investigación se llevó a cabo durante los años 2015 y 2016. Desde entonces un proceso administrativo determinó que el santuario fuese objeto de cuidado y limpieza oficial: hoy las ofrendas y los pedidos se retiran diariamente y se mantienen blancas sus paredes. El sentido de esta intervención oficial en el ámbito de lo popular queda por ser pensado para futuros trabajos.

¹³ El texto de esta placa repite, aproximadamente, una nota de los diarios en que la propia Municipalidad convoca a una misa para recordar al pequeño mártir.

por la que el asesino se convierte en 'Monstruo humano' en la crónica diaria, se le contrapone ahora la fuerza estatal que convierte al niño en 'Mártir' encomendado a la piedad de Dios. A partir de entonces, los milagros y apariciones que lo evocan y las ofrendas que lo atestiguan no dejarán de inscribirse en el sendero que la placa inaugural ha abierto, transformando a Pedro Sangüeso en 'Pedrito', el protector de los niños en la edad escolar (y, más tarde, de los necesitados en general)¹⁴. De tal forma este Pedrito es doblemente mártir¹⁵: de un lado es figura inaccesible de lo sagrado, de otro ocupando el lugar de ese conjunto de niños 'para crianza' que, como él, llegaron a Salta en busca de un destino incierto. En un caso como en otro, solo encontrará su hora luminosa en el crimen que lo hace visible.

Heterocronía: las letras de bronce provocan el pasaje que canoniza al mártir dando lugar al tiempo de la santidad que se multiplica en los gestos de los peregrinos que se reiteran dejando ofrendas en la tumba¹⁶. El mártir 'Pedrito' pertenece a un tiempo que excede al niño 'Pedro Sangüeso', separándose e insistiendo más allá de él. Cada milagro, distanciado de la cronología de la muerte, repite el pasaje a un tiempo que no se deja contar. Tiempo intensivo y sin medida que no tiene constatación ni se deja fechar. Las inscripciones, los grafitis y las placas votivas que cubren las paredes del sitio dan presencia a aquel que no se debe olvidar. Ellas son el memento que instituyéndolo, protege a 'Pedrito' del olvido (sus maestras y compañeros 'nunca lo olvidarán'). El acontecimiento crea las condiciones de su repetición: cada milagro, cada gesto, realizan, haciendo efectiva, la promesa inscrita en la placa inicial. Cada placa votiva, cada grafiti, con su brevedad aforística, actualiza el tiempo pleno y sin historia de la santidad¹⁷.

Heterotopía: la placa instituye un lugar que deviene santuario creando el espacio en que lo sagrado se reúne con lo profano, en el que conviven la víctima

¹⁴ Este trabajo debería completarse con un cuarto relato performativo de lo popular: la literatura oral, lugar en el que se detallan los milagros y apariciones de 'Pedrito' y confirmando así el estatuto de su santidad: se dice que, días después de muerto, el niño se aparece en la puerta de la casa de su maestra quejándose de su dolor de cabeza y cuando ésta vuelve con un vaso de agua Pedro ha desaparecido; se cuenta también que se lo ha visto jugar en las hamacas del patio de la escuela. Analizar ese espacio de performatividad de la oralidad no ha sido todavía posible en esta investigación.

¹⁵ La etimología griega de la palabra mártir remite al testigo, a aquel que da testimonio. En el cristianismo adquiere el significado de aquel que da su testimonio por el sufrimiento extremo al que es sometido su cuerpo (Coramidas y Pacual 867).

¹⁶ Para la Iglesia Católica este reconocimiento supone un proceso que no ha sido realizado. Una de nuestras testigos desearía que se le haga llegar al Papa el pedido de canonización de Pedrito.

¹⁷ Según la fórmula de Peguy, citada frecuentemente por Deleuze, un acontecimiento lleva en sí todas las repeticiones que lo citan.

y el victimario. En el emplazamiento de esa zona inaudita que la placa promueve, el Mártir encuentra el espacio que comunica con el Monstruo entrechocando en la zona ambigua que inscribe las condiciones por las que huyen de toda representabilidad¹⁸. Desde entonces, cada objeto del santuario hace volver una y otra vez la realidad del espacio en el que acontece el encuentro y cada elemento encuentra su lugar en el movimiento diseminado de la placa oficial (no habría placas ni inscripciones si el Estado no afirmara que allí descansan los restos de un Mártir).

Heterocronía y heterotopía. La tumba de Pedrito deviene *apacheta* como reminiscencia del legado indígena propio de los pueblos andinos: pastores y trajinantes a lomo animal, al transitar por el espacio, construyen con piedras lugares de adoración. En este sentido, el culto a Pedrito actualiza estas prácticas y hace aparecer la vida de Pedro, de la que apenas se sabe que fuera el hijo de una pastora (quien lo recuerda en una de las placas del santuario). El santuario-apacheta de Pedrito se conforma por el tránsito de fieles que superponen sobre ella objetos y peticiones que, por sí mismos, constituyen nuevos relatos que se acumulan en ese lugar. La frecuentación, el pasaje por ese sitio y el gesto de dejar un pedido o agradecimiento reitera la ausencia dramática del niño al tiempo que crea al mártir-santo. Ese gesto de migrantes actualiza el tiempo sagrado inaugurado por la firma del Estado y por la creencia de los peregrinos. Un tiempo hecho de testimonios amontonados, inscripciones para ‘jamás olvidar’. Estos elementos configuran el territorio de un texto cultural: el túmulo del santo popular. Cada fragmento permanece en ese espacio quebrando potenciales linealidades narrativas, interpelando cualquier historicidad posible. Su ‘haber sido colocado’ allí, como ofrenda, crea el escenario ritual donde los objetos se enciman invadiendo a las personas. Ese espacio sagrado ungido por el Estado, se presenta como un sitio de paso y recogimiento para los devotos. Inversión de la cronicidad: el tiempo de la apacheta produce el relato de una rememoración futura y por venir.

¹⁸ En el testimonio de los fieles, Pedro y su asesino se pierden en relatos que los fabulan cada vez según una luz diferente (Pablo Copa será a veces un primo, un padrastro o un hermanastro). En los diarios que diseminan su noticia, la imagen de Pablo Copa niega con su presencia al Monstruo que en él se anticipa. En el santuario una foto amarillenta pretende mostrar el rostro del niño-mártir. Finalmente, el destino del expediente del crimen, parece agonizar hasta morir en un conjunto de apretadas palabras por las que se pierde y, con él, toda huella de los protagonistas y de la violencia que los asocia. En la sentencia por la que se absuelve a los inculpadados, las figuras del Mártir y del Monstruo se desdibujan en las pericias judiciales: el espacio de la sentencia está cerrado para los rostros de lo irreal.

El tiempo clausurado de la sentencia. La vida devuelta a la vida

Y bien, el análisis de las pruebas presentadas por el fiscal y la defensa en el curso del debate, si bien condujeron a establecer la existencia del hecho delictivo, no así de que los imputados sean los autores. Tales pruebas no han conducido a un estado subjetivo de certidumbre, sino a una situación que permite la subsistencia de la duda, con lo cual se presenta la posibilidad de que el pronunciamiento sea injusto, o porque la condena agravie a un inocente, o porque la absolución beneficie a un culpable. A la opción entre estos dos posibles errores judiciales, se refiere el aforismo liberal “vale más absolver a cien culpables que condenar a un inocente” que se concreta en la máxima jurídica “in dubio pro reo” (Sentencia Judicial: fojas 30).

El 23 de febrero de 1963 se da lectura a la sentencia. Unos breves trazos biográficos de los inculpados (ninguno de Pedro) que insisten en la proclamación de su inocencia (es la única vez que podemos oír la voz de los protagonistas). Bajo la forma técnica, el lenguaje toma distancia rápidamente de los intérpretes y el drama se convierte en caso. Se juzgan las acciones y no a los sujetos. Y éstas deben tener un desarrollo claro y preciso. Para ello se debe poder disolver su ritmo en el ritmo de las argumentaciones: solo así, solo como constatación del lenguaje, se puede descomponer analíticamente el drama y exponer sus resultados. Esta disolución del drama en el juicio es lo que transformará el ritmo abierto de la fábula en el ritmo acompasado de deducciones lógicas –algo que ya Nietzsche señalaba en el pasaje de Sófocles y Esquilo a Eurípides que daba muerte a la tragedia– que determinará, en fin, la devolución de los sujetos al tiempo ordinario de la vida: fuego frío, luz ciega en que se olvidan. El ritmo

judicial es imperativo, preciso, neutro: aquí no se admite la duda. En el orden de sus concatenaciones no puede haber fisuras, no debe haber grietas. Discurso que marca el tiempo según un orden de causas precisas. No existe ningún Monstruo, no hay ningún Mártir (una vez más, el rostro de los protagonistas se borra en las páginas de la sentencia). Se busca resolver las ambigüedades y que el propio discurso se vuelva transparente: es necesario determinar, discriminar lo verdadero de lo falso, poder afirmar (aunque lo



La placa recordatoria de la Municipalidad de Salta al pie de la tumba de Pedrito Sangüeso (Foto de Hernán Ulm, Cementerio Municipal de la Santa Cruz, Salta, Argentina).

que quede firme sea la duda). En definitiva (hay que de dar definiciones, poner un fin, de concluir) una suma de pericias mal realizadas o insuficientes (ni siquiera se sabe si la sangre recolectada es de un ser humano o de un animal) bastan para disponer la absolución de los acusados (se trata de decidir, dictar el fallo, evitar los malentendidos del caso). Médicos forenses y abogados especialistas se encargan de determinar la cotidianidad del hecho, su devolución al tiempo normal ese que debe permanecer ignorado en el ruido blanco de lo privado. El drama del crimen es resuelto bajo la forma sagrada de la legalidad humana. El crimen, la fábula, el misterio, se ha cerrado.

Conclusión. Lo literario y lo popular: la fórmula de la apacheta

Tal vez en esta heterotopía in-común, en esta triple heterocronía de fragmentos que se acumulan, lo literario y lo popular recuperen el carácter propio de lo migrante. Refractarias a todo intento de constatación, las palabras que cuentan los relatos de Pedrito dibujan el objeto que les pertenece. De esta forma, entre la narración oficial (aquella que abandona la tragedia en los papeles de la sentencia judicial), la crónica de los diarios, y la fabulación sagrada de los fieles del santuario, se va construyendo el evento literario por el que las figuras del drama persisten sobreviviendo en el leve trazo de las palabras que los enuncian. Inaudibles para el tiempo que olvida, inimaginables para una memoria que se ciega, estas vidas fugaces (estas vidas infames en la crónica, olvidadas en la sentencia, perdurando en el mito) sobreviven cercadas del silencio que rodea la cruz que testimonia el lugar donde sucedió el asesinato: un recoveco entre las estrechas calles de Barrio El Milagro, en las cercanías del canal Tintinaku, que apenas se deja atravesar por el balbuceo del agua que corre y por algunos vecinos que transitan la zona.

Sin embargo, cada uno de esos fragmentos parece desplazar a los protagonistas de ese destino, señalando los ritmos de los tiempos que los hacen incommensurables. Vagos fantasmas que, desde un pasado obsesionado, insisten en realizar sus magias y vuelven (parafraseando a Mallarmé) como esos dados que se han tirado alguna vez al azar y cuya cifra no se deja contornear.

Bibliografía citada

- Benveniste, Emile. "La notion de 'rythmos' dans son expression linguistique". Id. *Problèmes de linguistique général*. I. France: Gallimard. 1966: 327-336.
- Borges, Jorge Luis. "Elogio de las sombras". Id. *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé. 1974: 980.
- Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós. 1992.

- Braudel, Ferdinand. "La larga duración". Id. *La Historia y las Ciencias sociales*. Madrid: Alianza. 1970: 60-106.
- Deleuze, Gilles. *Escritos sobre Cine*. II. *La imagen tiempo*. Buenos Aires: Paidós. 1987.
- Didi Huberman, Georges. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. 2015.
- . *Ante la Imagen*. Barcelona: Cendeac. 2016.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI. 1968.
- . "Des espace autres". Id. *Dits et écrits*. France: Gallimard. 1994: 752-762.
- . *La vida de los hombre infames*. La Plata: Altamira. 1996.
- . *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós. 1996.
- Foucault, Michel y Farge, Arlette. *Le désordre de des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille présenté par Arlette Farge et Michel Foucault*. France: Gallimard. 1982.
- "La historia secreta de Pedrito Sanhueso". *Clarín*, (20/05/2007): https://www.clarin.com/sociedad/historia-secreta-pedrito-sanhueso_0_H1l4C0eyAtl.html (consultado en 29 de octubre de 2017).
- Lamborghini, Osvaldo. 'El niño proletario'. *Novelas y Cuentos*. I. Ed. César Aira. Buenos Aires: Sudamericana. 2003: 56-62.
- Mallarmé, Stéphan. *Poesías. Seguidas de Una tirada de dados*. España: Hyperion. 2003.
- Navallo, Laura y Ulm, Hernán. "Fabulaciones del cuerpo y la memoria en la danza contemporánea brasileira". *Seminário Interseções: Corpo e memória*. Universidad Federal de Pernambuco. 19-22 de setiembre de 2012.
- Nietzsche, Friederich. *El nacimiento de la tragedia*. España: Alianza. 2012.
- Quignard, Pascal. *Butes*. España: Sexto Piso. 2011.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1996.
- Voz "mártir". Joan Coraminas y José Pacual. *Diccionario etimológico*. IV. Madrid: Gredos. 1984: 867.
- Warburg, Aby. *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal. 2010.

LA INQUIETUD DEL ORIGEN: EL JUDAÍSMO EN ALEJANDRA PIZARNIK

Federica Rocco*

En los diarios íntimos de Pizarnik se encuentran a menudo reflexiones acerca de su ascendencia judía y la dificultad de conciliar los aportes procedientes de distintos ámbitos con una herencia marcada por la persecución y la desconfianza, que se vuelve soportable solo gracias al legado literario de los escritores judíos, como Kafka.

The anxiety of Origins: Judaism in Alejandra Pizarnik

In diaries, Pizarnik questions about his Jewish ancestry and the difficulty of reconciling the various identities with an inheritance marked by persecution and distrust that becomes sustainable only with the legacy of Jewish writers, as Kafka.

L'inquietudine delle origini: l'ebraismo in Alejandra Pizarnik

Nei diari intimi, Pizarnik s'interroga sulla propria ascendenza ebraica e sulle difficoltà di conciliare i diversi apporti identitari con un'eredità segnata dalla persecuzione e dalla diffidenza che diviene sostenibile solo grazie al patrimonio letterario degli scrittori ebrei, come Kafka.

La presencia judía en América se remonta al Descubrimiento, cuando los últimos judíos en irse de España se embarcaron con Colón rumbo al Nuevo Mundo¹. De hecho, la Segunda Diáspora² es la consecuencia del edicto de expulsión

* Università di Udine.

¹ Algunos judíos apoyaron el viaje de Colón, como Luis de Santángel, Isaac Abravanel, Avraam Zacuto y otros se embarcaron con el Almirante genovés, como Luis de Torres, uno de los intérpretes de la expedición, que hablaba, además del español, hebreo, árabe y arameo (Treves Alcalay 15). Me parece interesante señalar que para explicar la 'perversión' de los pueblos originarios americanos (López de Pedrique 204) se difundieron unas leyendas que suponían que descendían de judíos llegados de Palestina (Benarroch 23).

² En el año 70 d.C. Vespasiano conquistó Jerusalén después de una represión que culminó con la destrucción del Templo (la primera destrucción tuvo lugar en el 587 a.C. por orden del rey Nabucodonosor II) y produjo la Primera Diáspora judía, es decir la dispersión del pueblo de Israel en Oriente y Occidente y la pérdida de la oficialidad religiosa para el judaísmo. Sin embargo, la unidad religiosa del pueblo judío resistió y dio lugar a la nostalgia de la tierra perdida (Johnson 165).

del 31 de marzo de 1492, con el que los Reyes Católicos obligaron a los sefardíes³ a convertirse al cristianismo o a dejar el reino. La historia judía vuelve a coincidir con la del Continente americano con la Tercera Diáspora, entre la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del siglo XX, cuando enteras comunidades de judíos ashkenazíes, amenazadas por la persecución⁴, dejaron los territorios del Imperio ruso⁵, la mayoría de los cuales para irse a Palestina⁶ y los demás para refugiarse en América, sobre todo en los Estados Unidos y la Argentina, la ‘Tierra prometida’ alternativa a Palestina (Herzl 45). Al comienzo del siglo XX el antisemitismo se difunde en los países europeos también impulsado por las dictaduras nazi-fascistas⁷, las cuales, a finales de los años Treinta, promulgan las

³ Los sefardíes o sefaradíes eran los judíos residentes en la península Ibérica, hasta finales del siglo XV denominada “Sefarad”, que se dispersaron en los territorios del Mediterráneo, entre los cuales Italia, Francia y el Imperio Otomano. Los sefardíes, que hablan en judeo-español, representan uno de los dos grandes grupos en que se divide el judaísmo, siendo el otro el de los ashkenazíes (de Ashkenaz: actual Alemania y parte de Europa Central y Oriental) que hablan ídish.

⁴ Basado en leyendas divulgadas para suscitar rechazo en contra de los judíos, el antisemitismo ruso crece hasta llegar a las sublevaciones populares –pogroms– con Alessandr II (1855-1881). A partir del asesinato de éste en el 1881, por parte de la organización *Narodnaja Volja* (Voluntad del Pueblo), el gobierno zarista se ensaña en contra de los judíos persiguiéndoles por antinacionalistas. Los judíos eran también víctimas de la “milicia sagrada” creada para difundir el antisemitismo y justificar los pogroms. La situación se deteriora cuando Konstantín Pobedonóstsev, consejero de Nicolás II (1895-1900), propone solucionar el problema expulsando a un tercio de los judíos, matando a otro tercio y obligando a la asimilación el último tercio (Calimani 25-30). Fomentados por provocadores que se presentaban en el lugar de la masacre con una lista de nombres y profesiones de los ciudadanos judíos y la ubicación de sus casas (Simpson 18), los pogroms se pueden dividir en tres etapas: 1) el pogrom de 1881; 2) de 1903 hasta 1906 y 3) de 1917 hasta 1922, durante la Guerra Civil (Lambroza 287).

⁵ Desde 1792 Catalina II había decidido que los judíos tenían que vivir en los *Shtetl* (del alemán *Stadt*), ubicados en la zona de las fronteras orientales del Imperio –Chernígov, Poltava y Ekaterinoslav (actual Ucrania) hasta el norte del Mar Negro. Los judíos eran sobre todo mercantes y comerciantes, y solo los que declaraban un capital superior a los diez mil rublos o los más instruidos (médicos o profesores) o los militares tenían libertad de moverse dentro de los *Shtetl* (Pinchuk 498-499).

⁶ Theodor Herzl (1860-1904), fundador del Sionismo, sostuvo la necesidad para el pueblo judío de tener un estado propio –Palestina– para afirmar su derecho a la autodeterminación. Lo mismo propuso Lev Pinsker (1821-1891), fundador del movimiento *Hovevei Zion* (‘Amantes de Sion’) que promovía la inmigración judía en Israel. En América el Sionismo se difunde con la inmigración, pero «si en Argentine il devient assez rapidement une force centrale, il n’en va pas de même aux États-Unis où le sionisme restera un mouvement marginal» (Baumgarten 211).

⁷ En 1935 James G. McDonald miembro de la *Liga de las Naciones para Refugiados de Alemania*, junto al historiador Samuel Guy Inman viajaron a América latina en búsqueda

leyes racistas con las que persiguen a los judíos obligándoles a buscar refugio fuera de Europa. Unos meses después de la *Kristallnacht* (“Noche de los cristales rotos”)⁸, los países americanos se reúnen en Lima para la *VIII Conferencia Panamericana*, en la que se decide acoger a los inmigrantes, sin discriminarlos por nacionalidad, religión o étnia. Sin embargo, en la Argentina de la época la política migratoria no reconocía la categoría del refugiado por considerar no voluntaria ni permanente su inmigración, lo que no impidió la llegada al país sudamericano de unos 39.000 judíos entre 1933 y 1945 (Avni 86-88)⁹.

Elías Pizarnik y Rejzla (Rosa) Bromiker de Pizarnik llegaron a la Argentina en 1934, dejando atrás tanto su Rivne natal (actual Ucrania), como París en donde se había refugiado un hermano de él. El matrimonio se instala en Avellaneda, en la provincia de Buenos Aires, donde nacen sus dos hijas: Myriam en el mismo 1934 y, dos años después, Flora (Alejandra)¹⁰. Los Pizarnik son una típica familia de inmigrantes judíos que en casa hablan ruso e ídish y afuera la lengua del país de acogida. Por eso no es casual que, además de ser alumna de la escuela pública argentina, Alejandra Pizarnik frecuentara la escuela judía “Zalman Reizien Schule”,

donde hombres y mujeres formados en Europa y librepensadores le enseñaban a un pequeño grupo de hijos de inmigrantes de Europa oriental a leer y escribir en iddish¹¹, a conocer la historia del pueblo judío, a venerar las festividades de su religión (Piña 15)¹².

de garantizar la inmigración de unas 30.000 personas que huían de la Alemania nazi y no podían refugiarse en los países europeos limítrofes (Avni 85).

⁸ Durante la “Noche de los cristales rotos”, que tuvo lugar en Alemania entre el 9 y el 10 de noviembre de 1938, fueron asesinadas centenares de personas y otras 30.000 fueron deportadas (Gilbert 16-18).

⁹ Entre los judíos que se refugiaron en la Argentina hubo alrededor de mil italianos que lograron escaparse antes y después de promulgadas en Italia las Leyes Racistas en 1938 (Smolensky y Vigevari Jarach). Sin embargo, la mayoría de los judíos italianos se refugió en Palestina y en los Estados Unidos (Carpi 53).

¹⁰ Alejandra Pizarnik se llamaba Flora, nombre del que derivan Buma y Blímele, diminutivos de Blum (flor en alemán e ídish) utilizados en familia y en la sociedad hasta la adolescencia, cuando la escritora elige para sí el nombre de Alejandra, del cual, al final de su vida empezó a utilizar también el diminutivo ruso en las dos formas de Sacha o Sasha.

¹¹ El ídish es una lengua de origen alemán, en la que aparecen términos en hebreo y también palabras de los idiomas extranjeros adquiridos por los judíos durante las migraciones. El ídish no es un idioma internacional pero se puede traducir a otras lenguas, más difícil traducirlo al alemán, debido a la proximidad entre los dos idiomas (Canzano 58). Está aceptado que el idioma hablado por los judíos ashkenazíes se pueda escribir de diferentes maneras: ídish, iddish, yidis, yiddish, yidisch.

¹² Cristina Piña, biografía de Pizarnik, vincula la conexión al judaísmo de la poeta, desde niña, con sus raíces familiares, porque, en su opinión, ahí: «está la clave de la inmigración

Por lo que se refiere al judaísmo, según cuenta en su diario íntimo, durante la adolescencia Pizarnik adhirió al Sionismo. En la entrada relativa al 24 de julio de 1955, escribe: «Mi madre quiere enviarme por un año a Israel (su intuición siempre al día: a los 12 años fui sionista)» (*Diarios*: 92)¹³. Si bien la política deja de interesarle, Pizarnik no puede eludir el conflicto con su 'ídishe Mame' sobre todo por lo que se refiere a la consigna femenina de realizarse «por el camino más natural y sencillo de toda mujer: ¡los hijos!» (81-82). La tradición judía es matrilineal y la madre representa el origen, la tradición y la ley a las que hay que obedecer:

Uno no se saca tan fácilmente de encima a una ydische mamme, porque ella es justamente la que da el permiso y la que a la vez lo quita o, usando un término pizarnikiano, es la que 'escriborrotea' todo el tiempo: borra con el codo lo que escribió con la mano y ese es su verdadero y fenomenal legado (Kamenszain. "Pizarnik, una intimidad...")¹⁴.

En la entrada relativa al 10 de octubre de 1968, Pizarnik describe la figura de la madre judía típica a través de un ejemplo, el de la Virgen María:

una madre judía no tiene vagina, solamente tiene amor para sus hijos y sangre que sea derramada en el caso de que haya que defender a sus hijitos. La Virgen María fue una ídishe mame tan genial como la mamá de Freud o [...] la [...] de Einstein. En verdad, el Occidente ha cambiado y seguirá cambiando en tanto exista una madre judía. [...]. Todas gordas y temerosas aunque capaces de emular en cualquier momento a Juana de Arco si se trata de salvar al nene o a la nena (828).

Además, el conflicto con la ídishe Mame se da también en el ámbito de la feminidad con la cual la escritora argentina se siente incómoda: considera la ropa femenina muy molesta (161), lamenta ser fea y hasta le «repugna ser mujer» (307), porque en su opinión «una mujer tiene que ser hermosa» (319):

y las raíces paternas arrancadas de cuajo, de la familia masacrada en Rusia, del bilingüismo que sus padres mantendrán» ("Alejandra Pizarnik: la extranjera": 299).

¹³ No me parece casual que el Sionismo de Pizarnik se haya manifestado a sus doce años, es decir en 1948, año de la constitución del Estado de Israel.

¹⁴ Kamenszain afirma que: «Si bien es cierto que la "lógica de la polígrafa" es la de la acumulación [...] habría que agregar a esta lógica que subyace al nuevo idioma [...] un mecanismo de separación o de limpieza. [...] [para] encontrar la transparencia a toda costa, aun a costa de la verosimilitud. A esta paradoja Pizarnik [...] la denomina, en un doble movimiento de condensación, "escriborrotear". Escribir + barrotear –oximoron que condensa borrar y abarrotar– da como resultado escribir de otra manera: llenando y vaciando al mismo tiempo, ensuciando y limpiando, borrando y agregando. Escriborrotear es el oficio de la polígrafa que busca a muerte la transparencia, un secreto que está en el fondo» (*La boca del testimonio*: 82-83).

Y no hay excepciones válidas: aunque escriba como Tolstoi, Joyce y Homero juntos. [...] Si yo despertara, haría, posiblemente, lo que hubiera hecho de no haberme vendido al demonio de los ensueños: casarme con un comerciante judío, vivir en algún suburbio depresivo y trivial, tener un buen receptor de televisión y uno o dos hijos. Soñaría con un automóvil y me preocuparía por el funcionamiento digestivo de mis hijos. Mis diversiones serían el cine [...] y los casamientos. Por lo menos es algo. Es mucho más real que mi vida (319)¹⁵.

En cambio, Pizarnik elige el camino de las letras —«Toda yo soy un ser literario» (261)—, lo que para una mujer de su época era aún más difícil que en la actualidad.

La vida-obra de Pizarnik está marcada por la multiplicidad lingüística y cultural¹⁶ y si bien hasta el final de su vida en sus escritos no hay alusión explícita al judaísmo, en Pizarnik la cuestión judía siempre estuvo presente. A su vuelta a la Argentina¹⁷, después de haber transcurrido cuatro años en París (1960-1964)¹⁸ y sobre todo a partir de la muerte del padre, en 1966¹⁹, resurge en Pizarnik su desarraigo de judía desterrada, como cuando escribe:

¹⁵ Este fragmento del diario relativo a la entrada del 3 de enero de 1960 está precedido por una reflexión que confirma la incomodidad de Pizarnik con la feminidad de las (otras) mujeres: «Profunda tortura cuando camino por Santa Fe entre el 1200 y el 1800, donde transitan, no comprendo por qué, las mujeres más bellas de Bs As. Las miro o mejor dicho no las miro porque yo cuando camino no miro nada ni a nadie, sino que las intuyo o las veo de alguna manera, y sólo yo sé cuánto y cómo me fascinan los rostros bellos, y qué culpable me siento, inexplicablemente, de andar con mi ropa vieja, toda yo desarreglada, despeinada, triste, asexuada, cargada de libros, con mi expresión tensa, dolorida, neurótica, oscura, y mi ropa ambigua, mis zapatos polvorientos, en medio de mujeres como flores, como luces, como ángeles. Está dicho: una mujer tiene que ser hermosa» (319).

¹⁶ Me parece importante señalar que en el caso de Pizarnik además del ruso escuchado en casa, el ídish escuchado en casa y en la escuela judía, se añade el francés estudiado en la Argentina y practicado durante los años en que la escritora vivió en París (1960-1964). Pizarnik había estudiado inglés y también podía leer textos escritos en alemán, italiano y catalán.

¹⁷ Hay que añadir que de vuelta a la Argentina, la poeta se enfrenta con brotes de antisemitismo callejero que agudizan su sentimiento de pertenencia al judaísmo.

¹⁸ También en París, los diarios de Pizarnik registran sus inquietudes vinculadas al origen judío, como el 26 de enero de 1963, cuando anota: «soñé que me echaban de todas partes y me daban con perros y latigazos. Al despertar pensé en mi conversación con I. sobre los judíos y la persecución» (556).

¹⁹ Las temáticas vinculadas al judaísmo se asoman en los escritos de los últimos años de vida de Pizarnik, lo mismo le había pasado a Kafka, cuyo interés hacia el judaísmo se ve alimentado gracias a Martin Buber que frecuentaba junto a algunos amigos, entre los cuales Max Brod, atraídos como él por sus teorías. Además, en una época en la que muchos intelectuales, amenazados por el antisemitismo, se acercan al judaísmo, Kafka presintió la tragedia y vivió la angustia milenaria del judío perseguido, acosado y rechazado (Freschi 41).

Nunca me he sentido judía como anoche. Sentirme judía era poder decirle en silencio que soy una exilada, que mi voz es de llanto y de fatalidad, que me persiguen, que ninguna tierra es mía, que soy por todas partes una extranjera («rue Gît-le-cœur, rue Gît-le-cœur») y que en mi voz hay silencio a causa de demasiado amor y demasiado sufrimiento (Pizarnik. “Encuentros”)²⁰.

Pizarnik se siente extranjera y desconfía de la ‘argentinidad’, sobre todo por lo que se refiere a la literatura²¹. El 10 de agosto de 1955 anota: «Reconozco que atendí más a los relatos mitológicos y a las leyendas europeas que a los de nuestros indígenas. No sé por qué, pero desconfío de todo lo nacional. Me parece imposible encontrar belleza a cualquier tema argentino» (152). Sin embargo, el problema de Pizarnik es que lo ‘nacional’ tiene que ver con la imposición del español que vuelve problemática su escritura (Kamenszain. “Pizarnik, una intimidad...”), algo de lo que ella es conciente: «Por mi sangre judía, soy una exiliada. Por mi lugar de nacimiento apenas si soy argentina (lo argentino es irreal y difuso). No tengo una patria. En cuanto al idioma, es otro conflicto ambiguo» (*Diarios*: 716)²². Y en la entrada del diario relativa al 11 de abril de 1963 anota:

²⁰ En la opinión de Patricia Venti, el exilio interior de los padres de Pizarnik y «su obsesiva reiteración del sentimiento de extranjerismo, errancia y exclusión evidenciaron su «desarraigo» en la comunidad argentina [...]. En Pizarnik, la alteridad judía/ argentina la hizo *outsider*, un personaje sin un sitio en la sociedad, con pocas posibilidades de disolverse en la masa amorfa y atomizada de una comunidad. Su búsqueda de un yo adquirió diferentes denominaciones: ‘la naufraga’, ‘la viajera’, ‘la peregrina’, ‘la emigrante’, ‘la extranjera’, ‘la volantín’. Ellas tienen una cualidad en común que las aúna: la errancia. El extranjerismo pizarnikiano, temático como formal, es una referencia recurrente, indicadora de una falta de centro propio» (165-166).

²¹ En los escritos eróticos humorísticos de los últimos años, Pizarnik «sobreimprime una permanente crítica que alcanza con igual fuerza tanto lo que ella llama “lenguaje poético” como la irrupción forzada de la oralidad en dicho lenguaje. Desde Borges hasta los autores del himno nacional, todo lo que para el oído pizarnikiano suena a fijación de un lenguaje argentino – ese que deja afuera lo extranjero – es pasible de risa o, para decirlo de otro modo, queda sometido a la violencia de un golpe de Estado que arranca del centro de los nombres un secreto» (Kamenszain. *La boca del testimonio*: 91).

²² La imposición colonial de una lengua sobre las demás es lo que Derrida llama ‘monolingüismo impuesto por el otro’, que «opera fundándose sobre ese fondo, aquí por una soberanía de esencia siempre colonial y que tiende, reprimible e irreprimiblemente, a reducir las lenguas al Uno, es decir, a la hegemonía de lo homogéneo [...]». [Una imposición inevitable porque] toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna política de la lengua» (45). El monolingüismo del otro es lo que Pizarnik siente problemático para la escritura porque le recuerda implacablemente su condición de judía. El padre parece haber sentido idéntico ‘horror’ o ‘extranjeridad’ ante un país –Argentina– que le obligó a participar del lenguaje de todos. En su nombre, Pizarnik, judía y por eso extranjera, se transforma en un testimonio sin lengua. En la opinión de Kamenszain, lo que Pizarnik ve es «la condición judía de toda muerte: ser sin resurrección. Y es la lengua la que impide esa resurrección».

los problemas que me plantea el escribir. El primero, mi exilio del lenguaje. [...] sucede que yo no siento mediante un lenguaje conceptual o poético sino con imágenes visuales acompañadas de unas pocas palabras sueltas. O sea que escribir, en mi caso, es traducir. Otra cosa que se origina en mi carencia de lenguaje conceptual interno es la ignorancia absoluta del lenguaje hablado. No hablo yo en un idioma argentino, yo uso lo poco que sé del español literario en general (580)²³.

Los judíos nacidos en la Argentina, los portadores de la identidad mestiza argentino-judía, en la opinión de Feierstein son los que se mueven

de taller a laboratorio y de psicoanalista judío a pensador francés, los [...] tercermundista con influencia intelectual europea, laica en un medio institucional que admite casi exclusivamente la pertenencia a través de rituales con contenidos religiosos (123)²⁴.

Sin embargo, como señala Saúl Sosnowky

“argentino” y “judío” son elementos inseparables de una misma identidad. Ser judío [...] no es sólo el resultado de nacer y crecer dentro de cierta cultura, sino también –como lo han demostrado amplia y trágicamente todos los procesos discriminatorios– ser visto como tal por “los otros” (265).

Los judíos están constantemente atravesados por la ineludibilidad de su identidad que muchas veces perciben en función del antisemitismo, porque al

ción [...]. Con muerte, es decir, sin lengua [...] es como Pizarnik puede escribir vida a diario [...]. Entonces, ser portadora de secreto judío se escribe siempre sin resurrección, con el fracaso de la lengua» (*La boca del testimonio*: 74-76).

²³ Lo mismo le pasaba a algunos de los escritores judíos alemanes, por ejemplo Heine, Kraus y Kafka, los cuales dominaban el idioma culto, pero no lo popular hablado en la calle. Sin embargo, el caso de Kafka es diferente, porque el escritor había nacido y vivía en Praga (actual República Checa), pero era de lengua y cultura alemanas. Como muchos otros judíos de su época, Kafka estaba insertado en una lengua y una cultura alemanas híbridas, ausentes de su vida cotidiana porque llegadas a Praga en forma de libros. Kafka siente la necesidad de acercarse a la realidad checa, de la cual ignora la cultura y la lengua populares, pero lo hace desde la mirada del judío europeo ‘emancipado’ marcada por el desarraigo. Sin embargo, el idioma de Kafka es el alemán que le podía devolver lo que el destino le había quitado: una patria, un pasado y hasta un presente (Canzano 58-60).

²⁴ Los escritores judíos latinoamericanos asumen una especie de condena que procede de la cultura occidental cristiana, por la cual la diferencia judía es una «posición insensata, loca y hereje» (Senkman 49). Patricia Venti subraya que «Históricamente, este tipo de sociedades han sido positivistas y xenófobas donde la idea de raza forma parte de la herencia cultural europea. La no aceptación del otro, en el caso judío, conlleva al individuo a ser relegado o marginado frente a una homogeneidad que se llama ‘ser nacional’ o ‘cultura nacional’» (164).

judío se le recuerda siempre que su ciudadanía no es del todo completa. Por eso no es casual, que los escritores judíos, no solo latinoamericanos, frecuenten conceptos como territorio, nación y ciudadanía (Sosnowsky 264-269), acerca de los cuales Pizarnik reflexiona en sus diarios, sobre todo después de la muerte del padre. Por ejemplo, el 30 de octubre de 1967 escribe:

Soy judía. De eso se trata. Hace mucho que se trata solamente de esto. No soy argentina. Soy judía. Este descubrimiento me obliga a impedir movimientos esenciales de mi naturaleza: buscar verdugos [...]. Mi padre y el sufrimiento de mi raza me avisan que los desafíe, que, si hace falta, me vuelva yo verdugo [...]. Acaso quiero adjudicar a mi ser judío esta imposibilidad absoluta de entrar en la comunidad argentina que integro nominalmente (772).

Además, para Pizarnik ser judía es «la mejor forma de aludir a una condición injusta» (827), por eso

cualquiera que haya sufrido de verdad y sin culpa, no puede ser antisemita porque entre un judío y él no existen diferencias. Asimismo, hay un orgullo de ser judío, un org.[ullo] complejo [...]. Por otra parte, soy una judía muy rara. Me enorgullecen los *hasidim* como si fueran mis hijos y a la vez no me gusta Martin Buber, ir a Israel ni me gusta Jehová, tan parecido al león viejo del zoológico. Pero ningún Dios me gusta (827-828)²⁵.

A pesar de la pérdida del mundo religioso, la sensibilidad de Pizarnik es judía por «su pasión nomádica, por la celebración de lo escrito como sagrado y la visión de la secularidad como una suerte de condena» (Borinsky 411).

Sin embargo, en Pizarnik todo se vincula con la literatura, desde la cual define hasta su ascendencia judía, y el modelo a seguir es Kafka («a los judíos como

²⁵ Dentro del judaísmo el hasidismo (o jasidismo) es un movimiento religioso ortodoxo y místico que surge en el siglo XVIII en la Europa oriental, específicamente en Bielorrusia y Ucrania. Las características principales del hasidismo son la influencia de la Cábala, la vida en comunidades tradicionales y la observación estricta de los preceptos de la ley (Toráh). Los hasidim mantienen viva la mística medieval, por eso no es casual que el hasidismo haya generado un gran caudal de literatura religiosa con una visible influencia de la tradición cabalística, de hecho son famosos los cuentos que transmiten enseñanzas de orden moral, ético y religioso, gran parte de los cuales fueron recopilados por el filósofo y escritor austríaco-israelí Martin Buber (1878-1965), mencionado por Pizarnik en su diario. A este propósito me parece interesante mencionar la importante relación de Kafka con la Cábala y el hasidismo de la Europa Oriental. Además, Kafka y su amigo Max Brod frecuentan la 'Bar-Kochba', asociación estudiantil en cuya sede Martin Buber dio sus tres discursos sobre el judaísmo en 1909. En esos mismos años en que Kafka está fascinado con lo religioso de la propuesta de Buber, muchos de sus amigos intelectuales se acercan también a las teorías de Theodor Herzl (Scholem 194).

Kafka los amo y son ellos, en suma, mi raza y mi casa», 769)²⁶. No es casual, entonces, que en los escritos de los últimos años de su vida²⁷, la escritora haya recuperado temáticas y estrategias narrativas y lingüísticas típicas de la literatura judía, transformando el humorismo que solía expresar oralmente en unos fragmentos dialógicos en que el 'humor corrosivo'²⁸ juega también con significantes judíos y también con el ídish (Kamenszain. *La boca del testimonio*: 99 y ss.).

Desafortunadamente, a finales de septiembre de 1972, el odio hacia sí misma (Ranke) lleva a Pizarnik a quitarse la vida, sin importarle que, a pesar de la inquietud generada por su origen, la polígrafa hubiera encontrado por fin una patria en la literatura.

Bibliografía citada

Avni, Haim. *Argentina y las migraciones judías. De la Inquisición al Holocausto y después*. Buenos Aires/ Jerusalén: Amia/ Universidad Hebrea de Jerusalén. 2005.

Baumgarten, Jean *et al.* (eds.). *Mille ans de cultures ashkénazes*. Parigi: Liana Levi. 1994.

Benarroch, Isaac. "Aproximación a una Historia de los Sefarditas en América Latina (1492-1825)". *Maguén*, 62 (1987): 23-25.

²⁶ Pizarnik leyó y releyó las obras de Kafka, entre las cuales el *Diario*, fue su libro de cabecera desde 1955. Es posible que la inserción del humorismo, típicamente judío, en su obra literaria se vincule con su admiración por el escritor judío de lengua alemana. El 3 de marzo de 1968 el diario de Pizarnik registra la tentación de la escritora de escribir un ensayo «sobre el humor de Kafka para enviarlo al concurso de *La Nación* y ganar la suma indicada para reducir la culpa de ser poeta, de haber dejado sola a mi madre, de hacerme mantener por ella y demás. Esto me obligaría a leer cien veces las obras de K., a leer ensayos sobre humor (Freud, Bataille, etc.) en general y sobre hum.[or] juif. Luego sobre K. (Brod, Blanchot, Bunce, Bataille, M. Robert). Luego sobre judaísmo» (781).

²⁷ Entre los diálogos erótico-humorísticos, inéditos en vida de la autora, están la *pièce* en un acto *Los perturbados entre lilas* (1969) y *La bucanera de Pernambuco o Hilda la polígrafa* (1970). La primera obra conserva una similitud formal con el teatro porque hay cuatro personajes que dialogan entre sí y hasta hay indicaciones líricas para la puesta en escena. *Los perturbados entre lilas* es una especie de cuadro al revés, que «no intenta poner en escena su propia imposibilidad, como lo haría el teatro del absurdo, sino que muestra el absurdo del teatro, es decir, la imposibilidad de poner nada en escena» (Kamenszain. *La boca del testimonio*: 84-86). El narrador de *Los perturbados entre lilas* se parece a un loro, mientras que el de *La bucanera*... lo es. De hecho, en los fragmentos que componen las aventuras de Hilda en el castillo de papel, Pizarnik ha eliminado los 'personajes', para acudir a los que ella llama 'per-sopejes', «esas voces-peces que no se dejan pescar. Así opera la polígrafa: el filo de su humor deja ver la ausencia de lengua» (Kamenszain. *La boca del testimonio*: 95-96).

²⁸ No es casual que Pizarnik llame su humorismo corrosivo, porque para ella «no se trata de hacer reír sino de reírse. El humor es el arma que, deconstruyendo la saturación de sentido, devela el *nonsense*. En consecuencia, lo que hace reír a quien escribe no es ningún chiste para quien lee» (Kamenszain. *La boca del testimonio*: 91).

- Borinsky, Alicia. "Memoria del vacío: una nota personal en torno a la escritura y las raíces judías". *Revista Iberoamericana*, LXVI (abril-junio 2000), 191: 409-412.
- Calimani, Riccardo. *Passione e Tragedia. La storia degli ebrei russi*. Milano: Mondadori. 2006.
- Canzano, Giovanna. *Le radici ebraiche nel pensiero di Franz Kafka*. Chieti: Solfanelli. 2017.
- Carpi, Daniele. "Il problema ebraico nella politica italiana fra le due guerre mondiali". *Rivista di Studi Politici Internazionali*, XXVIII (1961), 1: 35-56.
- Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial. 1997.
- Feierstein, Ricardo. *Judaísmo 2000*. Buenos Aires: Lugar. 1988.
- Freschi, Marino. "Kafka, la scrittura e l'ebraismo". *Studi tedeschi*, XXVII (1984), 1-2: 37-54.
- Gilbert, Martin. *9 novembre 1938. La notte dei cristalli*. Milano: Corbaccio. 2008.
- Herzl, Theodor. *El Estado Judío*. Buenos Aires: Organización Sionista Argentina. 2004.
- Johnson, Paul. *Storia degli ebrei. Dalle origini ad oggi*. Milano: Editori Associati. 1994.
- Kamenzain, Tamara. *La boca del testimonio. Lo que dice la poesía*. Buenos Aires: Norma. 2007.
- Lambroza, Shlomo. "The Tsarist Government and the Pogroms of 1903-06". *Modern Judaism*, VII, (1987), 3: 287-296.
- López de Pedrique, Luisa. "La Diáspora Sefardí en el Nuevo Mundo". *Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión e interculturalidad*, (2006), 2: 203-225.
- Pinchuk, Ben-Cion, "The Shtetl: An Ethnic Town in the Russian Empire". *Cahiers du Monde Russe*, XVI, (2000), 4: 495-504.
- Piña, Cristina. "Alejandra Pizarnik: la extranjera". *Mujeres argentinas. El lado femenino de nuestra historia*. Ed. Graciela Batticuore. Buenos Aires: Alfaguara. 1998: 289-303.
- . *Alejandra Pizarnik. Una biografía*. Buenos Aires: Corregidor. 2005.
- Pizarnik, Alejandra. "Los perturbados entre lilas". Id. *Prosa completa*. Barcelona: Lumen. 2002: 165-194.
- . "La bucanera de Pernambuco o Hilda la polígrafa". Id. *Prosa completa*. Barcelona: Lumen. 2002: 91-171.
- . *Prosa completa*. Barcelona: Lumen. 2002.
- . *Diarios*. Barcelona: Lumen. 2014.
- . "Encuentros" (texto inédito incluido en *Recits-Prose*). Id. *Alejandra Pizarnik Papers*. Biblioteca de la Universidad de Princeton (U.S.A.): Departamento de Libros Raros y Colecciones Especiales, Archivo 7, carpeta 38.
- Senkman, Leonardo. "Dos dilemas básicos". Id. *Pluralismo e identidad. Lo judío en la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: Milá. 1988: 47-62.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*. Milano: Adelphi. 1992.
- Smolensky, Eleonora Maria y Vigevani Jarach, Vera (eds.). *Tantas voces, una historia*. Buenos Aires: Temas Grupo Editorial. 1999.
- Sosnowsky, Saúl. "Fronteras en las letras judías-latinoamericanas". *Revista Iberoamericana*, LXVI, (abril-junio 2000), 91: 263-278.
- Treves Alcalay, Liliana. *Sefarad. Cinquecento anni di storia, musica e tradizioni degli ebrei spagnoli*. Firenze: Giuntina. 1992.
- Venti, Patricia. *La escritura invisible. El discurso autobiográfico en Alejandra Pizarnik*. Barcelona: Anthropos. 2008.
- Weininger, Otto. *Ebraismo e odio di sé*. Pordenone: Studio Tesi. 1994.

Online Sources

- Kamenzain, Tamara. "Pizarnik, una intimidad que no descansa": <https://www.infobae.com/grandes-libros/2017/09/24/pizarnik-una-intimidad-que-no-descansa/> (consultado el 13/11/2017).

LA RELIGIOSIDAD EN BUENOS AIRES: FE, TRADICIÓN, DESAFÍO*

Catalina Paravati**

Se tratarán algunas manifestaciones de religiosidad popular trasladadas a Buenos Aires según los modelos de devoción de agrupaciones y colectividades extranjeras, especialmente italianas. Además, se analizará el fenómeno de expresión religiosa como desafío al despotismo de la dictadura.

Religion in Buenos Aires: Faith, Tradition, Challenge

The author analyzes various manifestations of popular worship in Buenos Aires, which have been transformed through contact with devotional models of foreign associations, especially the Italian, including religious manifestations that challenge the tyranny of dictatorship.

La religiosità a Buenos Aires: fede, tradizione, sfida

Saranno considerate alcune manifestazioni di culto popolare, trasferite a Buenos Aires secondo i modelli devozionali delle associazioni o collettività straniere, specialmente italiane. Sarà analizzato, inoltre, il fenomeno della celebrazione religiosa quale sfida al dispotismo della dittatura.

Los albores de una ciudad: Buenos Aires

Un puerto al que llegan barcos cargados de esperanzas, necesidades, miedos, energías... Buenos Aires. La ciudad que necesitara dos fundaciones para llegar a mantener un nombre y un espacio, vio trenzarse a su destino de colonia española el de meta de inmigrantes de buena parte del planeta que esperaban construir un futuro a partir de esa puerta austral de entrada al continente americano.

* El estudio de las manifestaciones de religiosidad en Argentina, y más concretamente en Buenos Aires, requiere diversos y profundos análisis que exceden las posibilidades de un artículo. A este motivo obedece la parcialidad y limitación con las cuales se abordan los argumentos expuestos y la forzada exclusión del análisis histórico o político y de las diferentes religiones presentes que, por su compleja naturaleza, merecería un tratamiento amplio y exhaustivo.

** Scuola Superiore di Mediazione Linguistica Campus CIELS, Padova.

Y si en 1516 Juan Díaz de Solís por primera vez navegó las aguas de aquel río inmenso al que bautizó Mar Dulce, no logró crear ningún asentamiento, aniquilado por los naturales pobladores de esas tierras. Jorge Luis Borges sintetiza la tragedia con lirismo y a la vez con una sorprendente mezcla de humor y punzante ironía: «Pensando bien la cosa, supondremos que el río /era azulejo entonces como oriundo del cielo/ con su estrellita roja para marcar el sitio/ en que ayunó Juan Díaz y los indios comieron» (*Fundación mítica de Buenos Aires*: 5).

Una primera fundación, la de Pedro de Mendoza en 1536, unió para siempre el destino de la futura ciudad a una de las advocaciones de la Virgen, de la cual él era devoto: Santa María de los Buenos Aires, o del Buen Aire.

Como es sabido, la ciudad –si con tal nombre es posible denominar a un caserío– tuvo una vida corta: apenas un lustro, en el cual las penurias, las delaciones, el hambre y hasta la antropofagia asolaron a los pocos pobladores que pudieron resistir en aquellos escasos palmos de territorio, cercado malamente por una empalizada que pretendía defenderlos de los ataques aborígenes querandíes¹. Una empresa que lejos de ostentar las glorias de una epopeya, se recordaría con los dolorosos tonos de una tragedia, inspirando páginas de literatura como el memorable cuento “El hambre”, de Manuel Mujica Láinez. Mendoza gravemente enfermo, completamente arruinado y sin conseguir encontrar la legendaria Sierra de la Plata ni el mítico Rey Blanco, en 1537 emprendió el viaje de regreso sin lograr volver con vida a su tierra natal (Groussac 198).

De todas maneras, aquella que fuera solo una aldea dedicada a una advocación mariana recuperaría su destino de ciudad y su nombre: en el mismo lugar, el 11 de junio de 1580, Juan de Garay fundó la Ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Nuestra Señora de los Buenos Aires. «Inútil imposición. Ya se llamaba Buenos Aires» (Vázquez Rial 12). Si bien aún en las actas del Cabildo de Buenos Aires del siglo XVII puede leerse en el comienzo de cada sesión «En la ciudad de la Trenidad...» –con su grafía y fonemas antiguos– en los siglos siguientes se mantendría solo la denominación del puerto, pues la importancia del mismo superaba sin duda la del entonces rudimentario caserío.

La influencia del catolicismo determinó el establecimiento de las festividades desde los orígenes virreinales hasta casi todo el siglo XX. Más aún, su hegemonismo ha influido no solo en las conciencias, la moralidad y las tradiciones del pueblo, sino que participó también –y profundamente– en los movimientos

¹ «La gente no tenía qué comer y se moría de hambre [...]. Fue tal la pena y el desastre del hambre que no bastaron ni ratas ni ratones, víboras ni otras sabandijas; hasta los zapatos y cueros, todo hubo de ser comido. [...] También ocurrió entonces que un español se comió a su propio hermano que había muerto. Esto ha sucedido en el año de 1535, en el día de Corpus Christi, en la referida ciudad de Buenos Aires» (Schmidl 141).

políticos y en los juegos de poder. «Nacido como respuesta defensiva frente a los avances de la secularización, de la modernidad y del liberalismo que tuvieron lugar a lo largo del siglo XIX, el integrismo católico se caracterizó por reclamar la necesidad de una cristianización plena de todos los ámbitos de la vida social» (Lida 124). Por cierto, los efectos de esa posición no dependieron solamente de las jerarquías, pues de no haberse contado con una resonancia positiva en la población, no se hubiera podido imponer en la crítica década de los treinta el 'mito de la nación católica'.

En esa óptica se afianzaron muchas de las tradiciones devocionales sostenidas por el pueblo (nativos e inmigrantes) que perduraron hasta que los aires de renovación surgidos del Concilio Vaticano II fueron eliminando la rigidez, las solemnidades, los oropeles de una Iglesia 'victoriosa' para dar vida a movimientos juveniles, obreros, a diferentes formas de laicidad que abrazaron el campo social y las actividades de solidaridad, movidas por un sueño común de justicia e igualdad social, alimentando así las bases de la teología de la liberación.

Los santos protectores

Por lo que se refiere a las figuras protectoras de la ciudad capital, el primero es San Martín de Tours, elegido mediante un sorteo realizado el 20 de agosto de 1580, y cuya fiesta se celebra el 11 de noviembre. Pero existe una segunda protectora: en el acta del Cabildo de Buenos Aires del 11 de octubre de 1688 se lee: «nuestra Señora de las Nieves, patrona de esta Ciudad y puerto desde su fundación, que está colocada con toda decencia en el colegio de la Compañía de JHS de esta ciudad» (Archivo 242-243). Es la imagen más antigua que se conserva en la ciudad, venerada por lo menos desde 1622 en la iglesia de los jesuitas, San Ignacio de Loyola, a su vez el templo más antiguo de la metrópoli, donde su culto se mantuvo aun durante los años en que la Compañía fue expulsada, pues se había creado ya una hermandad de españoles fieles a esta devoción.

Recurrir a la intercesión de los santos alimentaba una esperanza más allá de la dureza de una realidad sacrificada, más allá de la racionalidad que demostraba límites o impotencia. Esto explica que hayan cobrado una fuerza singular ciertas prácticas piadosas en torno a algunos santos: en primer lugar, la devoción por san Cayetano, 'el santo de la providencia', cuyo templo surge en el barrio de Liniers, límite de la capital hacia el oeste. Su fiesta es el 7 de agosto pero desde días antes se forman largas filas de devotos que incluso se instalan con sus tiendas a la espera de la abertura del santuario para ser los primeros en alcanzar la estatua que representa al venerado presbítero nacido en Vicenza. Y el día siete de cada mes, miles de personas repiten el ritual, llevándose como recuerdo una espiga de trigo

junto a la imagen del santo protector ‘del pan y del trabajo’, ambos elementos vitales para los inmigrantes que buscaban esperanza y consuelo en aquel barrio surgido casi a orillas de la ciudad, donde en los años Veinte se instalaron los Talleres de Reparaciones Ferroviarias, dando ocupación a muchos ‘gringos’ (Pareja 359). Pero lo curioso es que la manifestación de fe popular excede el marco de los católicos –practicantes o no– y la devoción por San Cayetano mueve a personas de diferentes credos, o hasta ateas: el encaminarse hacia una meta donde se puedan depositar los propios anhelos, confiar las necesidades o simplemente alimentar la esperanza forma parte de una suerte de mito colectivo.

Algo similar sucede con Santa Rita de Casia, el 22 de mayo, día de su festividad, y todos los 22 del año: se le lleva una flor a la santa, y se recoge otra flor de las que otros fieles depositaron a sus pies, como recuerdo y protección. Santa Lucía, ‘protectora de la vista’ desde su antiguo santuario en el barrio de Barracas espera a sus devotos el 13 de diciembre, en medio del intenso aroma de su flor, los jazmines. O San Roque, con su grupo escultórico –el taumaturgo y su perro– en la espléndida basílica de Nuestra Señora de los Buenos Aires², donde el 16 de agosto se regalaba un panecillo a los devotos del santo protector de enfermedades y pestes.

Estas y otras muchas manifestaciones de religiosidad y piedad popular no son ajenas a los cambios que toda sociedad experimenta en el tiempo: si bien algunas celebraciones se han institucionalizado, como las de los santos patronos, no son estos los que más centralizan la necesidad de una respuesta de esperanza por parte de los fieles. Por su parte, la lista de santos a los que el pueblo acude en una híbrida expresión de fe, tradición, superstición y curiosidad responde a la dinámica de nombres que van olvidándose a medida que desaparecen sus ancianos inmigrantes devotos, o bien se incorporan otros nombres y otros cultos gracias a nuevas experiencias o incluso leyendas (san Expedito, el Gaucho Gil, la Difunta Correa). Sin embargo, el culto y devoción a san Cayetano permanece firme, ajeno a estas dinámicas.

Las procesiones

La tradición de las procesiones, como puede observarse, se remonta prácticamente a los albores de la ciudad misma, ya sea por la continuidad con las costumbres españolas, por la de otros europeos que iban poblando las nuevas tierras, o por transmisión a las nuevas generaciones criollas.

² En el barrio de Caballito, este templo de estilo gótico lombardo inaugurado en 1932 reproduce en parte el dedicado al Sagrado Corazón de María, de la ciudad de Turín (Fornes y Ferrari s/f).

Ya las actas del Cabildo de Buenos Aires demostraban la preocupación de las autoridades civiles, junto a las eclesiásticas, por organizar las manifestaciones devocionales de toda la población, con motivo de fiestas celebratorias, o con carácter rogatorio y hasta penitencial. Entre los motivos que requirieron procesiones existen algunos que demuestran las condiciones difíciles de vida en aquella Buenos Aires cuyas características geográficas y climáticas distaban mucho de la evocación prometedora contenida en su nombre: la humedad, el suelo fangoso, los materiales humildes de sus construcciones (adobe, caña, paja, madera, arcilla), las frecuentes inundaciones que convertían sus calles en lodazales... todo ello facilitaba la proliferación de alimañas y la difusión de enfermedades que azotaban no solo a las personas sino también al ganado. Así, pues, en el acta del Cabildo del 21 de noviembre de 1611 se lee que vista la invasión incontrolable de ratones y hormigas, ante la cual el Cabildo reconoce no tener armas para combatirlos, se decide por sorteo la elección de un santo intercesor al cual dedicarle oraciones, novenas, procesiones, limosnas, etc. para librar a la población de semejantes calamidades. Entre los santos tomados en cuenta tocó la suerte a san Simón y Judas³.

Pero debe reconocerse que la fiesta mayor que desde los orígenes de la ciudad concentraba los mejores preparativos, lujos y devociones, era la de Corpus Christi. La misa y la procesión a la cual aún hoy participan personas de todas las edades tenía y tiene como centro la Catedral metropolitana.

Una imagen de cómo podrían haber sido aquellas procesiones tradicionales llega a nosotros gracias a la recreación histórica lograda por Manuel Mujica Láínez en su cuento "El ilustre amor", también este perteneciente a *Misteriosa Buenos Aires*. En este caso el motivo que congrega a los participantes es la muerte del virrey, por lo tanto no se está en presencia de una procesión devocional, sino fúnebre; pero la modalidad de llevarse a cabo, las diferentes jerarquías que ocupan sus rigurosas posiciones, la solemnidad, los detalles de lujo y honor que aparecen corresponden a los mismos que conformarían las procesiones solemnes de Semana Santa u otra celebración religiosa de aquellos tiempos, finales del siglo XVIII. Mujica Láínez consigue ofrecer un cuadro detallado de aquella época introduciendo a la protagonista del cuento, Magdalena, en la

³ «un niño que fue llamado sacó una de las dichas cédulas donde estaba el nombre de San Simón y Judas a quien cupo y así se eligió y hicieron en nombre desta ciudad prestando canción por los presentes y ausentes y que en adelante fueren voto a Dios Nuestro Señor de guardar la fiesta del dicho día todos los años desde el que viene que será la primera y de hacer decir en la iglesia Mayor una misa cantada con su procesión la cual se pague la limosna de los propios del Cabildo o la limosna que para ello se sacare» (*Acuerdos del extinguido Cabildo...*: 25, Foja 188).

procesión misma y haciéndola avanzar hasta las primeras filas, recurso que le permitirá una descripción minuciosa de los integrantes y de las costumbres de la ciudad: «Ya se oyen los latines con claridad. Encabeza la marcha el deán, entre los curas catedralicios y los diáconos cuyo andar se acompasa con el lujo de las dalmáticas. Sigue el cabildo eclesiástico, en lo alto las cruces y los pendones de las cofradías» (162-163).

Es evidente que desde los tiempos coloniales y a pesar de los períodos de represión o escepticismo que ha atravesado la sociedad porteña, se mantiene viva la experiencia del caminar: hombres y mujeres congregados por un motivo común. Se modifican las formas exteriores, simplificándolas, pero se conserva enraizada la necesidad íntima que la genera.

Inmigración y cultos

La composición de la población de Buenos Aires sufrió radicales cambios debido a la maciza llegada de inmigrantes, en su mayoría europeos y fundamentalmente italianos y españoles, animados por las posibilidades ofrecidas por el gobierno, cumpliendo el artículo 25 de la Constitución Nacional de 1853: «El Gobierno Federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias e introducir y enseñar las ciencias y las artes» (*Constitución*: Parte I). En 1914 la población extranjera representaba entre el 60 y el 70% de los habitantes de Buenos Aires; por lo tanto era inevitable la expansión urbana ocupando nuevas áreas; este proceso fue acompañado por la iglesia, cada vez más estructurada y organizada, lo cual determinó la creación de nuevas parroquias que a su vez, como ya había sucedido en la época colonial, dieron vida y denominación a nuevos barrios⁴. Este proceso se extendió fuera de los límites de la capital a medida que el incremento de los inmigrantes tanto extranjeros como internos iba imponiendo el nacimiento de nuevos emplazamientos urbanos. Surgió así el ‘Gran Buenos Aires’ amplia área urbana que comprende la Capital Federal y varios partidos de la provincia de Buenos Aires; también se lo denomina Conurbano: más allá de las precisiones toponímicas, se trata de una megalópolis cuya extensión es difícil precisar –pues se halla en constante modificación– pero que alcanza casi los 14.000 km².

⁴ Algunos de ellos son Montserrat, de clara inspiración catalana, Balvanera, Nueva Pompeya (forma hispana de Pompei, con el santuario dedicado a la Virgen del Rosario como en la homónima ciudad campana), San Cristóbal, San Nicolás, San Telmo, Villa Santa Rita, escenario del cuento de Borges “El hombre de la esquina rosada”.

Las diferentes procedencias, culturas y costumbres de estos pobladores –llamados en general ‘gringos’, pero ‘tanos’ si procedían de Italia o ‘gallegos’, si de España– se fueron identificando y amalgamando en colectividades, asociaciones de beneficencia y socorro mutuo, sin dejar de lado la devoción que deseaban mantener por los santos protectores de sus pueblos natales. De esta manera, además de las fiestas y procesiones dedicadas a las figuras bajo cuya advocación se erigían los nuevos templos, nacían asociaciones más o menos organizadas que se dedicaban a continuar la devoción de aquella aldea o de aquel pueblo que habían dejado en su país de origen. Por encima de los sacrificios y privaciones que comportaba la vida del inmigrante, no faltaban sus limosnas empleadas para sufragar los festejos devocionales en Buenos Aires y los de su tierra natal, a la cual permanecían unidos.

Son muchos los ejemplos de parroquias o santuarios que vivían una doble festividad: la del patrono y la de algún santo venerado por la colectividad que organizaba sus festejos perpetuando la fidelidad a la figura devocional, en la cual depositaban el vínculo con su tierra. Se organizaban así triduos o novenas a cargo de algún predicador que con ‘panegíricos’ (loas a las virtudes del santo), conmovía al piadoso auditorio ya de por sí conmovido por el mero hecho de escucharlo en su lengua materna.

Con el avanzar de la edad de aquellos devotos sostenedores de estos cultos, han ido desapareciendo o modificándose estas manifestaciones de fe popular, sobreviviendo las que han logrado dar vida a nuevas agrupaciones capaces de modernizar el sentido de las devociones. Un ejemplo de ello es la transformación de la antigua y tradicional fiesta de la Virgen de la Gracia (celebrada por inmigrantes italianos en el ya mencionado santuario de Santa Rita de Casia) donde hoy un grupo de laicas reúne y asiste a mujeres madres. Podría considerarse una respuesta actualizada a las exigencias de una presencia femenina en la Iglesia y en la sociedad.

Nuevas órdenes religiosas

La magnitud del fenómeno migratorio que caracterizó los siglos XIX y XX impulsó a numerosas órdenes y congregaciones religiosas a considerar las tierras americanas como espacios para la misión y la asistencia a aquellas personas que, lejos de su propia patria, necesitaban ayuda social, cultural, espiritual. Era evidente que Argentina ofrecía un amplio campo para esa acción pastoral, y tanto la ciudad de Buenos Aires como la provincia homónima constituían la puerta de acceso para comenzar la obra. Sacerdotes y religiosas dieron vida a instituciones educativas para las cuales la Iglesia luchó por obtener la paridad de reconocimiento y la subvención estatal.

Algunas congregaciones, como los Salesianos (cuya presencia desde sus orígenes se ha extendido hasta la Patagonia) o los Misioneros de San Carlos (conocidos como Scalabrinianos) se dedicaron especialmente a este sector social, sin distinción de nacionalidades. Estos últimos tienen a su cargo el Santuario de Nuestra Señora Madre de los Emigrantes⁵, inaugurado en 1967 en el barrio de La Boca –símbolo histórico por excelencia de los inmigrantes– y a través del Departamento Arquidiocesano de Migraciones constituyen un punto de referencia, para la promoción e integración de las personas que llegan al suelo argentino, cualquiera sea su origen, religión o condición social (Cervantes 1).

La incorporación de inmigrantes en la sociedad argentina permanece un fenómeno vigente; ha cambiado su procedencia, pues ya no llegan europeos o asiáticos sino casi exclusivamente latinoamericanos; por lo tanto la apertura y dinamismo de estos centros sigue siendo un elemento sustancial para la integración social.

La Virgen de Luján: las peregrinaciones

Los numerosos hechos sobrenaturales que han dado vida al culto de la Virgen de Luján fueron registrados en primer lugar en la obra *Historia de Nuestra Sra. de Luján* (1885) del Padre Jorge María Salvaire, quien la publicó cumpliendo una promesa por la gracia recibida al curarse las heridas provocadas por un ataque de los indios. A él se debe la construcción de la basílica que surge a orillas del río Luján, importante templo neogótico de notables dimensiones y riqueza de detalles interiores y exteriores, terminado en 1935. Por la trascendencia de la devoción popular, el papa Pío XI proclamó a la Virgen de Luján protectora de tres repúblicas, Argentina, Uruguay y Paraguay, el 8 de setiembre de 1930.

Las peregrinaciones a Luján han ido adquiriendo en el tiempo diferentes identidades y modalidades: según el lugar desde donde parten (dentro del territorio argentino o fuera de él), según sean a pie, a caballo, etc. Desde 1945 se realiza en el mes de septiembre la peregrinación gaucha, a caballo, gracias a la integración promovida por el obispo Monseñor Anunciado Serafini y dos influyentes círculos criollos (El Rodeo y Martín Fierro). El hecho evidencia la posición entonces asumida por el peronismo, el cual, asociando la fe católica al patriotismo, los constituía en pilares de su propio prestigio ante el pueblo que esperaba conquistar. El gaucho encarnaba mejor que cualquier otra figura esa

⁵ Nótese el punto de vista aún europeo que denota esta advocación: ‘emigrantes’ considerados desde el país de origen que deben abandonar; no se tiene en cuenta la perspectiva desde el suelo americano, donde son ‘inmigrantes’.

dúplice realidad: hombre de la pampa, portador de las virtudes patrióticas y al mismo tiempo de los valores evangélicos (Casas 264). Actualmente se considera la peregrinación gaucha la mayor concentración equina del mundo: un evento folklórico y turístico donde se despliegan las tradiciones: desfile de gauchos con sus trajes típicos, carruajes, carretas, juegos como la taba y la herradura.

Cualquiera sea su modalidad o el sector de fieles que congreguen, las peregrinaciones a Luján representan un elemento de cohesión social, más allá de su significado estrictamente religioso. Su vigencia es tal que abundan testimonios de experiencias vividas, de entusiasmo aún presente, de conmemoración de aniversarios, teniendo en cuenta que la de los jóvenes ha llegado a su cuadragésima tercera edición.

Religiosidad y desafío

Muchas devociones, aferradas a una realidad ya lejana, fueron debilitándose con la edad de sus promotores, sobre todo si eran inmigrantes; las nuevas generaciones se movilizaban con un espíritu de renovación y sencillez, a la vez que tomaban distancia de una religiosidad determinada por jerarquías o formalidades. Pero si ha de señalarse un final decisivo, éste corresponde a la llegada de la dictadura militar de los años 1976-1983, cuando toda posibilidad de asociación quedó prohibida, pues no se permitía ni siquiera caminar por las calles en grupos de tres o cuatro personas. El sentimiento de opresión que estas medidas provocaban en la población, acostumbrada a moverse libremente por la ciudad hasta altas horas de la noche, ha encontrado espacio en la literatura. Un breve ejemplo de ello aparece en la novela de Antonio Dal Masetto *Hay unos tipos abajo*, en la cual el contraste consigue acrecentar la frustración por la falta de libertad, ambientando los hechos en pleno mundial de fútbol: las disposiciones coercitivas quedan a un lado para permitir que el pueblo pueda dar rienda suelta a su alegría, asociando así el éxito deportivo al triunfo político de la nación:

Alrededor del obelisco era donde derivaban siempre los festejos y se prolongaban hasta la madrugada. Una ciudad de fiesta, caravanas de coches embanderados, bocinas, trompetas, bares llenos y gente abrazándose. Esta era la misma ciudad donde desde hacía años la reunión de más de tres personas era vista como sospechosa. Pablo recordó la circular enviada a los medios, firmada por la Junta Militar, con la prohibición terminante de criticar el desempeño de la selección nacional y su director técnico (9).

El protagonista –Pablo, un periodista– vive la obsesión del acoso hasta alcanzar niveles irracionales de temor y angustia, lo cual lo lleva a optar por una

fuga liberatoria e incierta; un final que de alguna manera lleva al lector a evocar el de “Ómnibus”, el antológico cuento de Julio Cortázar, aunque en contextos históricos y espaciales diferentes.

La sospecha, la delación, la desconfianza ocuparon el espacio que antes pertenecía a la solidaridad, la cooperación, la diversión. Tal vez por eso mismo, la tradicional procesión de los jóvenes al santuario de Nuestra Señora de Luján no solo se mantuvo, sino que adquirió más fuerza. Recorrer a pie los casi setenta kilómetros que distan desde la catedral metropolitana hasta la meta mariana representó más que un acto de fe, un desafío a los excesos del poder que paradójicamente pretendía fundar su legitimidad apelándose a los ‘valores occidentales, patrióticos y cristianos’ (Junta Militar 7, 2.2). Por un lado, ninguna autoridad se atrevía a suspender una tradición tan arraigada, alentada por las jerarquías mismas de la Iglesia Católica, las cuales además no contrarrestaban abiertamente la acción de la dictadura. La imagen de la Iglesia como cómplice de la dictadura, que tanta fuerza adquiriría en los años que siguieron a su caída en 1983, no era para nada nítida, al menos en principio⁶ (Fabris 24). Por otro lado, el pueblo recuperaba en su realización aquel espíritu de libertad, rebeldía y solidaridad que no había podido destruir la persecución de los militares en el poder. La numerosa columna de cientos de miles de jóvenes (en realidad gente de toda edad) partía de la Catedral poco después del mediodía, pero aumentaba a medida que pasaba por las demás parroquias de la ciudad. La marcha proseguía, con breves y escasos momentos de descanso, durante toda la noche, dejando atrás los últimos barrios suburbanos, los pueblos que se asoman al paisaje de la llanura, para encontrarse en pleno horizonte de pampa extenuados, pero firmes en el intento de alcanzar la meta. Mientras los peregrinos acompañaban sus pasos con cánticos (que la censura obligaba a transformar)⁷, los coches de la policía, con sus sirenas estridentes, pasaban a toda velocidad casi rozando la columna de fieles e incluso provocando accidentes que, por supuesto, quedaban ignorados. Mezcla de fe, de desafío, de rabia, la peregrinación a Luján ha sido para el pueblo argentino una prueba de que aún estaba viva su capacidad de reaccionar, una energía para sostener la esperanza individual y colectiva que permitiera reconstruir la propia vida, la sociedad, el país. Aún hoy, en el mes de septiembre, la multitud sigue caminando y cantando camino a Luján, movida simple y fundamentalmente por un ideal de paz.

⁶ Actualmente se está investigando a nivel académico el papel de la Iglesia en relación con el poder político y militar, corrigiendo juicios superficiales, deslindando responsabilidades pero también desenmascarando complicidades.

⁷ La conocida canción *Santa María del Camino* debía eliminar el verso «hacia la libertad» de su estribillo, duplicando el verso ‘Santa María ven’.

Es evidente que se han podido tomar en consideración solo algunos aspectos de un argumento tan complejo y profundo como el de la religiosidad de un pueblo, circunscribiéndolo y en consecuencia sacrificándolo al de una sola confesión, la católica, y respondiendo precisamente a ese principio de hegemonía que explícita o tácitamente se ha impuesto hasta buena parte del siglo XX. Sin embargo, otros puntos de vista y otros tratamientos del tema encuentran su espacio gracias a enfoques diferentes del fenómeno.

Y precisamente teniendo en cuenta una perspectiva diversa, cabe mencionarse la novela de Ariel Magnus *A Luján (una novela peregrina)*. Saliendo del contexto de la dictadura, la novela da lugar a enfoques humorísticos, incluso grotescos, presentando individual y coralmente a la vez una abigarrada multitud de personajes variopintos, en una peregrinación especial: la del 2012, la última en la cual Jorge Bergolio oficiaría la misa conclusiva en calidad de Cardenal, antes de ser proclamado Papa Francisco. La narración refleja el entremezclarse de la gente, lo pintoresco de los personajes, el ritmo irregular de los diálogos, en un estilo que juega con la puntuación, los registros, los puntos de vista y que hasta resulta desacralizador, pero que al mismo tiempo ofrece elementos de información verosímiles: «antes de llamarse Rivadavia la avenida se llamó Federación, antes Facundo Quiroga y antes aún Camino Real del Oeste, su numeración llega hasta el 26.000 y menos hoy la recorren todos los días del año unas ochenta líneas de colectivo» (11). Los diálogos sorprendentes, a menudo disparatados, contrastan con datos objetivos, episodios surreales, reflexiones de matiz filosófico –no en vano el autor es licenciado en filosofía– llegando a perfilar personajes capaces de exponer tesis, sostener argumentos profundos, crear historias dentro de la trama narrativa:

–Hay quien sostiene que el primer hereje fue Jesús.

–Ni que hablar, si hasta hay quien sostiene que el primer virus fue Windows.

La mochila del peregrino debe cargarse a razón de un kilogramo por cada diez que pese el cuerpo y la misma debe adherirse ergonómicamente a los hombros y la cintura pues una tira apenas floja sobre una arruga en la ropa es en poco tiempo una ampolla y nadie pide que nos clavemos a nuestras mochilas como Cristo a la cruz, someterse a un martirio evitable es como invocar el nombre de Dios en vano [...] (15).

la muerte es como un sueño largo del que al fin despertaremos el día del gran juicio, los hebreos que yacen al pie de las murallas de Jerusalén fueron enterrados junto a sus armas para poder dar batalla cuando llegue el Mesías, los infelices no saben que ese al que esperan hace tiempo ya llegó (17).

Sin duda alguna la obra de Ariel Magnus contrasta radicalmente con los testimonios de los fieles que han realizado la experiencia de la peregrinación,

presentes en artículos, revistas, numerosas páginas web. Incluso, en aquella forma expresiva que no se plegó a condicionamientos, representada por la canción popular, un verdadero refugio de libertad durante los años de la dictadura. En versos de Horacio Guarany –cantor, poeta, novelista perseguido y obligado al exilio durante la dictadura militar de 1976 a 1983– aparecen los sentimientos, íntimos y diversos, que inducen a las personas a la experiencia de la peregrinación a Luján. La letra de su canción *Está lloviendo en Luján*⁸ retoma los motivos fundamentales y constantes que inspiran al ser humano a emprender esa marcha: espirituales (fe, serenidad), sociales (trabajo, explotación, desigualdad, paz); salud (se menciona al ciego, al mutilado), sin omitir el recuerdo doloroso para los argentinos representado por la guerra de las Malvinas, ni el flagelo social creciente de la drogadicción:

Y allí van bajo ha lluvia/ llevando luz en el alma./ Algunos pidiendo calma/ para su alma atormentada,/ otros, la fe destrozada/ por tanta desigualdad,/ vienen buscando la paz/ rogando amor y trabajo/ ¡Que acabe con el destajo/ que aún sufre la humanidad! Ya se divisan las flores,/milagroso campanario,/ aprisionando el rosario/ manos en profundo ruego/ alguien pide por un ciego/ otro por un mutilado/ madre que vuelva el soldado/ el que a Malvinas marchó/ otro por el que cayó/ y anda en la calle drogado (s.p.).

Concluyendo, puede afirmarse que la diversidad de criterios, las numerosas interpretaciones del fenómeno de las peregrinaciones denotan la riqueza de la libertad tanto de opinión como de expresión, valores fundamentales para un pueblo que ya ha experimentado el sufrimiento por la limitación de los mismos.

El presente análisis de las manifestaciones religiosas, si bien circunscripto al credo católico y a la ciudad de Buenos Aires, representa tan solo un primer esbozo para una materia que ofrece un campo de investigación vastísimo teniendo en cuenta la realidad Argentina –con su población de orígenes tan heterogéneos y su cultura tan inclusiva– y del cual numerosos estudiosos se han ocupado desde enfoques multidisciplinarios. Si algo puede justificar el tratamiento incompleto de los argumentos expuestos, ello es la necesidad de síntesis y la limitación de espacio propias de un artículo.

⁸ Incluida en el álbum *Cantor*.

Bibliografía citada

- Archivo Municipal de la Capital. Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. XVII. Buenos Aires: Pablo E. Coni e hijos. 1886 (serie I): libros XI y XII, años 1687 a 1691.
- Borges, Jorge Luis. *Cuaderno San Martín*. Buenos Aires: Proa (Serie Cuadernos del Plata). 1929.
- . “Hombre de la esquina rosada”. Id. *Historia universal de la infamia*. Buenos Aires: Emecé. 1974: 28-33.
- Casas, Matías Emiliano. *Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján, Buenos Aires, 1945*. Anuario 25. *Escuela de Historia. Revista digital*, 4 (2013): 257-275.
- Cortázar, Julio. “Omnibus”. Id. *Bestiario*. Buenos Aires: Sudamericana. 1969¹⁰: 69-91.
- Dal Masetto Antonio. *Hay unos tipos abajo*. Buenos Aires: Planeta. 1998.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo. 2000.
- Groussac, Paul. *Mendoza y Garay. Las dos fundaciones de Buenos Aires*. Buenos Aires: Jesús Menéndez. 1916².
- Junta Militar República Argentina. *Documentos básicos y bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional*. Buenos Aires. 1980.
- Lida, Miranda. “Por una historia social y política del catolicismo en la Argentina del siglo XX”. *Dossiers Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos*, 8 (2011): 121-128.
- Magnus, Ariel. *A Luján (una novela peregrina)*. Buenos Aires: InterZona. 2013.
- Mujica Láinez, Manuel. “El hambre (1536)”. Id. *Misteriosa Buenos Aires*. Buenos Aires: Sudamericana. 1986²⁰: pp. 9-16.
- . “El ilustre amor (1797)”. Id. *Misteriosa Buenos Aires*. Buenos Aires: Sudamericana. 1986²⁰: pp. 162-166.
- Pareja, Nélide Rosa. “San Cayetano De fiesta patronal a devoción popular”. *El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. *Temas de Patrimonio Cultural*, 7 (2003): 355-362.
- Salvaire, Jorje María. *Historia de Nuestra Señora de Luján, su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*. I-II. Buenos Aires: Imp. De Pablo E Coni. 1885.
- Vázquez Rial, Horacio. *Buenos Aires*. Barcelona: Destino. 1988.
- Schmidl, Ulrico. *Relación del viaje a Río de la Plata*. Ed. Lorenzo E. López. Madrid: Historia 16. 1985.

Online Sources

- Briuoli, Leandro et al. *Catedral Metropolitana*. Monografías.com (s/d): <http://www.monografias.com./trabajos13/catemet/catemet2.shtml> (consultado el 30/11/2017).
- Casas, Matías Emiliano. “Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján”. 1945. *Anuario N° 25, Escuela de Historia. Revista digital*, 4, (2013): <http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/3697/310-1211-1-PB.pdf?sequence=1> (consultado el 30/11/2017).
- Cervantes, José Juan. *La iglesia de Buenos Aires y las migraciones*. Agenda Oculta. Buenos Aires: Fundación Alameda: <http://www.agendaoculta.com/2012/10/la-iglesia-de-buenos-aires-y-las.html> (consultado el 2/12/2017).
- Constitución de la Confederación Argentina (1 de mayo de 1853)*. Parte I: <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ar/ar147es.pdf> (consultado el 10/12/2017).
- Fabris, Mariano. *La Conferencia Episcopal en tiempos de retorno democrático, 1983-1989. La participación política del actor eclesiástico*. Tesis doctoral: Universidad Nacional de Mar del

- Plata. 2011: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61732#tocfrom1n> (consultado el 2/12/2017).
- Fornes, Carolina y Ferrari, Carla. *Basílica de Nuestra Señora de los Buenos Aires. Inicios del templo y su relación con la arquitectura gótica* (consultado el 2/12/2017).
- Guarany, Horacio. *Está lloviendo en Luján*. Id. *Cantor*. Buenos Aires: EMI. 1993: <http://www.mifolkloreargentino.com.ar/letras-de-canciones-de-horacio-guarany/esta-l> (consultado el 2/12/2017).
- . *Cantor*. Buenos Aires: EMI. 1993: <https://www.youtube.com/watch?v=KNDeKk1wJ-M> (consultado el 2/12/2017).

NARCOTRÁFICO, MIGRACIÓN Y RELIGIOSIDAD ANDINA, EN *SI ME QUERÉS, QUEREME TRANSA* DE CRISTIÁN ALARCÓN

Betina Campuzano*

Si me querés, quereme transa (2010), de Cristián Alarcón, dibuja en el relato biográfico de una transa la superposición de prácticas y religiosidades andinas que reestructuran el espacio ciudadano bonaerense a partir del ingreso de los migrantes bolivianos y peruanos dando cuenta de este modo de las fluctuaciones culturales y de las siempre móviles y quebradas identidades continentales.

Drug trafficking, migration, and religiosity in the Andes, in Si me querés, quereme transa by Cristian Alarcón

If you love me, love me as a drug dealer (2010), by Cristian Alarcon, is the biography of a drug dealer reveals the way in which Andean practices and religiosities overlap and, at the same time, restructure the urban space of Buenos Aires, as a result of the arrival of Bolivian and Peruvian migrants. Besides, this situation allows Alarcon to give an account of both, the cultural fluctuations and the restless as well as broken continental identities.

Narcotraffico, migrazione e religiosità andine in Si me querés, quereme transa di Cristián Alarcón
Se mi ami, amami spacciatore (2010) di Cristián Alarcón disegna, nel racconto biografico di una *transa*, la superposizione di pratiche e di religiosità andine. Esse ristrutturano lo spazio cittadino di Buenos Aires che, partendo dall'ingresso dei migranti boliviani e peruviani, evidenzia fluttuazioni culturali e identità continentali sempre mobili e frantumate.

Presentación

A partir de la biografía novelada de una transa¹ de ascendencia boliviana en *Si*

* Universidad Nacional de Salta.

¹ En Argentina, en la jerga carcelaria o 'tumbera', se llama 'transa' al 'dealer' o pasador de drogas. Su uso remite en términos económicos a la transacción o la negociación entre un gran productor y un consumidor a través de un intermediario. Por su parte, Alarcón lo emplea, a partir de una cita de Alcira a su esposo, para distinguir el papel y la responsabilidad del transa en la estructura narco y diferenciarlo de otras actividades delictivas: «Dejame en paz. Si me querés, quereme transa – le dije yo./ Yo soy chorro, no puedo asociarme con una transa asquerosa – me enfrentaba él./ [...] Todo es diferente entre lo que vos hacés

me querés, quereme transa (2010), de Cristián Alarcón, entre plegarias, emboscadas y asesinatos, una villa miseria en Buenos Aires se convierte en el espacio en el que se yuxtaponen el culto andino al Cristo de Pachacamilla y el universo umbanda de los orishás con la guerra por el territorio narco y la sombra acechante de Sendero Luminoso. En estos impensados –pero no por ello inverosímiles– entrecruzamientos reside la audacia de una literatura de ‘no ficción’ que es tan migrante como el mundo que retrata.

Nos detendremos a continuación en las siguientes cuestiones que se desprenden de estas fluctuaciones de la crónica y las identidades andinas en Buenos Aires: 1) la consideración de esta escritura como una ‘crónica migrante’ y su inclusión entre las ‘literaturas heterogéneas’; 2) las reflexiones de la crónica sobre su propio proceso de edición y las transformaciones en la figura del cronista; 3) la yuxtaposición de prácticas religiosas populares como una estrategia migrante para apropiarse de los espacios; 4) los procesos de mitificación y santificación de los ‘bandidos’ migrantes, sean estos narcos o guerrilleros.

Crónica migrante, un tipo de literatura heterogénea

Si me querés... se desplaza entre el relato novelado, las historias de vida y el periodismo de investigación, al tiempo que esboza la atmósfera de una ‘ciudad sumergida’, es decir, aquella que se erige en el acantilado, corresponde al mundo de lo oral, lo ilícito y lo popular (Flores Galindo). ‘Ciudad sumergida’ en la que se yuxtapone también la ‘ciudad andina’: el avance de los migrantes bolivianos y peruanos, los ‘indios urbanos’ de los que habla Cornejo Polar, no invaden solamente las megalópolis como Lima, el Alto o La Paz, convirtiéndolas a «este nuevo rostro [...] que está ahora más teñido de andino que nunca» (79), al decir de Matos Mar, sino que se han desplazado a Buenos Aires, instalándose en las zonas periféricas y llevando consigo su cosmovisión y prácticas religiosas. De hecho, si bien el territorio que se disputan las bandas narcos es la villa bonaerense, los argentinos solo forman parte anecdótica del paisaje y son en realidad los bolivianos, los peruanos y sus descendientes –la generación de hijos de migrantes– los actores que llevan a cabo la acción.

Si atendemos a los elementos de la situación comunicativa, esta escritura puede leerse en clave andina y considerarse una ‘crónica migrante’: en lo que respecta a su genericidad, observamos el desplazamiento discursivo que imbrica

y lo que yo hago. Lo mío es transar. Yo no te pongo una pistola para que vengas a comprarme droga, vienen a comprar. Vos te querés matar solo. Es un negocio, vos acá pedís lo que querés y yo te lo doy» (35-36).

literatura, periodismo y etnografía; en la instancia de producción entre escritor/periodista e informante, advertimos los traslados o procesos de traducción entre oralidad y escritura, lo que recuerda la cuestión de la co-autoría en testimonios canónicos; en cuanto al referente, vemos los procesos migratorios andinos que arriban a las periferias bonaerenses. Podemos arriesgar entonces que es factible vincular esta producción del sistema literario argentino reciente –que aquí llamamos ‘crónicas migrantes’– con la noción de ‘literaturas heterogéneas’ que propone Cornejo Polar pensando en los sistemas literarios indigenista y andino: con ella se refiere a aquellas literaturas en las que uno de los elementos de la situación comunicativa corresponde a un universo sociodiscursivo diferente.

A este panorama, resta añadir que, desde otros posicionamientos de la crítica, este texto se clasifica dentro del sistema de la literatura de la violencia y, particularmente, de la ‘narcoliteratura’, objeto de numerosos trabajos que avalan o refutan su sistematicidad y su perduración en el canon. Incluso, se suele hablar en un sentido más restringido de ‘crónicas narcos’ y, en términos culturales, de ‘narcoestética’ y ‘narcocracia’². Cellino dice al respecto: «Frente a la proliferación de novelas y libros de investigación periodística sobre el narcotráfico [...] Alarcón eligió narrar desde ‘adentro’ la trama del tráfico de drogas en Villa del Señor» (234). Tal observación abona nuestra hipótesis del carácter etnográfico –recordemos el ‘estar ahí’ de la antropología y la ‘descripción densa’ de Clifford Gertz– que se entrecruza, en este caso, con el periodismo narrativo y la literatura testimonial.

Metacrónica

La crónica de Alarcón se distancia de la tradición de la *non ficción* y los testimonios canónicos, que pretenden disimular los procesos de edición y la intervención del letrado (periodista o antropólogo), como también insisten en la verosimilitud de los hechos y la fidelidad en la transcripción del informante.

² Al respecto, es vasta la crítica que se ha escrito para avalar o desechar la escritura sobre la cultura narco y su canonización. Por ejemplo, Héctor Abad Faciolince propone hablar de la ‘sicaresca’ para luego refutarla; José Camacho Delgado plantea el ‘narcotremendismo’, que se vincula con el tremendismo español; Omar Rincón plantea la ‘narcoestética’ para abordar series, películas, telenovelas que circulan popularmente; Cecilia López Bandano habla de ‘narcocracia’, desde una dimensión política que encierran las narrativas en sus múltiples lenguajes (fotografías, narcocorridos, literatura, cine). Sí debemos recordar que cualquiera sea la categoría explicativa, todas ellas remiten a los efectos de un neoliberalismo brutal que postula la inclusión solo a través de la posibilidad de consumo. La ciudadanía entonces se construye en la medida en que los sujetos consumen.

Luego de un paratexto que inscribe a *Si me querés...* en la «colección biografías y documentos» (1) y lo define como «resultado de una investigación periodística [que] no se propone colaborar con el trabajo del Poder Judicial y la policía» (13), el cronista enfatiza la ficcionalización de lugares, tiempos e, incluso, identidades de los personajes, quienes se han desdoblado o condensado para proteger a los testigos.

En este trabajo de ficcionalización de una compleja red de personajes, la crónica incorpora un cuadro genealógico con la configuración de los diferentes clanes para orientar al lector, gesto que recuerda la tradición de la narrativa garciamarquiana del *boom* latinoamericano y que podemos interpretar como una inscripción en la tradición del sistema continental. De todos modos, hay un guiño que se inscribe con mucha más fuerza dentro de la producción de Alarcón: se trata de una referencia metatextual al género ‘crónica urbana’. A lo largo del relato, la crónica se inscribe dentro de una tradición o canon del género reciente que recuerda a otros cronistas como María Moreno o Santiago Roncagliolo, y a performers como Batato Barea. La remisión a las culturas populares, la música que acompaña a la historia, las analogías con telenovelas o la referencia a lo *freaky* remiten a la pluma lemebeliana: «A veces eran largas conversaciones sobre música de los 70 o películas clásicas. Era parecido a La Loca del Frente, el protagonista de la novela de Pedro Lemebel, *Tengo miedo torero*. De hecho, sabía muy bien quién era Pedro, el cronista» (250).

Además, el empleo del lenguaje narco, la investigación acerca de si la presencia de senderistas en el narcotráfico es verídica o si se trata más bien de un mito o un ‘cuento’, las lecturas de historia del Perú reciente, la alternancia de personas gramaticales y de focalizaciones, los saltos temporales, las descripciones minuciosas son objeto de diversas reflexiones metatextuales que discurren a lo largo de la crónica y coadyuvan a definir el género.

Un punto central lo constituyen los informantes y el método de la entrevista. De hecho, la crónica le atribuye a la visita a los testimoniantes un carácter ritual: «La visita comenzó a convertirse en un ritual no sólo para mí sino también para los niños» (127). También señala cómo los testimoniantes eligen qué/cuándo/con quién revelar información y qué/cuándo/con quién silenciarla, lo que nos evoca el testimonio de Rigoberta Menchú y los secretos de su comunidad que tan celosamente guarda. Bastan un par de ejemplos para develar la huella de estas voces, los silencios y olvidos, y la pertenencia andina:

Alcira no me diría nunca toda la verdad de su vida, pero su esfuerzo por mantener su recato, la imagen de mujer a la que la vida le jugó una mala pasada, terminaría por convencerme. Esa era la que quería ser. Entre la venta de droga, las venganzas y esa madre andina, prevalecía su lógica ancestral de pacha mama sagrada (27).

—Él, según consta en el expediente, era su pareja.

—No conozco a esa persona, nunca lo conocí.

Patricia hace un esfuerzo notable para no recordar. Lo confiesa.

—He preferido olvidar. Por favor no me pregunte nada, no quiero recordar lo pasado (160).

Las voces de los informantes también se reconstruyen a partir de la lectura de los expedientes judiciales. Ahora, es el cronista el que se desplaza hasta Lima e, incluso, hasta Ayacucho buscando las revelaciones que le permitan armar el rompecabezas, completar los huecos de la historia, corroborar si la presencia de senderistas es sólo parte del ‘cuento’ o si efectivamente han migrado a la Villa del Señor:

No todas las historias tienen una voz que las cuenta. Esta surgió de los expedientes judiciales. Más adelante veremos que el destino juega implacablemente con las vidas en Villa del Señor. Con el correr de los días, los años, la sangre y la cocaína traficada cada vez en mayores cantidades, todos se olvidarían de aquel impertinente acribillado, Facundo Lozano (108).

Pero lo que realmente le preocupa al cronista, desde una dimensión ética, es la distancia que en su rol debe guardar con los informantes. Esta distancia profesional se pone en riesgo con el pedido de Alcira, quien pretende que el escritor se convierta en el padrino de su hijo Juan. Una escena ineludible es cuando Alarcón visita a una bruja: teniendo en cuenta la influencia que esta tiene en la lógica de Alcira, el cronista se vale de los vaticinios para evadir el padrinazgo y mantener así la distancia:

Cubierta con una colcha amarilla, sobre ella comenzó su tarea. Pensé en la *mai* Oxún. Quiso comenzar con mi vida, con el devenir de mi propia vida. Le dije no, sólo quiero saber sobre los personajes de la historia que estoy escribiendo. No le gustó la idea, pero procedió. Me dijo que al más poderoso de todos lo descubriría en una situación que jamás debía divulgar si no quería perder la vida. Si lo cuentas, te matan. [...] La visita a la bruja rindió sus frutos cuando regresé. Alcira se aferraba tanto a las creencias de las deidades paganas y hechizos andinos que el argumento de la bruja del caribe sobre lo de firmar juntos el mismo papel me resultó ideal para espantar la idea del padrinazgo (130-131).

Alarcón se refiere a sí mismo en varias ocasiones como ‘periodista’ o ‘escritor’, es decir, desde su función de productor del texto, investigador y detective. Sin embargo, esa función se transforma a lo largo del relato: su reticencia inicial se convierte en aceptación del padrinazgo. Tal cambio puede leerse al menos en dos sentidos: por una parte, el cronista se involucra de tal modo en el mundo que investiga que adquiere una nueva posición, ‘desde adentro’, la de un personaje o

un actor más en la saga narco. Por otra, el padrinzgo forma parte de la composición andina; por eso, el cronista no sólo adquiere responsabilidades y lazos con el hijo de Alcira sino que –podemos arriesgar– se convierte en miembro de su *ayllu* o comunidad, estableciendo así relaciones de reciprocidad y solidaridad.

Vemos, entonces, que la migración o el desplazamiento no sólo se da en el carácter referencial (el tema migratorio), en la materialidad del texto (la imbricación de discursos, los pasajes de la oralidad de la entrevista a la escritura novelada) y la co-autoría (relación entre periodista e informante), sino que también sucede en el cronista mismo, quien a través de la investigación ‘desde adentro’ se incorpora al *ayllu*. Así llega incluso a ser renombrado o rebautizado en la villa: «Porque yo, para que no haya problemas, te voy a rebautizar a vos, como sos tan delicado, Lupe» (164). Es decir, el cronista-sujeto se desplaza entre sus roles, sus cosmovisiones y sus prácticas. Un nuevo estado de heterogeneidad y de migración sucede en esta crónica.

Diglosia cultural: la peruanización del espacio

La narración comienza con un singular epígrafe perteneciente a un escritor paradigmático del sistema literario peruano del siglo XX. Se trata de un fragmento de *En octubre no hay milagros* (1965), de Oswaldo Reynoso: «La procesión del Señor de Pachacamilla adquirió idéntico sentido a aquellos ríos que van a dar a la mar que es el morir» (11). Sin duda, esta selección no es casual ni debe pasar desapercibida para el lector por varios motivos: la novela de Reynoso no fue legible entre sus contemporáneos por el lenguaje soez que empleaba, la sexualidad desbordante y la violencia que retrataba durante una jornada, la de la procesión del Cristo negro en Lima.

Mientras el sistema literario peruano tenía su atención puesta en el neoindigenismo arguediano o en el boom vargallosiano, Reynoso junto con el Grupo Narración se inscribía dentro del ‘realismo urbano’: se trataba de ver las transformaciones en la urbe como resultado de los procesos migratorios y la modernización, el modo de hablar de la calle, la violencia que se desataba a causa de las brechas económicas, los ecos de una incipiente violencia senderista en la zona serrana, todo ello durante un acto religioso que concluye con la muerte de uno de los protagonistas. Religiosidad popular, violencia y muerte son las vertientes que confluyen en la narración de Reynoso. Y es Alarcón quien, audaz y pertinente, evoca al ‘rabioso marxista’, como llamaban al escritor peruano por su militancia política. Esta referencia marca entonces un posicionamiento político e ideológico, una clara adscripción al ‘realismo urbano’ y, por ende, a un propósito de denuncia.

Pero también esta evocación refiere a la presencia transculturadora de la religiosidad popular peruana en el espacio de una villa bonaerense: el Cristo de Pachacamilla, aquel muro pintado en Lima y venerado por la plebe afro, que sobrevivió a los terremotos durante el orden colonial. Y es también una reactualización de la espiral de violencia que azotara en el Perú y fuera retratada en la procesión morada que termina ensangrentándose con la muerte de uno de los protagonistas. En este sentido, el epígrafe de la novela peruana anticipa la escena final de la crónica urbana argentina: la emboscada y la masacre por el territorio narco, durante la procesión del mismo Cristo moreno peruano, junto a la música andina y al rezo del cura villero que no se detienen durante la batalla: «aquella tarde en la que Germán cayó con esos tres disparos en el pecho, como otros, en medio de la procesión, cuando nadie esperaba más que al santo de los peruanos en sus andas, al son de un himno de notas ululantes, de clarinetes y trompetas» (285).

Martín Lienhard propone una noción que puede resultar, aun, más operativa que la misma ‘transculturación’: el estudioso arguediano habla de ‘diglosia cultural’ para remitirse a la superposición de prácticas que corresponden a normas de distinto prestigio y que son empleadas por el sujeto, según la situación en la que se encuentre. Entonces, antes que hablar de procesos de asimilación o de transacción, la categoría de Lienhard nos permite pensar en prácticas que se yuxtaponen, tal como sucede en la crónica de Alarcón cuando refiere a prácticas religiosas: al Cristo moreno limeño se le superpone el culto andino y ancestral a la Pachamama; la creencia en los orishás; las figuras cristianas sincréticas como la Virgen de la Concepción que es la versión de Oxún; el culto a la figura popular paraguaya y tumbera de San La Muerte; hasta el culto popular a Edith Lagos, la joven senderista que fuera desaparecida por las Fuerzas Armadas peruanas.

Estas devociones se superponen y son los sujetos quienes eligen a quién venerar, según la situación que atraviesan: por ejemplo, Alcira recurre a San La Muerte ante la sospecha de una violación o al cristianismo para su matrimonio con Jerry. Las religiosidades son también migrantes. Así lo demuestra Alcira: «Pero la efectividad de la *mai* estaba en duda y Alcira cambiaba no sólo de amigos e inquilinos, sino también de práctica religiosa con un dinamismo pasmoso. Por eso un día la *mai* dejó de ser su *mai* de santo, la sacerdotisa que atraía la prosperidad, para ser sólo la Yubayá, una clienta» (206).

Si en otras literaturas la ‘ciudad letrada’ ordena el caos urbano, tal como lo sugiriera Ángel Rama en los años Ochenta, en la crónica migrante reciente será la presencia del Cristo de Pachacamilla quien ordene la ‘ciudad sumergida’ e indique quienes poseen la hegemonía, del mismo modo que sucedía en el orden colonial. Territorio narco y religiosidad popular se entrecruzan en el pasillo de la villa, en la misa, en la cancha de fútbol, en las procesiones y en las fiestas de

cumpleaños. La presencia del Cristo moreno peruaniza el territorio narco conquistado y consagra santos y bandidos: «Apenas se deshicieron de la banda de Chaparro y de los paraguayos, los narcos peruanos necesitaron su propio altar en Villa del Señor. Semidesnudo y moreno, el Señor de los Milagros llegó de las manos de Marlon Aranda, un domingo de sol» (274).

Santos y bandidos

Las vinculaciones entre la literatura narco y la religiosidad popular son una constante del género. Sin más, recordemos el caso de *La virgen de los sicarios* (1994), de Fernando Vallejo, o *Rosario Tijeras* (1999), de Jorge Franco. Las vinculaciones entre los sicarios y la religiosidad exacerbada han sido ampliamente revisadas por la crítica literaria: lo religioso cumple la función de un talismán, de aquello que protege, pero que no tiene que ver con un compromiso de vida o con una regulación ética. De allí, por ejemplo, adquiere relevancia el encomendarse antes de un asesinato. Se puede tratar también de la simple acumulación o consumismo de objetos religiosos (Oliver 118). Algo similar sucede en *Si me querés...* cuando los feligreses se encomiendan al Cristo moreno o los sicarios cuelgan medallas en sus cuellos:

Doña Rosinda creyó que el Señor de los Milagros quiso demostrar su poder en ese instante porque la bala no salió de la recámara (293).

Al cuello llevaba tres cadenas con dos vírgenes y un corazón de oro (103).

Las dos cadenas con una virgencita, un Señor de los Milagros que a Denis le había dado su madrina (214).

De otra parte, no es la primera vez que Alarcón ‘se adentra’ y retrata las atmósferas delictivas de las ciudades sumergidas: ya lo ha hecho en *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia* (2008), relato con afán de denuncia que trata el fusilamiento de un *pibe chorro*, el Frente Vital, por parte de la Policía Federal. Inscripto también en las filas de la ‘non ficción’ y el periodismo narrativo, esta primera crónica de Alarcón mitifica la figura del pibe chorro, una especie de Robín Hood, recordándonos la función social que desempeñan los bandidos en sociedades en las que no hay justicia ni Estado que la garantice:

es tal la necesidad de héroes y paladines que, en caso de no existir, pasan a desempeñar sus funciones candidatos poco adecuados [...] [el ladrón noble define] tanto su función social como su relación con los campesinos corrientes. Su papel consiste en hacer de paladín, corregir los abusos, aportar la justicia y la igualdad social. Su relación con los campesinos es de una solidaridad e identidad totales (Hobsbawn 59).

Si en *Cuando me muera...* Alarcón se instala en la villa y se ve sumergido en «otro tipo de lenguaje y de tiempo» (14) y, de esa forma, mitifica al bandido de un modo dicotómico, sin claroscuros ni matices, al punto de esbozar su santificación³, en *Si me querés...* nos hallamos ante un territorio más complejo, el de la guerra narco, que además está atravesado por la figura casi fantasmal, un rumor que acecha en el imaginario, del desplazamiento de los senderistas de la Amazonia peruana al Cono Sur. De todos modos, en cualquier caso, la figura del migrante está asociada con el mundo delictivo: cada clan tiene su negocio.

Por un lado, la estructura narco prevé distintos roles y jerarquías en su composición: no es lo mismo el narco, el transa, el sicario o la mula, que es definitivamente el eslabón más débil. Por otro, la villa se ve acechada por el rumor o el 'cuento' de la presencia de senderistas que han arribado a Buenos Aires como refugiados políticos. Para el negocio narco, interesa la experticia de estos 'terrucos' que han migrado de la revolución al narcotráfico acrecentando la espiral de violencia, ahora, en territorio bonaerense.

Si bien no hay cambios sustanciales en el posicionamiento ideológico en Alarcón en relación con los actores de la 'ciudad sumergida', a quienes perfila como víctimas del neoliberalismo, la elección del mundo narco y el fantasma de Sendero Luminoso en Buenos Aires arroja una paleta de matices de bandidos y santos populares que se perfilaban de modo más esquemático en su narrativa anterior.

Conclusión

La Villa del Señor es un espacio migrante y violento, es narco y quizá sea senderista, y además es profundamente religioso. Optamos por el uso del copulativo 'y' para enfatizar la yuxtaposición de prácticas que se suceden en un mismo espacio: en el relato, se superponen prácticas y religiosidades andinas, paraguayas y afro. Los procesos migratorios se suceden en diferentes planos: lo discursivo se constituye en el cruce de varios géneros; el cronista se desplaza entre diferentes experiencias y roles; el tema refiere a los procesos migratorios; los actores o personajes migran en representaciones; las prácticas religiosas y las cosmovisiones se yuxtaponen y se desplazan. Así, se reconfigura una ciudad como Buenos Aires con pretensiones eurocéntricas y universalistas en una crónica migrante en la que se esbozan móviles y quebradas identidades continentales.

³ «se convirtió entre los sobrevivientes de su generación en un tipo particular de santo: lo consideraban tan poderoso como para torcer el destino de las balas y salvar a los pibes chorros de la metralla» (Alarcón. *Cuando me muera...*: 13).

Bibliografía citada

- Alarcón, Cristián. *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*. Buenos Aires: Norma. 2008.
- . *Si me querés, quereme transa*. Buenos Aires: Norma. 2010.
- Camacho Delgado, José Manuel. *Magia y desencanto en la narrativa colombiana*. Alicante: Universidad de Alicante (Cuadernos de América sin nombre, 16). 2006.
- Cellino, Regina Vanesa. “La trama de la droga: migraciones y representaciones en la crónica *Si me querés, quereme transa*, de Cristián Alarcón”. *Mitologías Hoy*, 14 (2016): 233-247.
- Cornejo Polar, Antonio. *Sobre la literatura y crítica latinoamericanas*. [1983]. Lima: CELACP. 2013².
- . “La literatura peruana e identidad nacional: tres décadas confusas”. Julio Cotler (ed.). *Perú 1964-1994 - economía, sociedad y política*. Lima: IEP. 1995: 293-302.
- Faciolince, Héctor Abad. “Lo último de la sicaresca antioqueña”. *El tiempo* (1994): <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-167131> (consultado 10 de setiembre de 2017).
- Flores Galindo, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte. 1991.
- Franco Ramos, Jorge. *Rosario Tijeras*. [1999]. Madrid: Alfaguara. 2000¹.
- López Bandano, Cecilia (comp.). *Periferias de la narcocracia*. Buenos Aires: Corregidor. 2015: 109-121.
- Lienhard, Martín. “La matriz colonial y los procesos culturales en América Latina”. *Rev. Universidad de la Habana*, 247 (1997): 62-74.
- Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2010.
- Oliver, Felipe. “Los pre-textos (religiosos) de la ‘sicaresca antioqueña’”. Cecilia López Badano (comp.). *Periferias de la narcocracia*. Buenos Aires: Corregidor. 2015: 109-121.
- Rincón, Omar. “Narco.estética y narco.cultura en Narco.lombia”. *Nueva Sociedad*, 222 (2009): 147-162.
- Vallejo, Fernando. *Virgen de los sicarios*. [1994]. Buenos Aires: Suma de Letras. 2005².

CAPILLAS CHACARERAS EN LA PAMPA GRINGA ARGENTINA

Maria Teresa Biagioni* y Adriana Crolla**

Si bien es posible encontrar desperdigadas por el espacio chacarero de la Pampa Gringa argentina, capillas erigidas por los primeros colonos italianos, es un fenómeno escasamente estudiado y mucho menos clasificado. En el trabajo proponemos brindar algunos datos sobre las peculiaridades y proponer un listado (parcial) de las todavía existentes, analizando sus orígenes, historias, características y finalidades. Se acompaña con imágenes para hacer visible al ojo extranjero su impronta estética.

Country Chapels in the Pampa Gringa Argentina

Although chapels erected by the first Italian settlers in the vast territory of the Argentinian Pampa are still to be found, they represent a subject which is barely studied and still less classified. The purpose of the present study is to provide some data concerning their peculiarity and a (partial) list of origins, characteristics and functions. Images will be inserted so as to provide unfamiliar readers with their aesthetic imprint.

Cappelle di campagna nella Pampa Gringa argentina

Sebbene sia possibile trovare sparse nello spazio della Pampa argentina cappelle erette dai primi coloni italiani, esse costituiscono un fenomeno poco studiato e ancor meno classificato. Nel lavoro si forniscono alcuni dati sulle loro peculiarità e una lista (parziale) di quelle ancora esistenti, analizzandone origini, storie, caratteristiche e finalità. Sono state inserite immagini al fine di rendere visibile la loro impronta estetica.

Las capillas rurales: trazos y trazas

Hace tiempo lanzamos una convocatoria a integrantes de asociaciones italianas, en particular a las mujeres que integran la Asociación de Mujeres Piemontesas¹ de la

* Portal de la Memoria Gringa, Argentina.

** Universidad Nacional del Litoral (UNL), Universidad Autónoma de Entre Ríos (UA-
DER), Argentina.

¹ Piamontés/piemontés: Si bien en español se usa regularmente el término Piamonte y Piamontés para la lengua, en muchos lugares de la Pampa Gringa argentina se prefiere Piemontés por establecer mayor correlación con el término de origen. De allí FAPA: Fede-

Argentina, pero también a otras de diversas proveniencias dispersas por el vasto espacio de difusas fronteras que se ha dado a conocer como ‘pampa gringa’ argentina, para recibir y recopilar datos e imágenes de capillas chacareras que, con mayor o menor riqueza en sus diseños arquitectónicos y mayor o menor fortuna en su estado de conservación, se encuentran todavía visibles y erectas fundamentalmente en las provincias de Santa Fe y Córdoba. Dispersas por el vasto espacio donde la inmigración italiana, en fuertes oleadas a partir de la apertura de ‘las puertas de la tierra’ en la segunda mitad del S. XIX, tuvo su mayor incidencia.

Mirando sus fachadas se puede extraer información sobre lo arquitectónico, las prácticas sociales de los colonos así como filiaciones de origen y memoria de historias familiares y grupales que les dieron origen y sentido. Ya que en ellas quedó cobijada una experiencia migrante de fe, amor, trabajo y sacrificio, de agradecimiento y cumplimiento de promesas y pedidos realizados antes de partir. Y de agradecimiento por las metas alcanzadas en estas tierras desconocidas donde el cereal creció abundante y el futuro se mostró promisorio y pacífico.

Su presencia, dispersa en el vasto espacio rural, las posicionan como especie de signos totémicos que manifiestan la pervivencia de las tantas familias migrantes que portaron consigo y transmitieron dialectos, costumbres, sistemas productivos, prácticas e idiosincrasias, junto a la devoción cristiana y sus ritos.

Devoción que se reflejó en imágenes, libros de oraciones y objetos de culto que no solo quedó recluida a las prácticas privadas de la familia, sino que a medida que los colonos se hacían poseedores de la tierra y adquirirían una cierta holgura económica, a falta de sacerdotes disponibles y de poblaciones e iglesias cercanas, se predispusieron a la erección de capillitas, en su mayor parte en algún ángulo de la propiedad que en su mayor extensión colindaba con las concesiones compradas o cedidas a otros integrantes de una misma familia.

Mientras que en las familias de los hacendados criollos fue usual la construcción de capillas dentro de sus estancias y al costado del casco principal de las mismas, pudiendo solo acceder a ellas quienes residían o pernoctaban en ellas, las humildes capillitas rurales constituyeron un generoso y abierto punto de encuentro. Erigidas en un cruce de caminos (donde se las suele encontrar todavía) estaban a disposición del culto de los viandantes.

Dicha posición estratégica hizo posible el rezo diario, privado o comunitario de quienes transitaban por esos caminos así como el agradecimiento por haber llegado sanos y salvos, por las buenas cosechas o para implorar protecciones

ración de Asociaciones Piemontesas de la Argentina, que el premio anual a personalidades destacadas sea “Piemontés de Argentina”. En San Jorge se organiza la Marenda Piemontesa y muchas asociaciones lo han incorporado en sus nombres: Familia Piemontesa de Morteros, de Brinkmann, de Vila, Centro Piemontés de Santa Fe, etc.

(en particular ante las temidas plagas de langostas o las sequías) así como por la salvación de las personas amadas.

En el estudio sobre la religiosidad en la Pampa Gringa sobresale el nombre del Padre Edgardo Stoffel, quien dejó valiosos estudios sobre variados aspectos del credo católico, sus prácticas y rituales locales. Con referencia a las capillas rurales afirmó:

Los templos son uno de los mayores documentos que ha dejado la religiosidad ‘gringa’ en nuestra región y en otros lugares de nuestro país y del Cono Sur. Estas construcciones religiosas que denominamos capillas privadas o particulares son de inmediato distinguibles por su aspecto arquitectónico simple, de tipo rectangular, con techo a dos aguas – de zinc o tejas – y rematadas con una cruz o a veces con un campanile.

La mayoría de las que localizamos en fuentes documentales se encuentran en las zona central de la nuestra provincia: los departamentos Castellanos (44), Las Colonias (13), San Martín (9), San Jerónimo (4) y La Capital y San Justo (2, respectivamente). En ese ámbito se establecieron inmigrantes de origen italiano (especialmente piemonteses) y en menor grado suizos del cantón de Valais, quienes se dedicaron fundamentalmente a la agricultura y pudieron acceder a la propiedad de la tierra, lo que era más difícil en el sur y norte provincial.

De los 54 propietarios, 44 eran de apellido italiano (Scarafia, Rosseti, Giordano, Ghitta, Martini, Perucca, Barlassina, Bonetti, Biaba, Ingaramo, Pirola, Berardi, Culasso, Visconti, Raviolo, Alesso, Chiani, Bergero, Crippa, Godio, Fraire, Ferrero, Picco, Sereno, Ronca, Lauggero, Daviccino, Pusseto, Banchio, Arnaudo, Curletto, Bongiovanni, Ramello, Viotti, Enrico, Doleatti, Bruno-Castaño, Aira, Scabatone, Fassi, Pastorini, Bessone y Blangino), tres de alemanes o suizo-alemanes (Mhün, Gasser y Eder) y uno irlandés (Southam) (“Expresión de religiosidad de inmigrantes chacareros”: s.p.).

Sin embargo hemos podido comprobar que su taxonomía no fue exhaustiva ni que alcanza a dar cuenta de la cantidad que las historias y documentos familiares nos han provisto y demuestran la extensión e importancia del fenómeno.

Es que las capillas rurales deben asociarse, en tanto testimonios tangibles, a los monumentales y ricamente decorados panteones familiares que todavía hoy enriquecen las calles principales de los cementerios de estas colonias. Trazas de la rápida bonanza que adquirieron los inmigrantes que lograron llegar a esta zona de la Argentina y de la necesidad de hacer ostentación de este mejoramiento económico y social proponiéndolo a la vista de todos como un modo de mostrar el ‘fare la mérica’ alcanzado².

² Daniel Imfeld explica que en su organización topográfica el cementerio que se construyó cercano a la colonia, reprodujo una imagen de las sociedades se ofrece como una reducción simbólica de las mismas. Si bien todos descansan allí, según la posición económica alcanzada, les pertenece un lugar más cerca o más alejado del ingreso y de la calle central, haciendo reconocer diferencias en términos de clase y de status: «Dada la parti-

De allí que muchas de ellas llevaron el nombre de sus propietarios o el del Santo patrono de los pueblos natales, haciendo honor a aquellos santos de los cuales eran devotos. Por ejemplo se llama 'San Jorge' la perteneciente a Jorge Martini; 'San Juan Bautista' a Juan Bautista Barlassina y Juan Bautista Bonetti; 'San José' las de José Sereno, José Blangino y José Bongiovanni; 'Santo Domingo' la erigida por Domingo Doleatti; 'San Antonio' la de Antonio Aira y 'San Juan' la de Juan Pastorini.

Otras capillas fueron ofrendadas a santos en relación a la protección o milagros producidos. Por ejemplo la de 'San Roque' en Aráuz fue construida en acción de gracias por haberse salvado la familia de una muerte segura; la de 'San Antonio' en Cañada Rosquín por haber salvado a quienes lo invocaron al volcar el carro donde se transportaban; 'Nuestra Señora de los Milagros' en Felicia por haber eliminado la mudez de Anunciada Mainé; 'S. Roque' y 'Nuestra Señora del Carmen' en Cavour por la protección durante las pestes a la familia Godio; 'San Pancrasio' en Campo Piaggio por haber ayudado a vecinos y habitantes de la chacra de Miguel Picco ante enfermedades. Y también por devoción a la advocación de determinados santos de los lugares de origen se destacan las capillas de 'Nuestra Señora de Pompei', 'San Grato' y 'San Miguel' en Josefina, la de 'San Isidro' en Aldao, la de 'Nuestra Señora del Tránsito' en Piquete y en Recreo y la de 'San José' en Presidente Roca.

A pesar de su reducido tamaño de muchas de ellas, se sabe que sirvieron además para ceremonias y prácticas devocionarias colectivas y que delante de ellas solían celebrarse bautismos, comuniones y hasta algunos casamientos.

El padre Stoeffel señala que cuando Mons. Boneo fue ungido Obispo de Santa Fe dispuso el 15 de septiembre de 1900 que no se celebrara Misa en

cipación de los inmigrantes italianos en dicha estructura, su presencia se torna visible rápidamente. Así, por ejemplo, en el cementerio de Rafaela, en la calle principal encontramos los panteones y bóvedas de quienes se habían convertido en los más prósperos comerciantes, como Ripamonti, Colombo, Berta; los primeros profesionales, Lencioni; propietarios rurales exitosos, Lorenzatti, Operto, Ércole; iniciadores de actividades Zanetti, Podio, Marini, Santucci, Poggi; los pioneros del desarrollo industrial, Fasoli, Frossi. Si bien en la región la presencia piamontesa había alcanzado entre la italianidad, una significativa preponderancia en los centros urbanos, donde hubo mayores posibilidades para el desarrollo de las actividades industriales, comerciales y profesionales, lombardos y toscanos desempeñaron un aporte fundamental. Así, lo delatan en el caso mencionado, los apellidos lombardos: Ripamonti, Fasoli, Colombo, Frossi, Marini, Ércole, Zanetti, y toscanos, como Lencioni, Santucci. La identificación familiar, como decíamos, grabada en estas sepulturas sobre bronce o mármol, los textos en las placas, los retratos, dejan leer aún a la distancia las biografías conjeturales de tales personajes, a través no sólo de los nombres, sino también de las relaciones afectivas, la evocación y el reconocimiento de parte de la propia colectividad» (Imfeld 75).

templos o capillas no autorizadas. Tomó esta medida porque para muchos colonos la posesión y construcción de una capilla en sus propiedades era signo de prestigio y poder económico, lo que les permitió ejercer un ascendiente sobre muchos Párrocos y Capellanes quienes siguieron celebrando misa en ellas (con o sin permiso) por razones pastorales o para no enfrentarse con la feligresía. La Curia extendió el permiso para aquellas capillas que estaban escrituradas a su favor. Pero hacia 1920, de 69 relevada por Stoffel, solo 6 habían pasado a manos del Obispado. Entre ellas la de Nuestra Señora del Tránsito de Piquete en Santa Fe, sobre la que nos explayaremos más adelante por la estrecha relación familiar con una de las autoras del presente trabajo³.

Breve muestrario

Nuestra Señora de los Dolores - Villa Eloisa (Departamento Iriondo)

Esta capilla fue construida hace más de cien años por la familia Lancioni, devotos de esta Virgen. Se encuentra en la entrada del campo familiar, sobre un camino rural y cercano al pueblo. Su festividad se celebra el 15 de setiembre.

San Pancrasio en Campo Piaggio (Departamento San Gerónimo)

Construida por Don Miguel Pico en 1893 en un campo de su propiedad al oeste de la ruta entre Gálvez y López. Tuvo su origen el agradecimiento del colono por la recuperación de la salud de uno de sus hijos, quien había sido desahuciado por los médicos. Edificada de material y con techo de hierro galvanizado, con el frente revocado y el interior blanqueado y pintado, la corona la estructura una cruz. Permaneció cerrada por años hasta ser restaurada a mediados de 1990, retomándose el tradicional culto de antaño.

San Roque en Bauer y Sigel (Departamento Castellanos)

En 1908 el Sr. Bautista Novara hizo construir en el campo su propiedad esta capilla motivado tal vez por una lesión ulcerosa que padecía en una de sus piernas.

El día 16 de agosto, fecha de su festividad, congregaba a gran cantidad de personas, llegando incluso a tener que colocar hasta tres carpas para mayor comodidad de los presentes. Era tradición la venta en remate del ‘Sombrero del Santo’. Los oferentes adquirían el derecho a usarlo por unos minutos,

³ Adriana Crolla Ingaramo. Es su familia materna la que hereda una rica historia en relación a la hoy importante parroquia santafesina, y a una capillita rural no incluida en los estudios del Padre Stoffel. Ambos lugares de culto han dejado una fuerte pregnancia en la memoria personal dada la pervivencia de tradiciones y prácticas devocionarias que compartiera con su familia durante la infancia.



Capilla de Nuestra Señora de los Dolores.

Capilla de San Pancrasio.

hasta que aparecía la mejor oferta. Se sabe que esta especie de práctica devocionaria, pero también festiva de fuertes resabios de las Fiestas de los Locos en el Medioevo europeo, podía llegar a durar toda la noche, hasta que todos los presentes habían adquirido la gracia de ser ungidos por el ‘birrete’ santo.

En la actualidad, remodelada, se continúa celebrando misas, aunque ya sin la práctica festiva de entonces.

San Roque en Colonia Cavour (Departamento Las Colonias)

Don Ángel Goddio emigró de Italia siendo un niño. Constituye su propia familia y adquiere nuevas extensiones en el lugar y en Colonia Rivadavia hasta llegar a poseer treinta y tres concesiones. Una epidemia de cólera empañó su felicidad al fallecer su pequeña hija Matildín. Temiendo por la vida de los restantes hijos invoca al santo patrono de la Salud prometiendo construir una capilla en su honor, la que se erige el 11 de octubre de 1885 en una esquina opuesta al frente de su casa. También se entroniza una imagen de la Virgen de La Merced. Dado que esta capilla precede a las parroquias de Humboldt y Cavour, en la misma se realizaban oficios religiosos, sepelios, enlaces y bautismos y la homilía estaba a cargo de los presbíteros que venía a caballo desde Esperanza.

Además de la capilla, Don Ángel Goddio donó el terreno para el cementerio local. Falleció a los 56 años de una corta enfermedad.

Virgen del Rosario en Sunchales (Departamento Castellanos)

Corría el año 1889 y las inclemencias del tiempo amenazaban con perjudicar las cosechas. Los colonos invocan la protección de esta virgen prometiendo construir una capilla como gratitud. Cuentan que una descarga de granizo se desvió entonces a unos 20 metros del camino que bordea los campos y el mila-



Capilla San Roque.



Capilla Viotti.



Capilla San Chiaffredo.



Capilla Nuestra Señora del Milagro.

gro protegió el trigal. Adquirieron entonces una imagen en Rosario, que fue llevada en un carro atado por tres palos con la intención de que bendijera los sembrados a su paso. Una importante procesión de fieles la acompañó. El lugar elegido fue el campo que originalmente perteneciera a la familia Collino y posteriormente adquirido por el Sr. Viotti. Se colocó a la virgen en una pequeña ermita hasta que en 1891 se edificó la capilla. Se venera a la Virgen en octubre pero también a San Isidro en abril, a San Roque en agosto y a las ánimas en noviembre.

Además de la capilla funcionaba una escuela, en la cual los hijos de los colonos recibieron las enseñanzas de aritmética, lectura y doctrina cristiana. Años más tarde se construyó la escuela a dos km. del lugar, en campos del Sr. José Ristorto, quedando la capilla tal como se la puede apreciar hoy.

San Chiaffredo en Susana (Departamento Castellanos)

Construida por los inmigrantes Francisco y Alfredo Bruno y Chiaffredo Castagno en 1892, se erigió en el ángulo sudoeste de la colonia. La humilde cons-



Capilla Nuestra Señora de las Gracias.



Capilla San Antonio.

trucción tuvo la intención de agradecer al santo por haber salvado sus vidas, colocando una imagen traída desde el Piemonte. La festividad se celebra cada 7 de septiembre.

Nuestra Señora del Milagro en Felicia (Departamento Las Colonias)

Entre 1885 y 1890, la Sra. Anunciada Maine de Pirola trajo de Italia una réplica exacta de la imagen de Nuestra Señora del Milagro de Desenzano al Serio, provincia de Bérgamo, como agradecimiento a la Virgen por haberle permitido recuperar el habla, perdida ante un ataque indígena. La imagen venerada se ubicó primero en la casa familiar de Don Ángel Pirola hasta que se construyó la capilla en el año 1891. Situada a la vera de la ruta provincial N° 10 de la localidad de Felicia, en 2001 pasó a ser Patrimonio Histórico Cultural Comunal. En el mismo predio hay un museo donde los fieles año a año dejan sus exvotos, encontrándose desde vestidos de novia hasta carrocerías de vehículos. Cada 9 de octubre se celebra su festividad.

Nuestra Señora de las Gracias en Josefina (Departamento Castellanos)

Provenientes de Cúneo, habían llegado a Argentina en 1887 el matrimonio de Antonio Vottero y María Magnano, junto a sus 5 hijos. El destino era la colonia Josefina pero al llegar al pueblo Irigoyen el Sr. Vottero murió víctima del cólera.

María, con entereza, continuó hasta su destino y al llegar a Josefina arrendó un campo donde trabajó sin descanso. Ordeñaba sus vacas y con el producto obtenido alimentaba a sus hijos y fabricaba quesos que luego vendía. Logró adquirir un campo y construyó una capilla en honor a Nuestra Señora de las Gracias haciendo traer de Italia una imagen de la Madonna. En 1907 la capilla fue bendecida por el Obispo de Santa Fe, Monseñor Agustín Boneo, pero como resultó pequeña para la cantidad de personas que asistían en 1911, los vecinos levantaron una nueva a unos 150 metros de la original donando bancos e imágenes de nuevos santos: San Roque, Santa Lucía, San Blas, la Virgen del

Rosario y San Cayetano. En ella se han realizado bautismos, comuniones y hasta algunos casamientos. La celebración se realiza cada 8 de setiembre.

San Antonio en Santa Rosa de Calchines (Departamento Garay)

Por su curiosidad al estar relacionada con los indios incluimos esta capilla mandada a construir por el inmigrante portugués Don Ramón Francisco Silva en 1902, sobre la ruta provincial N° 1, km. 40,3 para acoger una imagen tallada por los indios mocovíes conocida como ‘San Antonio Negro’, ‘San Antonio de los indios’, o ‘San Antonio Gaucho’. Pero los mocovíes se la llevaron aduciendo que San Antonio quería estar con ellos. Una vez encontrada la imagen sagrada fue colocada en una ermita de una casa del barrio San Antonio, en Santa Rosa de Calchines.

La capilla, de reducidas dimensiones y con una única puerta de madera moldeada, quedó abandonada pero fue recientemente restaurada e incorporada al patrimonio histórico provincial

En cuanto al territorio gringo extendido al este de la provincia de Córdoba, solo mencionaremos la de ‘San Grato’ considerada la más antigua ya que data de 1888. Erigida en la zona rural de Freyre Este por la familia Cerutti, la festividad es el día 7 de septiembre.

En el mismo sector, la familia Pinarolo, en 1893, levantó una capilla bajo la advocación de Nuestra Señora de las Gracias.

Los Ingaramo y la Virgen del Tránsito

Nuestra Señora del Tránsito en Recreo (Departamento La Capital)

Simone Antonio Ingaramo y su esposa Agnese Biancotta, provenientes de Morretta, Cúneo y muertos en Santa Fe en 1890 y 1893, respectivamente, llegaron a Buenos Aires hacia 1860 junto a sus hijos Giovanni Domenico (nacido el 04 de agosto de 1856), Antonio y María. Luego de unos días en el Hotel de Migraciones se dirigieron a una colonia del interior que se cree fue San Jerónimo o Las Tunas donde trabajaron como campesinos. Y luego se trasladaron a un barrio fronterizo al norte de la ciudad de Santa Fe denominado Piquete.

Según narra uno de sus descendientes, Luis Ingaramo, el nombre lo daba la guarnición de soldados que custodiaba la frontera con los indios que venían siendo replegados desde el sur y obligados a acercarse al Gran Chaco. Sin embargo para la época ya eran mansos y los colonos tenían contacto y trato con ellos. Luisito recuerda que su abuela Luisa Morera, casada con Giovanni Domenico, solía contarle que canjeaba su pan casero por charqui (carne salada) que ellos preparaban.



Capilla Nuestra Señora del Tránsito (foto A. Crolla).

Hacia 1880 el gobierno provincial puso en venta campos vírgenes en la localidad de Recreo, a 20 km de la capital provincial, a un precio de \$100 la hectárea y pagaderos a largo plazo. Giovanni Domenico y Antonio compran 100 hectáreas cada uno y una vez construidas las viviendas trasladan a sus familias, dedicándose a la siembra de trigo, maíz, lino y alfalfa, colaborando los hijos mayores en las tareas del campo.

El primero de ellos tuvo 11 hijos. A su muerte en 1932, dejó una fracción de terreno a cada uno sin hacer distinción entre mujeres y varones. Antonio, casado con Lucia Scarafia, tuvo 14 hijos y al morir en 1937, también dejó una porción de tierra a cada hijo.

Maria, que enviudó tres veces y no tuvo hijos, heredó una importante cantidad de tierras en San Carlos y vivió de rentas hasta sus últimos días. Fue enterrada en el panteón de su hermano Antonio, frente al de Juan Domingo de la entrada principal del cementerio de Recreo. Luis, que se crió en la casa de campo de los abuelos y por eso atesoraba gran cantidad de anécdotas, describe a Giovanni Domenico como un católico ferviente y que por eso «construyó en una esquina de su campo una capillita donde depositó una virgen traída de Italia. Probablemente la Virgen del Tránsito o la de Moretta, Junto a ella todos los 15 de agosto se hacía una novena» (Ingaramo. Mimeo).

La capillita todavía está en pie en un ángulo del campo situado a 2 km del pueblo de Recreo hacia el este. Un paraíso⁴ y una palmera todavía la acompañan. Símbolos del sincretismo fusional (Germani) que hizo potente y fructífera la empresa inmigratoria gringa.

Iglesia Parroquial Nuestra Señora del Tránsito en Piquete-Las Flores, Santa Fe (Capital Provincial)

Pero la historia de los Ingaramo con la Virgen del Tránsito se inicia antes, con Simone y el barrio Piquete, al noroeste de Santa Fe.

Gracias a una humilde reseña elaborada en 1941 por Domingo Piccolo, a pedido del cura párroco de la Parroquia, Pbro. Humberto De Angeli, para celebrar los 50 años de la fundación de la capilla el 15 de agosto de 1891, pudimos recabar estos datos valiosos.

Sobre el origen del nombre ‘Piquete’, Piccolo informa que hacia 1860 había todavía indios montaraces Calchines y Mocoretaes en continuo acecho para sus correrías y robos, y que para ahuyentarlos el gobierno formó cantones de avanzados guarnecidos de soldados que se llamaron ‘Piquetes’. Uno de ellos se apostó en el lugar que dio nombre a esa zona de la ciudad. También recuerda, como Luis Ingaramo en sus memorias, la construcción de un zanjón que completaba las defensas naturales de la ciudad formadas en el oeste, este y sur por las aguas del río Salado y la laguna Setúbal (estribación del Paraná), que pasaba a unos dos km y medio al norte de Piquete, en lo que hoy se conoce como Cabaña Leiva.

Pero para 1869, cuando llegaron los primeros colonos, el indio ya había sido ‘reducido’ o amansado. No solo por la acción militar, sino también por influjo de la acción catequizadora de la avanzada espiritual, en especial de los jesuitas que organizaron una Quinta o chacra en esa zona, con una iglesia y un convento que la leyenda dice que se llamaba ‘Rincón de Santo domingo’.

El primero en radicarse en Piquete fue Matteo Scarafia, con su esposa Luisa Milone y su hijo de seis años, Sebastián. Provenientes de Moretta habían compartido el barco con Simone Ingaramo y su familia. Cuando en 1871 Scarafia compró y escrituró tierras, inmediatamente llegaron, con seguridad a partir del llamado del conterráneo Simone Ingaramo, Miguel Mottura, Angel Giudice, Rosa Torres, Augusto Piaggio, Lorenzo Rossi, Juan Cecotti, entre otros.

Cuenta Piccolo que «en el ombusal en cuyo alrededor existió el ‘Piquete’ levantó su vivienda primitiva el colonizador Simón Ingaramo. Uno de los om-

⁴ Árbol de origen asiático que los colonos adoptaron para demarcar límites entre las propiedades y a la vera de los caminos. Especialmente apreciado porque sus hojas y flores no atraían la voraz acción depredadora de las langostas.



Iglesia Parroquial Nuestra Señora del Tránsito.

búes de colosales proporciones, tenía el tronco ahuecado y una abertura grande, a la que Don Simón colocó una puerta utilizando el interior como dormitorio, en las tardes de verano» (7).

Don Matteo Scarafia había hecho la promesa antes de partir, a la imagen de 'Nuestra Señora del Tránsito', de que construiría en la nueva tierra una capilla en su ho-

menaje si los protegía. Y es así que en 1891 impulsó la construcción colocando un 15 de agosto un cuadro de la Virgen traído de Moretta gracias al aporte de uno de los yernos, próspero representante de la familia Minetti que había hecho ya una fortuna en Córdoba.

El terreno «de treinta metros de frente al Norte sobre el camino de Aguirre por cincuenta de fondo al oeste, lindaba al este con el expresado camino y por los demás rumbos con más terrenos del donante» (12), fue donado por el mismo Matteo al Obispado Diocesano, con escritura del 13 de junio de 1891.

La humilde capilla rápidamente se enriqueció gracias al aporte de dinero de Catalina de Minetti, quien agregó doscientos metros cuadrados más de tierra por el lado sur, ampliándose la construcción en la parroquia que hoy todavía se impone con sus torres y discreta monumentalidad.

Otro dato interesante que aporta Piccolo es que el 13 de junio de 1891 se conformó la primera comisión de Iglesia presidida por Sebastián Scarafia y actuando por tesorero Antonio Ingaramo. Don Domingo Sosa donó diez años después la estatua e hizo construir la torre.

Piccolo destaca como «caracterizado vecino» a don Domingo Ingaramo, hijo de Antonio y de Lucia Scarafia:

Don Domingo Ingaramo, de 54 años de edad, es el vecino que siente y ama toda la tradición a través de sus antepasados. Con cariño los recuerda a todos por sus nombres, cita hechos y fechas con suma facilidad, y sin quererlo ni saberlo, es un caballero de las gestas de antaño, que se imponían por su estampa, por su palabra, por su caballerosidad y por sus condiciones morales. Nació en la casa solariega que se levanta a poca distancia. Y mientras la reja del arado bruñía en los interminables surcos al paso de los bueyes y de los caballos y el yunque repetía las vibraciones de los martillazos sobre el hierro, y mientras se cantaban alabanzas a la Virgen protectora para los trabajos del campo y de las campanas echadas a vuelo se desparramaban sus sonoras voces por el viento, nacieron once hijos varones y tres mujeres que eran robles en su físico para futuro orgullo del hogar y pregoneros de la fe cristiana (13).

Todos los 15 de agosto la comunidad solía movilizarse frente a la capilla, realizándose grandes festejos y animadas procesiones. Las que se extendían hasta el día 16 en honor de la Virgen y de San Roque, respectivamente.

Incorporamos también una nota más referida a la práctica de la peregrinación porque aporta informaciones interesantes sobre el modo en que la religiosidad fue traducida en ritualizaciones que dejaron recuerdos imborrables en la memoria de los descendientes:

Don Valerio Montenegro, que vivía un poco al norte del lugar hoy ocupado por la cárcel, poseía una estatua de la Virgen de las Mercedes a la que rendían culto los vecinos. Era costumbre efectuar todos los años el 24 de septiembre una peregrinación hasta la capilla de Guadalupe, cruzando el campo hacia el este y con la estatua en andas. Con la característica de una peregrinación, concurría la mayoría de los vecinos de Piquete y Guadalupe (13).

El 8 de enero de 1931 la capilla fue declarada Parroquia, regentada por los Padres de la Congregación ‘Siervos de la Caridad’ fundada en Italia por el Reverendo Padre Luis Guanella, y todavía hoy funciona dentro del predio de la misma un Hogar de ancianos e indigentes que lleva el nombre del Reverendo italiano.

Piccolo expresa al finalizar que escribió la reseña para conmemorar a los fundadores y a todos los descendientes que ayudaron a dotar a la capilla de lo necesario y que «en gran mayoría han formado su hogar en Piquete» (14). También para instar a velar por la conservación de la fe y el aumento del culto a la Virgen del Tránsito, «bajo cuyo amparo vivimos» (14). Y cierra expresando un deseo al que hoy respondemos, agradecidos, con nuestra escritura: «El presente esfuerzo para esta recopilación apresurada, será una contribución para cuando alguien emprenda algún día una reseña histórica más completa» (14).

Reflexiones finales

Como se puede apreciar de la somera lista presentada, la expresión de la religiosidad que los inmigrantes trajeron consigo quedó plasmada en las capillas chacareras.

Signos tangibles de ritos que sirvieron para soportar el dolor del desarraigo manteniendo lazos intangibles pero operantes con la identidad de origen. Como así también para estrechar y consolidar lazos gregarios al interior de la comunidad migrante y al mismo tiempo expansivos y aglutinantes con las comunidades autóctonas.

Lo que incidió seguramente en la generación de una identidad ‘fusional’ (Germani) hoy fuertemente identitaria.

En *Capillas y templos* se informa que las más de treinta capillas chacareras existentes en el área cordobesa han sido levantadas con fondos de los primeros colonos y que sus descendientes las siguen sostenido. Lo mismo ocurre, allí donde la disgregación familiar no actuara en contrario, en el espacio santafesino de la Pampa Gringa.

Es necesario destacar que muchas de ellas han generado interés en términos de conservación y promoción de patrimonio cultural, activándose acciones de apoyo gubernamentales y comunitarias. Hoy en día muchas de estas capillas no solamente han sido restauradas (en muchos casos con aportes estatales) sino que se ha promovido una actividad para la promoción turística que las transforma en sitios de visita y de interés histórico. Según Patricia Angeletti en la frontera este de Córdoba y oeste de Santa Fe hay unas 14 colonias y ciudades (San Francisco, Freyre, Devoto, Porteña, Brinkmann, Vignaud, Luxardo, Colonia Iturraspe, Colonia Anita, Josefina, Valtelina, La Paqueta, 10 de Julio y San Pedro) donde se pueden visitar 34 capillas.

En el centro oeste santafesino, a la vera de la ruta provincial 22, según Danilo Ferrero, se produjo otro emprendimiento turístico. Entre Ramona, Coronel Fraga, Marini, Bauer y Sigel, y Eusebia se organizó un programa regional que fomenta el turismo rural visitando las capillas como principal atractivo. El 11 de octubre de 2010 emprendedores turísticos organizaron un recorrido de unos 60 kilómetros y visitaron varias de estas edificaciones.

El diario *El santotomesino* en su edición del 17 de junio, informaba de una muestra del fotógrafo Rogelio Peretti sobre capillas y sinagogas rurales de la pampa gringa de Santa Fe y Córdoba. Exposición que pretendió hacer visible la existencia de estas construcciones, en su mayoría en estado de abandono, con el objetivo de reivindicar el valor histórico y cultural de los edificios retratados.

Pero por sobre todo, muchas de ellas siguen cumpliendo la función para la que fueron erigidas: servir de espacios convocantes para la oración y el rito. Así como para celebrar año a año la festividad de los santos a los que fueran dedicadas.

Bibliografía citada

- Ingaramo, Luis José. *Historia de los Ingaramo*. s/d. Mimeo.
- Imfeld, Daniel J. "La italianidad en los espacios de la memoria - un recorrido por los cementerios de la inmigración". Adriana Crolla (ed.). *Altrocché! Italia y Santa Fe en diálogo*. Santa Fe: Ediciones UNL. 2014: 69-84.
- Germani, Gino. *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós. 1966: 179-216.
- . "Asimilación de inmigrantes en el medio urbano. Notas metodológicas". *Revista Latinoamericana de Sociología*, I (1965), 2: 158-177.

- Guse, Erika. "Reseña Histórica de Felicia - 130 Años de Trabajo Mancomunado". Santa Fe: Talleres Gráficos de Imprenta Acosta Hnos. 2007.
- Piccolo, Domenico. *15 de agosto 1891-1941. Cinquentenario de la fundación de la Iglesia "Nuestra Señora del Tránsito"*. Santa Fe: Piquete. 1941.
- Stoffel, Edgard. "Las capillas particulares o privadas en la Pampa Gringa santafesina". Néstor Auza (rec.). *Iglesia e inmigración en la Argentina*. VI. Buenos Aires: CEMLA. 2005: 173-204.

Online Sources

- S/D "Muestra sobre capillas y sinagogas rurales de la pampa gringa". Diario *El Santotomesino*, (17 junio de 2017): <https://www.elsantotomesino.com.ar/muestra-sobre-capillas-y-sinagogas-rurales-de-la-pampa-gringa/> (consultado el 27/10/2017).
- Capillas y templos*: <http://www.capillasytemplos.com.ar/capillaschacareras.htm/> (consultado el 27/10/2017).
- "Capilla San Roque en Cavour": <https://www.sabermassantafe.com/postales/capilla-san-roque-en-cavour/> (consultado el 27/10/2017).
- "La historia de la Capilla San Roque". Diario *El Santafesino*, (5 de septiembre de 2011): <http://www.elsantafesino.com/la-region/2011/09/05/11088> (consultado el 03/12/ 2017).
- "Nuestra Señora de los Dolores": https://es.wikipedia.org/wiki/Nuestra_Se%C3%B1ora_de_los_Dolores (consultado el 27/10/2017, 03/12/2017).
- "Capilla Viotti se prepara para celebrar sus 125 años". Diario *Sunchales DíaDía*: <http://www.sunchalesdixdia.com.ar/Sitio/VerNoticia.aspx?i=7062/> (consultado el 11/10/2016).
- "Festividad de San Chiaffredo. Diario *La Opinión* de Rafaela: <https://diariolaopinion.com.ar/noticia/190245/festividad-de-san-chiaffredo/> (consultado el 02/06/2017).
- "Virgen del Milagro de Felicia". Diario virtual *Al margen*, (11 de diciembre de 2017): <http://www.almargenweb.com.ar/web/virgen-del-milagro-de-felicia/> (consultado el 03/12/ 2017).
- "Inauguran restauración de la capilla San Antonio". Diario *Sin Mordaza* (15 de junio de 2012): <http://www.sinmordaza.com/noticia/134726-inauguran-restauracion-de-la-capilla-san-antonio.html/> (consultado el 03/12/2017).
- Angeletti, Patricia. "El encanto de las capillas rurales". Diario *La Nación*, (Sábado 18 de diciembre de 2004): <http://www.lanacion.com.ar/663643-el-encanto-de-las-capillas-rurales/> (consultado el 10/11/2017).
- Bonafede, Blanca. "Centenario de un patrimonio religioso y cultural". *Nuestro Lugar*, 6, 71 (2011): https://issuu.com/nuestrolugar/docs/nuestro_lugar_agosto_2011 (consultado el 06/06/2013).
- Ferrero, Danilo. "Capillas rurales: una excusa para recorrer la provincia". Diario *El Litoral*, (Viernes 31 de diciembre de 2010): <http://www.ellitoral.com/index.php/diarios/2010/12/31/nosotros/NOS-10.html/> (consultado el 12/12/2017).
- Stoffel, Edgar. *Las Capillas rurales*. Blog Historia y Pastoral, (Miércoles 30 de julio de 2008): <http://historiaypastoral.blogspot.com/2008/07/capillas-rurales.html/> (consultado el 12/12/2017).
- . "Expresión de religiosidad de inmigrantes chacareros". Diario *El Litoral* de Santa Fe, (Sábado 26 de julio de 2008): <http://www.ellitoral.com/index.php/diarios/2008/07/26/nosotros/NOS-08.html/> (consultado el 22/08/2016).
- . "El catolicismo en la pampa gringa santafesina. 1856-1930. Estado actual del campo y perspectivas de investigación": <http://www.fhuc.unl.edu.ar/portalgringo/crear/gringa/archivo/pdf/stoffel.pdf> (consultado el 15/12/2017).

GLI AUTORI

María Teresa Biagioni è responsabile della sezione Genealogia, legislación y cultura del Portal de la Memoria Gringa; membro del comitato direttivo del Centro piemontese di Santa Fe e di AMPRA – Associazione delle donne piemontesi della Repubblica Argentina; autrice di pagine relative all’immigrazione italiana a Santa Fe e relatrice in numerosi convegni.
marilisan@yahoo.es

Betina Campuzano è docente a contratto di Letteratura ispano-americana alla Universidad Nacional Salta-Argentina e dottoranda in Lettere alla University of North Texas. È autrice con Elena Altuna di *Vertientes de la contemporaneidad*, ha coordinato *Retratos y atmósferas urbanas* e pubblicato articoli in riviste specializzate. Ha ottenuto borse di studio relative alla testimonianza ispano-americana dei migranti.
betinacampuzano@gmail.com

Daniela Ciani Forza è professoressa associata di Lingua e letterature anglo-americane all’Università Ca’ Foscari Venezia, abilitata al ruolo di professore ordinario. Fa parte dei consigli scientifici di riviste internazionali, co-dirige *Oltreoceano* e collane in parte da lei fondate e co-dirette. È autrice di numerose pubblicazioni sulle letterature diasporiche e le identità negli USA.
dciani@unive.it

Michela Craveri, dottoressa di ricerca in Studi mesoamericani all’Universidad Nacional Autónoma de México, ricopre il ruolo di professore associato di Letteratura ispano-americana all’Università Cattolica di Milano. Le sue ricerche, riguardanti la retorica della tradizione orale maya e l’influenza della cultura maya sulla letteratura centroamericana, hanno dato luogo a numerose pubblicazioni.
michela.craveri@unicatt.it

Adriana Crolla è professoressa ordinaria di Lettere all’Università Nazionale del Litorale e all’Università Autonoma di Entre Ríos in Argentina; direttrice del Centro di studi comparati e della rivista *El hilo de la fábula*; del portale virtuale della memoria di Gringa; ha pubblicato numerosi volumi e saggi negli ambiti dell’italianistica e immigrazione

italiana, della traduzione e degli studi comparati. Ha vinto i premi Espacio Santafesino (2012) e Piemontesi nel Mondo, oltre ad essere stata insignita Cavaliere dell'Ordine della Stella d'Italia (2015).

acrolla@gmail.com

Anna Pia De Luca è docente di Lingua inglese i.q., di Letteratura canadese e del Commonwealth all'Università di Udine, ove ha ricoperto incarichi istituzionali, co-fondato il CILM e presieduto il Centro di Cultura Canadese. Attualmente co-dirige la rivista *Oltreoceano*. È autrice di numerose pubblicazioni sulle letterature anglofone-canadesi e italo-canadesi.

annapia.deluca@uniud.it

Maura Felice, titolare di un Dottorato di Studi Superiori Europei, è assegnista di ricerca e docente a contratto in francesistica all'Università di Udine. Collabora con *Ponti/Ponts* e *Oltreoceano* ed è redattrice di *Interfrancophonies*. Si è occupata di dialoghi cinquecenteschi, di letteratura femminile e di testi migranti del Québec contemporaneo, ambiti in cui ha pubblicato saggi intervenendo anche a convegni nazionali e internazionali.

maura.felice@uniud.it

Alessandra Ferraro, professoressa associata di Letteratura francese e letterature francofone all'Università di Udine, è abilitata al ruolo di professore ordinario. È specialista di autobiografia, di scritture migranti e della letteratura della Nouvelle-France, ambiti in cui ha pubblicato tre volumi e numerosi saggi. Ha co-fondato il Centro di Cultura Canadese, da lei presieduto, e *Oltreoceano-CILM*. Co-dirige la rivista *Oltreoceano*.

alessandra.ferraro@uniud.it

Simone Francescato è professore associato di Lingua e letterature anglo-americane all'Università Ca' Foscari Venezia. Si occupa soprattutto della letteratura statunitense tra Otto e Novecento – in particolare di realismo, naturalismo, estetismo, decadentismo e i loro modelli europei. È autore di una monografia e di diversi saggi.

simone.francescato@unive.it

Isabelle Landy-Houillon, già *maître de conférence* all'Università Paris VII - Denis-Diderot, è specialista del genere epistolare. Ha pubblicato con Bernard Bray *Lettres portugaises* e *Lettres d'une Péruvienne et autres romans d'amour par lettres*. Ha ricevuto nel 2013 il Prix de la Société d'étude du XVII^e siècle per il volume *Entre philologie et linguistique, approches de la langue classique*.

isabellelandy@orange.fr

Rocío Luque è docente a contratto all'Università di Udine e alla Universidad Nacional de Educación a Distancia di Madrid, lettrice di spagnolo all'Università di Udine. Le sue indagini riguardano gli ambiti della lingua spagnola, della linguistica contrastiva, della traduttologia e delle letterature comparate. È autrice di due monografie, di numerosi saggi e di traduzioni da e verso lo spagnolo.

rocio.luque@uniud.it

Laura Navallo è dottore di ricerca in Antropologia sociale presso l'Università Federale di Rio de Janeiro. I suoi studi si concentrano sulle intersezioni tra arte, politica e antropologia e sulle modalità in cui determinati temi artistico-culturali diventano oggetto di politiche governative. Ha pubblicato articoli su riviste specializzate.
lauranavallo@yahoo.com.ar

Catalina Paravati, ricercatrice confermata e professoressa di Lingua e letteratura spagnola all'Università Ca' Foscari di Venezia, è direttrice del Dipartimento di Lingua spagnola della Scuola Superiore di Mediazione Linguistica Campus CIELS di Padova. Le sue ricerche su Syria Poletti e sugli aspetti linguistici di autori latinoamericani hanno dato luogo a numerose pubblicazioni e traduzioni.
catalina.paravati@gmail.com

François Paré è professore emerito presso il Dipartimento di Studi francesi all'Università di Waterloo, Ontario, e membro della Royal Society of Canada. Nel 1993, il suo libro *Les littératures de l'exiguïté* gli è valso il Prix du Gouverneur Général. È autore di numerose pubblicazioni sulla teoria della fragilità, sulle letterature francofone minoritarie, sui primi scritti francesi nella regione dei Grandi Laghi e sulle rappresentazioni della lingua madre in culture minoritarie.
fpare@uwaterloo.ca

Roberto Perin è professore ordinario di Storia contemporanea alla York University di Toronto. Le sue ricerche si incentrano sull'immigrazione, la religione e l'identità. Ha appena pubblicato presso la University of Toronto Press, *The Many Rooms of This House: Diversity in Toronto's Places of Worship since 1840*.
rperin@yorku.ca

Olga Zorzi Pugliese, professoressa emerita alla University of Toronto, già direttrice del Dipartimento d'Italianistica e del Centro rinascimentale, ha scritto su Castiglione, su Valla, sul dialogo rinascimentale e sui friulani in Canada: l'artista Chiarandini, i mosaicisti, gli antifascisti e la *Famee Furlane* di Toronto.
olga.pugliese@utoronto.ca

Claude Reichler è stato professore ordinario di Letteratura francese e Storia culturale all'Università di Losanna. Si è interessato di racconti di viaggio, storia del paesaggio e rapporti tra la letteratura e le altre scienze umane, in particolare l'antropologia. I suoi lavori sulla Nouvelle-France gli hanno valso una *fellow* del National Humanities Center (1997-1998) e un invito come direttore di studi all'École Pratique des Hautes Études (2003).
claudereichler@unil.ch

Federica Rocco è professoressa associata di Lingua e letterature ispano-americane all'Università di Udine. Si occupa delle forme della scrittura autobiografica; di letteratura della migrazione, della diaspora e dell'esilio; del romanzo storico-fittizio. Ha pubblicato due monografie, vari articoli e recensioni.
federica.rocco@uniud.it

John Paul Russo è professore ordinario di Letteratura inglese all'Università di Miami e membro del comitato scientifico della rivista *Italian Americana*. Vincitore di borse di studio *fulbright scholar* è stato *visiting professor* in diverse università italiane. Ha pubblicato numerosi libri e saggi sulla teoria della letteratura, sulla storia della cultura e sulle letterature etniche.
jprusso@miami.edu

Deborah Saidero è ricercatrice confermata e professoressa aggregata di Lingua inglese all'Università di Udine dove insegna traduzione. Le sue ricerche vertono sulla letteratura canadese, con particolare riguardo a narrativa femminile contemporanea, su problematiche linguistiche di autrici italo-canadesi e *Canadian English*, argomenti ai quali ha dedicato diversi studi.
deborah.saidero@uniud.it

Silvana Serafin è professoressa ordinaria i.q. di Lingua e letterature ispano-americane all'Università di Udine, dove ha co-fondato Oltreoceano-CILM. Fa parte di consigli scientifici di riviste e di collane in parte da lei fondate e co-dirette. È autrice di numerosi volumi e saggi su cronachistica delle Indie, letteratura contemporanea, di genere e delle migrazioni.
silvana.serafin@uniud.it

Hernán Ulm è professore ordinario di Estetica e Storia dell'arte, docente e membro del Comitato accademico del Master in Diritti umani alla Universidad Nacional Salta-Argentina. Si occupa dell'incontro tra estetica e politica nell'esperienza contemporanea e del modo in cui le immagini articolano tale esperienza. Ha pubblicato due libri e numerosi saggi.
hernan_ulm@yahoo.com

Rivista e collane del Centro Internazionale Letterature Migranti "Oltreoceano-CILM"

Oltreoceano

Direttore responsabile: Silvana Serafin
Forum, Udine

1. Silvana Serafin (ed.), *Percorsi letterari e linguistici*
2. Silvana Serafin (ed.), *Scrittura migrante. Parole e donne nelle letterature d'Oltreoceano*
3. Silvana Serafin (ed.), *Dialogare con la poesia: voci di donne dall'America all'Australia*
4. Silvana Serafin e Carla Marcato (eds.), *L'alimentazione come patrimonio culturale dell'emigrazione nelle Americhe*
5. Alessandra Ferraro (ed.), *L'autotraduzione nelle letterature migranti*
6. Silvana Serafin (ed.), *Donne con la valigia. Esperienze migratorie tra l'Italia, la Spagna e le Americhe*
7. Silvana Serafin (ed.), *Donne al caleidoscopio. La riscrittura dell'identità femminile nei testi dell'emigrazione tra Italia, le Americhe e l'Australia*
8. Silvana Serafin (ed.), *Abiti e abitudini dei migranti nelle Americhe e in Australia*
9. Silvana Serafin e Alessandra Ferraro (eds.), *Ascoltami con gli occhi. Scritture migranti e cinema nelle Americhe*
10. Alessandra Ferraro e Silvana Serafin (eds.), *Pier Paolo Pasolini nelle Americhe*
11. Silvana Serafin, Alessandra Ferraro e Daniela Ciani Forza (eds.), *L'identità canadese tra migrazioni, memorie e generazioni*
12. Silvana Serafin e Alessandra Ferraro (eds.), *Terremoto e terremoti*
13. Silvana Serafin y Rocio Luque (eds.), *Andanzas entre códigos lingüísticos de la emigración en las Américas*
14. Silvana Serafin, Alessandra Ferraro, Daniela Ciani Forza, Anna Pia De Luca (eds.), *La dimensione religiosa dell'immigrazione nel Nuovo Mondo*

Nuove prospettive americane

Collana di studi sulle Americhe
Direttori: Silvana Serafin e Daniela Ciani Forza
Studio LT2, Venezia

1. Silvana Serafin, *Historias de emigración. Italia y Latinoamérica*
2. Rocio Luque, *España en la memoria de Elena Garro y Octavio Paz. Un diálogo lingüístico y literario*
3. Eleonora Sensidoni, *Una trenza literaria para contar el siglo XX en Argentina: Alfonsina Storni, Victoria Ocampo y Griselda Gámbaro*
4. Silvana Serafin, *Pensieri nomadi. La poesia di Maria Luisa Daniele Toffanin*
5. Pia Masiero, *Names across the Color Line. William Faulkner's Short Fiction 1931-1942*
6. Federica Rocco, *Marginalia ex-centrica. Viaggio nella letteratura argentina*
7. Daniela Ciani Forza, *Sguardi obliqui. Migrazioni tra identità americane*
8. Silvana Serafin (ed.), *Escrituras plurales: migraciones en espacios y tiempos literarios*
9. Alessandra Ferraro, *Écriture migrante et translinguisme au Québec*
10. Silvana Serafin (ed.), *Ritratti di donne. Studi dedicati a Susanna Regazzoni*
11. Silvana Serafin (ed.), *Culture e transcultura nelle Americhe. Studi dedicati a Daniela Ciani Forza*

Le Tre Venezie: Turismo e Letteratura

Collana di studi multidisciplinare

Direttori responsabili: Daniela Ciani Forza e Silvana Serafin

Studio LT2, Venezia

* * *

Simone Francescato (ed.), Olive Pratt Rayner (Grant Allen), *Rosalba: The Story of Her Development*

Culture a confronto

Collana sulle migrazioni

Direttore: Silvana Serafin

Codirettore: Daniela Ciani Forza

Mazzanti, Venezia

* * *

1. Silvana Serafin (ed.), *Friuli versus Ispano-americana*
2. Silvana Serafin (ed.), *Varia Americana*
3. Silvana Serafin (ed.), *Studi di Letteratura Ispano-americana presso Università e Centro-Istituti italiani*
4. Renata Londero (ed.), *Entre Friuli y España*
5. Silvana Serafin (ed.), *Voci da lontano*

Soglie americane

Collana di studi americanistici

Direttori: Daniela Ciani Forza e Silvana Serafin

Mazzanti, Venezia

* * *

1. Silvana Serafin, *Scrittura come nuovo inizio. Riflessioni sul romanzo d'iniziazione al femminile nel Cono Sur*
2. Michele Bottalico e Salah el Moncef bin Khalifa (eds.), *Borderline Identities in Chicago Culture*
3. Federica Rocco, *Una stagione all'inferno. Iniziazione e identità letteraria nei diari di Alejandra Pizarnik*
4. Alessandra Calanchi, *Oltre il sogno: la poetica della responsabilità nel percorso culturale di Delmore Schwartz*
5. Silvana Serafin (ed.), *Quale America? Il continente: la sua cultura/le sue culture*
- 5* Daniela Ciani Forza (ed.), *Quale America? Il continente: la sua cultura/le sue culture*
6. Martha Canfield (ed.), *Oltre il racconto. Passaggi tra giallo e noir, mito, cinema e teatro*
7. Caterina Ricciardi e Sabrina Vellucci (eds.), *Miti americani tra Europa e Americhe*
8. Irina Bajini, *"Tutto nel mondo è burla". Melomania y orgullo nacional en el teatro cubano de los bufos*
9. Susanna Regazzoni, *La Condesa de Merlin. Una escritura entre dos mundos o de la r torica de la mediaci n*

Incontri

Collana sulle migrazioni
Direttore: Silvana Serafin
Codirettore: Daniela Ciani Forza
Campanotto, Pasian di Prato
* * *

1. Silvana Serafin (ed.), *Ecos italiani en Argentina. Emigraciones reales e intelectuales*

Donne e società

Collana di Oltreoceano - Centro Internazionale
Letterature Migranti - CILM
Direttori responsabili: Silvana Serafin e Marina Brollo
Forum, Udine
* * *

1. Marina Brollo e Silvana Serafin (eds.), *Il corpo delle donne tra discriminazioni e pari opportunità*
2. Silvana Serafin (ed.), *I colori dell'emigrazione nelle Americhe.*
3. Silvana Serafin e Marina Brollo (eds.), *Donne, politica e istituzioni: varcare la soglia?*
4. Silvana Serafin e Marina Brollo (eds.), *Donne, politica e istituzioni: Le imprese delle donne*
5. Silvana Serafin e Marina Brollo (eds.), *Donne, politica e istituzioni: il tempo delle donne*

Quaderni

1. Gabriella Luccioli, *Diario di una giudice. I miei cinquant'anni in magistratura*

Finito di stampare
nel mese di aprile 2018
presso la Press Up srl
di Ladispoli (Rm)