

HAKOMAGAZINE

ITALIA

13



*Gli indiani e la
Chiesa cattolica*

*«Io personalmente però non riesco a con-
tarmi tra i vergognosi di una simile conqui-
sta-distruzione. O più esattamente: detesto
episodi singoli ma non il fenomeno nel suo
complesso. Ritengo che quella conquista-
distruzione è stata complessivamente, e a
conti fatti, buona e provvidenziale, perché è
stata, forse contro le dirette intenzioni dei
conquistadores, un'impresa di liberazione
di popolazioni che gemevano da troppo
tempo sotto poteri atroci, che identificavano
potere politico e religioso e che l'avevano
barbaramente istituzionalizzato nella prassi
orrenda dei sacrifici umani... Più o meno
tutti gli altri aspetti di quella cultura o
civiltà (si fa per dire) erano collegati a una
simile diabolica religione. Non c'era insom-
ma niente con cui ci si potesse inculturare,
stabilire relazioni magari rituali tra cristia-
nesimo (cultura umanistico-cristiana) e
"cultura" azteca. Hanno fatto bene a
dimenticarla o a farla scomparire.»
Guido Sommariva, gesuita, 1988.*

Sommario

- 3 Editoriale
- 5 La battaglia è finita
- 15 Nel paese dell'aurora boreale
- 18 I gesuiti in Paraguay
- 20 *Makakarúa*
- 23 San Francesco in Nuovo
Messico
- 29 Muro contro muro
- 37 Le vesti nere dell'Idaho
- 41 Golf e sulpiciani

Referenze iconiche e bibliografiche.

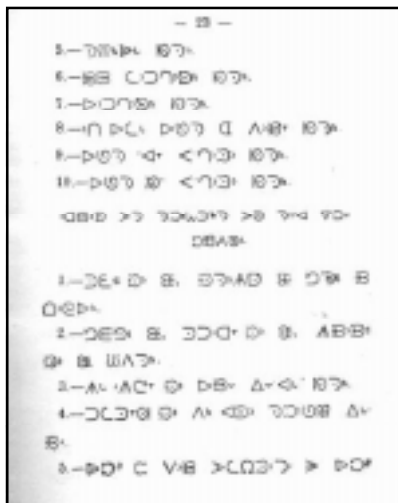
Fotografie di Sandra Busatta.

*Sotto: Altare laterale della chiesa della mis-
sione di St. Ignatius, MT, con il tabernacolo
coperto da un tepee per sottolineare
l'«indianità» del messaggio ecumenico cat-
tolico nella riserva flathead.*

*In copertina: Ricostruzione di un altare del
Nuovo Messico coloniale.*



Editoriale



Sopra in alto: Pagina di un libro di preghiere cattolico in sillabico dakelh del 1933 con i comandamenti dal V al X.
 Sopra: Rovine gesuite in Paraguay.
 Sotto: L'interno della missione cattolica di Santo Stefano a Wind River, nell'omonima riserva shoshoni - arapaho.

"Sesus Kessiya'aqsult'licik, Kyrie eleison, Kyrie eleison": il Kyrie della Messa funebre dei passamaquoddy è il segno tangibile dell'influenza dei missionari cattolici sulle popolazioni indiane d'America.

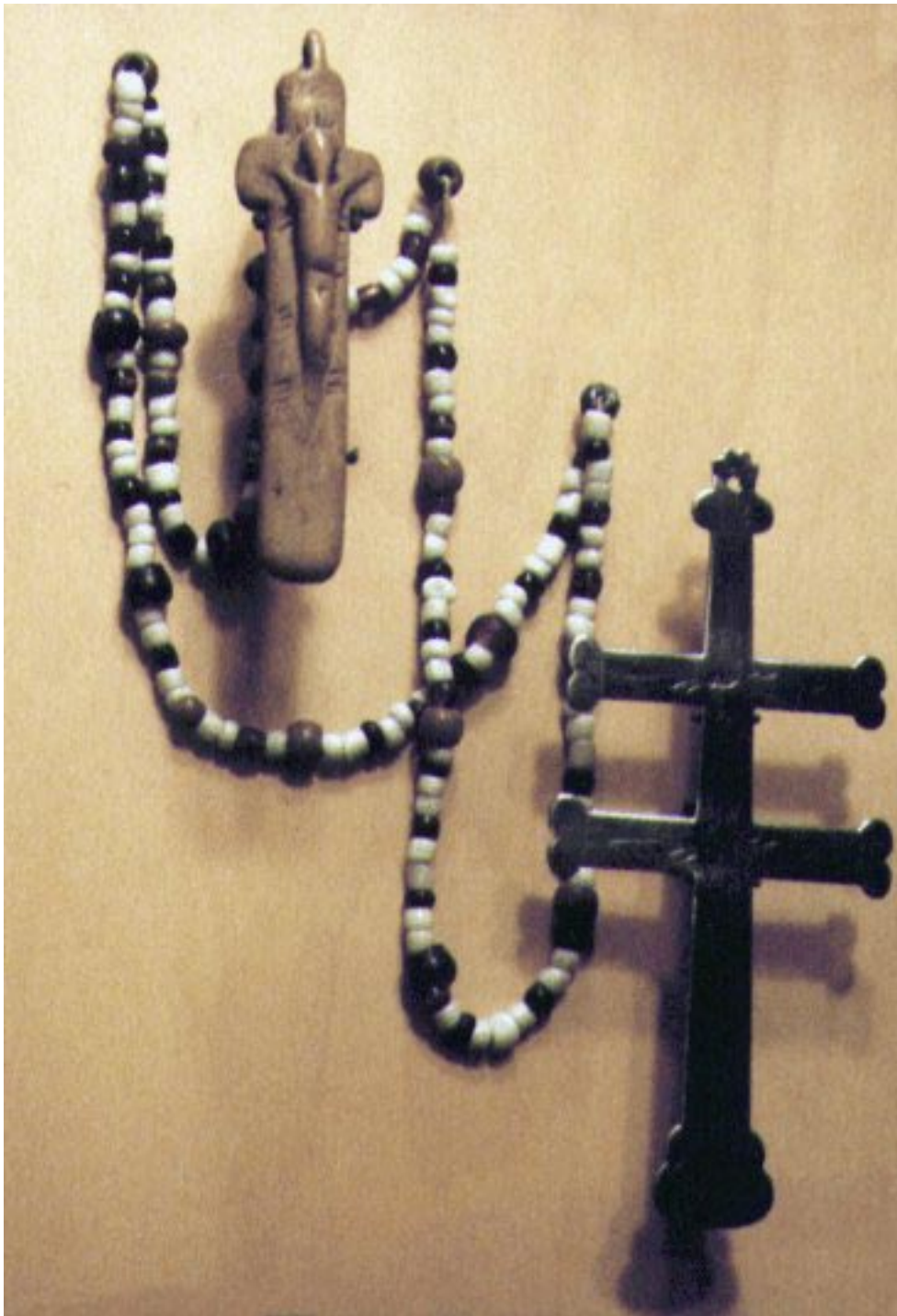
Giudicati dagli storici alternativamente come gli "angeli della civiltà" o "le truppe d'assalto" delle rispettive potenze coloniali, i rappresentanti degli ordini religiosi e del clero secolare della Chiesa Cattolica Romana hanno accompagnato la storia dell'America fin dall'inizio. Assumendosi talvolta la difesa degli indigeni, sono stati spesso accusati dal potere civile di voler monopolizzare la forza lavoro indiana. Il rapporto con gli indiani non è sempre stato idilliaco, ma costellato da fughe, attentati, rivolte di massa, anche perché quando la Chiesa Cattolica era certa del suo potere, questo era esercitato in modo totalizzante.

Gran parte dell'America è ancora segnata dalla resistenza che le religioni native oppongono alla cristianizzazione, mentre molti religiosi cattolici hanno intrapreso una critica del passato e un approccio meno aggressivo e più sincretistico. La rinascita politica e religiosa dei popoli indigeni negli anni Sessanta ha portato anche a una critica serrata della religione dei bianchi e alla contestazione del processo di beatificazione di padre Junipero Serra, il fondatore delle missioni californiane. Lo spirito della nuova militanza religiosa indiana è ben espresso dal ritornello:

Missionari, missionari, andate e lasciateci in pace portate il vostro Dio bianco al vostro uomo bianco noi abbiamo un nostro Dio.

(Jimmy Curtis/Floyd Westermann, *Custer Died for Your Sins*, Trikont, Muenchen, 1978).





Rosario e crocefisso dei padri gesuiti della missione di Onondaga.

Relazioni gesuite

La battaglia è finita

I Monumenta Novae Franciae di Campeau contro le Jesuit Relations di Thwaites, 1602 - 1650.

Luca Codignola

Tutti gli studiosi della storia iniziale del Nord America sono a conoscenza dell'esistenza di un corpo di fonti generalmente chiamato "Relazioni Gesuite". Queste sono dei documenti scritti, prodotti da membri della Compagnia di Gesù, un ordine regolare della Chiesa cattolica romana, nel corso dei loro sforzi missionari tra gli indiani del Nord America durante il XVII e il XVIII secolo. Essi narrano le esperienze dei gesuiti e spesso forniscono la sola evidenza storica ed etnologica in nostro possesso sul cosiddetto "periodo del contatto" e sugli indiani stessi. Tanto è stato scritto sulle origini e la storia delle relazioni gesuite che si può dare per scontata questa conoscenza. Basta dire che le fonti gesuite non si limitano ai rapporti dei missionari pubblicati come libri fin dal 1672 - le *relazioni* vere e proprie. Esse includono anche molti documenti scritti che prendono diverse forme - lettere, memoriali, petizioni, diari (Lavardière 1858, Martin 1861, Lavardière e Casgrain 1871, Hughes 1907-17, Roustang 1961). Impropriamente gli storici tendono, tuttavia, a riferirsi a questo variegato corpo di documenti come "relazioni gesuite" in base alla loro centenaria abitudine con un'imponente collezione documentaria

di 73 volumi intitolata *The Jesuit Relations and Allied Documents ... 1610 - 1791*. Questa fu pubblicata dallo storico americano Reuben Gold Thwaites (1853 - 1913) tra il 1896 e il 1901, ripubblicata poi nel 1959. L'opera di Thwaites è considerata spesso l'edizione definitiva, contenente l'intero corpus delle fonti gesuite sul Nord America.

Circa trent'anni fa, nel 1967, cominciò ad essere pubblicata una nuova edizione delle fonti gesuite dal titolo *Monumenta Novae Franciae*. Questa nuova collezione è curata da Lucien Campeau, uno storico gesuita canadese. Nel 1994 erano stati pubblicati sette volumi che coprivano gli anni 1602 - 1650 (Campeau 1967 - 1994). La metà degli anni Novanta è stata così testimone di un coincidere di eventi correlati. Da una parte il 1994 vide il completamento nel volume n° 7 del *Monumenta* di Campeau degli anni cruciali del periodo del contatto nella Nuova Francia. (Come è noto nel 1650 gli irochesi uccisero o adottarono la maggior parte degli uroni e dispersero le altre tribù, modificando così in maniera sostanziale lo sviluppo storico del Nord America orientale). D'altra parte il 1996 vide il centenario della pubblicazione del vol. 1 delle *Jesuit Relations* di Thwaites. Questa coincidenza fornisce una buona

opportunità per tentare una comparazione preliminare tra le due collezioni documentarie, la prima in assoluto. Ovviamente è un confronto limitato ai volumi 1 - 7 di Campeau e 1 - 36 di Thwaites. Quando i volumi di Campeau raggiungeranno il 1791 allora sarà tempo di estendere il paragone ai volumi rimanenti di Thwaites 37 - 71. I *Monumenta* di Campeau, tuttavia, come ci ha ammonito lo storico Joseph Peter Donnelly (1905 - 1982) nel 1967, "*sono un'opera monumentale che probabilmente non sarà terminata per decenni*" (Donnelly 1967:7).

Storici attuali e fonti gesuite

Il problema principale, ovviamente, è se dobbiamo continuare a utilizzare Thwaites, preferire Campeau o abbandonare entrambi e chiedere una nuova edizione delle fonti gesuite. Ci si dovrebbe aspettare che gli storici del primo mezzo secolo del contatto in Nordamerica si fossero spostati da Thwaites a Campeau non appena un nuovo volume dei *Monumenta* si fosse reso disponibile. Ma non è così: a malapena gli storici di lingua inglese, sia americani che canadesi, che hanno pubblicato nello scorso decennio, hanno usato i *Monumenta* (Jennings 1984, Axtell 1985, Bradley 1987, Calloway 1990, 1991, Devens 1992, Richter 1992,

Anderson 1993). Altri a stento sono a conoscenza della loro esistenza (Grant 1984, Trigger 1985, Dickason 1992). Tutti loro, peraltro, fanno ampio uso delle *Jesuit Relations* di Thwaites. L'unica eccezione è lo storico canadese William John Eccles, che stabilì nel 1982 che ogni riesame del ruolo giocato dalla Chiesa nella Nuova Francia doveva attendere il completamento della "magistrale serie" di Campeau (Eccles 1987:27). La non conoscenza di altre lingue che non sia l'inglese è, ovviamente, parte del problema. Campeau pubblica i suoi documenti nelle loro lingue originali - soprattutto francese, latino e italiano - con i suoi commenti in francese. Thwaites, d'altro canto, aggiunge a tutti i documenti originali la loro traduzione in inglese. Anche tra gli storici di lingua francese Campeau non ha sostituito del tutto Thwaites. Alcuni studiosi ignorano Campeau e preferiscono non solo Thwaites, ma anche l'edizione dei documenti gesuiti del 1856 di Laverdière (Delâge 1985, Jetten 1994). Altro conoscono l'esistenza di Campeau, ma non sono a loro agio con le sue interpretazioni (Lafèche 1988-1995, Beaulieu 1990:157). Solo pochi hanno abbandonato le *Jesuit Relations* per i *Monumenta* (Trudel 1983, Boucher 1986, Deslandres 1990). John A. Dickinson (1994), che scrive sia in inglese che in francese e conosce bene Campeau, preferisce usare Thwaites quando scrive in inglese per la familiarità che il suo pubblico anglofono ha con quest'ultimo. Tra i francofoni, Thomas Wien (1994: 42) dà il più esplicito riconoscimento a favore dei *Monumenta* di Campeau che egli definisce "la definitiva raccolta di relazioni gesuite, lettere e altri documenti". Sembra in larga misura che il rifiuto dei *Monumenta* di Campeau da parte degli storici anglofoni sia legato a problemi linguistici. Si potrebbe anche sospettare che, avendo preso le loro note da Thwaites, essi non abbiano voglia di cercare i nuovi riferimenti in Campeau. Tra i francofoni, invece, questo atteggiamento deve molto a un aperto rifiuto dell'interpretazione di Campeau del lavoro missionario. Lo storico gesuita pensa che la presenza dei missionari tra gli indiani contribuì, sì, alla loro rovina materiale, ma anche alla loro crescita spirituale e all'abbandono della loro

condizione "primitiva". Egli crede che l'accettazione da parte dei nativi del Cattolicesimo spesso fosse molto di più che un atto di libero arbitrio (Codignola 1990). Questo è in disaccordo con la scuola di pensiero che, secondo Beaulieu (1990: 157), è ben rappresentata dalle opere di Henry Warner Bowden, Robert Conkling, Denis Delâge, François-Marc Gagnon, John Webster Grant, Cornelius J. Jaenen, P.-G. Leblanc, Daniel K. Richter, James P. Ronda e Bruce G. Trigger. Gli storici che rifiutano Campeau spesso usano ancora Thwaites. Le sue *Jesuit Relations* alla lunga sono diventate un'enciclopedia gesuita, piuttosto che una collezione selettiva di fonti editate. Quando non sono soddisfatti delle maneggevoli antologie compilate da Edna Kenton (1925) e S. R. Mealing (1963), gli storici tirano fuori il dettagliatissimo indice di Thwaites (voll. 72 - 73) e cercano di trovare il punto della loro sperata citazione. Sarà sotto "Sagamité (sagamita), usato nella tortura"? o sotto "Luigi XIV, re di Francia, Canto di preghiera illinois per"? oppure sotto "Brandy, il rifiuto dei convertiti" (Thwaites 1896 - 1901, 26:47; 68:209; 62:69, 249)? Raramente leggono le note a piè di pagina di Thwaites o le prefazioni. Anche più raramente essi sanno come la collezione di Thwaites venne in essere o considerano il problema della sua affidabilità documentaria. In conclusione, gli storici accettano le *Jesuit Relations* al loro valore facciale. Si deve ammettere che questa cavalleresca attitudine non è recente. In effetti la solidità delle *Jesuit Relations* di Thwaites è stata raramente messa in discussione negli ultimi cento anni. I 73 volumi apparvero in rapida successione al cambio di secolo, quando il positivismo nordamericano era al suo zenit nelle scienze storiche. Gli storici appoggiavano i destini manifesti delle rispettive nazioni - gli Stati Uniti post Guerra Civile, la Confederazione Canadese, o il Canada franco cattolico (Noble 1965, Berger 1976, Gagnon 1978). Essi credevano che la loro professione consistesse soprattutto nel mostrare l'origine della loro nazione trovando, collezionando e pubblicando i documenti che sostenevano tale tesi. Questa fu l'età dell'oro delle società storiche locali e dei loro circoli di storici

antiquari, che erano spesso ai ferri corti tra loro e tuttavia corrispondevano regolarmente. Pubblicavano le loro scoperte in periodici come l'*American Catholic Historical Researches*, *Le Bulletin des recherches historiques*, e i *Proceedings and Transactions* della Royal Society del Canada. Questa fu anche l'età dell'oro delle avvolgenti sintesi in molti volumi. Storici americani come George Bancroft (1800-1891), John Dawson Gilmary Shea (1824-1892), Francis Parkman (1823-1893), Justin Winsor (1831-1897), John Fiske (1842-1901), Henry Harris (1829-1910); l'archivista francese Pierre Margry (1818-1894); storici canadesi come Hospice-Anthelme-Jean-Baptiste Verreau (1828-1901), Cyprien Tanguay (1818-1902), John George Bourinot (1836-1902), Henry-Raymond Casgrain (1831-1904), James Hannay (1842-1910) - tutti deceduti nel giro di pochi anni dalla pubblicazione delle *Jesuit Relations*. La collezione di Thwaites diventò subito un'impareggiabile monumento all'accademia. Nel 1951, lo storico e archivista canadese Gustave Lanctôt (1883-1975) parlava ancora per tutti i suoi colleghi quando descriveva le *Jesuit Relations* come «l'edizione... più completa e, forse, l'edizione definitiva» (Lanctôt 1951:27).

Thwaites e la sua squadra

Thwaites dimostrò in effetti di essere un curatore e organizzatore straordinario. Non sappiamo perché *The Burrows Brothers*, un editore di Cleveland, decise di pubblicare la collezione (vennero alla fine pubblicate 750 serie) e perché scelse Thwaites per questo compito (Donnelly 1967: 20). Nel 1894, quando fu concepito il progetto, egli aveva 41 anni e non si era distinto per una brillante carriera. Figlio di un contadino del Wisconsin di Oshkosh, immigrato dallo Yorkshire, aveva ricevuto una modesta istruzione e, fino a quel momento, non aveva pubblicato molto. Poteva vantare un libro sui viaggi in canoa sui corsi d'acqua storici (Thwaites 1888), un'indagine sulle colonie americane (Thwaites 1891) e tre brevi articoli sulle Collezioni della State Historical Society del Wisconsin (Thwaites 1892, 1895a, 1895b). A Madison, come curatore del Wisconsin State Journal (dal 1876), era diventato

amico di Lyman Copeland Draper (1815-1891) segretario corrispondente della State Historical Society del Wisconsin e autore di libri sul Midwest americano e la storia militare coloniale.

Thwaites era diventato suo assistente (1885) e, quando Draper andò in pensione nel 1887, lo sostituì come capo dell'ufficio, un posto che mantenne fino alla morte. L'edizione delle *Jesuit Relations* diede a Thwaites fama e successo tra gli storici americani. Nel 1900 venne eletto presidente della Società Storica Americana e presidente della sua Commissione Manoscritti Storici. Tuttavia Thwaites non fu e non diventò uno storico importante. Le sue biografie di Jacques Marquette (Thwaites 1902a), Daniel Boone (Thwaites 1902b) e George Rogers Clark

(Thwaites 1903) hanno poco per farsi ricordare e le sue sintesi *France in America* (Thwaites 1905) e *Wisconsin* (Thwaites 1908) vennero presto dimenticate. Quasi nello stesso periodo in cui metteva insieme i 73 volumi delle *Jesuit Relations*, la collezione per cui egli è ricordato soprattutto, editava anche *The French Regime in Wisconsin* in 3 volumi (Thwaites 1902-1908) e i 32 volumi di un'altra importante collezione, *Early Western Travels, 1748-1846* (Thwaites 1904-1907). Quando morì nel 1913, all'età relativamente giovane di sessant'anni, il Discorso Funebre di fronte alla State Historical Society del Wisconsin fu letto da Frederick Jackson Turner (1861-1932) (Turner 1914). La famosa conferenza di Turner sul "Significato della Frontiera nella storia americana" (1893) era stata citata nella bibliografia delle *Jesuit Relations* (Thwaites 1896-1901, 71:323). Dal punto di vista editoriale le *Jesuit Relations* sono un'opera notevole. La collezione richiedeva la capacità di unire uno stressante ritmo di pubblicazione



Copertina del libro di padre Louis de Hennepin sulla "Nuova scoperta di un grandissimo paese in America".

con un'insolita coerenza interna. Thwaites riuscì a soddisfare entrambe. Egli pose le sue iniziali nella prefazione di ogni volume e le datò sempre a Madison, indicando il mese e l'anno della sua firma. Talvolta inviò tre volumi in un solo mese al tipografo. Nel 1898 e nel 1899 furono pubblicati rispettivamente, 23 e 24 volumi. Dall'ottobre 1897 al giugno 1900 non passò un mese che Thwaites non ponesse le sue iniziali almeno a un volume. Infine, in soli 65 mesi vennero pubblicati 73 volumi, una media di 1,12 volumi al mese (Thwaites 1896-1901, 7:10)¹. Thwaites non fu solo nell'impresa, ma diresse una piccola squadra che comprendeva un'assistente curatrice, Emma Helen Blair (m. 1911), che fu con il progetto dall'agosto 1895 fino alla fine nel 1901 (Thwaites 1896-1901, 1:5; 72:11). In seguito la Blair doveva curare una collezione di documenti sugli indiani dei Grandi Laghi occidentali che è citata ancora oggi (Blair 1911-1912). La persona che doveva diventare il membro più rassicurante della squadra di

Thwaites era il suo consigliere bibliografico, Victor Hugo Paltsits (1867-1952), un assistente bibliotecario alla Lenox Library, la collezione di James Lenox (1800-1880). L'aiuto di Paltsits venne riconosciuto fin dall'inizio del progetto, ma egli si unì ufficialmente alla squadra nel 1897 (Thwaites 1896-1901, 1:12; 6:v,4). Egli in seguito pubblicò molto nel campo della storia americana delle origini. Il resto della squadra consisteva di un compilatore di indici e di dieci traduttori². Le mani di questi ultimi sono indistinguibili tra loro. È a causa dell'inadeguatezza delle loro traduzioni che le *Jesuit Relations* ricevettero le loro prime critiche negative. Nel 1914 lo storico americano Clarence Walworth Alvord (1868-1928) fece notare che le traduzioni avrebbero potuto essere migliori, se la squadra di Thwaites fosse stata più versata nel vocabolario delle istituzioni cattoliche. Cinquant'anni dopo l'opinione di Alvord venne ripresa da Donnelly (1967), un altro storico gesuita, nella prima e unica analisi completa che esista della collezione. Bisognerebbe aggiungere che Donnelly vi trovò poche altre cose da criticare³. Dobbiamo attendere l'epoca della "correttezza politica" per trovare una nuova sfida a Thwaites. Nel 1990 l'antropologa Maureen Korp, allora ricercatrice presso il Dipartimento Studi Religiosi dell'Università di Ottawa, affermò senza mezzi termini che «l'edizione di Thwaites è tanto antiquata quanto una miniera di cattiva informazione, forse persino di disinformazione» (Korp 1990:118). La Korp spiegava (1990:100) che i due principali problemi delle *Jesuit Relations* erano la «incomprensione del curatore del contenuto testuale e le note e i commenti inappropriati». Per quel che riguarda gli errori del curatore, tutto quello che ella era in grado di produrre era una discussione sulle parole "barbaro" e "selvaggio" che Thwaites, secondo lei, avrebbe dovuto contestare, ma non lo fece (Korp 1990: 111). Quello che però disturbava davvero la Korp erano le note e i commenti "inappropriati" di Thwaites. Ella segnalava la sua incapacità di mostrare il punto di vista indiano. Secondo la Korp, Thwaites non «corresse o bilanciò o contestualizzò i pregiudizi etnocentrici del testo originale del XVII secolo. In vario modo

l'edizione di Thwaites rispolvera i vecchi pregiudizi» mentre la sua «introduzione storica ... continua a presentare nello stesso modo peggiorativo» gli indiani (Korp 1990: 104, 102). Ella concludeva con un appello per una nuova edizione delle *Jesuit Relations* in cui tutte le annotazioni pregiudizievoli fossero cancellate e agli indiani fosse permesso di «dire l'altra parte della storia» (Korp 1990:119). In effetti il lettore moderno rabbrivisce all'introduzione prosaica di Thwaites sulle «tribù rivali tra i pellerossa del Nordamerica»: gli algonchini, «selvaggi (che) erano rozzi per vita e per modi ... grandemente bellicosi», gli irochesi, «i più abili, i più coraggiosi e i più intelligenti ... e tuttavia ancora nello stato selvaggio del cacciatore», «i cherokee, i chickasaw, i choctaw, i creek e i seminole ... piuttosto in uno stato barbaro che selvaggio», i dakota, che «erano e sono un popolo feroce e nervoso» (Thwaites 1896-1901, 1:9-12). Ci sono però tre ragioni per essere insoddisfatti delle critiche della Korp. La prima è che raggiunge le sue conclusioni con un'analisi piuttosto veloce dei soli voll. 1- 4 delle *Jesuit Relations*. La seconda è che non riconosce l'esistenza di altra letteratura, primaria o secondaria, in altra lingua che non sia l'inglese, compresi i *Monumenta* di Campeau, e anche le sue autorità sono piuttosto deboli. La terza e più importante ragione è che non ha fatto alcuno sforzo per collocare la collezione di Thwaites nel suo contesto storico. Si è rifiutata di accettare il fatto che Thwaites non è un etnostorico degli anni 1990, ma uno studioso degli anni 1890. La domanda della Korp, invece, avrebbe dovuto essere: Thwaites condivideva le conoscenze comunemente disponibili ai suoi tempi? La risposta è sicuramente sì.

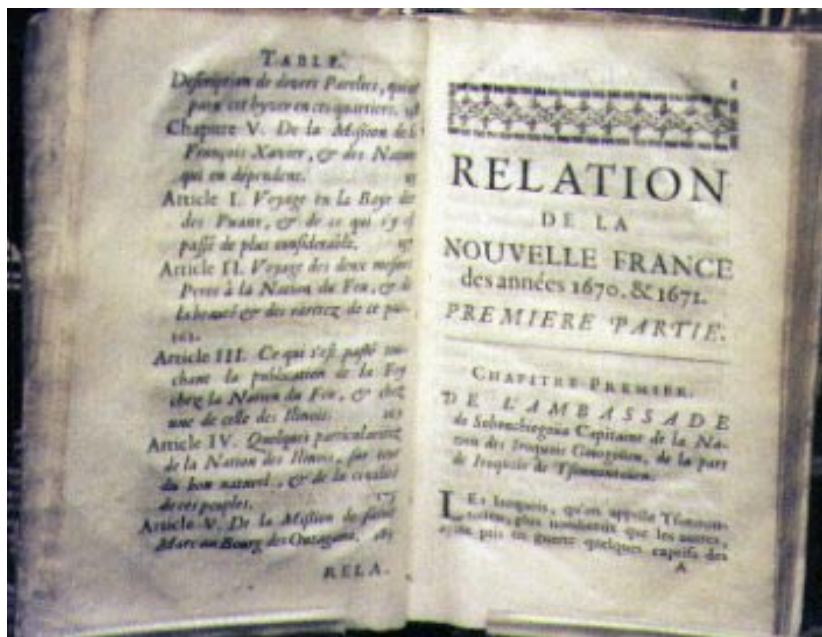
Thwaites e il suo tempo

In realtà Thwaites fece buon uso di una cerchia internazionale di amici e conoscenti che era molto più grande della piccola squadra sotto contratto di *The Burrows Brothers*. Un'occhiata ai ringraziamenti e alla bibliografia fornisce una finestra su un'impressionante rete accademica e istituzionale su entrambi i lati del confine americano e canadese, difficilmente superabile ai suoi tempi. In Canada era in contatto

con storici come John George Bourinot, impiegato alla Camera dei Comuni, segretario onorario ed ex presidente della Royal Society del Canada, curatore dei primi 19 volumi dei *Proceedings and Transactions* della Società e autore di parecchi libri sulla storia del Canada, le Province Marittime e la procedura parlamentare. Thwaites era anche in contatto con Narcisse-Eutrope Dionne (1848-1917), bibliotecario dell'assemblea legislativa provinciale del Quebec, uno scrittore prolifico su alcuni dei principali personaggi della Nuova Francia e sulla storia della moneta in Canada; James Henry Coyne (1849-1942), autore di un libro sugli indiani neutrali e in seguito esperto sull'esplorazione dei Grandi Laghi; William Odber Raymond (1853-1923), un pastore anglicano di Saint John, presidente della Società Storica del New Brunswick e che aveva pubblicato nelle sue *Collections*; e Pierre-George Roy (1870-1953), un giovane archivista che doveva diventare famoso come curatore del *Bulletin des recherches historiques* fondato da poco. Thwaites corrispondeva anche con un certo numero di preti che si erano assunti il compito di scrivere la storia dell'antico Canada da un punto di vista confessionale piuttosto accentuato (Gagnon 1978: 34-35; 207-286). Tra i più noti vi erano il sessantottenne Abbe Verreau, Frédéric-Ernest-Amedée (noto come Ernest) Gagnon (1834-1915) e August-Honoré Gosselin (1843-1918). Verreau, educatore e storico, era stato mandato a Londra, Parigi e Roma nel 1873 per investigare su documenti riguardanti la storia del paese. Era professore all'Université Laval, presidente della Société Historique di Montreal e biografo di Jacques Cartier e Samuel de Champlain. Gagnon era impiegato come segretario del Ministero dei lavori pubblici del Quebec, ma era anche un poligrafo con un particolare interesse per la musica, il folklore e la storia franco-canadese. Gosselin, in seguito autore di parecchie e influenti sintesi ecclesiastiche, si era ritirato di recente nella sua natia Saint-Charles-de-Bellechasse per dedicarsi completamente a scrivere la storia del Quebec. Aveva già prodotto un certo numero di biografie di ecclesiastici della Nuova Francia. Un po' più giovani, Lionel St. George Lindsay (1849-1921)

e Henry Arthur Scott (1858-1931), appartenevano alla stessa comunità di preti accademici, anche se i loro più importanti contributi storici dovevano apparire più tardi.

La cerchia dei corrispondenti di Thwaites negli Stati Uniti era più piccola, forse perché la comunità accademica era meno interessata alla storia dei gesuiti nella Nuova Francia. I più importanti corrispondenti di Thwaites erano gli etnologi Rev. W. M. Beauchamp (1830-19259), autore di parecchie monografie sulla cultura materiale degli indiani dello stato di New York; John Napoleon Brinton Hewitt (1859-1937), membro del Bureau of (American) Ethnology dello Smithsonian Institution a Washington, DC, specialista in irochesi e lui stesso un Tuscarora⁴; e William Francis Ganong (1864-1941), professore di botanica allo Smith College, Northampton, MA, già molto noto per la sua opera sui siti storici delle Province Marittime. Tra i molti bibliotecari con cui Thwaites era in contatto costante si dovrebbero menzionare Justin Winsor, all'epoca bibliotecario dell'Harvard College Library e curatore dei volumi della *Narrative and Critical History of America* (Winsor 1884-1889); William Hopkins Tillinghast (1854-1913), membro dello staff di Winsor come vice bibliotecario e collaboratore della sua *History*; Wilberforce Eames (1855-1937), superiore di Paltsists alla Lenox Library e George Parker Winship (1871-1952), bibliotecario alla John Carter Brown Library e specialista in Francisco Vasquez de Coronado. La cerchia cattolica dei corrispondenti americani comprendeva Andrew Arnold Lambing (1842-1918), un prete di Pittsburg che fu il fondatore e il curatore della *Catholic Historical Researches* e aveva compiuto un lavoro sul funzionario canadese Pierre-Joseph Céleron de Blainville; e il gesuita Henry Stanislaus Spalding (1865-1934), all'epoca alla Creighton University a Omaha, Nebraska, che in seguito lavorò sulle prime esplorazioni del Midwest e pubblicò un articolo sul “valore etnologico” delle *Jesuit Relations* (Spalding 1929). Fuori dal Canada e dagli Stati Uniti i ringraziamenti mostrano un rapporto con due gesuiti francesi. Uno era Camille de Roche-



monteix (1834-1923), che diede al curatore «notevole assistenza nelle investigazioni degli archivi francesi» (Thwaites 1896-1901, 30:16). Era il recente autore di una storia dei gesuiti nella Nuova Francia del XVII secolo che Thwaites usò ampiamente (de Rochemonteix 1895-1896). Il secondo era Alfred Hamy (nato nel 1838) che aveva scritto sull'iconografia gesuita. Thwaites conosceva anche l'etnologo e archivista francese Julien Girard de Rialle (1841-1904), allora direttore degli archivi del Ministero degli Esteri. Henry Percival Biggar (1872-1938), nel 1910 lettore al New College di Oxford, fornì a Thwaites copie di documenti nella Biblioteca Nazionale di Parigi e doveva diventare ben presto una delle principali autorità della storia delle prime scoperte ed esplorazioni del Nordamerica.

Hunter, Jones e Hughes

Tra le molte conoscenze e i corrispondenti di Thwaites due persone meritano di essere trattate separatamente. Il primo è Andrew Frederick Hunter (1863-1940), che fu molto di più di un "antiquario" di Barrie, Ontario, come lo descrive Thwaites (1896-1901, 1:xiii). Parecchie delle sue monografie erano già state pubblicate nell'Annual Archaeological Report dell'Ontario. Infatti, come spiega l'archeologo Bruce G. Trigger, Hunter «registrò sistematicamente 637 siti della Simcoe County settentrionale, patria storica degli uronici». Egli annotò la collocazione di

ogni sito, lo classificò secondo la funzione, ne stimò le dimensioni e cercò di determinare, come riferimento alla sua età, se aveva fornito molti, pochi o nessun manufatto europeo. Hunter fece la «ricerca finora più completa di un'area storica del Nordamerica» (Trigger 1985: 60-61)⁵. Hunter fu uno dei pochissimi studiosi il cui contributo fu stampato nella parte editoriale delle *Jesuit Relations* (Hunter 1897a, 1897b). Tra l'altro, il suo ruolo importante nelle *Jesuit Relations* è una delle chiavi per comprendere come gli indiani stessero al centro dell'interesse di Thwaites nel programmare la sua collezione. Infatti, una semplice occhiata alla "Introduzione" del curatore o alla sua "Lista delle Autorità" (Thwaites 1896-1901, 1:1-44; 71:219-365), mostra l'importanza centrale della questione indiana all'interno della struttura della collezione. La seconda persona che merita di essere menzionata a parte è il gesuita Arthur Edward Jones (1838-1918). Era l'archivista del Collège Sainte-Marie dove, come vedremo poi, a quel tempo erano conservati documenti relativi alla storia dei gesuiti nella Nuova Francia⁶. Jones ebbe in realtà una grossa influenza sul progetto e assistette Thwaites dal principio alla fine. Fin dai primi stadi Jones «ha aperto il suo cuore a questa impresa e non solo ci ha dato carta bianca per saccheggiare i suoi archivi preziosissimi, ma ha fornito fondamentali suggerimenti e dati, quasi innumerevoli» (Thwaites 1896-1901, 1:xi-xii). A

Le Relazioni della Nuova Francia degli anni 1670 - 1671.

riconoscimento del suo debito Thwaites (1896-1901, facciata 249) pubblicò la fotografia di Jones. In seguito, quando informò i suoi lettori della rimpiantata partenza di Jones dal Collège Sainte-Marie nel 1901 per diventare rettore del Loyola College di Montreal, lo descrisse come uno studioso «la cui conoscenza delle cose gesuite della Nuova Francia è insuperabile da parte di altri autori» (Thwaites 1896-1901, 72:11). Quando Thwaites cominciò a pubblicare la sua collezione, Jones aveva curato alcune fonti gesuite riguardanti il Nordamerica del XVIII secolo. Thwaites stampò la carta di Huronia di Jones con i commenti di quest'ultimo (Jones 1898) e fece compilare allo studioso gesuita un catalogo completo dei missionari gesuiti (Jones 1901), che resta fino ad oggi una valida fonte d'informazione⁷.

Paradossalmente, il solo studioso importante che mancava alla lista di conoscenze di Thwaites era un altro gesuita, l'americano Thomas Aloysius Hughes (1849-1939). Hughes stava lavorando alla storia completa della Società di Gesù nell'America inglese quasi durante gli stessi anni. Alla fine produsse una massiccia, anche se piuttosto confusa, *History of the Society of Jesus in North America* in 4 volumi, che apparve tra il 1907 e il 1917. Hughes riconobbe l'esistenza delle *Jesuit Relations* solo nella bibliografia del suo ultimo volume, pubblicato nel 1917 (Hughes 1907-1917, 2:xxv). Da parte sua Thwaites nominò Hughes una volta sola, come copista di uno dei suoi documenti (Thwaites 1896-1901, 21:266, 309). Tuttavia entrambi erano reciprocamente consapevoli; non solo condividevano l'interesse per i primi gesuiti in Nordamerica, ma entrambi doverosamente riconoscevano l'aiuto ricevuto da Jones (1907-1917, 2:29), descritto come «ben noto per la sua competenza in storia franco-canadese». Per quel che riguarda le critiche negative ricevute, quindi, possiamo concludere che le traduzioni di Thwaites potevano essere migliori, ma erano sostanzialmente corrette e che la sua conoscenza dell'argomento era buona, se non migliore di quella dei suoi contemporanei. Di questi certamente condivideva quelli che, un secolo dopo, sono

considerati pregiudizi culturali.

Thwaites e le sue fonti

Finora nessuno ha messo in dubbio quello che si è dimostrato essere il ruolo più importante di Thwaites – quello di raccogliitore e curatore di quelle fonti gesuite che gli storici dell’America delle origini usano ancora ampiamente un secolo dopo. Ma le *Jesuit Relations* sono altrettanto affidabili come siamo stati portati a credere fin dalla loro pubblicazione dal 1896 al 1901? Nella Prefazione generale al vol. 1, scritta quando l’opera era ancora in lavorazione, Thwaites (1896-1901, 1:ix) spiegava: «*Ripubblicheremo ... tutti i documenti generalmente designati come “relazioni” ... e a questi sarà aggiunta una collezione molto considerevole di una miscellanea di carte importanti, da fonti stampate e manoscritte*». Nella Prefazione finale scritta a conclusione dell’opera, Thwaites (1896-1901, 72:9) confermava che era stata sua intenzione ripubblicare tutte le “relazioni” e aggiungere «*selezioni di manoscritti provenienti da archivi secolari ed ecclesiastici e collezioni in America ed Europa che gettino una forte luce sulla storia delle missioni gesuite in Nuova Francia*». Sulla base della loro esperienza di Thwaites come curatore completo e coerente, i moderni utenti delle sue *Jesuit Relations* tendono ad accettare al valore facciale il suo impegno verso le sue fonti. Sfortunatamente in questo Thwaites è assolutamente inaffidabile. Un’occhiata da vicino ai 67 documenti⁸ da lui pubblicati che trattano del periodo qui considerato, 1610-1650, mostra che nessuno proviene da una fonte originale. Derivano tutti da altri libri, copie contemporanee, riproduzioni, traduzioni o trascrizioni moderne. Di questi 67, solo 26 non presentano problemi, perché furono tratti da libri stampati originali, comprese tutte le “relazioni” vere e proprie⁹. I restanti 41 documenti si possono dividere in due categorie principali: 1) dieci documenti furono copiati da trascrizioni di seconda mano e cioè: uno venne preso da una trascrizione archiviata nella Biblioteca del Parlamento di Ottawa; uno fu trascritto da una fotografia in possesso di *The Burrows Brothers*; uno derivava da una

copia fatta da Hughes a Roma; sette erano copie, traduzioni o trascrizioni conservate, a quel tempo, negli archivi del Collège Sainte-Marie¹⁰. 2) trentuno documenti furono copiati da edizioni moderne dei documenti e cioè: diciannove furono presi dalle collezioni curate dallo storico gesuita Auguste Carayon (1813-1874) (Carayon 1964); cinque furono prese dai documenti in appendice pubblicati da de Rochemonteix (1895-1896); tre derivavano dalle nuove edizioni pubblicate dal biografo e storico canadese espatriato Edmund Bailey O’Callaghan (1797-1880); tre probabilmente provengono dalle fonti manoscritte conservate nel Collège Sainte-Marie o nella Biblioteca dell’Université Laval, ma quasi certamente copiati dalle versioni stampate allora disponibili; uno fu copiato dal Rapport des Archives publiques du Canada¹¹. Nonostante la sua promessa che «*spurché praticabili, il Curatore ha deciso di andare alle fonti, senza dipendere mai da una versione stampata quando si poteva ottenere il manoscritto originale*» (Thwaites 1896-1901, 72:10), Thwaites non lo fece mai. Tanto per cominciare, non aveva tempo. Il progetto fu concepito nel 1894 e il vol. 1 venne iniziato da Thwaites nell’agosto 1896. C’era a malapena il tempo di consultarsi con Jones e gli altri bibliotecari, di mettere insieme il materiale esistente disponibile in stampa e di supervisionare le traduzioni. In secondo luogo, se Thwaites avesse voluto

«andare alle fonti (manoscritte)», avrebbe dovuto affrontare il fatto che gli archivi gesuiti in Francia e a Roma erano chiusi al pubblico. Fino a quel momento erano stati consultati da un numero molto selezionato di storici gesuiti¹². Al cuore del problema c’è poi il fatto che Thwaites dipendeva pesantemente dalle trascrizioni di altri e che queste erano completamente inaffidabili. La maggioranza, infatti, ha come origine un unico ricercatore, il gesuita francese Félix-François-Marie (noto come Félix) Martin (1804-1886). Martin, che visse in Canada dal 1844 al 1861, aveva uno speciale interesse per la storia religiosa della Nuova Francia e aveva trascorso l’inverno del 1857-1858 a Parigi e a Roma su contratto del governo del Canada. In un periodo di tempo molto limitato egli dovette trovare, leggere, selezionare, copiare, tradurre o riassumere documenti che interessavano la storia delle origini del Canada e che nessuno aveva fino a quel momento conosciuto o usato. Si può facilmente supporre che Martin selezionò i documenti che meglio ritraevano le imprese eroiche dei suoi *confrères* del XVII secolo. Più importante, però, è che ciò che portò via con sé era piuttosto lacunoso anche per gli standard del XIX secolo. La maggior parte delle copie, dei riassunti e delle traduzioni fu depositata negli archivi del Collège Sainte-Marie, un’istituzione da lui fondata nel 1844. (Il collegio era situato in rue Bleury 1180,



Le “Regole” gesuite.

sul luogo in cui più tardi fu costruita l'Université du Québec a Montreal). Le copie di Martin divennero la base documentaria di parecchie collezioni – come se quelli di Martin fossero stati i documenti originali. Furono usate da Carayon (1864); furono impiegate da Shea, il pioniere della storia cattolica degli USA, per i suoi libri e le sue ristampe delle fonti gesuite; e furono infine usate da Thwaites, sia attraverso la collezione di Carayon o direttamente attraverso copie fornite da Jones¹³ che dal 1882 era a capo degli archivi del Collège Sainte-Marie. Sia Jones che Shea erano entrambi stati studenti di Martin a Montreal, estendendo così ulteriormente l'influenza del loro maestro. Per inciso, Shea era in costante corrispondenza con O'Callaghan, il Custode dei Manoscritti dello stato di New York, che tra il 1870 e il 1871, proprio come Shea, pubblicò parecchie ristampe dei primi documenti gesuiti (Donnelly 1967:8-13).

In conclusione, nessuno dei 67 documenti pubblicati da Thwaites nei primi 36 volumi delle sue *Jesuit Relations* e relativi al periodo dal 1610 al 1650 è totalmente affidabile. Per quasi tre quarti del XX secolo la sua collezione è stata molto utile a storici ed etnologi, specialmente per i monolingui inglesi, che se ne servirono liberamente secondo le loro necessità. In verità, le *Jesuit Relations* hanno fornito un corpus di documenti che ha migliorato sostanzialmente le collezioni disponibili in precedenza. È giunto il tempo, però di mettere da parte negli scaffali i voll. 1-36 delle *Jesuit Relations* di Thwaites, non tanto perché le sue note presentano dei pregiudizi e i documenti mostrano una visione eurocentrica. Molto semplicemente perché i documenti raccolti rappresentano una selezione molto limitata delle fonti gesuite esistenti e soddisfano ben poco gli attuali standard accademici.

I Monumenta di Campeau

Dobbiamo quindi rivolgerci ai *Monumenta* di Campeau? Per la verità, dovremmo. Per prima cosa, il semplice numero di documenti pubblicati da Campeau è sorprendentemente più alto. Mentre le *Jesuit Relations* presentavano 67 documenti, i *Monumenta* ne pubblicano 963. Di fatto, tutti i docu-

menti di Thwaites si trovano anche in Campeau. Il tempo, naturalmente, dirà se i *Monumenta* sono completi come appaiono. Secondo, Campeau verificò tutti i suoi documenti con i manoscritti originali¹⁶ e si impose gli standard massimi sia in termini di trascrizioni che di annotazioni accademiche. Gli storici che non sottoscrivono l'interpretazione di Campeau dovrebbero pensarci due volte prima di mettere da parte la sua collezione. Senza dubbio i commenti e le note di Campeau intendono spesso, forse deliberatamente, irritare i suoi critici e sbilanciare i lettori. Raramente cita storici correnti, che conosce molto bene, e, quando lo fa, per lo più li contraddice. Si scaglia in modo particolare contro gli etnostorici della scuola di Trigger, che spiegano il fenomeno della conversione solo in termini di dipendenza economica all'interno di una struttura di mercato. Cosparge anche le sue annotazioni di affermazioni di valore morale che tradiscono la sua visione provvidenziale della storia umana. Può bastare un esempio. Nel 1638 il Superiore Gesuita Paul Le Jeune riferì il caso di un giovane indiano che stava finalmente comprendendo l'esistenza di un Grande Facitore. Secondo il commento di Campeau l'assenza di grazia divina impediva ai suoi primitivi compagni di raggiungere le stesse conclusioni (Campeau 1989:101; Codignola 1990). Resta il fatto che i voll. 1-7 di Campeau sono grandemente superiori ai voll. 1-36 di Thwaites e che lo studioso moderno, purché sia fluente nelle lingue dei *Monumenta*, deve scartare le *Jesuit Relations* e sostituirle con quelli. La battaglia tra Thwaites e Campeau è finita, o dovrebbe esserlo definitivamente.

Una nuova comprensione del periodo del contatto

È probabile che la nostra conoscenza e comprensione del primo mezzo secolo della storia del contatto in Nordamerica cambi a causa dello spostamento dai 67 documenti poveramente curati di Thwaites agli ottimi 963 di Campeau? Credo di sì, anche se i *Monumenta* sono stati usati così poco finora che non si può vedere alcuna importante innovazione nella letteratura storica disponibile. La sola eccezione è la dissertazione di Ph.D di Deslandres (1990), che segnala

la sostanziale somiglianza tra le missioni cattoliche francesi dentro la Francia e nelle "Indie", un'idea derivata da Campeau. Comunque, possiamo fare con una certa fiducia le seguenti previsioni. Dovrà essere rivista l'opinione corrente che la Chiesa cattolica fosse monolitica. Anche se dobbiamo accettare un certo grado di generalizzazione per amore di chiarezza, una volta per tutte dobbiamo abbandonare l'idea alla Parkman di una battaglia tra "Stato e Chiesa" nella prima metà del XVII secolo. Queste due entità furono in gran parte la stessa cosa. La maggior parte dei conflitti, quando esisterono, furono al loro interno. La Chiesa comprendeva parecchi gruppi – i gesuiti, i recolletti francescani, i capuccini francescani, i sulpiciani, le comunità femminili, il clero secolare – che erano molto spesso in conflitto e passavano gran parte del loro tempo a combattere i loro concorrenti ecclesiastici. I nuovi documenti di Campeau provano questa verità. Forniscono anche la prova che anche tra i membri dell'ordine gesuita, così spesso dipinto come le leggendarie truppe d'assalto della Chiesa cattolica, ci fu spesso dissenso e opposizione, sia in Francia che in Nuova Francia. Inoltre, i *Monumenta* distruggono la diffusa immagine romantica di centinaia o anche di migliaia di preti e suore, gesuiti o di altri ordini, che correvano a frotte verso il Nuovo Mondo per salvare povere anime indiane. Quelli che chiedevano di andare erano molto pochi. Quelli che sapevano dove erano inviati, erano ancora meno. La stragrande maggioranza di gesuiti francesi voleva restare in Europa o andare in Asia. I capi degli ordini permettevano solo a una piccola minoranza dei loro membri di sprecare il loro tempo con gli indiani del Nordamerica.

Per quel che riguarda gli indiani nord-americani, è probabile che forniscano maggiore materiale etnografico grezzo su cui basare la nostra conoscenza delle culture indiane del periodo del contatto. Come sappiamo tutti, le "relazioni" vere e proprie, che erano al centro della collezione Thwaites, erano il prodotto finale che emergeva da un processo di *editing* e revisione piuttosto attento. Come spiega Lanctôt (1951:27), «*si deve sempre ricordare, utilizzandole, che sono dei pezzi di propaganda ... con*



Croci gesuite trovate negli scavi della missione di Onondaga.

l'abbellimento dei discorsi, dove l'indiano parla spesso all'europea in termini al di là delle sue concezioni e della sua logica». La dipendenza di Campeau da un numero maggiore di lettere e documenti originali permette in generale al lettore di avvicinarsi maggiormente al campo di osservazione. Tuttavia nessuna vicinanza cancellerà mai i pregiudizi culturali del punto di vista dell'osservatore. È da questa angolazione che i *Monumenta* di Campeau saranno probabilmente più utili. Allargando la nostra conoscenza dei meccanismi interni della Società di Gesù, i suoi documenti permettono al lettore di migliorare la comprensione dello sfondo, le motivazioni e il modo di ragionare dei missionari gesuiti. Sarà perciò più facile distinguere e rimuovere alcuni degli strati del pregiudizio dell'osservatore culturalmente orientato e avvicinarci di più all'oggetto osservato da loro, l'indiano nordamericano. È grazie ai documenti pubblicati nei *Monumenta* di Campeau che si possono trarre queste conclusioni, per quanto provvisorie; sarebbe stato molto difficile raggiungerle in base alle altamente selettive *Jesuit Relations* di Thwaites.

Note

¹ Se non consideriamo l'indice, che prese molto tempo e fu pubblicato nei voll. 72-73, la media di produzione sale a 1,36 volumi al mese. I voll. 72 e 73 vennero firmati con le iniziali da Thwaites nel dicembre 1901, tredici mesi dopo il vol. 71.

² La compilazione dell'indice va accreditata a James A. Robertson. Due dei traduttori appaiono solo 2 volte nei credits (Catherine S. Kellog, voll. 20-21 e John Dorsey Wolcott, voll. 1-2), altri due, otto e nove volte rispettivamente (John Cutler Covert, voll. 1-8 e Mary Sifton Pepper, voll. 1-9), altri due, 26 e 27 volte rispettivamente (Hiram A. Sober, voll. 11-12 e 14-37 e William F. Giese, voll. 1-27). Gli altri restarono più a lungo: Finlow Alexander appare nei credits di 59 volumi (voll. 9-67), Percy Favor

Bicknell, Crawford Lindsay e William Price in 65 (voll. 9-73).

³ Ciò che rende il libro di Donnelly particolarmente interessante è il fatto che è parzialmente basato sulle *Thwaites Papers* conservate nella divisione manoscritti degli archivi della State Historical Society del Wisconsin, Madison, WI.

⁴ Sulla base dei voll. 1-4 delle *Jesuit Relations* la Korp (1990:102-103) afferma che Thwaites non aveva alcun rapporto né con lo Smithsonian Institution né con l'U.S. Bureau of Ethnology, quando il secondo fa in realtà parte del primo. La conoscenza con Hewitt prova il contrario.

⁵ Thwaites (1896-1901, 8:5) menziona anche l'opera programmata da James McFie Hunter (morto 1893), preside del Collegiate Institute di Barrie, Ontario, che voleva pubblicare tutte le "relazioni" che parlavano del paese degli uroni, ma non riuscì mai a farlo a causa della morte prematura. J.M. Hunter era probabilmente parente di A.F. Hunter.

⁶ Sono ora negli Archives des Jésuites Canadiens-Français a Saint Jérôme, Quebec e nei National Archives of Canada a Ottawa, MG 17 A 6 3.

⁷ Anche se deve essere verificato contro Melançon (1929) e Pelletier (1993).

⁸ Thwaites elenca 74 documenti come appartenenti agli anni 1610-50. Questi sono in effetti solo 67, perché due (di Joseph Jouvençy) appartengono al XVIII sec. e non dovrebbero

essere lì. (docc. VII-VIII) Un altro (il "Journal des Jésuites") è cronologicamente diviso in 6 parti (docc. LIV, LIX, LXII, LXV, LXX, LXXIII).

⁹ 18 appartenevano alla Lenox Library (docc. I-II, XIV, XVII, XX, XXIII, XV-XVI, XIX-XXX, XIV, XLI, LI, LIII, LX, LXVI, LXI, LXIV) quattro ai *Burrows Brothers* (XLI, XLVIII, LV, LXIII) e due all'Harvard College Library (XI) e alla John Carter Brown Library (XXI) rispettivamente. Due erano brani della *Histoire du Canada* del recolletto francescano Gabriel Théodate Sagard (XV-XVI). Tra i succitati ci sono le 19 Relations (XX-XXI, XXIII, XXV-XXVI, XXIX-XXX, XXXIV, XLI, XLIV, XLIX, LI, LIII, LV, LX, LXIII, LXVI, LXXI, LXXIV).

¹⁰ Docc. XXIV (Ottawa), XXXII (Burrows), XLVII (Hughes), XXXIV-XXXVII, XLII, XLVI, XLIX-L, LII (Collège Sainte Marie). Dei documenti del Collège Sainte Marie i tomi XLII, XLIV e XLIX appartengono a un archivio compilato già nel 1652, anche se non sono le lettere originali (Campeau 1979: 775-776).

¹¹ I documenti III-VI, IX, XIII, XVII, XXII, XXVII-XVIII, XXXI, XXXIII, XXXVIII-XL, XLIII, LXI, LXIV, LXVIII sono di Carayon. I documenti XXXV, XLV, LVIII, LXVII, LXXII sono da de Rochemonteix (gli ultimi due erano anche disponibili nel Collège Sainte-Marie attraverso copie di Martin). I documenti X, XII, XIX sono di O' Callaghan. I documenti LVI-LVII sono del Collège Sainte-Marie (riguardano Isac Jogues). LIV (e parti seguenti) viene da Laval (il "Journal des Jésuites"). LIX è da RAP.

¹² Per esempio, 28 dei 41 documenti di Thwaites originariamente non derivati da libri stampati, sono ora conservati nell'*Archivum Romanum Societatis Jesu* (cfr. nota 16). Nel 1911 lo storico americano Carl Russell Fish (1876-32) osservò che gli archivi gesuiti erano «assolutamente chiusi agli estranei, anche se copie di speciali documenti di cui è nota l'esistenza si possono talvolta ottenere. Quando il *Monumenta* raggiungerà un periodo più tardo, senza dubbio renderà pubblico molto materiale americano» (Fish 1911: 205).

¹³ Almeno 23 documenti delle *Jesuit Relations* hanno diretta origine da Martin (docc. III-VI, XI, XIII, XVII, XXII, XXVI, XXVII-XXVIII, XXXIII, XXXVI, XL, XLIII, L, LII, LXI, LXIV, LXVII, LXXII, gli ultimi due disponibili anche tramite de Rochemonteix).

¹⁴ Come in Thwaites, il numero ufficiale di Campeau (1,138) non corrisponde al numero reale di documenti pubblicati (963). Infatti Campeau incluse nel numero complessivo 175 "documenti" che sono solo porzioni di altri documenti e sono pubblicati altrove. A una lettera che appare in una *Relation*, per esempio, sono dati numero e riassunto separati, ma è poi pubblicata all'interno della relazione stessa. Inoltre, Campeau, come Thwaites, pubblicò il *Journal des Jésuites* in 6 parti numerate separatamente (doc. 6: 76, 141; 7: 36, 78, 132,

161). D'altro lato, egli non contò 106 documenti pubblicati in appendice e, come tali, separati dalla lista principale.

¹⁵ Tranne per i documenti Jouveny (VII-VIII), cfr. nota 8.

¹⁶ Si scoprì che di quelli pubblicati da Thwaites 28 erano conservati nell'*Archivum Romanum Societatis Jesu* a Roma (docc. III-VI, IX-X, XIII, XVII, XXII, XVII-XXVIII, XXXI, XXXIII, XXXVI-XL, XLIII, XLV, XLVII, L, LII, LXI, LIV, LXVII-LXVIII, LXXII), 5 negli archivi dei gesuiti franco-canadesi a Saint Jérôme (XLII, XLVI, XLIX, LVI-LVII), due al ministero degli Esteri a Parigi (XXIV, XXXV) e uno ciascuno alla Newberry Library a Chicago (XXXII), agli Archivi del Seminario di Quebec, a Quebec (LIV e altre parti), agli Archivi Lionnesi della Compagnia di Gesù a Francheville-le-Bas (LVIII), e agli Archivi Nazionali del Canada (LXIX).



Anello "Sacre Coeur" usato dai francesi come merce di scambio con gli indiani.

Bibliografia

Alvord, C. W., "A Critical Analysis of the Work of R. G. Thwaites", *Mississippi Valley Historical Association, Proceedings for 1913-1914*: 321-333; Anderson, K., *Chain Her by One Foot.*, New York, NY, 1993; Axtell, J. L., *The Invasion Within*, New York, NY, 1985; Beaulieu, A., *Convertir les fils de Caïn*, Quebec, 1990; Berger, C., *The Writing of Canadian History*, Toronto, 1976; Blair, E. H. (ed.), *The Indian Tribes of the Upper Mississippi Valley and Region of the Great Lakes*, 2 vols., Cleveland, OH, 1911-12; Boucher, G., *Le premier visage de l'Église du Canada*, Montréal, 1986; Bradley, J. W., *Evolution of the Onondaga Iroquois. Accommodating Change 1500-1655.*, Syracuse, NY, 1987; Calloway, C. G., *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800*, Norman, OK, 1990; id., *Dawnland Encounters. Indians and Europeans in Northern New England.*, Hanover, NH, 1991; Campeau, L., SJ. (ed.); *Monumenta Novae Franciae*, 7 vols.

, - 1: *La première mission d'Acadie (1602-1616)*., Roma-Quebec, 1967; 2: *Établissement à Quebec (1616-1634)*., Roma-Quebec, 1979; 3: *Fondation de la Mission Huronne (1635-1637)*., Roma-Quebec, 1987; 4: *Les grandes épreuves (1638-1640)*., Roma-Montréal, 1989; 5: *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)*., Roma-Montréal, 1990; 6: *Recherche de la paix (1644-1646)*., Roma-Montréal, 1992; 7: *Le témoignage du sang (1647-1650)*, Roma-Montréal, 1994; Carayon, A., SJ., *Première mission des Jésuites au Canada. Lettres et documents inédits*, Paris, 1864; Codignola, L., Note critique, *Revue d'histoire de l'Amérique française* 44(1): 97-103; Delâge, D., *Le pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du nord-est 1600-1664*, Montréal, 1985; de Rochemonteix, C., SJ., *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIIe siècle d'après beaucoup de documents inédits*, 3 vols., Paris, 1895-1896; Deslandres, D., *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650*, Ph.D. dissertation in history, Université de Montréal, 1990; Devens, C., *Countering Colonization. Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900*, Berkeley, CA, 1992; Dickason, O. P., *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto, 1992; Dickinson, J. A., "Native Sovereignty and French Justice in Early Canada", in Phillips, J.P., Loo, T., Lewthwaite, S. (ed.), *Essays in the History of Canadian Law, V: Crime and Criminal Justice*, Toronto, 1994: 17-40; Donnelly, J. P., SJ., *Thwaites' Jesuit Relations Errata and Addenda.*, Chicago, IL, 1967; Eccles, W. J., Preface to "The Role of the Church in New France", in Eccles, W. J., *Essays on New France*, Toronto, 1987: 26-37; Fish, C. R., *Guide to the Materials for American History in Roman and Other Italian Archives*, Washington, DC, 1911; Gagnon, S., *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920*, Québec, 1978; Grant, J. W., *Moon of Wintertime*, Toronto, 1984; Hughes, T. A., SJ., *History of the Society of Jesus in North America. Colonial and Federal*, 4 vols., London, 1907-1917; Jennings, F., *The Ambiguous Iroquois Empire*., New York, NY, 1984; Jetten M., *Enclaves amérindiennes: Les "réductions" du Canada 1637-1701*, Sillery, 1994; Kenton, E., *The Jesuit relations and Allied Documents.* ..., New York, NY, 1925; Korp, M., "Problems of Prejudice in the Thwaites Edition of the Jesuit Relations", in *Canadiana Society of Church History*, Papers: 99-131; Laflèche, G., *Les saintes martyrs canadiens.*, n 6 vols., Laval, 1988-1995; Lanctôt, G., *L'oeuvre de la France en Amérique du Nord. Bibliographie sélective et critique.*, Montréal, 1951; Lavardière, C. H., *Relations de Jésuites.*..., 3 vols., Quebec, 1858; Lavardière C. H., Casgrain, H. R., *Le Journal des Jésuites publié.*., Montréal, 1871; Martin, F., *Relations inédites de la Nouvelle France (1672-1679) pour faire suite aux anciennes relations (1615-1672)*, 2 vols., Montreal, 1974

[1861]; Mealing, S. R., *The Jesuit Relations and Allied Documents. A Selection*, Toronto, 1963; Melançon, A., SJ., *Liste des Missionnaires Jésuites, Nouvelle France et Louisiane 1611-1800*, Montréal, 1929; Noble, D. V., *Historians against History. The Frontier Thesis and National Covenant in American Historical Writing since 1830*, Minneapolis, MN, 1965; Pelletier, L., *Le clergé en Nouvelle-France. Etude démographique et répertoire biographique*, Montréal, 1993; Richter, D. K., *The Ordeal of the Longhouse. The people of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapter Hill, NC, 1992; Roustang, F., SJ., *Jésuites de la Nouvelle France*, Paris, 1961; Spalding, H. S., SJ., "The Ethnological Value of the Jesuit Relations", in *American Journal of Sociology* 34:882-889, 1929; Thwaites, R. G., *Historic Waterways. Six Hundred Miles of Canoeing Down the Rock, Fox and Wisconsin Rivers*, Chicago, IL, 1888; id., *The Colonies, 1492-1750*, Cambridge, MA, 1891; "Story of Black Hawk War", in *Collection of the State Historical Society of Wisconsin* 12:217-265, 1892; id., "Notes on Early Lead Mining in the Fever (or Galena) River Region", in *Collections of the State Historical Society of Wisconsin* 13:271-292, 1895a; id., "The Story of Chequamegon Bay", in *Collections of the Historical Society of Wisconsin* 13:397-425, 1895b; id. (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuits Missionaries in New France 1610-1791*, 73 vols., Cleveland, OH, 1896-1901; id., *Father Marquette*, New York, NY, 1902a; id., *Daniel Boone*, New York, NY, 1902b; id. (ed.), "The French Regime in Wisconsin, 1634-1760", in *Collections of the State Historical Society of Wisconsin* 16-18, 1902-1908; id., *How George Roger Clark Won the Northwest and Other essays in Western History*, Chicago, IL, 1903; id. (ed.), *Early Western Travels.*..., 32 vols., Cleveland, OH, 1904-1907; *France in America. 1497-1763*, New York, NY, 1905; id., *Wisconsin: The Americanization of a French Settlement*, Boston, MA, 1908; Trigger, B. G., *Natives and Newcomers. Canada's "Heroic Age" Reconsidered*, Montréal, 1985; Trudel, M., *Histoire de la Nouvelle France*, 3 vols., Montréal, 1963-1983; id., *La seigneurie des Cent-Associés 1627-1663. La société.*, in *Histoire de la Nouvelle France* 3(2), Montréal, 1983; Turner, F. J., "The Significance of the Frontier in American History", in *Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin* 79-112, 1893; id., *Reuben Gold Thwaites, a Memorial Address*, Madison, WI, 1914; Wien, T., "Canada and the Pays d'en haut 1600-1760", in Taylor, M.B. (ed.), *Canadian History: A Reader's Guide, I: Beginnings to Confederation*, Toronto, 33-75, 1994; Winsor, J., *Narrative and Critical History of America*, 8 vols., Boston, MA, 1884-1889.

Già pubblicato in *European Review of Native American Studies* 10:2 1996.



Borse e mocassini degli athapaska settentrionali, Territori del Nordovest, Canada. Le due borse sono in pelle di uccello conciata conservando le piume; i ricami a motivi floreali si ispirano a quelli dei paramenti religiosi. A p. 16: Ricostruzione di una tenda di cacciatore della Compagnia della Baia di Hudson corredata di fucile e di "octopus bag", borsa con frange larghe spesso decorata con motivi floreali tipica dei métis e dei popoli dell'ovest e della costa pacifica canadese dopo il contatto.

Nord canadese

Nel paese dell'aurora boreale

Il contributo di padre Émile Petitot alla conoscenza dei Dènè-dindijé.

Francesco Surdich

Fin dalle prime fasi della penetrazione europea nei territori dell'America settentrionale i missionari di diversi ordini religiosi (recolletti, gesuiti e sulpiziani) ebbero un ruolo rilevante nell'attività di esplorazione di regioni e popolazioni ancora del tutto sconosciute agli Europei.

Questa attività, che ebbe inizio nei primi decenni del Seicento, non diminuì di importanza e significato col passare dei secoli, come ci dimostra il ruolo avuto a questo riguardo, nel corso dell'Ottocento, dai rappresentanti della congregazione degli oblati di Maria Immacolata, un ordine religioso costituito il 25 gennaio 1816, col nome di Congregazione dei Missionari di Provenza, dal sacerdote secolare Charles Eugène de Mazenod, futuro vescovo di Marsiglia, ed approvato da papa Leone XII nel 1826. A partire dal 1841 uno dei loro campi di azione divenne il Nord Ovest canadese dove, a partire dal 1846, padre Tachè fondò le missioni di San Giovanni Battista all'Ile-à-la-Crosse, di San Pietro presso il Lago Caribù e della Natività presso il Lago Athabaska, territori abitati dai *montagnais* e dai *cris* (*cree*); mentre padre Faraud si diresse, a partire dal 1852, verso il Grande Lago degli Schiavi, raggiungendo Fort Resolution ed entrando così in contatto con le popolazioni che risiedevano allora nel

bacino del fiume Mackenzie (*Couteaux-Jaunes* o *Yellowknives*, *Chipewayan*, *Sekanaïs* o *Sekani*, *Flancs-de-Chien* o *Dogrib*, ecc.).

Negli anni successivi altri oblato raggiunsero il circolo polare artico, dove incontrarono gli eschimesi. Fra questi un ruolo di rilievo ebbe padre Émile Petitot, originario di Grancey-la Châteaux, dov'era nato il 3 dicembre 1838: entrato nella Congregazione degli Oblati di Maria Immacolata nel 1860, subito dopo essere stato ordinato sacerdote (1862) raggiungeva il Canada e i Territori del Nord Ovest, da dove sarebbe rientrato in patria una prima volta dal 1874 al 1876 e poi definitivamente a partire dal 1883.

Nei vent'anni trascorsi nell'America settentrionale ebbe quindi l'opportunità di conoscere e studiare in maniera approfondita le popolazioni indiane ed eschimesi dislocate nel bacino dell'Athabaska - Mackenzie, interessandosi alla loro lingua, struttura sociale, tradizioni, usi e costumi, come si può dedurre dall'esame delle lettere che periodicamente inviò ai suoi superiori, ma soprattutto dai suoi numerosi scritti e studi sull'argomento, che vennero pubblicati in Francia fra il 1870 e il 1893, tutti ancora utili (due di essi sono stati infatti pubblicati nuovamente in questi ultimi anni: *Traditions Indiennes du Canada Nord-Ovest*, Parigi, 1967, e *Among the Chiglit Eskimos*, Edmont,

1981) per un'analisi comparativa, a distanza di un secolo, dei territori, delle popolazioni e delle condizioni economiche degli eschimesi.

In particolare va ricordato come l'imponente quantità di informazioni fornite dal Petitot assieme ai numerosi toponimi (circa centocinquanta) da lui registrati, per la maggior parte in lingua autoctona (dialetti *athapascans*, *cree* e *chiglit*) sono stati utilizzati, tra il 1979 e il 1980, da due studiosi che hanno lavorato, per conto della *Division de la Recherche Sociale Nordique* del *Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien*, per individuare e localizzare le diverse tribù aborigene del Nord-ovest canadese, per classificare i vari gruppi minilinguistici e per precisare, infine, i tipi di occupazione e di utilizzazione del territorio.

In tutti i suoi scritti egli seppe soprattutto cogliere la situazione degli aborigeni con i quali ebbe l'occasione di entrare in contatto al momento del primo impatto con la civiltà bianca, quando, cioè, anche nel Nord Ovest canadese avevano cominciato a diffondersi i guasti della colonizzazione (malattie, alcolismo, sfruttamento intensivo delle ricchezze naturali, ecc.), ma quando ancora riuscivano a sopravvivere, più o meno intatti, i valori peculiari di quei popoli. Lo dimostrano, come ha ben sottolineato Simonetta Ballo Alagna, le sue annotazioni e considerazioni su quell'in-



sieme di popolazioni indicate generalmente coi nomi di *athabaskans*, *chipewayans*, *montagnais du nord* e *tinneh*, che padre Petitot ritenne più idoneo chiamare *Dènè-dindijé* e a proposito delle quali seppe cogliere le caratteristiche forme associative che le collegavano fra di loro. Pur essendo suddivise in numerose tribù, con proprie costumanze, tradizioni e dialetti, esse costituivano infatti un gruppo culturalmente omogeneo in conseguenza del fatto che gravitavano tutte nell'area di caccia del caribù che rappresentava la loro principale fonte di sussistenza. Anche se con l'arrivo degli europei questo tipo di identità si era andato gradualmente attenuando, perché alle forme di caccia fino ad allora praticate, avevano cominciato a sovrapporsi quelle degli animali da pelliccia, destinate col tempo a divenire prevalenti per la continua richiesta di pelli da avviare verso i mercati europei, gran

parte dei caratteri originari sarebbero sopravvissuti per le grandi distanze tra le regioni abitate da queste popolazioni e le più importanti rotte del traffico commerciale, almeno fino all'introduzione, verso la fine dell'Ottocento, dei battelli a vapore e all'apertura di nuove piste carrozzabili. Così, pur conoscendo e utilizzando i metalli, queste popolazioni non avevano abbandonato del tutto l'uso della pietra, usata ancora per costruire armi e utensili di lavoro. In maniera altrettanto attenta egli seppe osservare e cogliere anche l'assetto sociale dei *Dènè-dindijé* mettendo in evidenza come quelle popolazioni conoscessero un'organizzazione appena abbozzata, con vincoli fra tribù di natura prevalentemente culturale e non associativa nel senso moderno del termine: i gruppi sorgevano, infatti, spontaneamente assumendo piena indipendenza e autonomia; l'individualismo e il rispetto per ogni forma di

autodeterminazione dei singoli costituiva la regola principale della convivenza, per cui, secondo padre Petitot, il ruolo del capo era quasi esclusivamente formale e, altrettanto formale, si poteva considerare il rispetto che gli veniva riservato.

Considerazione, quest'ultima, che, alla luce degli sviluppi avuti in seguito dalla ricerca etno-antropologica, può apparire perlomeno ingenua, come pure l'affermazione che presso quelle popolazioni non esisteva alcuna forma di legge, avallata, a suo parere, dal fatto che non gli era mai capitato di trovare qualcuno che assolvesse alle funzioni di "giudice", nonostante in qualche caso padre Petitot sembri cadere, a questo proposito, in contraddizione, come quando parla del potere dei capi tribù "*à régler l'ordre des chasses, à discuter l'opportunité des voyages aux fortes de traite, à repartir entre les jeunes gens les marchandises obtenues par la traite*" [di regolare l'ordine delle caccie, di discutere l'opportunità dei viaggi ai forti commerciali, di dividere tra i giovani le merci ottenute col commercio, N. d. T.]. Indubbiamente, com'era inevitabile, anche l'impatto di questo missionario con una realtà tanto diversa dalla sua non poté essere sempre facile (vedi, ad esempio, la sua meraviglia per la coesistenza, a volte, del credo cattolico col culto delle divinità astrali e mitologiche, nonché per la presenza di forme di religiosità e di credenze molto simili ai dogmi della tradizione cristiana come quelle della trinità e dell'immortalità dell'anima); ma, anche se padre Petitot può sembrare superficiale e approssimativo in qualche suo rilievo, gli va sicuramente riconosciuto, in linea di massima, il grande merito di aver mostrato profondo rispetto per l'autonomia dei nativi e perfino per alcuni loro usi sicuramente difficili da accettare e giustificare da parte di un missionario, come, ad esempio, la poligamia e l'idolatria.

Bibliografia essenziale

Bernardi E., *Agli estremi confini del mondo. Cenni storici sulle missioni dell'Alto Canada*, Milano, 1925; Duchaussois P., *Ai ghiacci polari. Indiani ed eschimesi*, Firenze, 1962; Ballo Alagna S., *Emile Petitot. Un capitolo di storia delle esplorazioni canadesi*, Genova, 1983.

A p. 17: *Balck Elk al Duhamel's Sioux Indian Pageant nelle Back Hills, 1935 ca.*

Catechisti e “uomini santi”

Black Elk nacque nella riserva Oglala di Pine Ridge, SD, nel 1863 e a 18 anni ebbe interamente la sua visione che, secondo l'uso lakota, manifestò pubblicamente con una Danza del Cavallo. Cinque anni dopo si convertì alla chiesa episcopale e per questo motivo fu assunto nel *Buffalo Bill Wild West Show*, con cui trascorse tre anni in Europa. Tornato a Pine Ridge, si accostò in termini cristiani al movimento della Danza degli Spiriti del 1890, poi passò alcuni anni recuperando pratiche di cura sciamaniche. In generale gli indiani non trovavano alcuna contraddizione nell'appartenere contemporaneamente a due pratiche religiose. Si sposò due volte, con indiane cattoliche, da cui ebbe vari figli. Egli stesso abbandonò temporaneamente le pratiche religiose tradizionali e si dedicò completamente alla vita religiosa attiva nella fede cattolica dal 1895 al 1932. Dalla conversione al cattolicesimo il Vecchio Nick (Nickolas) Black Elk fu membro della società di San Giuseppe e uno dei catechisti di punta dei gesuiti. Questi ultimi restarono alquanto scioccati quando uscì *Alce Nero Parla*, che non portava traccia del suo cattolicesimo militante. Licenziato come missionario, egli si guadagnò uno stipendio eseguendo “rituali oglala - lakota” nello spettacolo di Alex Duhamel per i turisti in visita nelle Colline Nere. Qui fu contattato da numerosi studiosi affascinati dai libri di Neihardt, tra cui i Laubin e soprattutto John E. Brown che, con la pubblicazione de *La Sacra Pipa*, fece carriera universitaria. Abbiamo tracciato il ritratto di Black Elk, uomo, ora entreremo nel personaggio mitico del *holy man* (sant'uomo) Alce Nero. W.K. Powers nel suo saggio “*Quando Alce Nero Parla Tutti Ascoltano*” (1990) sostiene che molto di quello che passa per religione lakota è un prodotto dell'immaginazione dell'uomo bianco. Egli constata come ogni traccia esplicita della fede e della carriera religiosa cattolica del “sant'uomo” sia stata volutamente eliminata da Neihardt. Il mito di *Alce Nero Parla* opposto alla verità dell'uomo Alce Nero ha avuto tanto successo perchè è stato consapevolmente modellato sullo stampo giudaico cristiano dell'idea di mondanità, sofferenza e salvezza. Anche se Alce Nero aveva un suo fascino che fece presa su Neihardt e Brown, i suoi contemporanei indiani lo considerarono sempre un oglala come gli

altri e, soprattutto, un catechista gesuita. Inoltre, da un punto di vista tradizionale lakota, l'uomo di medicina è soprattutto umile, non è al di sopra degli altri uomini; un libro scritto su un uomo di medicina come paragone di virtù è un'idea decisamente occidentale, inconcepibile in termini lakota tradizionali. Alce Nero parlava lakota, anche se già durante il viaggio in Europa con Buffalo Bill intratteneva una corrispondenza con la rivista parrocchiale su temi cristiani. La traduzione delle sue parole era lasciata al figlio Ben, interessato al revivalismo indiano degli anni 1930, mentre la figlia di Neihardt, Enid, stenografava in inglese e poi trascriveva le note sistemandole per il padre poeta. È interessante osservare che *Alce Nero Parla* non è mai stato tradotto in lakota, la lingua dei possibili beneficiari della visione di Alce Nero; infatti quella che leggiamo non è la parola di Alce Nero e quindi non può essere tradotta nella lingua originale. Lo scrittore R. DeMallie nel 1984 traduceva le note stenografiche di Enid Neihardt e osservava che, in linea con la sua affermazione che *Alce Nero Parla* doveva essere il “primo libro assolutamente indiano”, Neihardt minimizzò o eliminò tutta l'esperienza della società bianca nel racconto di Alce Nero. Egli inoltre utilizzò delle tecniche letterarie molto sofisticate per trasformare il “suo informatore” nel portavoce e simbolo del “popolo indiano”, la cui esperienza di vita riflette la graduale sconfitta a causa dell'inevitabile forza della civiltà bianca. Mentre la tecnica dell'intervista dava una qualità intensamente personale, la scrittura, in un linguaggio falsamente semplice, rispecchiava le aspettative del lettore bianco a proposito dell'«oratoria indiana». L'illusione era rinforzata dall'uso di espressioni come “metallo giallo” (oro), “fratello a quattro zampe” (cavallo), dall'appiattimento degli aggettivi a “buono” e “cattivo” e dalla semplicità che, nel complesso, suggeriva l'idea di stoicismo. Il senso di irreversibile tragedia e disfatta riflette l'interpretazione di Neihardt, in quanto la cultura lakota non enfatizza l'irreversibile, ma, al contrario, ciò che sarà di nuovo. Grazie a Neihardt Alce Nero divenne un uomo di successo, il misticismo che gli venne attribuito diede ai lettori la sensazione che fosse un “santo”, e lo fece diventare un “mito”.



Teocrazie

I gesuiti in Paraguay

La Compagnia di Gesù istituì colonie missionarie teocratiche viste come esempio di città ideale e stato cristiano-sociale.

Claudio Ceotto

La “Repubblica gesuita dei guaraní” del Paraguay ci è stata tramandata dagli Illuministi come leggenda aurea; se non stupisce il panegirico del cattolico Muratori nel suo *Il Cristianesimo felice nelle missioni della Compagnia di Gesù in Paraguai* (1743), ben più intrigante è l’ammirazione di un irreligioso come Voltaire, che nell’*Essai sur les mœurs* vede in questi “kibbutz papisti” (Lacouture 1993:471) una società in cui tutto si compie in nome della Ragione, per mezzo della persuasione.

Le missioni, o riduzioni, della “repubblica dei guaraní”, chiamata Paracuaria dai gesuiti, durarono dal 1610 al 1767 ed ebbero come culla non l’attuale stato del Paraguay, ma la regione chiamata Guairà, corrispondente agli stati brasiliani di Paraná e Rio Grande do Sul, dove partì l’impresa missionaria e le province di Misiones e Corrientes, nell’Argentina settentrionale, dove esse trovarono rifugio dopo le aggressioni degli schiavisti paulisti. Le prime riduzioni furono fondate sulla riva occidentale dell’alto corso del Paraná, il grande esodo del 1630 iniziò sul suo affluente Paranapanema e il consolidamento ebbe luogo nella regione dell’Entre Rios, tra i fiumi Paraná e Uruguay.

Sciamana guaraní kayova con il marito assistente in un villaggio al confine tra Brasile e Paraguay.

I guaraní rappresentano un ramo dell’importante famiglia linguistica tupi-guaraní, organizzato in tribù o fragili confederazioni stanziate tra il Perù, l’Amazzonia e il Rio de la Plata, di cui

esistono oggi i gruppi *kayova*, *mbua*, *nandeva* e *guayaki*. All’epoca erano agricoltori seminomadi che coltivavano il terreno con il bastone da scavo e il sistema del taglia e brucia, ma si



basavano anche sulla caccia e una specie di allevamento estensivo di bestiame sfuggito agli spagnoli. Le "tribù" erano divise da differenze linguistiche e religiose, ma avevano in comune un certo messianesimo e una società che Pierre Clastres chiama "contro lo Stato", formata da piccoli gruppi guidati da capi senza autorità e dagli sciamani. Contrariamente ai loro più bellicosi vicini guayakurù, che diventarono imprevedibili nomadi a cavallo, i guarani all'inizio accolsero pacificamente gli europei, ma gli eccessi di spagnoli e portoghesi li condussero a un'insurrezione che minacciò Asunción e che fu domata con grande ferocia.

I gesuiti non erano certo i primi in America; l'idea di costituire colonie missionarie era già nata con i domenicani Pedro de Cordoba e Bartolomé de las Casas e con i francescani presso cui era ancora vivo il ricordo delle profezie di Gioacchino da Fiore. Gli ordini mendicanti speravano che dalle nuove comunità cristiane in America scaturisse un generale rinnovamento della Chiesa.

«L'idea che gli indiani fossero chiamati a divenire "migliori e più sani cristiani" di tutto il globo era rafforzata anche dal mito, allora largamente diffuso, del "buon selvaggio"» (Konetzke 1968: 259). Quando i gesuiti giunsero nel Nuovo Mondo tentarono anch'essi di realizzare il loro ideale di comunità missionaria, dapprima in Perù, poi nelle regioni del Rio de La Plata, costituendo nel 1604 la Provincia gesuitica del Paraguay.

Le definizioni di "riduzione" risultano dai testi di fondazione dei gesuiti (*Ad vitam civilem et ad ecclesiam reducti sunt*, ovvero "sono stati condotti alla vita civile e alla chiesa") in particolare di Ruiz de Montoya e dal filosofo Muratori. Tutte queste definizioni mettono in rilievo il passaggio dell'indiano dalla nudità in "rifugi silvestri" "dispersi nei campi", all'acquisizione della civiltà tramite gli abiti e la vita in città. Alcuni traducono *reducti* come ricondotti, con riferimento a uno stato di grazia perduto dopo la cacciata dall'Eden e ora ritrovato nella chiesa. Tuttavia, fa notare Lacouture (1993: 484) il verbo latino *reducere* da cui deriva "riduzione" è un termine strategico, che ben si adatta a un



Rovine di San Ignatius Mini, Argentina.

ordine organizzato in modo militare come i gesuiti, che chiamavano nelle loro carte le prime riduzioni molto appropriatamente *oppida christianorum*, cittadelle cristiane e il modello di una di esse al museo di Curitiba, Brasile, mostra appunto lo schema di un accampamento militare.

I guarani, letteralmente "ridotti", ammassati nelle missioni, venivano sottoposti a una rigorosa disciplina monastico-militare, in cui «i padri animavano, ispiravano, regolavano, dirigevano: paternalismo, teocrazia, tutto partiva da loro e a loro ritornava» (Lacouture 1993: 493).

Una delle caratteristiche principali delle riduzioni era il lavoro obbligatorio, che produsse un tale surplus da creare un impero economico gesuita, basato principalmente sull'allevamento e la coltura del mate (*Ilex paraguayensis*). I guarani delle riduzioni si trovavano anche inseriti in una catena gerarchica piramidale che poneva gli indiani nel fondo e il re e il papa in cima, dato che tutte le colonie missionarie si svilupparono all'interno del sistema coloniale spagnolo. In particolare, i guarani vennero armati e militarizzati non solo per difendere l'enorme serbatoio di manodopera rappresentata da loro stessi dalle razzie dei *mamelucos*, le bande schiaviste brasiliane composte da meticci tupi, così chiamate perché ricordavano per ferocia le truppe del Sultano, ma anche per formare, con

speciale statuto di vassalli (1649), una barriera contro il Brasile e per combattere contro indiani charrua e abiponi e intrusi inglesi e olandesi. Non bisogna poi dimenticare che le missioni erano strettamente integrate con i potentissimi collegi gesuiti di Buenos Aires, Cordoba, Asunción e Santa Fe, che erano diventati enormi latifondi, dei bastioni economici fondati sul lavoro degli schiavi africani.

I guarani, però, non avrebbero mai potuto far parte dell'élite gesuita: era regola proclamata e osservata con rigore che nessun indiano potesse diventare sacerdote o confratello laico né occupare ufficio ecclesiastico oltre a quello di ministrante. I gesuiti, anzi, all'inizio dubitarono persino se ammettere i guarani ai sacramenti oltre il battesimo. Alla metà del XVIII secolo la temperie illuminista, che avrebbe creato la leggenda aurea, pose anche le basi della distruzione delle riduzioni paraguaiane con l'avvento al potere a Lisbona, Madrid e Parigi di uomini profondamente antigesuiti. La loro politica trovò ampio favore in quegli ambienti coloniali che vedevano con grande invidia il monopolio gesuita della forza lavoro indiana, l'altra grande risorsa americana oltre i metalli preziosi, e la concorrenza del loro impero economico. Nel 1768, quando gli ultimi gesuiti vennero espulsi dall'America, la distruzione della "repubblica guarani" era ormai compiuta definitivamente. I gesuiti fondarono colonie teocratiche anche in altre zone dell'impero spagnolo, dall'Ecuador all'Uruguay, nel Chaco, nel Messico nordoccidentale, in Baja California e in Nuova Francia ma, a parte le missioni francesi, furono le riduzioni paraguaiane che divennero famose. L'esperimento gesuita è stato visto come esempio di una società comunista e come stato cristiano ideale; secondo un'interpretazione storico-politica più sofisticata e moderna le riduzioni hanno rappresentato «un rimodellamento autoritario del paesaggio e poi, mediante quest'ultimo, di un popolo e di una visione del mondo» (Lacouture 1993:473) per addomesticare e razionalizzare le culture indiane in nome di un potere politico e di un ideale teocratico nati in un mondo alieno, distante nel tempo e nello spazio.

Aggressioni religiose

Makakarúa

Padre Coppi e il culto di Juruparí dei tariâna del Uaupés.

Pierre Bricou

«Coloro che danno la vita per Me, saranno salvi» (San Luca). Il desiderio di martirio nell'ideologia francescana era un supremo atto di carità simile al sacrificio di Cristo sulla croce; significava che il frate amava con tale perfezione Dio da offrire volontariamente la sua vita per la salvezza dei suoi simili. Attraverso il martirio, letterale o simbolico, l'anima finalmente raggiungeva il massimo della perfezione, unendosi a Dio in matrimonio mistico. Benché la ricerca del martirio possa sembrare un supremo atto d'amore e di pacifismo, essa era, invece, un supremo atto di aggressione. Gli indiani, infatti, venivano spinti all'omicidio solo quando erano provocati oltre ogni limite e le truppe spagnole o portoghesi vendicavano con estrema brutalità i frati uccisi.

I tariâna (*Talyaseri*) sono un gruppo di lingua arawak forse originario del rio Ayarí, che attorno al XVIII secolo si stanziò lungo il rio Uaupés, territorio tukano, occupando prima la zona di Jauareté, poi quella di Ipanoré. Tradizionalmente le donne coltivavano con la tecnica del debbio la manioca amara (*manihot utilissima*), mentre gli uomini si dedicavano alla caccia e alla pesca. La società era strutturata in clan patrilineari, patrilocali ed esogamici, ciascuno dei quali formava un gruppo locale isolato

residente in una grande capanna plurifamiliare a pianta rettangolare, la *maloca*. I clan erano gerarchizzati tra loro e venivano rappresentati dal capo clan, il *tuxaua*, mentre i rapporti col mondo soprannaturale erano tenuti dagli sciamani, i *pagé*, che entravano in *trance* e avevano la facoltà di trasformarsi in giaguari.

La struttura della società tariâna era giustificata miticamente dalla figura di *Izy*, l'eroe culturale. *Izy* fu inviato dal padre, il Sole, a cercare sulla terra la "donna perfetta", cioè «*muta, senza curiosità e paziente*» (Curatola 1983: 69). Durante la sua ricerca l'eroe creò gli uccelli, altri animali, molte piante, insegnò agli uomini ad accendere il fuoco e le tecniche agricole. Ma, soprattutto, *Izy* fu un importante riformatore sociale: dopo molte lotte egli riuscì a togliere il potere alle donne, che lo detenevano, e a stabilire la definitiva supremazia degli uomini. Per garantire questo dominio maschile egli fondò la "società degli uomini", che effettuava grandi feste e riti misterici caratterizzati da fustigazioni, canti, danze iniziatiche, dall'uso di maschere e strumenti musicali, i grandi flauti, rigorosamente proibiti alla vista delle donne e dei bambini. Se una donna o un bimbo, anche inavvertitamente, posava lo sguardo su uno degli oggetti proibiti, era immediatamente messo a morte. *Izy* stabilì anche dei tabù alimentari, le

cerimonie per il menarca delle fanciulle, la pratica dell'endocannibalismo delle ossa dei defunti e la propria evocazione attraverso la danza con la *makakarúa*, cioè la sua maschera sacra, detta dai tariâna *putsamaka* (da *putsaru*, bradipo). Alla fine, tuttavia, la forma terrena di *Izy* fu distrutta da un'aggressione delle donne, furiose contro di lui, che lo attaccarono mentre era ebbro, e ne bruciarono il corpo. Dalle ceneri sorse la palma *paxiuba* (*Irtea exorrhiza*) che crebbe fino a scomparire nel cielo e con cui sono fatti i flauti sacri. *Izy* tornò dal padre senza aver trovato la "donna perfetta".

Izy è più conosciuto come *Juruparí*, il nome che gli venne attribuito nella lingua franca *nheêngatú*, derivata dal linguaggio tupí del rio Negro e chiamata "*Língua Geral*" dai portoghesi che la diffusero. In origine, presso i tupinambá, *Juruparí* era uno spirito maligno che vagava nella selva in prossimità dei villaggi abbandonati e dei luoghi di sepoltura. I missionari lo identificarono immediatamente col diavolo e cominciarono a dare il suo nome alle figure mitiche delle popolazioni che incontravano.

Padre Coppi, senza dubbio uno dei più zelanti missionari francescani che operarono nel Uaupés intorno agli anni 1880, restò poco presso i tariâna, ma, senza neppure conoscerne la lingua, decise di estirparne i "diabolici"



Maschera Juruparí in fibra vegetale rivestita di pelo di bradipo, per i tariâna una scimmia associata al mestruo, capelli tagliati a fanciulle durante i rituali di iniziazione (le zone scure), penne bianche e rosse di ara chloroptera e sul mento pendente di piume gialle e rosse di tucano inserite in una noce di tucum. Nello Juruparí il danzatore portava unghioni di bradipo alle mani e ai piedi e un gonnellino di fibre di palma che ne nascondeva il corpo. La maschera fu venduta da padre Coppi nel 1884 al Museo Etnografico "L. Pigorini" di Roma, dove è conservata.

costumi. «Queste tribù adorano il suo stesso nemico, cioè il nemico di Dio e della razza umana, il Demonio in persona» (Curatola 1983: 71).

Il frate si stabilì a Ipanoré, un villaggio di circa 400 anime, creato dai missionari concentrando gli abitanti di varie *maloca* della regione, nel luglio del 1883. Colà in soli tre mesi riuscì a costruire una bella chiesa, una casa per il missionario, una prigione, un cimitero e una sessantina di capanne disposte secondo un tracciato di strade perpendicolari. Per ottenere ciò e per mortificare la propensione all'ozio, egli aveva imposto agli indios una rigida disciplina e il lavoro coatto ricorrendo a violente punizioni corporali e alla prigione per i riottosi. Di fronte all'ostinazione religiosa dei tariâna egli pensò di far loro violenza ridicolizzando il loro maggior tabù, quello della maschera *Juruparí*.

Padre Coppi, infatti, aveva ottenuto una maschera *Juruparí* da Ambrosio Picuita, un *tuxauna* che il frate aveva salvato da una faida tribale. Picuita tornò poi al villaggio solo per essere ucciso due mesi dopo insieme ad alcuni familiari. Entrato in questo modo in possesso della *putsamaka*, padre Coppi decise di mostrarla ai catecumeni riuniti nella missione per la dottrina. Alla vista della maschera i ragazzi furono presi dal panico, mentre le fanciulle si accucciavano, coprendosi il volto terrorizzate. All'accorrere dei genitori il frate derise la *makakarâua*, mostrando che nessuno era morto alla sua vista. Indifferente alle proteste, padre Coppi continuò la sua aggressione religiosa il giorno successivo esponendo la maschera su un alto palo di fronte alla sua casa, trascinandosi fuori dalle capanne le donne e imponendo loro di andare a lavorare nei pressi

del palo. Le disgraziate fuggirono terrorizzate nella selva, mentre gli uomini, infuriati, assalivano la casa del frate, allontanandosi solo dopo alcune fucilate.

Esaltato dalla fede il Coppi chiamò in aiuto padre Matteo Canioni che risiedeva nella missione di Taraquá, un villaggio dei tukano. La domenica 28 ottobre i due missionari, «pronti al martirio per amore di Gesù», radunarono circa trecento indios nella chiesa e celebrarono due messe. Terminata la funzione padre Coppi sbarrò le porte dell'edificio e vi si mise di guardia. Padre Canioni, intanto, salito sul pulpito, pronunciava un rovente sermone alla fine del quale levò in alto all'improvviso la *makakarâua*, tenuta fino ad allora ben nascosta. Ripresisi dalla sorpresa, i tariâna, guidati dai *pagé*, si lanciarono sul sacerdote, mentre altri, con le donne e i bambini, cercarono di fuggire. Come risultato del tumulto la chiesa fu distrutta e il portone sfondato, mentre il Canioni e il Coppi, il primo usando come mazza un pesante crocifisso di bronzo e il secondo sparando col fucile, si facevano largo tra gli indios per ripararsi nella casa missionaria protetta da robuste inferriate. Poi fuggirono lungo il fiume. Il sacrilegio, intanto, si era consumato, stava ai *pagé* decidere la sorte da riservare alle donne che avevano visto la maschera di *Juruparí*. Poiché non era possibile uccidere tutta la componente femminile del villaggio, essi decisero un digiuno collettivo purificatore e la loro amnistia in quanto la trasgressione era stata involontaria. Ma gli sciamani decisero anche che esse erano da considerarsi "dannate", non sarebbero più state delle buone mogli e non sarebbero entrate nel regno celeste. Un mese più tardi padre Coppi, scortato da soldati governativi, rientrò al villaggio, ma l'ostilità della popolazione lo convinse a lasciare il paese. L'odio che aveva provocato fece fallire il lavoro missionario dei francescani; quarant'anni dopo l'opera fu ripresa dai salesiani.

Bibliografia

Curatola, M., "Makakarâua. La maschera sacra di Juruparí", in *Gli indios del Brasile*, Roma, 1983; Gutierrez, R. A., *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away*, Stanford, CA, 1991.



*Sopra: La chiesa di Acoma, o Missione di Santo Stefano Re, e il cimitero col il muro di cinta apotropaico.
Sotto: Crocifisso coloniale.*



Missioni francescane

San Francesco in Nuovo Messico

La colonizzazione francescana del Nuovo Messico dovette abbandonare lo zelo più inflessibile a causa delle rivolte indiane e dello scontro secolare con il potere civile.

Sandra Busatta

“Insediamenti vecchi di qualche secolo e ancora non più grandi di capocchie di spillo sull’intatta distesa del paesaggio ... dove l’allegra danza della morte e del commercio va avanti...” (J. Conrad, Cuore di tenebra).

Nel 1821 gli insediamenti spagnoli in Arizona e in Nuovo Messico non si erano espansi su un territorio molto più grande di quanto non ne occupassero già dopo la riconquista seguita alla Grande Rivolta Pueblo del 1680.

Villaggi spagnoli e missioni francescane stavano attaccati a imbronciati pueblo indiani che si dipanavano lungo il Rio Grande e i suoi principali affluenti e intorno alla capitale Santa Fe, la Villa Real, costruita anch’essa con il lavoro indiano, circondati e premuti da ogni lato dall’Apacheria e dalla Comancheria, mentre nella Pimeria Alta sussulti di rivolta avevano disfatto in gran parte il lavoro dei gesuiti.

I primi francescani erano giunti in America con il secondo viaggio di Colombo nel 1493 e avevano messo piede sul continente nel 1523 a seguito di una richiesta di Cortés, il conquistatore degli aztechi, all’imperatore Carlo V, ma l’ordine aveva ufficialmente preso “posso” dell’America con il cosiddetto arrivo dei “dodici apostoli” nel 1524,

nella consapevole emulazione del Vangelo. I primi viaggi di ricognizione in Nuovo Messico cominciarono nel 1538 quando padre Marcos da Niza e lo schiavo nero Esteban si posero alla ricerca delle Sette Città d’Oro di Cibola e scoprirono invece i villaggi degli zuni (Cfr. HAKO 10). Nonostante Cortés lo definisse un grandissimo bugiardo, fra’ Marcos mise in moto la grande spedizione di Francisco Vasquez de Coronado che portò *sangre y fuego* dal Nuovo Messico al Kansas. Accompagnava il conquistador fra’ Juan de Padilla., un francescano “combattente” e “visionario”, dal *«temperamento collerico, ostinato, impaziente e, come presto scoprirono i soldati, una furia sacra quando veniva provocato da bestemmie e comportamento reputato immorale»* (Kessel 1987:5). Era ossessionato dall’idea di trovare le Sette Città e il favoloso regno di Antilia perciò, quando alla fine Coronado decise di desistere, Padilla non si arrese e tentò la ricerca con un altro religioso, due *donados* indiani, due servi e un interprete di origine portoghese. Prontamente gli indiani lo uccisero non appena la polvere dei cavalli spagnoli sparì all’orizzonte. L’ordine inviò altre due spedizioni esplorative, quella di fra’ Rodriguez e altri due francescani accompagnata da Chamuscado (1581) e quella di Espejo con padre Beltran

(1582), che in teoria doveva salvare i frati della spedizione precedente, già uccisi dai pueblo.

Le Ordinanze di scoperta del 1573, che proibivano le grandi spedizioni militari come quelle di Cortés e Coronado e abolivano l’uso della parola “conquista” in favore di “pacificazione”, favorirono grandemente la colonizzazione missionaria. Tuttavia, già dal 1526 i regolamenti reali imponevano che due frati accompagnassero ogni spedizione: più di ogni altro ordine *«i francescani diventarono i cappellani degli esploratori spagnoli in Nordamerica»* (Weber 1992:94). Infatti, contemporaneamente alle Ordinanze, la corona riteneva esaurita l’utilità della presenza francescana nel Messico centrale, cominciando, fin dal 1572, a portare la regione sotto il controllo del clero diocesano, acerrimo nemico dei francescani. Durante il Secolo Franciscano, dal 1581 al 1680, come lo chiama Gutierrez (1991:46) i frati costituirono la spinta propulsiva della colonizzazione del Nuovo Messico, nome che all’epoca comprendeva anche l’Arizona, e furono i *«signori virtuali del territorio. Essi organizzarono gli indiani in una teocrazia che durò fino alla Rivolta Pueblo del 1680»*, dove gli elementi più radicali dell’ordine, come accadde anche in Texas nei primi anni del Settecento e in California dopo il 1769,

erano attirati nella nuova terra da “*un incantesimo ipnotico*”, la preparazione del secondo avvento di Cristo in una terra d’Utopia dove gli indiani, secondo le parole di padre Gerolamo de Mendietta, «*trascorressero il tempo marciando in processione e lodando Dio con inni e cantici spirituali*» (*Historia Ecclesiastica Indiana*, lib. 4. Cap. 23, p. 104). «*Fino al 1821, quando l’impero spagnolo in Nordamerica crollò, membri dell’ordine francescano monopolizzarono le missioni lungo la frontiera spagnola dalla California alla Florida*» (Weber 1992:93).

Quando Juan de Oñate entrò nel Nuovo Messico nel 1598, per conquistarlo definitivamente, marciava sotto la bandiera di Nostra Signora dei Rimedi, come Cortés, portandosi dietro una Malinche (che si rivelò inutile) e dodici francescani (ridotti poi a dieci) che imitavano i Dodici Apostoli sbarcati nel 1524. Oñate, come Cortés, mise in scena più volte una rappresentazione in cui baciava le mani e l’orlo della veste dei frati di fronte ai capi indiani riuniti e li obbligava a fare altrettanto e continuò con la recita del dramma medievale “I cristiani e i mori” nel pueblo tewa di Ohke, chiamato San Juan de los Caballeros, la prima capitale della regione, in modo che gli indigeni si rendessero conto del loro destino di sottomissione.

I frati si misero subito all’opera per creare delle “repubbliche indiane” separate dai coloni e dai soldati, ma comunque vicine al presidio militare in caso di rivolta, per mantenere gli indiani lontani dal cattivo esempio offerto dai civili europei: una politica di segregazione in insediamenti missionari chiamati “riduzioni” (*reducciones*), che coincideva con il punto di vista della Corona sulla separazione dei suoi sudditi vecchi e nuovi. Questi missionari, ha scritto lo storico Herbert Bolton, diventarono un vero corpo di agenti indiani, che servivano sia la Chiesa che lo Stato. «*Era, in breve, compito dei missionari non solo tirar fuori dei cattolici dagli indiani, ma anche portarli al vassallaggio della corona, trasformarli in sudditi vestiti con abiti europei, parlanti spagnolo, produttori di surplus alimentare e paganti tasse. Gli indiani, sotto la direzione dei missionari, dovevano diventare spagnoli*» (Fontana 1994:37),

ordinatamente inseriti negli strati più bassi della società coloniale. La Corona considerava il sostegno alle missioni come un investimento in pace e in guerra, che poteva pacificare gli indiani a costi minori e con risultati più a lungo termine del solo potere militare. «*In effetti, fino al XVIII secolo inoltrato, il tesoro reale addebitò al fondo di guerra le spese delle missioni. In generale, le missioni in aree reputate vitali strategicamente ricevettero maggior sostegno di quelle che non riuscivano a rientrare nei fini politici della Corona. I francescani, comunque, non tentarono di solito una conquista spirituale senza l’aiuto dei soldati ...; un piano elaborato per la pacificazione francescana del Nordamerica senza l’aiuto delle truppe non fu mai tentato. Sembrava prudente prendere delle minime precauzioni militari per evitare il fallimento e la morte inutile dei missionari – specialmente quando gli indiani ottennero armi da fuoco e cavalli*» (Weber 1992:112). I frati cominciarono con grande zelo a minare la società pueblo dalle fondamenta: cercarono di distruggere il potere dei capi con dei “miracoli”, di controllare la fertilità e la forza, di cambiare il calendario e quindi il senso del tempo indiano, di radunare (ridurre) la popolazione indigena intorno alla missione distruggendo l’organizzazione indiana dello spazio, di sovvertire i rapporti tra marito e moglie e tra genitori e figli, con tutti gli obblighi di reciprocità e coesione sociale che comportavano. I francescani proposero se stessi come “madri” del villaggio indiano, pur essendo agli occhi dei pueblo, esseri bellicosi sempre in astinenza sessuale come facevano i guerrieri sul sentiero di guerra e contemporaneamente presunti stregoni, a causa del diffondersi delle malattie. I pueblo, pur abituati a una rigida disciplina religiosa, si scontrarono con una disciplina ancora più inflessibile, amministrata dai *fiscales*, i sagrestani-poliziotti (diversi dagli *alguaciles* o poliziotti civili), tanto che molti indiani «*presero a considerare la frusta come il simbolo cristiano di autorità*» (Gutierrez 1991:81). Cristo diventò per i pueblo un dio della guerra e della caccia, un concetto religioso rafforzato dal ciclo della natività visto come epica guerriera, in cui gli animali intorno alla mangiatoia creavano un legame tra la caccia e la

guerra. Gli elementi femminili della religione indigena, nel nuovo calendario francescano, vennero deprezzati, anche se si assistette a una strana deformazione nell’iconografia del Crocefisso. La crocifissione e le flagellazioni penitenziali, che i frati si infliggevano con tanto zelo, divennero un punto di incontro-scontro tra due teologie in guerra e il risultato furono i crocefissi coloniali, in cui lunghe strisce di sangue scaturiscono dai genitali di Cristo sotto il perizoma. Quando gli spagnoli entrarono per la prima volta in Nuovo Messico i pueblo, eredi delle grandi culture preistoriche degli anasazi e dei mogollon, vivevano una ricca civiltà basata in gran parte sull’agricoltura, che permetteva surplus alimentari che davano vita a fiorenti villaggi collegati tra loro e con altri popoli anche lontani dal commercio intertribale. La conquista spagnola devastò l’organizzazione economica indiana, mettendone in pericolo la sopravvivenza nel duro ambiente ecologico del Sudovest e guastando i rapporti con i nomadi navajo e apache, che cominciarono a ottenere le merci che non potevano più avere tramite lo scambio (a causa del drenaggio provocato dal tributo spagnolo) con le scorrerie e la guerra. Paradossalmente, il modo in cui gli spagnoli esigevano il tributo e la minaccia dei nomadi crearono una sempre maggiore dipendenza dei pueblo dagli europei. «*All’apertura del XVII secolo la dipendenza dagli spagnoli fu un fattore fondamentale nella decisione di molti dei primi convertiti indiani di accettare il battesimo cristiano e rinunciare pubblicamente alle proprie credenze e pratiche religiose native. Per quei pueblo che rischiavano la morte per fame, il battesimo forniva una specie di salvezza terrena di genere molto pragmatico – protezione e cura da parte dei missionari e perciò, un certo accesso al mais controllato dagli spagnoli*» (Knaut 1995:65). Questi ultimi offrivano anche una protezione militare contro i nomadi che, a loro volta, rappresentavano un possibile rifugio quando le richieste degli europei si facevano troppo pressanti. Il Secolo Francescano fu anche segnato dallo scontro continuo tra autorità civile e frati: dopo che Oñate con il suo fallimento dimostrò che il Nuovo



“Nuestra Señora del Rosario”, detta “La Conquistadora”, che Diego de Vargas riportò a Santa Fe nel 1690.

Messico non conteneva i tesori sperati, quel remoto territorio divenne una risorsa solo per i francescani, che avevano fortissimamente voluto la spedizione e che convinsero il pio re Filippo III a non abbandonare i “più di settemila” convertiti indiani, secondo le dichiarazioni, vere o false che fossero, di fra’ Lazaro Jimenez. Il Nuovo Messico era perciò diventato un monopolio ecclesiastico dove il solo controllo e freno era rappresentato dal capo dell’esecutivo della colonia, legislatore, giudice e comandante del magro presidio militare, il governatore. Se i francescani erano la Chiesa, con la capitale ecclesiastica nel pueblo di Santo Domingo, il governatore era lo Stato, con capitale a Santa Fe; questi due poteri

convissero raramente in armonia per tutto il XVII secolo, giungendo fino allo scontro fisico nello sforzo di controllare l’unica ricchezza di quella desolata frontiera, la forza lavoro indiana. «I francescani dipendevano quasi completamente dagli indiani per far funzionare le missioni; secondo la legge spagnola gli indiani non pagavano decime alla chiesa, ma uomini, donne e bambini indigeni costruirono gli edifici del complesso missionario, eseguivano i vari compiti di routine dal suonare la campana alla preparazione dei pasti, allevavano il bestiame e coltivavano i campi che nutrivano sia i neofiti che i frati. I neofiti producevano anche i surplus che i frati commercializzavano per procurarsi il denaro con cui supplire

alle sovvenzioni ricevute dalla Corona. ... In Nuovo Messico i frati inviavano gli animali eccedenti delle mandrie curate dagli indiani a sud sui mercati della Nuova Spagna. Meno direttamente il lavoro nativo sosteneva le missioni anche quando gli indigeni servivano come consumatori forzati, obbligati a comprare le merci dei frati a prezzi esorbitanti. ... La dipendenza dei francescani dal lavoro indiano li portò in diretta competizione con i soldati, i coloni e i funzionari governativi che cercavano di fondare una società secolare in cima alle fondamenta del lavoro indigeno» (Weber 1992:123), dato che, come aveva detto il viceré Luis de Velasco, nessuno andava nelle Indie per arare e seminare, ma solo per mangiare e oziare. I civili si risentivano della ricchezza dei frati, che controllavano le terre migliori e gran parte del lavoro indiano.

I francescani difesero il loro uso del lavoro indiano sostenendo che esso migliorava il carattere naturalmente indolente degli indigeni e, contemporaneamente, accusavano funzionari, soldati e coloni non solo di sfruttare gli indiani in modo spesso illegale, ma di impoverirli e di frustrare gli sforzi di evangelizzazione con richieste eccessive di tributo e di lavoro. Peggio ancora, molti governatori cercarono di raccogliere il favore degli indiani rifiutandosi di applicare la severa disciplina religiosa e minando il lavoro dei frati contro la religione indigena. I francescani rispondevano con armi ecclesiastiche potenti, dal ritiro dei servizi religiosi a individui e comunità, alla scomunica e al deferimento all’Inquisizione. Tra gli scomunicati ci furono i primi tre governatori succeduti a Oñate, cioè Peralta, Ceballos e Eulate e due vennero portati di fronte all’Inquisizione, Lopez de Mendazibal e Peñalosa. Nella lotta tra Stato e Chiesa nel XVII secolo i frati ebbero generalmente la meglio sul breve periodo, ma alla lunga essi persero il rispetto sia della comunità spagnola che di quella indigena con il loro arrogante sfoggio di potere su questioni spesso minori.

Durante il Secolo Francescano la resistenza indigena alla cristianizzazione violenta variò dalla fuga individuale e di massa dalle missioni, alla rivolta aperta, ai tentativi di avvelenare i frati, mentre i

frati stessi offrivano protezione contro la brutalità dei coloni e dei soldati. Le lotte interne alla colonia spagnola e la mancanza di autorità morale del potere civile e religioso indebolirono la presa sui sudditi indigeni che, una volta giunti al punto di rottura, fecero facilmente a pezzi le fragili strutture coloniali. Ribellioni violente che gli indiani oggi considerano lotte armate di liberazione, scoppiarono a Zuni nel 1632, a Taos nel 1639-40, a Jemez nel 1644 e 1647 e in vari villaggi tewa nel 1650. Talvolta la ribellione portò l'indipendenza per periodi piuttosto lunghi: i pueblo di Taos che uccisero i due preti e rasero al suolo la chiesa nel 1639

mantennero la loro libertà fuggendo in Kansas e restando vent'anni tra gli apache e, dopo la Grande Rivolta del 1680, gli hopi restarono isolati e liberi per sempre dai francescani, diventando un'area di rifugio. Talvolta parecchi villaggi riuscirono a unirsi per una rivolta generalizzata, come nel 1650 e nel 1667, ma non ebbero forza sufficiente per vincere. Solo nel 1680, grazie a un capo religioso carismatico come Popé, i pueblo riuscirono a vincere, uccidendo 400 spagnoli sui circa 2500 della regione, tra cui 21 frati su 33 missionari. «Gli spagnoli compresero che la Ribellione Pueblo era un rifiuto del



cristianesimo. Mentre il governatore Otermin guardava la chiesa di Santa Fe bruciare, "sentiva il disdegno e il ridicolo che i miserabili e disgraziati ribelli indiani facevano dei sacri oggetti, intonando ... preghiere della chiesa e facendosene beffe"» (Weber 1992:136). Tuttavia gli spagnoli rifiutarono di riconoscere di aver sfruttato tanto gli indiani da indurli alla rivolta e preferirono come altre volte razionalizzare, considerando la ribellione una retribuzione per i propri peccati o l'opera del demonio. Gli indiani, divisi tra loro da secolari rivalità tra villaggi e dalla nuova divisione tra cristiani e non, non

riuscirono a tenere gli spagnoli lontani più di dodici anni, fino a che il governatore Diego de Vargas nel 1692 riportò la statua di Nostra Signora del Rosario, meglio nota come *La Conquistadora*, da El Paso a Santa Fe. La Rivolta, la più grande vittoria della storia indiana del Nordamerica, era costata cara ai ribelli in termini di perdite: un gran numero di uomini era morto e intere famiglie erano fuggite dai loro villaggi. Gli zuni, che ai tempi di Coronado nel 1540 occupavano sei pueblo, consolidarono la popolazione nell'unico villaggio che occupano ancor oggi. Esauriti dalla guerra i pueblo si ribellarono agli spagnoli ancora una volta solo nel 1696 e poi mai più, ma le autorità spagnole abbassarono il livello di sfruttamento e cercarono di evitare nuove rivolte. Anche i frati dimostrarono meno zelo nel perseguire le pratiche religiose indigene, anche perché molti dei nuovi missionari sentivano meno l'impulso combattente dei loro predecessori, mentre non va dimenticato che, all'inizio del XVIII secolo, il Nuovo Messico passava sotto il vescovo di Durango. Il sistema dell'*encomienda*, distrutto dai pueblo, non venne mai più restaurato e così coloni di una frontiera semi dimenticata e i pueblo dalla popolazione in declino strinsero un'inquietta alleanza contro la minaccia militare rappresentata da ute, apache, navajo e comanche.

Anche se Juan Alfaro, nel suo articolo in *U.S. Catholic Historian* sullo "Spirito dei primi missionari francescani" (1990:49-66) ha definito il loro lavoro «uno dei più brillanti capitoli della storia umana», i francescani non riuscirono a raggiungere completamente il loro scopo di ispanizzare gli indiani e fallirono anche nella missione difensiva affidata loro dalla Corona, perché le ribellioni in Nuovo Messico e altrove si dimostrarono particolarmente costose. Tuttavia, anche se la Corona tentò di alleggerire l'enfasi religiosa, i missionari continuarono a costituire l'avanguardia dell'espansione spagnola in Texas, Pimeria Alta e California nel XVIII secolo.

Il fatto che, durante il Secolo Francescano, la pratica clandestina della religione tradizionale dietro un cattolicesimo di facciata comportasse punizioni che potevano giungere fino alla morte, smentisce quegli storici che vedono

l'interazione culturale tra spagnoli e pueblo come completa sottomissione indigena a una nuova religione superiore promossa dalla potenza militare europea. Contemporaneamente smentisce la teoria di Spicer e altri studiosi secondo cui la religione indiana e cattolica possedevano abbastanza flessibilità da favorire una fusione graduale riscontrabile nelle pratiche della religione popolare del Sudovest attuale. In realtà, il complesso della missione, la chiesa, le officine e tutti i cambiamenti architettonici del villaggio indiano che, come fa notare l'antropologo indiano tewa di Santa Clara Edward P. Dozier (1983: 65), avrebbero dovuto diventare centrali, raramente lo divennero. *«In tutti i pueblo tranne pochi il centro della comunità si allontanò dagli edifici missionari e la piazza del villaggio dove erano la camera o le camere cerimoniali (kivas) continuò ad essere il centro della vita sociale e cerimoniale»*. I più tangibili effetti della colonizzazione spagnola si ebbero invece in economia, con l'introduzione di nuove piante e degli animali domestici, oltre che di nuovi strumenti metallici. Mentre nel sociale i funzionari imposti dagli spagnoli venivano segretamente nominati dai capi religiosi e servivano da mediatori con l'esterno, già nel XVII secolo *«i pueblo insistevano sulla separazione tra rituali cattolici e indiani e stavano in guardia contro il loro mescolamento. Questo è il fenomeno della cultura Pueblo che abbiamo chiamato altrove compartmentalizzazione»* (Dozier 1983:75), che è *«un meccanismo di accomodamento sviluppato dai pueblo del Rio Grande per poter praticare i riti indigeni invisibili alle autorità spagnole»*, dove i riti permessi erano pubblici e celebrati spesso, mentre in aree chiuse o ben custodite avevano luogo cerimonie del tutto prive di intrusioni cristiane.

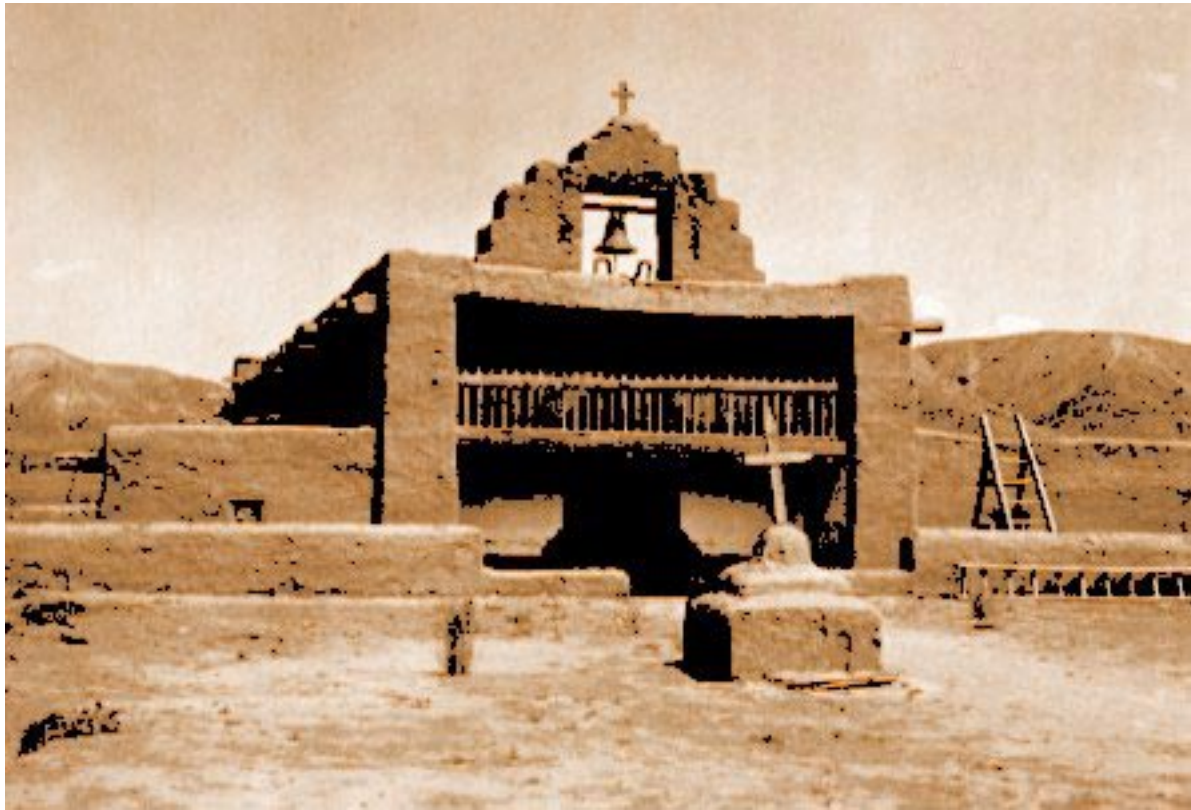
A fianco: Bulto, o statua lignea di santi del Nuovo Messico.

A p. 26: Bulto raffigurante Santiago "matamoros", (San Giacomo ammazzamori) il santo padrono dei militari spagnoli che ne invocavano il nome come grido di battaglia..

Un dipinto conteso

Nel 1852 avvenne una delle più note cause legali del Nuovo Messico tra i pueblo di Acoma e Laguna per il possesso di un quadro di San Giuseppe ritenuto miracoloso. Secondo la leggenda il dipinto fu donato da re Carlo II di Spagna a Fray Juan Ramirez, che lo portò ad Acoma quando fondò la missione nel 1629. Gli Acoma facevano appello al Santo attraverso la sua immagine in occasione delle siccità, delle pestilenze o degli attacchi di apache e navajo. Mentre molti attribuivano la prosperità di Acoma al quadro, i Laguna pueblo soffrivano di varie calamità, finché disperati chiesero in prestito il dipinto. Secondo una versione il prestito fu accordato a condizione che fosse restituito dopo un mese, ma allo scadere del termine i Laguna si rifiutarono di darlo agli Acoma. Un'altra storia afferma che i francescani consigliarono di tirare a sorte per vedere la volontà di Dio: la sorte favorì gli Acoma, ma mentre questi stavano celebrando la danza della vittoria, dei guerrieri Laguna rubarono il dipinto. Stava per scoppiare una guerra, perché i Laguna si tennero il quadro miracoloso a dispetto della mediazione dei frati. Dopo cinquant'anni di liti, infine, gli Acoma si rivolsero al tribunale e vinsero la causa. Un comitato stava andando a Laguna a riprendere la sacra immagine, quando per miracolo la videro sotto un albero a metà strada; gli Acoma credettero che San Giuseppe, sentita la decisione del giudice, stesse tornando a casa. Così lo riportarono alla missione di San Esteban Rey e lo appesero all'antico muro.





*La chiesa coloniale del pueblo di Santo Domingo.
Sotto: Due koshare, o buffoni sacri, a Santo Domingo:*



Intolleranze

Muro contro muro

La campagna per regolarizzare il cattolicesimo dei pueblo: Santo Domingo.

Christopher Vecsey

Il cattolicesimo entrò tra i pueblo del Nuovo Messico nel XVI secolo. Per secoli gli indiani risposero all'evangelizzazione in vari modi: adottando in parte la fede, la pratica e il credo cristiani; combinando aspetti di cultura tradizionale e cattolica; tenendo separate le espressioni di religiosità native e cristiane, ribellandosi (soprattutto con la Rivolta Pueblo del 1680); perseverando nei loro modi tradizionali di fede e cerimonialismo. Nel XX secolo i pueblo avevano raggiunto un equilibrio con la Chiesa cattolica romana. Essi praticavano in pace e a modo proprio il cattolicesimo; tuttavia questi modi non erano perfettamente in regola con le norme delle autorità ecclesiastiche americane moderne.

In questo articolo analizzerò i tentativi dell'Arcidiocesi di Santa Fe di mettere in riga il cattolicesimo pueblo, cioè di rendere i cattolici pueblo più aderenti alle regole della Chiesa. In particolare prenderò in esame il tentativo e la risposta indiana tra i keres del pueblo di Santo Domingo negli anni Trenta e Quaranta, utilizzando come prima fonte gli archivi dell'Arcidiocesi. Questo studio fa parte di una serie di volumi che sto scrivendo sulla storia degli indiani americani cattolici.

Nessuna comunità nativa americana si è sforzata più ardentemente del pueblo di Santo Domingo di conservare la propria autonomia religiosa di fronte alle aggressioni degli estranei. La mia speranza è che questo articolo ci faccia riflettere sulla complessità del problema della libertà religiosa tra gli indiani d'America.

Quando Rudolph A. Gerken divenne arcivescovo di Santa Fe nel 1933, espresse ai missionari della provincia il suo dispiacere per il fatto che i pueblo avessero conservato così tanto della loro religione tradizionale. Egli diede ordine ai missionari di riorganizzare i loro sforzi per produrre maggiori risultati tra gli indiani: «*ci sono voluti 200 anni per portare ogni nazione pagana a ... Cristo. - Non possiamo lasciarci sfuggire alcuna occasione per sbarazzarci delle loro pratiche pagane. Tuttavia dobbiamo essere attenti e prudenti nei metodi. Non vogliamo le rivolte del passato*» (ASF¹: Jemez, 17 ottobre 1934). Egli aveva l'impressione che i maggiori progressi avvenissero dove i preti e le suore erano residenti nel pueblo, perciò incoraggiò tali stanziamenti. Nello stesso tempo egli sperava «*di utilizzare il laicato cattolico pueblo*» per aiutare le conversioni dei loro amici e per impedire il protrarsi dei riti nativi.

Per assecondare questi scopi l'arcivescovo creò la *Catholic Indian Mission Federation* della provincia di Santa Fe, con se stesso come presidente; tuttavia questo ufficio ebbe scarso effetto e durò poco. Due anni dopo l'arcivescovo scoprì che dei 10.000 indiani pueblo della sua diocesi, molti conservavano «*in larga misura l'antico paganesimo*» (IS² 16[7]: 101). Verso la fine degli anni Trenta un'importante antropologa si dimostrava d'accordo con le analisi dell'arcivescovo: «*Il cattolicesimo ha certamente arricchito la religione pueblo fornendo Dio e i santi al loro pantheon, feste al calendario, candele e chissà quanti altri dettagli al loro rituale*» (Parsons³ 1939, 2[2]: 1342), ma la religiosità pueblo era ancora viva, ancora resistente al cattolicesimo. I towa e gli jemez tenevano danze segrete che erano in competizione con la messa domenicale, e si appellavano alla rassegnazione cattolica quando il prete li rimproverava (ASF: Jemez, 19 ottobre 1933). Rifiutavano di pagare la tassa per la cresima e resistevano all'autorità dell'arcivescovo. Malgrado la loro lealtà cattolica, molti indiani a Cochiti si rifiutavano di andare a messa, per protesta contro la tassa sul battesimo; nella maggior parte dei pueblo le offerte obbligatorie per avere i sacramenti erano ancora nel dimenticatoio, con gran

scorno di alcuni preti. Un padre riferì di parecchie dozzine di cresime nel pueblo settentrionale di Taos; «...*ma, come sapete, questi benedetti pellerossa hanno il privilegio di ottenere tutto gratis, e ancora sembrano fare un gran favore al donatore*» (ASF: Taos, 11 ottobre 1935). Quando il peyotismo cominciò a farsi strada presso alcuni giovani di Taos, lo stesso prete mugugnò che «*un'altra superstizione si aggiunge alle molte che già esistono tra gli indiani*» (ibidem, 21 ottobre 1936).

A Zuni centinaia di bambini frequentavano la St. Antony Mission School e quasi tutti andavano alla messa domenicale, ma «*senza alcun incoraggiamento da parte dei loro pagani genitori...*» (ASF: Zuni, 21 novembre 1933). Gli zuni adulti rifuggivano dal matrimonio cattolico e dagli altri sacramenti. Malgrado gli sforzi dei francescani di «*promuovere la devozione verso la Beata Vergine Maria*» (ASF: Zuni, 3 agosto 1936) tra i giovani con regali di rosari e medaglie, malgrado le classi della *Cofraternity of Christian Doctrine* e malgrado le cresime, negli anni Trenta i bambini zuni «*sembravano ritornare ai loro costumi pagani con gran detrimento della loro religione*» (ASF: Zuni, 31 marzo 1938). La cultura religiosa tradizionale, col suo elaborato cerimonialismo, continuava a esistere - «*Si assiste allo spettacolo costante di antichi modi di vivere che vengono praticati ancor oggi*», come disse un francescano - anche se le credenze e le pratiche religiose native dei duemila zuni erano «*stati messe alla prova dal governo, dalle scuole missionarie e dalla chiesa missionaria cattolica al confine del villaggio*» (IS 17[2]: 19). Nel villaggio tewa di San Juan gli indiani mantenevano vivo il loro cerimonialismo invitando alla Buffalo Dance del 6 gennaio 1934 anche l'arcivescovo Gerken (ASF: San Juan, 4-5 gennaio 1934) che accettò. L'anno dopo, tuttavia, gli indiani tolsero il ponte che univa al villaggio il ranch del prete preposto, impedendogli così di effettuare regolari visite nel pueblo. Malgrado essi avessero ripristinato il ponte per le insistenze dell'arcivescovo, i capi di San Juan cercarono di tener lontano la Chiesa per tutti gli anni Trenta.



Bulto di Sant'Antonio
A p. 33: Bulto della Vergine.

A Cochiti, dove i francescani avevano indagato tra i keres circa le “pratiche pagane” all’interno del pueblo, «*il governador praticamente ammise che l'idolatria era praticata. Gli indiani che con fede seguivano la loro religione cattolica erano perseguitati ed erano molestati in vari modi se si rifiutavano di prender parte a quelle danze segrete*» (ASF: Peña Blanca, 17 settembre 1941). I keres occidentali di Acoma reagirono con rigide risoluzioni agli accresciuti sforzi cattolici di evangelizzazione. Il rev. Agnellus Lammert, O. F. M., così scriveva al suo arcivescovo circa il nativismo nella “Città del Cielo”: «*Il nuovo regime sembra instaurato dagli stregoni ed essi sembrano decisi a ripristinare tutte le vecchie usanze. I miei catechisti laici sono molto allarmati per la situazione, ma essi mi dicono che molti vorrebbero essere davvero dei buoni cristiani e non vogliono seguire il governador*» (ASF: Laguna, 5 febbraio 1938).

La strategia dell'arcivescovo Gerken per regolarizzare le pratiche cattoliche del pueblo trovò la più strenua resistenza nel

villaggio di Santo Domingo, uno dei più grandi e, forse, il più conservatore.

Dopo aver servito come sede francescana dal 1629, questo pueblo keres giocò un ruolo di primo piano nella rivoluzione del 1680 e, l'anno successivo, gli abitanti abbandonarono il villaggio per sfuggire a Otérmin, quando questi si accampò a Isleta e cercò di riconquistare il pueblo. Egli saccheggiò il villaggio trovandovi maschere e altri oggetti della religione tradizionale. Quando lasciò la zona, gli indiani tornarono e, durante la riconquista del 1692 - 96, il pueblo resistette fieramente, anche se senza successo, contro la restaurazione del cattolicesimo. Durante il XVIII secolo e la prima metà del XIX, Santo Domingo fu sede di un “padre” e gli indiani abbellirono la loro chiesa e il rettorato con piacevoli decorazioni.

Nel contempo essi mantennero una rigorosa distanza tra la loro religione nativa e il credo degli stranieri. Il villaggio mostrava uno scarso fazionalismo, in quanto la maggior parte della gente era rimasta fedele al proprio modo di vita e l'organizzazione del pueblo controllava quali motivi vi fossero perché i singoli keres adottassero i modi dei bianchi. Quando molti genitori inviarono i loro figli alla St. Catherine's School a Santa Fe, il consiglio del pueblo fece pressioni su di loro perché ritirassero i bambini. Il consiglio permetteva il battesimo a tutti i membri del pueblo e un prete poteva celebrare la messa alcune volte durante l'anno; tuttavia di fatto nessuno al pueblo riceveva la comunione né altri sacramenti, eccetto gli studenti che erano stati alla scuola di Santa Caterina e che avevano preso l'abitudine di confessarsi. Le autorità del pueblo nutrivano una particolare avversione per la confessione, dove i segreti tribali potevano essere rivelati al prete. Antonio Seonra fu forse il primo uomo di Santo Domingo a ricevere l'estrema unzione nel 1923 (IS 4[2]: 72 - 73).

I loro funzionari ecclesiastici, come il sacrestano Juan Garcia durante gli anni Venti, esercitavano il controllo sui paramenti ecclesiastici, possedendo le chiavi dell'edificio della chiesa e ammettendo o rifiutando l'entrata a piacere. I missionari cattolici erano sconcertati dall'autorità giurisdizionale esercitata da Garcia.

«*Abbastanza stranamente egli talvolta rifiutava al sacerdote il libero accesso alla chiesa. Ma il prete, possedendo il senso dell'umorismo, non prendeva il sacrestano tanto sul serio quanto questi credeva e il padre in genere lasciava che quello esercitasse la sua infantile autorità.*» (Rev. William Hughes in IS 3[3]: 132).

Malgrado i modi accondiscendenti le autorità ecclesiastiche non potevano nulla per ribadire il loro controllo sulla chiesa di Santo Domingo. Gli indiani consideravano la proprietà e i suoi attributi come propri e vigilavano puntigliosamente sulla propria sovranità. Proibirono agli estranei - compresi insegnanti, impiegati governativi americani e personale ecclesiastico - di osservare le loro cerimonie native e praticamente a nessun bianco era permesso di pernottare nel pueblo eccetto a Natale o alla festa di Santo Domingo il 4 agosto. Gli insegnanti delle scuole governative avevano i loro alloggi fuori del villaggio vero e proprio, per tenerli segregati dagli abitanti del pueblo, e i maestri erano chiusi a chiave nelle loro abitazioni quando avvenivano le danze mascherate. Viene riferito che «*almeno in una occasione al Commisario per gli Affari Indiani fu proibita l'entrata nel pueblo durante un rito religioso pagano*» (Rev. William Hughes in IS 3[3]: 132). I funzionari di Santo Domingo vigilavano contro il racconto dei segreti del pueblo; organizzavano i matrimoni, mettevano in proscrizione certi abiti e costringevano la gente a partecipare a tutte le cerimonie forzando i membri tribali verso un modo di vita uniforme in cui prevalevano la cosmologia, il cerimonialismo, le organizzazioni religiose e i valori tradizionali (cfr. White⁴ 1935: 7 - 34). Essi adattarono le ricorrenze delle feste cristiane al proprio calendario e nella loro mitologia una gara tra una divinità indigena e il Dio cristiano terminava con la disfatta di quest'ultimo: «*Dio si stancò e cedette*» (White 1935: 179), così terminava la storia. Se il nuovo arcivescovo di Santa Fe stava tentando una trasformazione della religiosità di Santo Domingo, i capi keres erano certi che la loro resistenza alla fine avrebbe avuto ragione del prelado, così come la loro divinità aveva prevalso su Dio. Nel novembre del 1933 l'arcivescovo

Gerken ebbe un colloquio col Rev. Ulric Kreutzen, O. F. M., che era stato trasferito a Santo Domingo dalla sua sede di Peña Blanca. Egli aveva saputo che, delle circa mille famiglie del pueblo, forse duecento andavano alla messa mensile:

«*Nessuno va mai a confessarsi e a comunicarsi. Tutti sono battezzati. Tutti si sposano in chiesa. La festa si tiene il 4 di agosto (San Domenico). Tutti i matrimoni avvengono durante la festa o il 6 gennaio. Non viene insegnato il catechismo perché i bambini non vengono. Né le suore hanno mai insegnato il catechismo, probabilmente perché non vogliono. Non ci sono né estreme unzioni né funerali. La chiesa è stata costruita da molti anni.*» (ASF: Peña Blanca, 3 novembre 1933, sic.).

Gerken cominciò a pensare al modo con cui si potesse aumentare la partecipazione ai sacramenti e al catechismo tra i keres. Un consigliere francescano, il reverendo Barnabas Meyer, O. F. M., gli suggerì come la Chiesa potesse raggiungere questi fini usando «*un accorgimento come quello che lui aveva usato a Jemes, col risultato che tutti, ora, ricevevano i sacramenti*» (ASF: Peña Blanca, 3 novembre 1933).

L'«accorgimento» consisteva nel far risiedere delle suore e un prete nella riserva in modo da mettere un piede in mezzo alla porta del pueblo. La loro presenza avrebbe comportato una maggior conoscenza dei modi pueblo e avrebbe minato l'autorità del consiglio del pueblo sul proprio popolo. Il problema era come ottenere il permesso del consiglio per alloggiare personale ecclesiastico nella riserva, dal momento che la tradizione proibiva che estranei vivessero tra la popolazione.

Per un anno e mezzo l'arcidiocesi negoziò con i funzionari di Santo Domingo, ma il consiglio del pueblo non volle recedere dal suo rifiuto di alloggiare nel villaggio il prete e le suore. La tensione montò, quando il nuovo padre visitatore, rev. Remigius Austing, O. F. M., cercò di aumentare le sue attività sacerdotali. Se egli arrivava per dir messa in un momento inaccettabile al pueblo, la chiesa veniva chiusa a chiave e gli era detto che tutti erano a casa e indisponibili. Padre Austing definì la situazione «*problemi e ancora problemi*» (ASF: Peña Blanca, 6

maggio 1935). Nel luglio del 1935 l'arcivescovo Gerken si incontrò con alcuni funzionari nel pueblo di Santo Domingo, ma, dal punto di vista dell'arcivescovo, non si concluse nulla. Il consiglio si rifiutò di permettere alla popolazione di ricevere il sacramento della confessione e la Santa Eucarestia, che Gerken considerava come un loro dovere. Egli insistette a lungo con i Santo Domingo, ma quelli non si smossero; non volevano che i loro figli fossero istruiti nella dottrina cristiana, né volevano aumentare la loro partecipazione ai sacramenti. Infine non volevano che suore o preti vivessero tra di loro. Gerken diede istruzioni al francescano di dir messa la domenica 21 luglio in un momento in cui fosse presente un bel numero di indiani. Alla fine della messa - senza averlo annunciato prima - il padre doveva leggere un proclama lentamente e chiaramente, in inglese e in spagnolo; poi egli doveva darne una copia al *gobernador* del pueblo. Nelle sue istruzioni l'arcivescovo spiegava la sua preoccupazione di fronte alla credenza indiana che il mero ricevere il battesimo servisse da solo ad essere buoni cattolici. I preti li battezzavano anche se gli indiani non si erano confessati né avevano ricevuto l'Eucarestia. «*Questo è un fatto che realmente sfocia nell'eresia ...*» scrisse Gerken (ASF: Peña Blanca, 16 luglio 1935); perciò la Chiesa prendeva severi provvedimenti per alzare i livelli minimi di partecipazione ai sacramenti. Il proclama «*AL GOBERNADOR, AI FUNZIONARI E AL POPOLO DI SANTA DOMINGO PUEBLO*» (ibid. sic.) asseriva l'autorità dell'arcivescovo come «*capo di questa arcidiocesi ... obbligato a guidare la chiesa e a salvaguardare gli interessi spirituali dei fedeli ...*». Gerken raccontava il suo meeting con i funzionari pueblo a proposito della residenza di un prete e alcune suore missionarie nella riserva, dell'insegnamento della religione, delle visite agli ammalati, dell'organizzazione di club di cucito e per «*essere agenti di carità tra loro. ... I funzionari del pueblo ci hanno negato il diritto di fare il nostro dovere per i cattolici ...*» benché l'arcivescovo avesse spiegato che tali mediazioni erano comuni nel mondo cattolico e che l'istruzione religiosa era molto necessaria tra i pueblo.

Dal punto di vista di Gerken i funzionari pueblo stavano interferendo con i «diritti» della loro gente di praticare il loro cattolicesimo ricevendo la confessione e la Santa Comunione. I funzionari obiettavano, secondo il proclama, che «non era necessario essere buoni cattolici». L'arcivescovo riteneva di non star interferendo con l'autorità «meramente civile» del consiglio; né essi dovevano interferire con la sua autorità «spirituale». La gente non aveva l'obbligo - egli scriveva - di obbedire a funzionari civili in questioni «puramente spirituali». Al contrario, essi dovevano fare tutto ciò che fosse necessario «per salvare le loro anime immortali in modo di poter sperare di andare in Paradiso quando la morte li avesse strappati da questo mondo». Poiché i funzionari rifiutavano di riconsiderare le richieste dell'arcivescovo, poiché rifiutavano di riconoscere l'autorità della Chiesa sui battezzati di Santo Domingo ed erano irrispettosi e disubbidienti, l'arcivescovo non avrebbe più permesso al suo sacerdote di visitare il pueblo. Egli non avrebbe più battezzato i bambini, eccetto quelli molto malati e in pericolo di vita, né avrebbe più detto messa, né avrebbe più unito nessuno del pueblo in matrimonio - finché quei funzionari fossero rimasti al loro posto o finché loro, o i loro successori, non avessero cambiato idea. Il proclama esortava «i buoni cattolici ... sinceri credenti» a ribellarsi ai loro funzionari (come a «tiranni») e offriva preghiere perché questi atti avessero effetto. Padre Austing lesse il proclama secondo le istruzioni, poi tolse il calice dalla chiesa, senza che i funzionari del pueblo lo sapessero, e l'interdetto cominciò. Non ci sarebbero state messe a Santo Domingo da allora in poi, compresa la festa patronale del 4 agosto (l'interdetto era stato dato in tempo per permettere ai governanti del pueblo di cambiare idea prima di tale data). I funzionari civili del pueblo, secondo Gerken, volevano comandare anche sugli affari spirituali dove «non potevano avere giurisdizione». In breve «...essi erano così pagani nei loro modi che si rifiutavano di accettare l'autorità della Chiesa» (ASF: San Juan, 23 luglio 1935). L'arcivescovo era deciso a insegnar loro una lezione di ecclesiologia. Il *gobernador* di Santo Domingo,

Francisco Tenorio, si lamentò subito della presa di posizione dell'arcivescovo presso la *United Pueblos Agency*, il cui aiuto sovrintendente, Lem A. Towers, cercò di fungere da mediatore nella disputa. Tramite Towers, il *gobernador* affermò che la disputa era un malinteso (ASF: Peña Blanca). I funzionari non avevano obiezioni circa il fatto che un prete esercitasse le sue funzioni «come in passato» e, se l'arcivescovo avesse ritirato il suo proclama, i pueblo erano pronti a ristabilire «le vecchie basi» della relazione tra il pueblo e la Chiesa. La loro sola obiezione riguardava la dimora delle suore nel villaggio. In questo modo i funzionari di Santo Domingo esprimevano la loro fedeltà alla Chiesa, ma ribadivano il loro rifiuto di permettere che personale ecclesiastico si stabilisse nella riserva e sorvolavano il problema della maggior partecipazione ai sacramenti. In breve, essi volevano che si ritornasse agli equilibri vecchi di secoli per cui essi ricevevano il battesimo, ma mantenevano il controllo sulla propria vita religiosa. L'arcivescovo Gerken, d'altro canto, desiderava un nuovo assetto che negava l'autorità religiosa ai funzionari pueblo e che comportava a una maggiore cattolicizzazione di Santo Domingo. Gerken rispose a Towers (ASF: Peña Blanca, 29 luglio 1935) che non c'erano stati malintesi. I funzionari di Santo Domingo rifiutavano il permesso ai preti di amministrare la confessione, la comunione e l'estrema unzione; rifiutavano di permettere al personale ecclesiastico di insegnare la dottrina cattolica ai bambini della riserva. L'arcivescovo rammentò al funzionario USA che c'erano molti cattolici al pueblo che desideravano ricevere i sacramenti e, negando loro questo diritto, le autorità del pueblo negavano loro la libertà religiosa. Con l'aiuto di Lem A. Towers, l'arcivescovo Gerken scrisse una «BOZZA DI ACCORDO» (ASF: Peña Blanca, 1 agosto 1935) che all'inizio sembrò risolvere il contenzioso in larga misura a favore delle Chiese. Gerken accettava di mandare il prete il 4 agosto per la «messa patronale» del pueblo, quando si celebravano i battesimi e i matrimoni. In cambio gli indiani accettavano che la Chiesa fosse libera di inviare preti e suore nel pueblo ogni volta che essa lo ritenesse necessario per insegnare la

dottrina ai bambini, per impartire confessioni, comunioni ed estreme unzioni agli indiani che erano liberi di ricevere i sacramenti, per dire messa la domenica e dare cristiana sepoltura. Gerken firmò l'accordo, ma i funzionari di Santo Domingo erano «molto riluttanti a firmare qualsiasi tipo di accordo formale» (ASF: Peña Blanca, 2 agosto 1935) che potesse legare le mani alle future amministrazioni del pueblo. Speravano che l'arcivescovo si sarebbe accontentato della loro promessa verbale di accettazione dell'accordo; ovviamente egli non fu d'accordo. Il 4 agosto la festa di San Domenico non fu celebrata. Il 6 agosto 1935 alcuni residenti di Santo Domingo, Augustine Aguilar, Reyes Quintana e John Bird, scrissero a Gerken il loro dispiacere per la situazione di stallo: «Per centinaia d'anni a Santo Domingo noi ci siamo presi cura della Chiesa Cattolica. Mai in precedenza qualche sacerdote ci ha detto le cose che tu hai esternato. Noi siamo stati cristiani cattolici secondo le nostre coscienze per queste centinaia di anni ... Noi non siamo cambiati in alcun modo.» (ASF: Peña Blanca, 6 agosto 1935). Dal punto di vista di questi indiani, erano le innovazioni richieste dall'arcivescovo che avevano causato il *brouhaha* [subbuglio, N. d. T.] Era la questione della residenza del prete e delle suore che aveva creato le obiezioni del pueblo. Dal loro punto di vista il prelato era «scortese» a togliere il battesimo perché gli indiani non volevano «un convento ... nel nostro pueblo ... Noi non crediamo che una comunità di bianchi cattolici sarebbe stata punita in questo modo». Gli indiani spiegavano che non potevano accettare un accordo che permettesse a preti e suore di entrare nel pueblo a loro piacimento: «... tutti quelli che conoscono i nostri costumi di vita sanno che un tale accordo è impossibile e che noi abbiamo giorni e occasioni in cui nessun uomo o donna bianchi possono stare tra noi». Il pacchetto proposto da Gerken lasciava fuori la questione del convento, ma poneva al suo posto «una richiesta ancora più inaccettabile ... Noi non possiamo garantirla», dicevano gli indiani, benché si considerassero cattolici e desiderosi di continuare ad avere gli uffici di un sacerdote.

Gerken replicò ai Santo Domingo esprimendo in termini autoritari la sua percezione del conflitto: «...Io voglio che voi accettiate l'intera Religione come ci è stata data da Gesù Cristo, come è stata insegnata dagli Apostoli e come è giunta fino a noi tramite la Chiesa stabilita da Gesù Cristo circa 2.000 anni fa ...» (ASF: Peña Blanca, 8 agosto 1935). Per lui vi erano due questioni essenziali: la sovranità e i riti nativi. Il pueblo si considerava sovrano su tutti i propri affari, la sua terra, i suoi cerimoniali e suoi segreti, il suo calendario e il suo popolo. La chiesa affermava la propria sovranità sulla vita spirituale del proprio popolo, compresi coloro che vivevano nel pueblo e non sopportava che un altro potere tentasse di impedire che l'autorità sacramentale di insegnamento raggiungesse il suo gregge. Gerken disse agli indiani che essi stavano violando la Legge Canonica, un codice fatto non dagli uomini, ma da Dio stesso. Spezzare tali regole avrebbe procurato ai bianchi una punizione molto maggiore di quella subita dal pueblo.

In secondo luogo, con riluttanza, ma con pragmatismo, la Chiesa aveva permesso che i pueblo svolgessero i riti della loro comunità, alcuni in pubblico, altri in segreto, alcuni mascherati col Cattolicesimo (specialmente quelli pubblici), altri carichi di valori aborigeni (soprattutto quelli privati). La posizione ufficiale della Chiesa era che questi riti privati erano sociali, civili e non religiosi; perciò le gerarchie ecclesiastiche avevano permesso il loro proseguimento, sperando di eliminarli sul lungo periodo con l'insegnamento. L'arcidiocesi stava attaccando la segretezza che era necessaria perché questa finzione continuasse. Avere delle suore o un prete sulla terra del pueblo, in convento o ovunque piacesse loro, significava infiltrarsi nel tacito accordo che durava dai tempi della riconquista. Era un attacco sia alla sovranità che ai riti religiosi del pueblo di Santo Domingo. Gerken scrisse agli indiani che, se la messa domenicale avesse interferito con il calendario delle loro cerimonie - ufficialmente non considerate cerimonie religiose dalla Chiesa - , allora i pueblo avrebbero dovuto cambiare il loro calendario. La messa avrebbe dovuto avere la precedenza su tutte le altre

funzioni.

Sottolineando i punti della sovranità e delle cerimonie religiose, Gerken rendeva chiaro perché egli non poteva ritornare sui suoi passi. Dal punto di vista di Gerken, il rifiuto dei funzionari del pueblo di permettere ai loro concittadini di ricevere la confessione, significava impedir loro di lavare i propri peccati; perciò non sarebbero potuti andare in Paradiso. La Chiesa non poteva condonare una tale situazione. Gerken affermava che fino a quel giorno l'arcivescovo era stato indulgente con il pueblo perché sperava che gli indiani, sul lungo periodo, sarebbero diventati cattolici «non solo in parte, ma completamente». Ma i funzionari del pueblo non permettevano che questa evoluzione avesse luogo: essi non permettevano ai loro fratelli indiani di «salvare le loro anime immortali». D'altra parte era ugualmente chiaro perché i Santo Domingo non potevano accettare il compromesso: la loro sovranità e la loro religione stavano subendo un attacco frontale da parte della Chiesa. Essi non potevano permettere che Gerken distruggesse la loro vita culturale. Dal 1935 al 1940 la Chiesa non celebrò messe a Santo Domingo in base all'interdetto, benché ci fossero voci non verificate di una "messa" (ASF: Peña Blanca, 21 luglio 1940) nel giorno di San Domenico ogni anno. Si diceva che gli indiani mettesse i paramenti sacerdotali sull'altare e celebrassero una specie di messa senza sacerdote. Nel 1937 molti cattolici di Santo Domingo, compreso Francisco Garcia e Juan Caté, cercarono di trovare un accordo che

potesse riportare il padre visitatore di nuovo nel villaggio, ma in ognuno dei due tentativi, le richieste dell'arcivescovo - catechesi, confessione, eucarestia, estrema unzione e la messa ogni volta che lo si voglia (ASF: Peña Blanca, 30 giugno 1937) - rimasero inaccettabili per il consiglio del pueblo. Singoli indiani keres ricevevano il battesimo a Peña Blanca e l'arcidiocesi manteneva contatti amichevoli con molti degli indiani del pueblo, ma ufficialmente i sacramenti furono interdetti per cinque anni.

Quando la messa fu nuovamente celebrata il giorno di San Domenico del 1940, l'arcivescovo Gerken esultò: «Gioite con noi perché questa spiacevole situazione è stata risolta» (ASF: Peña Blanca 18 luglio 1940) e il suo comunicato stampa, come pure le lettere private al Nunzio Apostolico a Washington, DC, davano l'impressione che gli indiani avessero accettato tutte le richieste della Chiesa (ASF: Peña Blanca, 18 - 20 luglio 1940; 23 luglio



1940). Uno degli indiani di Santo Domingo, John Bird, tuttavia pubblicò la propria versione della disputa e della sua soluzione asserendo che l'iniziale richiesta della Chiesa «*di un terreno dentro al pueblo su cui costruire una casa per i preti e le suore*» (Peña Blanca, 2 agosto 1940) aveva creato il tumulto e che questa richiesta non era ancora stata accettata.

Malgrado i tentativi degli assistenti di Gerken (per esempio fra' Angelico Chavez, O. F. M.) di screditare John Bird, la rivista indiana sulla disputa ribadiva: il consiglio del pueblo nel 1935 non aveva concesso il terreno alla Chiesa. I suoi membri «*erano fermamente contrari ad avere i servizi funebri di un prete durante i funerali ... La maggioranza del consiglio si opponeva a che gli indiani praticassero la confessione*». Il pueblo non poteva permettere a chierici e religiosi di infiltrarsi nel villaggio durante gli speciali giorni cerimoniali. In generale, inoltre: «*Erano tutti d'accordo che ogni ulteriore concessione a qualunque organizzazione religiosa dei bianchi avrebbe portato alla disgregazione delle antiche pratiche religiose indiane che sono una parte quotidiana delle nostre vite. Noi non vediamo motivo di abbandonare le nostre tradizioni religiose, nelle quali siamo felici, per mettere al loro posto qualcosa che è estraneo alla nostra natura*».

Gerken in pubblico negò il fatto che la Chiesa avesse voluto costruire un alloggio per preti e suore dentro il pueblo di Santo Domingo, contraddicendo le accuse di John Bird (e contraddicendo l'evidenza del 1935). L'arcivescovo affermò pure che egli, durante lo iato di cinque anni, aveva cercato di proteggere il consiglio del pueblo dal tentativo di rovesciamento violento da parte dei lealisti cattolici di Santo Domingo: «*Io proibii loro qualunque di queste azioni*» (ASF: Peña Blanca, 3 agosto 1940) asserì Gerken.

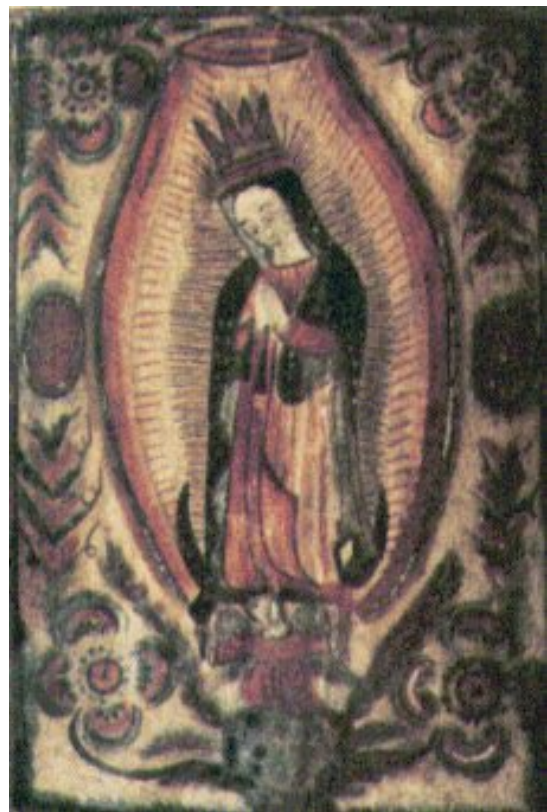
I francescani cominciarono a battezzare i bambini keres nati durante i cinque anni - il rev. Chavez cristianizzò circa cento bambini il 18 agosto del 1940 - e la Chiesa tentò di stabilire un sequenza regolare di messe domenicali e di catechesi periodica. Tuttavia anche durante lo stesso 1940 il consiglio del pueblo continuò ad ostacolare quanti

ricevevano la confessione e la comunione. Il nuovo arcivescovo di Santa Fe, Edwin V. Byrne, ricordò al *gobernador* di Santo Domingo che: «*ogni autorità viene da Dio. Perciò l'autorità che ti è stata delegata dal tuo popolo, viene in prima istanza da Dio, il Signore di ogni popolo e ogni individuo. Il potere temporale su questa terra è soggetto in ogni cosa alla Suprema Autorità Divina. Esso può esercitare la propria autorità in accordo e in armonia con la legge e i regolamenti divini*» (ASF: Indian Affairs, 30 dicembre 1943).

Malgrado ciò il consiglio del pueblo continuò per la sua strada, anche quando singoli membri della riserva andavano a confessarsi in missioni e parrocchie al di fuori di essa. Il *gobernador* e il consiglio volevano essere sicuri che, nel pueblo, i battesimi continuassero - questi erano rituali di iniziazione fortemente impiantati nella vita culturale - e verso la fine degli anni Quaranta ci fu un certo interesse nell'istruzione dottrinale e nella letteratura cattolica. Quando le autorità del pueblo si riunivano, c'erano ancora molti che si rifiutavano di permettere che le confessioni avessero luogo dentro la riserva. Una riunione del consiglio di Santo Domingo nel 1948 affermava l'assoluta autorità del padre visitatore in tutte le faccende spirituali («*al sacrestano poteva essere impedito di esercitare tutte le funzioni del prete*») come pure il principio della libertà religiosa dei pueblo che volevano avere l'eucarestia. Il sacramento della confessione, tuttavia, era «*il vero grande intoppo*» (ASF: Peña Blanca, 16 giugno 1948); i membri del consiglio non potevano incoraggiare il fatto che il sacramento prendesse piede nella riserva, anche se membri del villaggio andavano altrove per confessare i loro peccati. L'anno successivo il francescano padre Julian Hartig, O. F. M., si rifiutò di battezzare i bambini a meno che i genitori non «*facessero voto contro le pratiche*

religiose indiane». Il *gobernador* e gli uomini del consiglio protestarono presso l'arcivescovo contro tale presa di posizione: «*Per tradizione ci è stato insegnato ad adorare in entrambi i modi, in quello indiano e in quello cattolico*». Essi ammonivano l'arcivescovo che, se gli ordini di padre Julian venivano dalle autorità dell'arcidiocesi, ciò avrebbe portato a «*una fine dell'unità tra noi. ... Noi rimaniamo il vostro umile popolo*». (ASF: Peña Blanca, 2 marzo 1949). Esprimevano il loro desiderio di continuare come avevano sempre fatto, nel rispetto della gerarchia ecclesiastica pur sottolineando che in tutte le loro generazioni un simile ordine non era mai stato dato. L'arcivescovo Byrne rispose che vi era una sola vera Chiesa, un solo vero Dio: «*... la Chiesa cattolica insegna che tutte le altre forme di religione sono false*» (ASF: Peña Blanca, 15 marzo 1949), e così insisteva che i padrini promettessero per i loro pupilli di rinunciare ai «*falsi idoli*». Il prelado disse agli indiani che questo ordine era coerente con gli insegnamenti della Chiesa cattolica in ogni parte del mondo e che non vi era nulla di nuovo; come i suoi predecessori egli insisteva per la «*non partecipazione a falsi servizi*

Immagine della Madonna di Guadalupe al palazzo del Gobernador di Santa Fe.



religiosi». Questi ordini facevano parte del processo messo in moto nel 1933 dall'arcivescovo Gerken, un processo che cercava di coinvolgere maggiormente i pueblo nell'alveo della chetechesi e delle cerimonie cattoliche e di allontanarli dalle loro tradizioni ancestrali native. Nel 1950, secondo il *gobernador* Tenorio e il suo consiglio, il padre visitatore del pueblo fu «*molto critico verso i nostri costumi indiani*» (ASF: Peña Blanca, 28 agosto 1950) nei sermoni domenicali. Le autorità del pueblo cercarono di fargli celebrare la messa su base bisettimanale, ma egli si presentava ogni domenica, come parte del piano, come notò l'arcivescovo Byrne, di rendere i Santo Domingo «*sempre più cattolici*», per la loro «*pace e felicità*» (ASF: Peña Blanca, 29 agosto 1950). L'istruzione religiosa divenne parte della routine settimanale del pueblo e nel 1954 nella riserva si tenne la cerimonia della Prima Comunione per quaranta bambini «*un evento storico*» (ASF: Peña Blanca, 24 maggio 1954), secondo il francescano in carica. Le cresime ebbero luogo l'anno successivo. Tuttavia vent'anni dopo l'interdetto del 1935, un missionario presso i Santo Domingo riconosceva che «*benché gli indiani dicano di essere cattolici, pochi sono veramente dei modelli di cattolicesimo*» (IS 35[9]: 139). Sempre più indiani keres parteciparono ai sacramenti cattolici nei decenni che seguirono; la comunità rinnovò la sua chiesa nel 1972 e, se non altro, i calendari religiosi nativo e cristiano divennero sempre più intimamente connessi. Oggi, tuttavia, si può ancora parlare della «*vecchia, talvolta anche tenue presenza del cattolicesimo romano ...*» (C. H. Lang in Ortiz⁵ 1979: 384) a Santo Domingo.

note.

¹ASF = Arcidiocesi di Santa Fe, New Mexico, Archives/Record Center, Santa Fe, NM.

² IS, *The Indian Sentinel*, Washington, DC, Bureau of Catholic Indian Missions, 1902 - 1962.

³Parsons, E. C., *Pueblo Indian Religion*, 2 vol, Chicago, IL, 1939.

⁴White, L., *The Pueblo of Santo Domingo, New Mexico*, Memoirs of the American Anthropological Association 43, Menasha, WI, 1935.

⁵Ortiz A., *Southwest*, in Sturtevant W. C., (gen. ed.), *Handbook of North American Indians* 9, Washington, DC, 1979.

Apparizioni

Durante la conquista spirituale e militare degli indiani nel Sudovest degli Stati Uniti avvennero, a detta degli spagnoli, alcuni di quegli eventi che i cattolici chiamano “miracoli”: durante la distruzione del pueblo di Acoma, nel 1599, improvvisamente Santiago de Compostela e la Vergine Maria combatterono al fianco degli assalitori, altrove un bimbo venne riportato in vita, un fulmine uccise una strega indiana e così via. Ma la storia più misteriosa è forse quella di suor Maria de Jesus Coronel (1602-1665), badessa del convento delle Clarisse francescane di Agreda, Burgos, confidente di re Filippo IV e famosa mistica anoressica. Il suo libro “Città mistica di Dio” narrava la vita della Vergine come la Madonna stessa gliel'aveva dettata, ma la sua eterodossia la portò ad essere processata dall'Inquisizione. Fray Alonso de Benavides sostenne di aver udito dalle sue labbra la narrazione dei suoi viaggi fuori dal corpo in America e ciò spiegava a suo dire i racconti di apache e jumanos su una “Dama in Blu”, una suora che predicava nella loro lingua e li esortava a convertirsi ai francescani. Nel 1631 Suor Maria scrisse anche una lettera ai frati del Nuovo Messico, in cui diceva di essere stata trasportata colà dagli angeli. Affermava di essere volata tre o quattro volte, tra il 1620 e il 1631, in Nuovo Messico con San Michele e san Francesco come sue ali e, a causa delle molte ferite che aveva ricevuto dagli indiani pueblo, gli angeli l'avevano incoronata, perché ella aveva ottenuto il martirio per nostro Signore. Con i suoi voli mistici, dichiarò suor Maria, ella aveva guidato molti francescani verso la morte. Vent'anni dopo, ormai famosissima, ella ripudiava quella lettera affermando di essere stata mal compresa da padre Alonso e altri due francescani: se padre Alonso diceva di averla vista in America, forse era un angelo che la impersonava. Il ricordo della “Dama in Blu”, tuttavia, persistette; nel 1769 padre Junipero Serra continuò a trarre ispirazione da lei, quando cominciò a costruire le missioni dell'Alta California. Anche nell'antica Florida, che comprendeva quasi tutto il Sudest, i francescani ebbero aiuti soprannaturali, compresa l'apparizione sotto forma di una luce bluastra di “Nostra Signora del Rosario”, nota come “Nostra Signora della Conquista” o *La Conquistadora*.



“La Missione del Sacro Cuore”, o Old Mission, a Cataldo, Idaho, costruita nel 1848 da padre Antonio Ravalli, come centro della missione presso i coeur d’alène. Qui padre Cataldo pose il suo quartier generale quando divenne padre superiore di tutte le missioni delle Montagne Rocciose nel 1877.

Sotto: la missione di Sant Ignatius nell’omonima riserva dei flathead, Montana.

A p. 38: Dipinto raffigurante i padri gesuiti, tra cui padre Cataldo, che fondano la missione presso i coeur d’alène.



Le Vesti Nere dell'Idaho

Il sogno di un "Nuovo Paraguay" nell'Ovest americano.

Flavia Busatta

Tutto cominciò con la guerra commerciale tra la Hudson Bay Company e la North West Company. Per garantire un'abbondante quantità di pelli di castoro entrambe le compagnie utilizzavano come cacciatori e portatori métis franco indiani e irochesi. Questi ultimi erano stati scacciati dai loro territori nello stato di New York, dall'estinzione del castoro e dalla sconfitta della corona inglese. La North West, in particolare «*utilizzava solo canadesi e irochesi cattolici*» (Blanchet, et al., 1956: 217); fu così che la fama della potenza dei gesuiti, le *Robes Noires* o Vesti Nere, giunse agli indiani del Plateau. Nella primavera del 1831 un gruppo di quattro flat-head giunse a St. Louis, capitale del commercio delle pellicce e sede della diocesi responsabile per l'Ovest, per chiedere dei missionari. La loro morte sembrò chiudere la vicenda, ma quattro anni dopo, Ignace La Mousse, un capo irochese che aveva portato la sua banda di ventiquattro uomini dalla missione di Caughnawaga all'Oregon, si recò personalmente a St. Louis per sollecitare l'intervento della chiesa. Poiché dopo otto anni non era arrivato ancora nessun

gesuita, Old Ignace inviò un'altra delegazione che perì per mano dei lakota in Nebraska.

I flathead erano tuttavia determinati a garantirsi il potere magico delle Vesti Nere, perciò nel 1839 inviarono una quarta delegazione che incontrò il gesuita padre Pierre-Jean De Smet a Council Bluff, Iowa, e poi il vescovo di St. Louis, la diocesi che Roma aveva scelto per sovrintendere a tutto l'Ovest e all'Oregon sia canadese che statunitense, dal momento che la controversia tra USA e Inghilterra sul controllo di quella lontana regione stava pendendo a favore dei primi e perciò il vescovo di Quebec non era più molto indicato.

Benché l'esperienza delle Riduzioni gesuite del Paraguay fosse finita tragicamente, era intendimento di tutti gli interessati creare uno "stato indiano" «*qualcosa di simile al Paraguay*» (JMUS, 1) oltre il Mississippi. L'idea era nata già verso il 1825, in seguito al *Louisiana Purchase*, al viaggio di Lewis e Clark e al boom del commercio delle pellicce nelle Montagne Rocciose, quando il superiore gesuita scrisse a Roma circa «*un possibile inizio di un'altro Paraguay*» (JMUS, 170) e in risposta il generale dell'ordine lo esortava a «*seguire il più*

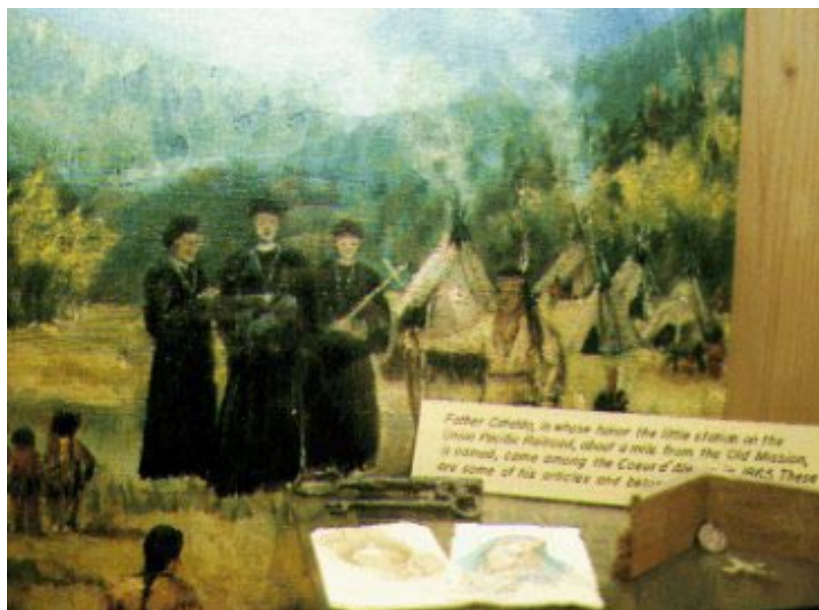
possibile il metodo [paraguayano, N.d.A.], *già provato e dimostratosi di massimo successo*» (JMUS, 175). Quando i flathead cominciarono a richiedere missionari, l'idea di assegnare ai gesuiti le tribù rilocate in territorio indiano oltre il Mississippi aveva avuto il suo maggior fautore in John C. Calhoun, potentissimo Segretario alla Guerra e l'uomo politico più influente di Washington, che ne aveva già discusso il problema col vescovo Du Borg nel 1822. Anche i presidenti Monroe e Jackson si mostrarono benevoli circa un Nuovo Paraguay oltre il grande fiume. Sulla base di queste speranze dodici missionari lasciarono il Maryland per creare delle missioni tra gli osage e i pottawatomis, cercando di dar vita alle nuove Riduzioni indiane: tra essi vi era padre De Smet. In seguito alla richiesta dei flathead padre De Smet fu inviato in Oregon come padre superiore nel 1840. Il suo primo viaggio fu quasi trionfale; egli predicò ai cheyenne, ai mandan, ai kansa, a vari gruppi dakota, ai crow, ai blackfeet, agli snake, ai bannock, ai kalispel, ai nez percés, ai kutenai e ovviamente ai flathead. A centinaia furono battezzati e furono gettate le basi per la *Oregon Reduction*. I piani erano

grandiosi, anche perché De Smet, un uomo impulsivo, aperto, di grande resistenza e coraggio e sognatore, era anche particolarmente portato per il lavoro di pianificazione. Per quanto possa sembrare strano, infatti, buona parte della sua vita senza riposo fu spesa nel trattare affari per finanziare la sua opera. Le sue avventure indiane, i suoi libri, le più di 180.000 miglia percorse, erano "boccate d'ossigeno" nella molto più prosaica vita di paziente routine di prete gesuita.

Il progetto di De Smet era di aprire missioni presso tutte le tribù dell'Oregon, quello del suo successore, padre Joset, di portare anche gli snake e i blackfeet alla missione di St. Ignatius e iniziare il lavoro missionario anche presso i cayuse e i nez percé.

Quando, nel 1846, padre Joset successe a De Smet come superiore generale erano state aperte quattro missioni: St. Mary's tra i flathead, fondata nel 1841 sul Bitter Root River in Montana, Sacred Heart presso i coeur d'alene, St. Ignatius tra i kalispel e St. Joseph dagli okanogan. Ogni missione era collegata attraverso il lavoro del suo superiore e il superiore generale rispondeva a St. Louis, ma i contatti erano difficili, talvolta impossibili, perciò la guida effettiva giungeva da Roma anche se talvolta una lettera ci metteva più di due anni ad arrivare, mentre le rimesse finanziarie passavano attraverso le banche inglesi e la Hudson Bay Company.

La situazione fu chiarita nel 1851 quando le missioni dell'Oregon passarono direttamente sotto il generale dell'Ordine, per poi finire sotto la giurisdizione della provincia gesuita di Torino (Italia). Questo assicurò la disponibilità di uomini abili e ben educati, ricchi delle migliori qualità europee. Il personale delle missioni era infatti internazionale, anche se gli italiani divennero la maggioranza dopo il passaggio sotto la direzione di Torino. I fondatori delle prime missioni oregoniane erano tre



belgi, un tedesco, un italiano e un francese, che presto vennero raggiunti da un olandese, da un irlandese, da uno svizzero, un maltese, altri due belgi, tre italiani e un altro francese. Tutti i missionari avevano un bagaglio di profondi studi accademici ed erano esperti in differenti arti o tecniche, e molti avevano esperienza come insegnanti. Congiunto, ad esempio, era stato vice presidente del Collegio dei Nobili a Napoli, Canestrelli aveva insegnato all'Università gregoriana a Roma, D'Aste e La Motte avevano frequentato l'Università di Parigi, Diomedei era stato tutore al Collegio Romano, Joset aveva insegnato al Collegio di Friburgo e tutti avevano studiato in varie scuole d'Europa. Valga per tutti l'esempio dell'artista padre Point che aveva studiato in Francia, Svizzera, Spagna e in America, dove aveva fondato il St. Charles College in Louisiana. Questa multiculturalità permetteva al principio gesuita dell'adattamento di dispiegarsi al suo meglio e fu parte dell'iniziale successo delle missioni.

La principale caratteristica dell'Ordine, che lo differenziava da altri ordini monastici come i francescani o i domenicani, stava nella capacità di assimilare il modo di vita dell'ambiente circostante, influenzando in tal modo

anche gli individui. L'adattamento gesuita era la conseguenza della dottrina patristica secondo la quale tutti i beni dell'umanità erano potenzialmente cristiani, perciò l'Ordine, attraverso l'inserimento del missionario gesuita nelle classi dominanti delle società in cui operava, perseguiva lo scopo di modificare e tramutare le sue basi, tramite la persuasione, e di naturalizzarla nella cristianità. In ogni caso quest'opera di adattamento e penetrazione prevedeva che il missionario gesuita imparasse la lingua, la retorica e l'etichetta tribale in modo da poter effettuare piccole variazioni della struttura sociale ed economica che potessero portare al risultato desiderato. In questo contesto la missione implicava l'introduzione delle virtù domestiche al posto di quelle nomadi, l'acquisizione di tecniche agricole e artigiane (carpenteria, tessitura, allevamento, metallurgia), del lavoro come valore e la creazione di un sistema familiare e sociale più malleabile e penetrabile.

«Essi si adattano alla gente che vogliono convertire; se andassero in Lapponia e li scoprissero che l'idea di un inferno rovente fosse più apprezzabile di un'altra, immediatamente ne scoprirebbero un'altra che si adatti al paese» (Strong, in Burns 1966:40). Ma il vecchio codice morale era difficile

da estirpare, soprattutto riguardo alla poligamia, alla passione per il gioco d'azzardo e agli eccessi del bere. I concetti astratti di "amore di Dio", di peccato, il sacrificio della croce, il sacramento della confessione erano totalmente estranei alle culture native del Plateau, anche se gli aspetti cerimoniali e liturgici del cattolicesimo avevano un forte potere di attrazione. Furono, tuttavia, le "virtù" militari dell'Ordine che suscitarono il massimo rispetto: il celibato venne visto come castità guerriera e l'abilità tattica e strategica dei gesuiti nelle arti belliche vere e proprie conquistarono loro il massimo favore. La guerra nelle Grandi Pianure e nel Plateau era continua e senza tregua, violenta e crudele; essa era il solo modo per un uomo di elevarsi socialmente e la conquista di territori di caccia garantiva la sopravvivenza della banda. Quando i gesuiti giunsero nell'Oregon la guerra era il principale "business" delle tribù; essi assistettero e parteciparono alla guerra per il predominio sulla grande mandria settentrionale di bisonti, un conflitto totale che sfiorava la pulizia etnica. Padre Hoecken raccontò, per esempio, che i nez percé cercarono di diffondere il mortale vaiolo presso i flathead gettando coperte infette nel campo e sporcando le porte delle tende con materia purulenta. In questa situazione i gesuiti intervennero fornendo fucili e munizioni in abbondanza e gratuitamente ai loro conversi e addestrandoli militarmente perchè facessero fronte agli scontri intertribali. I fratelli laici di St. Mary's portavano il fucile quando andavano a lavorare nei campi e un cannone in legno era piazzato sulle palizzate della missione. Le tribù convertite dovevano pregare prima della battaglia, trattenersi dalla pratica dello scalpo e dalle danze di guerra cariche emotivamente, non dovevano prendere prigionieri né essere crudeli e, se possibile, dovevano evitare di combattere la domenica. Il risulta-

to di questi addestramenti fu che i flathead, per la prima volta, sconfissero sonoramente i blackfeet che ogni estate effettuavano razzie nei loro territori a caccia di scalpi, cavalli e donne. Di fronte a tanta evidente magia guerriera delle Vesti Nere i blackfeet inviarono una delegazione a St Louis per avere anche loro dei gesuiti che li aiutassero in guerra. La decisione dell'Ordine di aprire questa nuova missione fu vissuta come un tradimento dalle tribù del Plateau e sul lungo periodo portò alla loro disaffezione verso i missionari. Ma ciò che effettivamente rese l'*Oregon Reduction* un fallimento fu l'inesorabile avanzata dei bianchi verso le terre agricole e le risorse minerarie del Montana, dell'Oregon e dell'Idaho e la politica di pace dei padri. Il pacifismo gesuita non era di comodo, essi erano ovviamente convinti che non ci potesse essere una "via indiana", ma solo la "via cattolica" e che la guerra contro l'ondata dei coloni avrebbe solo portato le tribù al disastro. È in questa politica che vanno comprese le mediazioni di padre De Smet in occasione del trattato di Laramie del 1851. La mediazione di De Smet e la carta geografica che egli disegnò per i commissari di Washington furono però forieri di grandi tragedie nelle praterie. Veste Nera, infatti, cedette alla sua simpatia verso i lakhota e attribuì loro territori che essi avevano appena conquistato o che erano intenzionati a strappare ai mandan, agli arikara, agli hidatsa, ai crow e ai pawnee. Anche l'intervento al campo di Toro Seduto nel 1868, è ascrivibile alla politica di evitare la guerra con gli USA. La politica dell'Ordine nei confronti delle tribù, la capacità di "vivere come gli indiani", la difesa dei territori delle missioni contro coloni e cercatori, unite alla diversa interpretazione gesuita degli accordi sottoscritti, fece crescere contro i padri l'avversione dei bianchi. I gesuiti furono accusati di aver scatenato la

guerra cayuse, quella yakima, la rivolta dei coeur d'alene e degli spokane e anche la guerra nez percé di Capo Giuseppe. In particolare la rivolta dei coeur d'alene fu drammatica per le missioni in quanto il leader dei ribelli era Charlot, figlio di Victor il capo che nel 1855 aveva firmato il Trattato di Bitter Root River e che era uno dei modelli per i convertiti. Il sogno di un Paraguay nell'Oregon fu un fallimento, anche se non sanguinoso come l'esempio. Nel 1870 il presidente Grant inaugurò la sua *Peace Policy*. Con essa egli intendeva riorganizzare le agenzie indiane ponendole direttamente sotto il controllo dei missionari. Allo scopo egli divise arbitrariamente le agenzie tra le varie denominazioni per cui alla Chiesa Cattolica ne spettarono solo sette su ottantotto; questo mise 90.000 indiani cattolici alla mercé di agenti o missionari scelti dagli uffici missionari protestanti, lasciandone solo 17.000 sotto la cura dei preti. La *Peace Policy* di Grant rinfocolò l'astio tra cattolici e protestanti, che aumentò con la pubblicazione del *Syllabus* e con la dottrina dell'infalibilità papale. Alla luce degli ultimi fuochi delle ribellioni messianiche della Danza degli Spettri e della rivolta di Charlot del 1891, anche le missioni sembravano degenerare e declinare. «*Che fiasco è stata la nostra opera [a St. Ignatius], cinquant'anni di lavoro e questi risultati*», scriveva padre La Motte nel 1906, egli vedeva «*aumentare le pratiche superstiziose*» e gli indiani ancora «*pigri e incivili*» (Bishoff, 1945:245). Malgrado tutto la cultura nativa non era morta.

Bibliografia essenziale

Garragan, G. G., S.J., *Jesuits of the Middle United States*, New York, NY, 1938; Bishoff, W. N., S.J., *The Jesuits in Old Oregon, a Sketch of Jesuit Activities in the Pacific Northwest, 1840-1940*, Caldwell, ID, 1945; Burns, R. I., S.J., *The Jesuits and the Indian Wars of the Northwest*, Moscow, ID, 1966; Blanchet, F. N., et al., *Notices and Voyage etc. of father Blanchet and Demers... 1838 to 1847*, Portland, OR, 1956.



*Sopra: La sponda canadese vista da Cornwallis Island sul fiume San Lorenzo.
Sotto: Un vecchio mohawk assiste a un powwow sull'isola di Cornwallis, esibendo il berretto "glengarry".*



Golf e Sulpiciani

Un'antica missione francese scatena una battaglia legale e politica che dura ancora oggi.

Lorenza Macchion

Uno dei campi da golf più famosi del mondo è quello che, nel 1991, scatenò una protesta sempre più radicale a Oka/Kanesatake, alle porte di Montreal, Quebec, che si concluse con la morte di un poliziotto franco-canadese e il più lungo assedio - 72 giorni - della storia indiana attuale.

L'origine del contendere però è molto più antica, e risale al tardo XVII secolo, quando gruppi di indiani cattolici orbitanti nella sfera francese, tra cui dei mohawk usciti dalla Lega degli Irochesi, si insediarono nella missione sulpicianiana di Mont Royal. Dopo varie vicende, nel 1700, i frati trasferirono la missione a Sault-au-Recollet e già nel 1714 chiedevano a Luigi XV di concedere loro delle terre per una missione permanente. Gli indiani però erano restii a trasferirsi lontano da Montreal, centro del commercio delle pellicce; le pressioni dei frati e dei funzionari reali li convinsero a scegliere un sito sulla riva settentrionale del Lago delle Due Montagne, dove si erano insediati altri mohawk cattolici.

Nell'autunno del 1717 il governatore della Nuova Francia, Rigaud de Vaudreuil, concesse la terra al Seminario di San Sulpicio a Parigi, atto confermato in seguito dal re.

Nel 1733 i sulpiciani chiesero altra terra e anche questa concessione fu confermata; in entrambi i casi la terra era data ai frati come *seigneurie*, signoria, per l'uso e il beneficio degli indiani della missione, su espressa condizione che il titolo alla terra sarebbe tornato alla Corona se gli indiani avessero abbandonato la missione, in cui abitavano mohawk, nipissing e algonquin.

Per commemorare l'evento i mohawk confezionarono una cintura di *wampum*, detta "dei due cani", che stavano a guardia della *seigneurie* sulpicianiana. I frati però dimenticarono subito la promessa di dare agli indiani un documento scritto di titolo legale e nulla nelle carte reali riconosceva esplicitamente i diritti di proprietà indigeni. La cintura di *wampum* anzi venne respinta come non valida dal Sovrintendente agli Affari Indiani nel 1781.

Le petizioni per il diritto alla terra sul Lago delle Due Montagne non si contano più dal 1760 in poi, mentre i sulpiciani si lamentavano di come gli indiani coltivassero la fantasiosa idea di possedere il territorio della signoria. La vittoria inglese nella Guerra dei Sette Anni e la Proclamazione Reale del 1763, che i nativi canadesi considerano il documento di partenza della loro storia legale, rinnovarono le speranze degli

indiani del Lago delle Due Montagne di vedere riconosciuti i loro diritti, anche perchè in situazione analoga ad Akwesasne e Kahnawake erano state costituite delle riserve.

In particolare, a Kahnawake, allora signoria gesuita di Sault St. Louis, il diritto indiano era stato riconosciuto dai tribunali, dopo che i gesuiti avevano tentato di vendere alcune terre a coloni franco-canadesi. Tuttavia ciò non accadde per la signoria sulpicianiana, anzi i diritti indiani subirono un duro colpo dopo che i sulpiciani aiutarono gli inglesi a sedare la Rivolta francofona del 1837-38: il governo grato approvò l'Ordinanza del 1840 che, anche se imponeva gli stessi obblighi delle concessioni reali francesi, confermava i titoli del Seminario cattolico. I nativi dei due villaggi della signoria, Oka e Kanesatake, continuarono a stendere petizioni, mentre conducevano una vita di estrema povertà, di cui davano la colpa ai frati che avevano, dal loro punto di vista, confiscato le loro terre senza compensazione, esigevano le decime e punivano severamente chi raccoglieva legna senza permesso.

La metà del XIX secolo vide un momento di grave crisi quando i mohawk deposero cinque capi influenzati dai frati, che scavavano nel fazionalismo per indebolire la

comunità, e il vescovo di Montreal scomunicò undici mohawk e quattro algonchini per mancanza di rispetto verso i preti nel 1852. Da parte sua il governo, per risolvere la crisi, tentò inutilmente di trasferire gli indiani in un luogo piuttosto distante. Nel 1868 il nuovo Sovrintendente Generale agli Affari Indiani, Spragge, dimostrò simpatia per la causa indigena, non ravvisando alcuna differenza tra la storia della signoria sulpiciano e quella dei gesuiti del XVIII secolo; contemporaneamente il capo mohawk Sose Onasakenrat, noto come Joseph Swan agli inglesi, ex beniamino dei frati che volevano farne un prete, cominciò a distribuire le terre della signoria al suo popolo. I sulpiciani si rivolsero a un giudice locale, che si rivolse al segretario di stato ad Ottawa perché convincesse i mohawk che avevano torto. Ancora una volta gli indiani persero la partita legale e gli algonquin, che avevano ricevuto la stessa risposta separatamente, alla fine cedettero nel 1869 e si trasferirono nella terra messa a suo tempo da parte dal governo. Capo Joseph non si arrese, nonostante le minacce di scomunica e imprigionamento e si presentò con quaranta mohawk armati a intimare ai frati di andarsene entro otto giorni. Ovviamente fu arrestato, ma questa volta i Sulpiciani persero qualcosa di molto importante: il loro gregge riottoso. Influente inglesi protestanti a Montreal cominciarono ad organizzarsi per proteggere i diritti degli indiani e, entro la tarda primavera del 1869, quasi tutti i mohawk erano diventati protestanti metodisti e, in seguito, anche anglofoni. Capo Joseph morì nel 1881, per un avvelenamento alimentare seguito a un banchetto a organizzato Montreal dai sulpiciani, dopo essere diventato ministro metodista e aver tradotto il Nuovo Testamento e un libro di inni in mohawk.

I frati si opposero con tutte le loro forze a che la chiesa metodista venisse costruita sul terreno della signoria con il loro legname; nel 1872 la nuova chiesa sorgeva comunque, per essere abbattuta nel



La bandiera dei warriors sventola ad un powwow.

1875 per ordine del tribunale sollecitato dai frati. La guerra tra sulpiciani e mohawk era ora diventata anche religiosa e i frati perseguivano legalmente chiunque raccogliesse la legna senza permesso. Questa era una delle poche fonti di reddito degli indiani, che la usavano per riscaldarsi l'inverno e

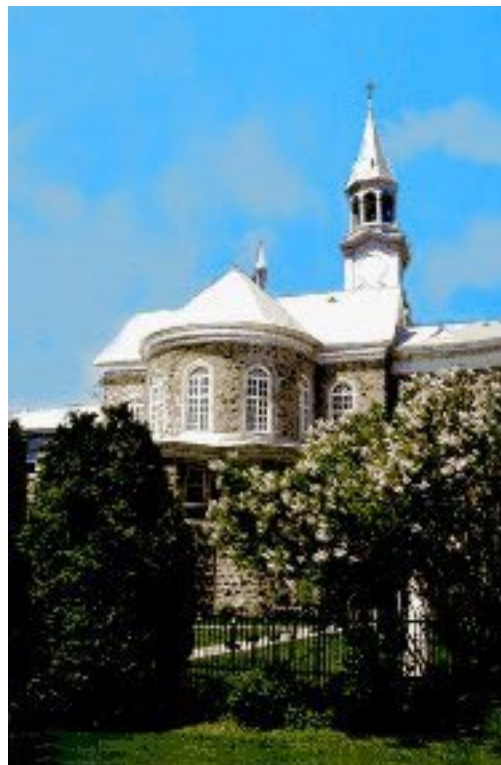
per venderla ai bianchi di Montreal. Ora i religiosi ne proibivano la raccolta a tutti gli indiani non cattolici, cioè la maggioranza dei residenti. Mentre i giornali di Montreal parlavano di "Questione di Oka" venne istituita una *Protestant Defence Association* a favore degli indiani nel 1875; il punto di rottura

venne raggiunto nel 1877, quando molti indiani vennero arrestati per legnatico abusivo, i pochi mohawk cattolici ricevettero minacce di morte e la chiesa cattolica di Oka bruciò completamente; anche se gli indiani negarono ogni addebito essi vennero fortemente sospettati. Il clima di tensione nel 1879 portò alcuni mohawk a trasferirsi a Gibson, Ontario, dove i sulpiciani avevano promesso di costruire edifici e infrastrutture per favorire l'esodo. Quando giunsero videro che nulla era stato fatto e si trovarono senza case e senza cibo all'inizio dell'inverno. Nel 1881 alcuni indiani cercarono di tornare a Oka/Kanesatake, per scoprire che le loro case e i loro appezzamenti erano stati venduti dai sulpiciani a franco-canadesi. Secondo il *Toronto Daily Mail* dell'epoca i sulpiciani sognavano di liberarsi dei mohawk e di costruire una bella cittadina francofona, ma il loro sogno non si sarebbe mai realizzato.

Nel 1902 i mohawk di Oka tornarono sulle pagine dei giornali quando capo Joseph Kanawatiron Gabriel, noto come Capo Kennatosse, andò in Inghilterra per presentare il caso del suo popolo direttamente a re Edoardo VII, ma riuscì a vedere solo il romanziere e deputato Gilbert Parker. Tornato a Oka, Capo Kennatosse si diede alla macchia per non essere arrestato per legnatico abusivo. La tensione salì alle stelle e i mohawk andarono in città e comprarono tutte le armi che riuscirono a trovare da un armaiolo. Nel 1905 i sulpiciani, forse a causa di tutta la pubblicità sulla Questione di Oka, cercarono di sistemare una volta per tutte la faccenda, offrendosi di vendere al governo federale i resti della *seigneurie*, compresa la foresta, i *Commons* e le terre già occupate dai mohawk, ma questi ultimi chiesero ancora il rispetto delle antiche concessioni reali francesi e adirono alle vie legali. La causa raggiunse il Consiglio Privato a Londra nel 1912 e gli indiani persero, anche se i Lord del Consiglio lasciarono aperta la porta a una qualche sistemazione, ritenendo che i frati avessero degli obblighi verso

i mohawk.

Mentre il governo canadese ignorava queste raccomandazioni, nel 1936 i sulpiciani vendettero i resti della *seigneurie* - la foresta di pini dei *Commons*, Calvary Mountain e le fattorie vicine - a un ricco belga, Baron Empain, nonostante le proteste degli indiani. Nel 1945, nel tentativo di acquietare i nativi, il governo federale comprò dai sulpiciani le terre ancora occupate dai mohawk, 132 lotti sparpagliati per tutta la città di Oka e la terra agricola a ovest della città, che ammontavano a circa quattro kmq, l'1% dell'originale *seigneurie* delle Due Montagne. Questa terra non diventò riserva ma restò di proprietà della Corona e ai mohawk vennero dati certificati di possesso che vennero ereditati con il passare del tempo. Il governo però non aveva risolto il problema perché aveva condotto la transazione senza consultare gli indiani, che continuavano a ritenere di essere gli aventi diritto a quella terra. Nel 1947 il governo del Quebec autorizzò l'esproprio di una parte della terra comprata dal belga per costruire un campo da golf a nove buche e nel 1950 venne costruita una segheria, che presto però dovette trasferirsi altrove sempre a causa delle proteste. I mohawk avevano tentato invano di impedire che i sulpiciani vendessero la terra delle dodici parrocchie della *seigneurie* delle Due Montagne un poco alla volta e continuarono a protestare anche dopo che la terra era finita in mani diverse. Continuarono ad adire alle vie legali e persero in tutti i gradi di giudizio perché non potevano dimostrare, secondo la legge canadese, di essere là "da tempo immemorabile", ma solo dal 1700. Mentre gli episodi di resistenza si susseguivano, un nuovo elemento si



L'abbazia cistercense di Oka

inseriva nella partita: negli anni Sessanta, durante il risveglio della nazionalità indiana si era diffusa a Oka la religione della *Longhouse*, un culto nativista di tipo messianico e neo tradizionalista.

Nel 1990 Kanesatake/Oka non era ancora riconosciuta come territorio mohawk nè come riserva, ma i mohawk continuavano a considerarla il loro territorio ancestrale, la loro patria illegalmente requisita così, quando il consiglio comunale di Oka decise di ampliare il campo da golf cominciò una ribellione sempre più radicale e internazionalizzata, che richiese l'intervento dell'esercito canadese e che diventò famosa in tutte le televisioni del mondo.

Bibliografia

York, G., Pindera, L., *People of the Pines*, Toronto, 1991; Fenton, W., Tucker, E., "Mohawk", in *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Washington, DC, 1978; Daniel, R. C., "The Oka Indians vs. the Seminary of St. Sulpice", in *A History of Native Claims Processes in Canada 1867-1979*, Ottawa, 1980.