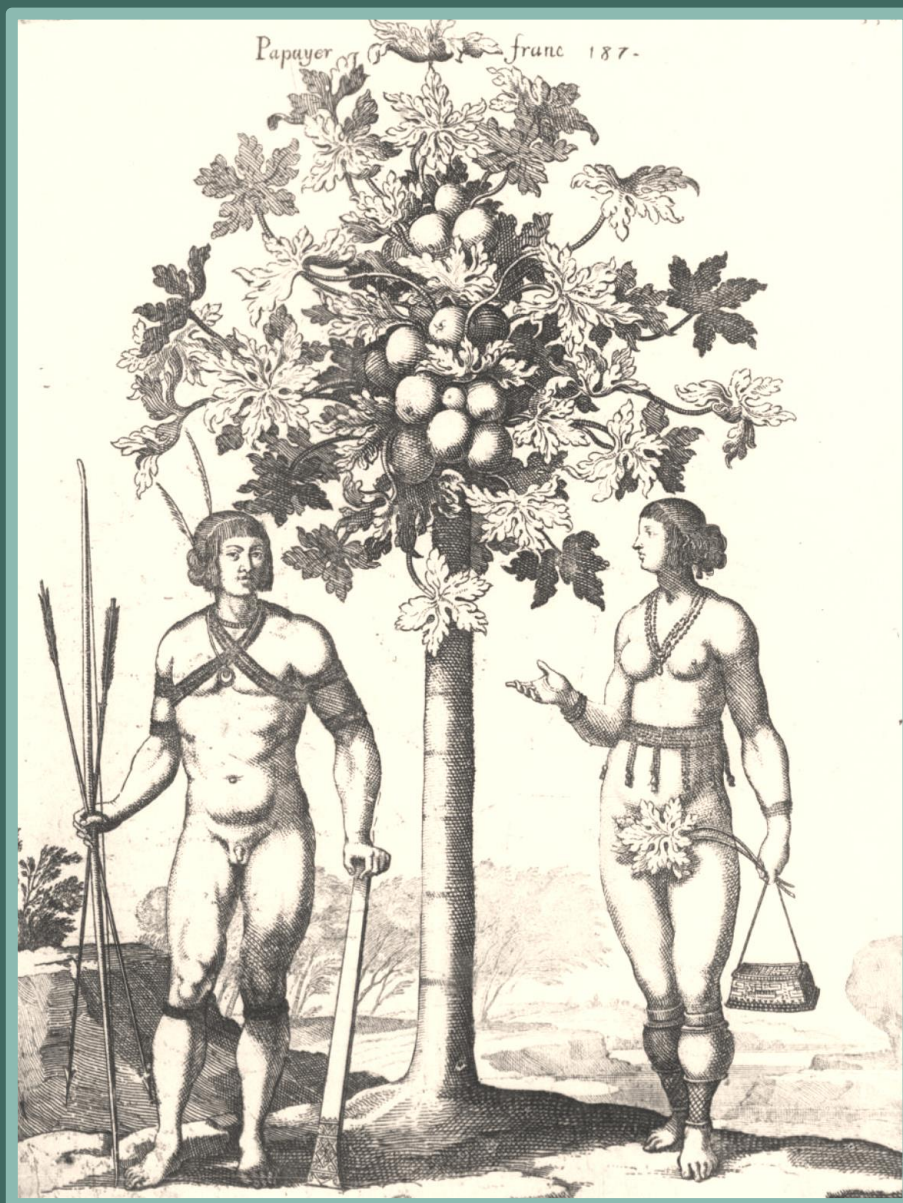


Dottorato in Storia, Antropologia e Religioni - XXVIII ciclo

Sapienza Università di Roma

Benedetta Del Romano

Vestire il Nuovo Mondo





SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Storia, Culture e Religioni
Dottorato in Storia, Antropologia e Religioni - XXVIII ciclo

Tesi di dottorato

Vestire il Nuovo Mondo:
La riflessione francese sull'alterità religiosa nell'età moderna

Candidata:
Benedetta Del Romano

Tutors:
Prof. Sergio Botta
Prof. Alessandro Saggiaro

Sommario

| | |
|--|------------|
| INTRODUZIONE..... | 3 |
| <i>a. Obiettivi della ricerca e individuazione degli autori da analizzare.....</i> | <i>3</i> |
| <i>b. Individuazione del periodo storico e specificità francese.....</i> | <i>5</i> |
| <i>c. Ricognizione sulle tipologie di scritti relativi alle Americhe.....</i> | <i>10</i> |
| <i>d. Attenzione all'esteriorità nel Seicento.....</i> | <i>20</i> |
| <i>e. Struttura della tesi.....</i> | <i>24</i> |
| CAPITOLO I: LA COLONIA DI MARANHÃO | 30 |
| I.A. CLAUDE D'ABBEVILLE E L' <i>HISTOIRE</i> | 54 |
| <i>I.a.1. Notizie biografiche sul padre Claude d'Abbeville.....</i> | <i>54</i> |
| <i>I.a.2. L'opera del padre Claude: le lettere dal Maragnan.....</i> | <i>56</i> |
| <i>I.a.3. L'opera del padre Claude: l'Histoire de la Mission.....</i> | <i>60</i> |
| <i>I.a.4. L'analisi dell'opera.....</i> | <i>71</i> |
| I.B. YVES D'ÉVREUX E LA <i>SUITE DE L'HISTOIRE</i> | 90 |
| <i>I.b.1. Notizie biografiche sul padre Yves d'Évreux.....</i> | <i>90</i> |
| <i>I.b.2. L'opera del padre Yves: la Suite de l'Histoire.....</i> | <i>95</i> |
| <i>I.b.3. L'analisi dell'opera.....</i> | <i>104</i> |
| I.C. I TUPINAMBA A PARIGI: GLI "ALTRI" DIVENTANO "NOI" | 120 |
| CAPITOLO II: IL CANADA DI GABRIEL SAGARD..... | 132 |
| <i>II.a. Notizie biografiche su Gabriel Sagard.....</i> | <i>132</i> |
| <i>II.b. L'opera di Sagard: Grand Voyage.....</i> | <i>138</i> |
| <i>II.c. L'opera di Sagard: Histoire du Canada.....</i> | <i>145</i> |
| <i>II.d. L'analisi dell'opera.....</i> | <i>153</i> |
| CAPITOLO III: LE ANTILLE DI JEAN-BAPTISTE DU TERTRE..... | 170 |
| <i>III.a. Notizie biografiche su Jean-Baptiste du Tertre.....</i> | <i>170</i> |
| <i>III.b. L'opera di du Tertre: Histoire générale des isles.....</i> | <i>177</i> |
| <i>III.c. L'opera di du Tertre: Histoire générale des Antilles.....</i> | <i>183</i> |

| | |
|--|------------|
| <i>III.d. L'analisi dell'opera</i> | 193 |
| CONCLUSIONI | 209 |
| BIBLIOGRAFIA | 214 |
| FONTI..... | 214 |
| STUDI..... | 218 |

Introduzione

Ho scelto di intitolare la mia tesi *Vestire il Nuovo Mondo* perché questa frase racchiude in sé numerosi significati e restituisce in poche parole l'oggetto della mia analisi. È un rimando alla frase evangelica “vestire gli ignudi” alla quale si ispiravano i missionari inviati nel nuovo Mondo nel relazionarsi con i “selvaggi”, nudi e barbari, che avevano il compito di convertire. *Vestire il Nuovo Mondo* racconta lo sguardo rivolto dagli europei agli abitanti delle Indie e le caratteristiche di bestialità, brutalità e crudeltà, o al contrario di innocenza e purezza originaria che a loro hanno di volta in volta attribuito. *Vestire il Nuovo Mondo* è la ricerca della fondatezza delle proprie certezze negli “altri”, è l'analisi dell'“altro” attraverso le proprie categorie e attraverso le trame della propria cultura.

a. Obiettivi della ricerca e individuazione degli autori da analizzare

Lo scopo del mio progetto di dottorato è analizzare lo sguardo europeo sull'esteriorità indigena americana impiegando come lente privilegiata le opere di missionari francesi del XVII secolo. In particolare la descrizione dei corpi e la riflessione sulla nudità diventano punto di partenza per la ricostruzione di convenzioni e stereotipizzazioni che ricorrono negli anni e si ritrovano in opere assai differenti tra di loro per scopo e stile. In Europa, nel periodo storico in esame l'attenzione alle modalità vestimentarie era altissima a causa dei cedimenti di un sistema riconoscibile di segni esteriori in corso già da un secolo. In questo contesto la descrizione dell'esteriorità diventa veicolo di significati profondi che rendevano evidente la natura stessa dell'alterità. Oggetto specifico di attento studio sono pertanto le descrizioni di aspetti culturali che delineino l'idea di alterità nei testi in esame, nonché tutte le descrizioni dell'esteriorità “altra”, segno primo e maggiormente visibile di tutta la sfera culturale del diverso da sé. Il viaggio di Colombo, che avrebbe dovuto aprire un passaggio alternativo verso oriente, si trasformò in un incontro con una umanità impensata, con un mondo del tutto nuovo, come venne in effetti definito il nuovo continente. Tutto delle Americhe appariva

differente rispetto al mondo conosciuto e, spesso, incomprensibile. L'uomo europeo doveva così confrontarsi con un'umanità inattesa che appariva irrimediabilmente come "altra". Il corpo, con le sue dinamiche di rappresentazione, diventa terreno di confronto tra un "noi" e un "loro". L'analisi della descrizione degli elementi vestimentari e delle manipolazioni e decorazioni corporali degli uomini e delle donne nativi permette di andare oltre il dato etnografico e di restituire l'approccio dei singoli autori all'intera sfera culturale indigena. La possibilità che i missionari convertano i popoli incontrati, la speranza che la loro missione abbia un esito positivo e che l'impresa coloniale possa essere portata a compimento, sono sovrascritte simbolicamente sui corpi degli indigeni.

Ho deciso di individuare le opere da analizzare partendo da tre poli spaziali che rappresentano tre differenti momenti della storia coloniale francese nel Nuovo Mondo. La scelta delle opere è stata fatta anche privilegiando opere poco conosciute e poco studiate, o che hanno vissuto secoli di oblio per poi venire riscoperte in tempi recenti.

Primo polo è il Brasile, rappresentato dall'esperienza coloniale di Maranhão, di cui Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux sono testimoni diretti e privilegiati. Entrambi frati cappuccini, le loro opere sono pensate per essere una il seguito dell'altra. In realtà le personalità dei due religiosi, così come le loro esperienze nella colonia, sono estremamente differenti. Di conseguenza le relazioni che producono sono molto diverse per stile e contenuto. La storia della colonia nel Maranhão si esaurì nel giro di pochi anni, dal 1612 al 1615. Il padre Claude rimase solamente per i primi quattro mesi pubblicando la sua *Histoire de la Mission* nel 1614, mentre il padre Yves vi rimase all'incirca due anni, pubblicando la sua *Suite de l'Histoire* nel 1615, ma quest'opera non uscì mai dalle stanze dell'editore.

Il secondo polo è il Canada degli Uroni così come ci viene raccontato dal recollecto Gabriel Sagard nelle sue opere del 1632 (*Grand voyage au pays des Hurons*) e del 1636 (*Histoire du Canada*). Sagard trascorse dieci mesi tra il 1623 e il 1624 in Canada e produsse i suoi volumi con il fine sia di fornire delle informazioni necessarie ai futuri missionari in quelle regioni, sia di valorizzare il ruolo dei recollecti nella evangelizzazione

degli Uroni, in un momento in cui i gesuiti stavano prendendo il loro posto per ordine di Richelieu.

Il terzo polo è rappresentato dalle isole antillane raccontate dal padre domenicano Jean-Baptiste du Tertre che compì diversi viaggi negli anni tra il 1640 e il 1657. Il padre du Tertre è autore di due opere sulle Antille: *Histoire générale des isles* del 1654 e *Histoire générale des Antilles*, composta da due volumi pubblicati tra il 1667 e il 1671. Nelle sue trattazioni la situazione è più complessa perché all'“altro” indigeno si aggiunge la presenza degli schiavi africani. Tuttavia questa complessità ulteriore mi è stata funzionale per verificare la presenza di una modalità comune di descrivere l'alterità americana, secondo canoni stereotipati e luoghi comuni anche laddove le situazioni di realtà osservate sono necessariamente differenti, a partire dal semplice dato spaziale e temporale.

Ho scelto di analizzare una sola opera per ogni polo spaziale (ad esclusione del Brasile, visto lo stretto legame tra i volumi dei due cappuccini, pensati per formare una unica opera), per individuare differenze e somiglianze nelle descrizioni dell'esteriorità di popolazioni differenti che abitavano luoghi tra di loro lontani. Oltre al criterio della rarità delle opere ho scelto di privilegiare i testi scritti e pubblicati in anni lontani tra loro, ma sempre nel cuore del Seicento, in modo da fotografare tre momenti differenti della storia coloniale francese.

b. Individuazione del periodo storico e specificità francese

Il periodo storico di riferimento è rappresentato dal XVII secolo, in particolare gli anni che vanno dal 1614, data della pubblicazione dell'*Histoire* di Claude d' Abbeville, al 1671, data di pubblicazione dell'ultimo volume dell'*Histoire générale des Antilles* di Jean-Baptiste du Tertre. Ho scelto di selezionare le opere da analizzare tra quelle pubblicate in questo arco temporale, perché si tratta di un momento storico interessante per quanto riguarda la colonizzazione delle Americhe. La conquista del territorio americano era iniziata già da oltre un secolo e nel Seicento ci troviamo in uno stadio avanzato del processo. Molte opere relative al Nuovo Mondo erano già state prodotte e avevano avuto

modo di diffondersi e venire lette in tutta Europa. Il dibattito su questo mondo nuovo e inaspettato, scaturito dalla pubblicazione di queste opere era iniziato già al ritorno del primo viaggio di Colombo. Inoltre in questo periodo tutte le potenze europee, attrici nel processo di colonizzazione, avevano già iniziato a costruire i loro imperi e la Spagna andava perdendo quel ruolo egemonico che aveva avuto nei primi anni del processo di colonizzazione. La Francia in particolare, esclusa per mezzo della bolla *Inter caetera*¹ dalla spartizione dei territori oltreoceano, confermata poi dal Trattato di Tordesillas, aveva inizialmente rivolto le proprie attenzioni principalmente al nord Atlantico e alle sue acque pescose². Oltre all'abbondanza di merluzzi, però, un altro obiettivo muoveva i navigatori francesi verso il nord-America: la ricerca del sospirato passaggio a nord-ovest verso le Indie³. Dopo una primissima spedizione in Brasile nel 1504⁴, infatti, l'attenzione si spostò verso Terranova e Labrador, dove giunse la primissima spedizione del 1506 guidata da Jean Denys, seguita subito da altre due spedizioni inviate da Jean Ango di Dieppe⁵. Fu però con i viaggi di Giovanni Verrazano intorno agli anni '20 del XVI secolo che la Francia iniziò ad avanzare delle pretese territoriali. Sempre all'insegna della ricerca del passaggio a nord-ovest furono le esplorazioni portate avanti da Jacques Cartier che compì tre viaggi tra il 1534 e il 1542. Questi primi tentativi di stabilire delle colonie in nord America non portarono i risultati sperati. I francesi contestavano apertamente l'autorità papale nella divisione dei territori oltreoceano, asserendo che il monopolio commerciale in una regione poteva essere mantenuto solo con una occupazione permanente della stessa⁶. Nel frattempo si era riaperto l'interesse dei mercanti francesi per il Brasile, soprattutto a causa dell'abbondanza di legni pregiati, aversati dai portoghesi che reclamavano il possesso di quei territori. Furono soprattutto i commercianti di Dieppe e Rouen a frequentare la rotta verso il Brasile e a iniziare dei rapporti commerciali con gli indigeni.

¹ Papa Alessandro VI, *Inter caetera divinae*, in «Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio (···)», Tomo 5, 1860, pp. 361-364.

² M. Donattini, *Dal Nuovo Mondo all'America*, Roma 2004, p. 65.

³ M. Donattini, *Dal Nuovo [...]*, p. 66.

⁴ M. Donattini, *Dal Nuovo [...]*, p. 65.

⁵ W.J. Eccles, *The French in North America. 1500-1783*, Markham 1998, p. 2.

⁶ W.J. Eccles, *The French [...]*, p. 3.

È in questo contesto di proficui traffici e di familiarità consolidata⁷, che si colloca la decisione di Nicolas de Villegagnon, con l'appoggio dell'ammiraglio de Coligny, di fondare nel 1555 un insediamento nella baia di Rio de Janeiro che doveva portare alla costituzione della cosiddetta *France Antarctique*⁸. Villegagnon era un cavaliere di Malta che aveva istituito un vero regime dittatoriale all'intero della colonia provocando il malcontento dei coloni e aggravando i contrasti tra cattolici e ugonotti. Ne seguirono ribellioni e complotti che spinsero Villegagnon, nel 1556, a rivolgersi a Calvino, che era stato suo compagno di studi giuridici a Orléans, chiedendogli l'invio di alcuni aderenti alla fede riformata per trovare una soluzione ai conflitti. Questa presenza non risolse i contrasti, ma li inasprì inevitabilmente. A causa di un dibattito sul tema eucaristico della transustanziazione si arrivò a una rottura definitiva⁹. Gli ugonotti preferirono lasciare la colonia piuttosto che continuare a lottare contro i rituali cattolici imposti da Villegagnon, preferendo cercare rifugio presso i Tupinamba¹⁰. A seguito di questi episodi la colonia venne riconquistata dai portoghesi nel 1560. Questa vicenda divenne una prefigurazione delle sanguinose guerre tra cattolici e ugonotti che funestarono la Francia negli anni seguenti. Coligny si fece poi promotore di una ulteriore impresa coloniale, questa volta in Florida, con una prima spedizione nel 1562 e una seconda nel 1564, con lo scopo di costituire un insediamento ugonotto¹¹. Anche questa impresa ebbe un esito totalmente fallimentare. Questo progetto, infatti, fu fortemente aversato dalla Spagna che non aveva intenzione di perdere la propria egemonia su territori che considerava suoi di diritto e nel 1565 represses nel sangue la colonia ugonotta. Alla fine del secolo l'interesse francese nei confronti del nord America si riaccese con una spedizione del 1598 guidata da Mesgouez

⁷ F. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage: L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589). Troisième édition revue et augmentée (versione Kindle)*. Ginevra, 2014, cap. 1.

⁸ M. Donattini, *Dal Nuovo [...]*, p. 70.

⁹ A. Daher, *Les Singularités de la France Équinoxiale*, Parigi, 2002, pp. 33-35.

¹⁰ Sulla scelta degli ugonotti di recarsi presso i Tupinamba piuttosto che continuare a convivere con i cattolici si veda F. Lestringant, *Catholiques et cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des guerres de Religion*, in «Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance», Parigi, 1982, pp. 233-245.

¹¹ W.J. Eccles, *The French [...]*, p. 10.

de La Roche che non ebbe, però, l'auspicato esito di una più duratura permanenza sul territorio canadese¹². De La Roche scelse per la sua colonia un sito quasi inospitale, con un clima molto più avverso rispetto alla riva nord del San Lorenzo dove aveva soggiornato Cartier. Nel 1600 Pierre Chauvin de Tonnetuit installò una colonia a Tadoussac, trovando delle condizioni ancora peggiori. All'inizio del XVII secolo la Francia era ancora fuori dalla spartizione territoriale delle Americhe e non era riuscita a costituire una colonia stabile e duratura¹³. Perché un impero nascesse da queste disordinate iniziative mancava sicuramente una volontà politica che conferisse stabilità a queste singole esperienze e le facesse confluire in un progetto organico di colonizzazione del territorio americano¹⁴. Fu quindi da una posizione di debolezza che la Francia iniziò a sviluppare il suo concetto di colonialismo¹⁵. Negli anni successivi ripresero con maggiore forza i tentativi di stabilire delle colonie in Canada, fondando quella che prenderà il nome di *Nouvelle France*, grazie soprattutto alle spedizioni guidate da Samuel de Champlain¹⁶. Champlain era stato coinvolto in questa impresa da un commerciante di Dieppe, Aymar de Chastes, che voleva creare una società che mediasse tra le esigenze del commercio e quelle della colonizzazione¹⁷. Il primo viaggio in Canada della compagnia ebbe luogo nel 1603. Uno degli scopi di Champlain era ancora quello di cercare il passaggio a nord-ovest, oltre a fondare colonie nella nuova terra e a intrattenere buoni rapporti commerciali con gli indigeni. Champlain si proponeva di conquistare per la Francia un enorme territorio sfruttando anche le inimicizie tra le popolazioni rivali che abitavano il Quebec. Champlain compì diversi viaggi tra la madrepatria e il Canada, con lo scopo di rafforzare la colonia e di esplorare nuovi territori. Egli auspicava, per la buona riuscita del progetto coloniale, l'arrivo di missionari che dovevano installarsi nella Nuova Francia ed evangelizzare le popolazioni locali. I primi a voler iniziare una missione in Canada furono i gesuiti, che

¹² W.J. Eccles, *The French [...]*, p. 13.

¹³ W.J. Eccles, *The French [...]*, p. 14.

¹⁴ F. Lestringant, *Le Huguenot [...]*, cap. 1.

¹⁵ W.J. Eccles, *The French [...]*, p. 3.

¹⁶ W.J. Eccles, *The French [...]*, pp. 15-31.

¹⁷ U. Piscopo, *Introduzione*, in Gabriel Sagard, «Grande viaggio nel paese degli Uroni. 1623-1624», Longanesi, Milano, 1972, p. 27.

però non incontrarono il favore della Società dei mercanti, i quali temevano un'ingerenza dei religiosi nei loro traffici commerciali. Per questo motivo furono scelti i recolletti per continuare la missione evangelizzatrice. Quattro recolletti si imbarcarono nel 1615 alla volta di Tadoussac. Giunti in Nuova Francia i quattro religiosi presero strade diverse per iniziare la loro predicazione. La collaborazione tra recolletti e mercanti sembrò essere più positiva e, secondo Champlain i rapporti che i frati intrattenevano con le popolazioni locali erano funzionali anche agli scambi commerciali¹⁸. Una seconda missione di recolletti fu inviata nel 1623 e uno dei due missionari a partire per il Canada fu Gabriel Sagard. Dopo un ultimo tentativo di fondare un insediamento permanente a Maranhão, episodio quasi dimenticato della storia francese di cui parlerò diffusamente nelle pagine che seguono, la Francia non mostrò più interesse verso la costituzione di una colonia brasiliana. La politica coloniale francese tornò a farsi più ambiziosa per volere di Richelieu e, oltre a cercare di consolidare la posizione della Francia in nord-America, prese l'avvio anche la colonizzazione delle Antille¹⁹. Dopo alcune spedizioni dal carattere esclusivamente commerciale nel corso del Cinquecento, l'interesse per lo stabilimento di una colonia nelle Antille si fece più concreto negli anni venti del Seicento. Nel 1626 fu creata per volere di Richelieu la *Compagnie de Saint Christophe* con lo scopo di fondare un insediamento nell'isola per favorire gli scambi commerciali. Questa prima compagnia non raggiunse i risultati sperati, perciò il 12 febbraio 1635 nacque la *Compagnie des îles d'Amérique*. Iniziarono in questo periodo gli insediamenti in Guadaloupe e in Martinica²⁰. Fu quindi a Seicento inoltrato che l'opera di colonizzazione francese nelle Americhe diventò più organica e quindi più stabile, inaugurando una lunga stagione di possesso sui territori oltreoceano²¹.

Le prime esperienze coloniali fallimentari da parte della Francia, accompagnate da una lunga frequentazione dei territori americani e dai contatti intrattenuti con i nativi

¹⁸ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 54-65.

¹⁹ P. Butel, *Histoire des Antilles françaises*, Perrin, 2007, p. 27.

²⁰ P. Butel, *Histoire [...]*, pp. 27-33.

²¹ Sulle ideologie coloniali europee si veda A. Pagden, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Bologna, 2005.

per scopi commerciali, avevano fatto sì che i francesi percepissero sé stessi come colonizzatori diversi rispetto a spagnoli e portoghesi. Spesso i francesi raccontavano di essere accolti favorevolmente dagli indigeni oppure erano essi stessi a autorappresentarsi come più umani degli spagnoli, descritti invece come crudeli e sanguinari. Questi particolari rapporti tra colonizzati e colonizzatori influenzarono inevitabilmente la percezione dei narratori delle prime esperienze coloniali francesi. Ed è proprio da questo particolare sguardo sul Nuovo Mondo che vuole partire la mia analisi.

c. Ricognizione sulle tipologie di scritti relativi alle Americhe

La scoperta dell'America fu per gli uomini europei una sorpresa dirompente che portava alla luce delle realtà ignorate e impensate. A partire dal XV secolo attingendo nuova linfa dalle scoperte geografiche e dalle nuove rotte di navigazione, sono fiorite in tutta Europa importanti opere di stampo geografico e cosmografico. Ci si trovava in un'epoca di studi e ricerche sulla cultura e sull'uomo che si ponevano il problema della categorizzazione di tutto il sapere antico, riscoperto nella nuova era dell'Umanesimo. In effetti è possibile affermare che fu proprio la riscoperta del sapere geografico antico a dare la spinta per la ricerca delle nuove rotte e di quello che prenderà il nome, non senza polemiche, di Nuovo Mondo²². Gusdorf in *La révolution galiléenne* ha affermato che «Cristoforo Colombo scoprì il Nuovo Mondo senza uscire lui stesso dall' antico»²³: gli uomini del Rinascimento infatti ebbero la possibilità di venire in contatto con le opere degli antichi sia direttamente, grazie alle edizioni a stampa, sia indirettamente, grazie alla rilettura di queste opere da parte di autori medievali.

La vera “bibbia geografica” del Rinascimento, secondo una definizione di Numa Broc, è la *Geografia* di Tolomeo. Rimasta relativamente poco nota in Europa nei secoli, ma tradotta già dal IX secolo in arabo, l'opera è divisa in due parti: la prima riguardante i principi generali della geografia, dove venivano insegnate diverse tecniche per costruire

²² N. Broc, *La geografia del Rinascimento. 1420-1620* a cura di Claudio Greppi, Modena, 1989, pp. 3-4.

²³ G. Gusdorf, *La révolution galiléenne*, Parigi, 1969, vol. I, p. 85.

carte geografiche, la seconda che elencava i valori di latitudine e longitudine di circa 8000 località sparse in tutto l'ecumene²⁴. L'importanza della riscoperta del testo tolemaico risiede nel suo metodo geo-cartografico, fondato sull'utilizzo delle coordinate geografiche di latitudine e longitudine, che appariva perfettamente rispondente ai bisogni del tempo²⁵. Rivale numero uno di Tolomeo per numero di edizioni, numero di studiosi e popolarità è senza dubbio Plinio il Vecchio, che con la sua *Naturalis Historia* raggiunge le 28 edizioni tra il 1469 e il 1532²⁶. L'opera di Plinio fu certamente una delle più lette e ha fatto da apripista per opere di altri compilatori che da essa prendevano spunto. L'opera intendeva occuparsi di tutto lo scibile umano per far conoscere agli uomini i multiformi aspetti della natura: descrizione dell'universo, geografia ed etnografia, antropologia, zoologia, medicina e piante medicinali, medicinali di origine animale e infine mineralogia. L'opera divenne così nel Rinascimento e nei secoli successivi punto di partenza per l'indagine di innumerevoli fenomeni. L'opera di Plinio verrà anche largamente usata come termine di paragone da Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), uno dei maggiori descrittori del Nuovo Mondo, il quale, nell'intento di "comprendere" le nuove terre scoperte, si serviva di categorie note e consolidate, con l'autorità conferita dal Mondo Antico (sebbene Oviedo utilizzi con riluttanza il termine "Nuovo Mondo"²⁷). Opere come quelle di Plinio furono importanti per la loro descrizione precisa di isole situate ad Occidente dello stretto di Gibilterra, spazio per i greci considerato come ostile e non praticabile, secondo uno schema per il quale quell'Occidente coinciderebbe con la fine dell'ecumene. Plinio colloca le isole chiamate Fortunate a 250 miglia a largo della Mauritania in direzione ovest-nord-ovest, descrivendole con ricchezza di particolari²⁸, tanto da essere in seguito identificate con le isole Canarie. La descrizione di queste isole, in epoca medievale, fu trasfigurata in chiave miracolistica cristiana, assumendo caratteri sempre più fantastici e "meravigliosi". Successivamente, nella seconda metà del '200, a causa dei nuovi assetti commerciali e politici mondiali, si riaccese l'interesse per

²⁴ M. Donattini, *Dal Nuovo [...]*, p. 36.

²⁵ M. Donattini, *Dal Nuovo [...]*, p. 36.

²⁶ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 11.

²⁷ A. Gerbi, *La natura delle Indie nove*, Milano-Napoli, 1975, p. 362.

²⁸ Plinio, *Naturalis Historia*, libro VI, 202-5 [37].

l'esplorazione dell'Occidente ed effettivamente si arrivò nella prima metà del '300 alla "riscoperta" delle Canarie²⁹. La scoperta delle Canarie fornì certamente una forte spinta al desiderio di esplorazione e quelle isole si rivelarono di importanza strategica per la navigazione verso il Nuovo Mondo. Oltre a questo, l'incontro con l'alterità canariana, descritta fra gli altri da Petrarca e Boccaccio, seppur con giudizi contrastanti, fornirà uno straordinario precedente per i successivi incontri americani³⁰. Oltre a quelli già citati e ad Aristotele, che appare decisamente irrinunciabile, un altro autore che viene riscoperto dopo secoli di buio è Strabone, ma la sua influenza sembra molto limitata³¹. Strabone verrà utilizzato largamente, ad esempio, da Enea Silvio Piccolomini, papa Pio II, nella sua cosmografia *Historia rerum ubique gestarum*³². Questa passione per le opere dell'antichità sembrava portare nuova vita a un notevole numero di miti e leggende ereditati dal Mondo Antico che, insieme alle leggende cristiane, venivano semplicemente trasferiti nel Nuovo Mondo, dove furono di volta in volta cercati il Paradiso Terrestre e il paese d'Ofir oppure il favoloso regno del Prete Gianni. Sarà però proprio questo senso del meraviglioso una delle maggiori spinte verso l'ignoto³³. In merito a tutto questo va sottolineato il fatto che l'invenzione della stampa a caratteri mobili da parte di Gutenberg, considerata uno dei principali mezzi di diffusione delle nuove scoperte, fu in primo luogo un mezzo di diffusione delle opere degli antichi e contribuì ad aumentare l'influenza di cui godevano e la loro autorità, che rimaneva il più delle volte indiscussa.

Insieme alle opere degli antichi, anche le relazioni di viaggio diventano presto grandemente popolari. Spesso però non si fa un gran distinguo tra tra viaggi reali e immaginari³⁴: il *Milione* di Polo viene spesso preso per un libro di favole, mentre vengono ritenuti veritieri i viaggi in Palestina ed Estremo Oriente di John Mandeville, immaginari

²⁹ M. Donattini, *Dal Nuovo [...]*, p. 70, p. 42.

³⁰ D. Abulafia, *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici dell'era di Colombo*, Bologna, 2010, pp. 60-64.

³¹ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 11.

³² N. Broc, *La geografia [...]*, p. 13.

³³ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 14.

³⁴ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 12.

così come il loro protagonista. Che siano reali o meno non si può, però, negare che il XV secolo sia stato senza dubbio il secolo dei grandi viaggi alla ricerca delle nuove rotte e delle scoperte ad esse collegate. Un secolo che ha prodotto una corposa letteratura di viaggio di diversi generi, da portolani a lettere, da descrizioni naturalistiche e proto-antropologiche dei territori a relazioni sulle ricchezze trovate, dalla narrazione di incontri fantastici con amazzoni e giganti, alla ricerca dell'ignoto e di mondi perduti in un remoto passato.

Capostipite di tutte queste forme di racconto e resoconto del viaggio nel Nuovo Mondo è il diario di Cristoforo Colombo. La sua impresa viene conosciuta dai contemporanei grazie alla *lettera a Sanchez* scritta nel febbraio del 1493, relazione del suo primo viaggio; il secondo e terzo viaggio furono conosciuti, invece, solo tramite il diario di bordo andato oggi perduto, mentre la descrizione dell'ultimo ci viene da una lettera indirizzata ai sovrani spagnoli che ebbe scarsissima diffusione tanto da meritarsi il titolo di *Lettera rarissima*. Il giornale di bordo sarà invece oggetto di studio per i primi storici dell'ammiraglio: il figlio Fernando e Bartolomè de Las Casas. Tra il primo e l'ultimo viaggio cambia moltissimo l'atteggiamento di Colombo nei confronti delle terre che va man mano esplorando. Il Colombo dei primi viaggi vede ovunque segni dell'oro e delle ricchezze che ha promesso ai reali di Spagna, crede di scorgere ovunque tracce della vicinanza con il Catai, ma pure alle volte non riesce a trattenere la sua volontà di descrivere la natura che lo circonda e che lo colpisce con la sua peculiarità. Nei viaggi successivi, quando la fama dell'Ammiraglio in patria si andava affievolendo e l'oro tardava ad arrivare, ecco che l'attenzione alla osservazione della realtà viene meno e Colombo crede di essere arrivato all'Eden e ne descrive anche la conformazione fisica³⁵. Conosciamo relazioni anche di alcuni uomini imbarcati con Colombo. Il dottor Álvarez Chanca, imbarcato con la seconda spedizione, si interessa soprattutto alla descrizione della flora, mentre sembra trattare con una certa superiorità gli indigeni che incontra. Un altro componente della seconda spedizione fu Michele da Cuneo, savonese, che compì un primo grossolano tentativo di sistemare metodicamente tutta la materia indiana. Si

³⁵ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, 1984, p. 19.

occupò di descrivere e catalogare la flora e la fauna e di descrivere gli indiani senza idealizzazioni ma soffermandosi sui dettagli sessuali³⁶.

Se Colombo appare visionario e azzardato nelle sue descrizioni e considerazioni, Amerigo Vespucci, altro personaggio fondamentale nella storia della scoperta dei nuovi territori ad ovest, si presenta come cauto e realista³⁷ e molto meno incline di Colombo a considerare i nativi come puri e innocenti³⁸. La pubblicazione da parte di Martin Waldseemüller nel 1507 delle relazioni dei quattro viaggi del fiorentino (la cui veridicità è però fortemente contestata dagli storici) segna l'atto di nascita dell'America. Il letterato, infatti, scrive:

«Una quarta parte del mondo è stata scoperta da Amerigo Vespuccio [...] Io non vedo alcuna ragione per non chiamare questa parte "Ameriga" ossia terra di Amerigo, o "America" dall'uomo sagace che l'ha scoperta»³⁹.

Presto iniziano a comparire le prime relazioni dedicate al grande viaggio di Magellano. La più importante di queste relazioni è probabilmente quella contenuta nel giornale di Pigafetta, uno dei pochi superstiti della spedizione. Questo giornale del 1525 era redatto in francese ed era conosciuto con il titolo di *Le Voyage et navigation fait par les Espagnols ès Iles Moluques*, ebbe ampia diffusione nonostante le edizioni, seppur numerose, fossero spesso anonime e parziali⁴⁰. Pigafetta si mostra acuto quando fa osservazioni e riporta le sue sensazioni, mentre appare privo di senso critico quando riporta storie apprese lungo il cammino⁴¹.

Un altro dei viaggi maggiormente significativi fu quello di Hernàn Cortés di cui abbiamo memoria tramite le lettere dell'esploratore e conquistatore spagnolo al suo

³⁶ A. Gerbi, *La natura [...]*, p. 19.

³⁷ A. Gerbi, *La natura [...]*, p. 19.

³⁸ D. Abulafia, *La scoperta [...]*, pp. 64-65.

³⁹ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 18.

⁴⁰ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 19.

⁴¹ A. Gerbi, *La natura [...]*, p. 147.

sovrano Carlo V e alla relazione del suo cappellano e biografo Lopez de Gómara. Paragonate ai *Commentari* di Cesare per tono e stile⁴² le lettere del conquistador, dallo scopo fortemente utilitaristico, furono tra le prime opere a sostenere l'assimilazione del Nuovo Mondo con il Mondo Antico e a descrivere un territorio, quello del Messico, il cui clima non fosse tropicale, in cui flora e fauna non si presentassero così diversi da quelli europei e che fosse abitato da una civiltà complessa. Le relazioni di viaggio sono state anche oggetto di rielaborazione da parte di eruditi e studiosi: è il caso di Pietro Martire d'Anghiera e delle sue *Decades*. Italiano ma residente in Spagna e membro del Consiglio delle Indie, la sua opera è risultato di un dotto lavoro di trascrizione per la Corona Spagnola dei resoconti di prima mano degli esploratori, in modo da tentare la prima sistematica ricostruzione della storia e della natura dei nuovi territori del Regno. Per Pietro Martire, l'America appare come il completamento visibile dell'Antichità e la conferma delle tradizioni e dei miti greci e romani⁴³, esemplificazione di una rinnovata età dell'oro e di uno stato primigenio che si credevano perduti⁴⁴. Oltre alle rielaborazioni dotte si imposero ben presto le raccolte di relazioni e cronache di viaggio. Una delle prime fu quella di Montalboddo del 1507⁴⁵, ma i veri protagonisti di questo genere sono da ritracciare più in là nel tempo. È il caso del veneziano Giovanni Battista Ramusio, degli inglesi Richard Hakluyt e Humphry Gilbert e dell'olandese Théodore de Bry che, seppur spinti da motivazioni differenti, cercarono di raccogliere e ordinare tutte le relazioni, i portolani e gli epistolari a loro disposizione che ormai iniziavano a diventare numerosi e rischiavano di non godere di adeguata diffusione⁴⁶. Alcune di queste raccolte, come quella di Theodore de Bry, riproducevano le illustrazioni che accompagnavano le relazioni dei viaggi, contribuendo alla diffusione di alcune convenzioni rappresentative che diventeranno veri e propri luoghi comuni depositati sul corpo degli inidani.

⁴² N. Broc, *La geografia [...]*, p. 19.

⁴³ A. Gerbi, *La natura [...]*, p. 70.

⁴⁴ S. Botta, *America indigena 2/Nudità selvagge*, collana «Quaderni di Simbologia del Vestire» vol. 9, Roma, 2009, p. 83.

⁴⁵ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 19.

⁴⁶ N. Broc, *La geografia [...]*, pp. 30-32.

Un altro genere che vedrà una grande diffusione nel XV secolo e che crescerà nei secoli successivi è quello enciclopedico e compilativo. Un esempio ne è la *Imago Mundi* del cardinale Pierre d'Ailly scritta nel 1410 o la *Historia rerum ubique gestarum* del "Papa geografo" Pio II che cercano una mediazione fra gli antichi e i moderni. Occorre però fare un distinguo tra le cosmografie di stampo matematico e quelle di tipo geografico-descrittivo. Le prime avevano come tema il globo come corpo celeste mentre le seconde si occupavano di mari, montagne, fiumi, foreste, città e popoli⁴⁷. La scuola tedesca vede un suo importante interprete in Pietro Apiano che nel 1524 pubblica una *Cosmographia* di stampo principalmente matematico, ma arricchita da descrizioni delle «terre e isole recentemente scoperte»⁴⁸ e da carte. In Spagna troviamo invece nel 1510 la *Suma de Geografia* di Martin Fernandez de Enciso, considerato da molti il primo grande geografo moderno⁴⁹ e il più diretto anticipatore di quella che è ritenuta la maggiore opera geografica del secolo: la *Cosmographia* di Sebastian Münster⁵⁰. La *Cosmographia* viene pubblicata nel 1544 a Basilea, dopo una serie di altre opere geografiche e riedizioni da lui curate. Subito tradotta in latino ha avuto presto un'ampia diffusione. Si differenzia dalle opere di questo tipo principalmente per il contenuto: dopo una breve introduzione matematica e fisica, il cuore dell'opera è rappresentato da una descrizione dei continenti. Münster attinge sicuramente dagli antichi, soprattutto per le informazioni più importanti: oltre a Tolomeo, si serve anche di Tacito, Strabone e Plinio; ricorre alle enciclopedie medievali e alle relazioni di viaggio, facendo anche uso degli scritti di John Mandeville per rendere più affascinanti le "meraviglie" del Nuovo Mondo⁵¹. Per compilare la sua opera, però, Münster non si accontenta di fonti preesistenti ma lancia una indagine coinvolgendo principi e uomini dotti della Germania per raccogliere materiali che riteneva fondamentali, attraverso una mobilitazione che ha provocato il fiorire di una varietà di pubblicazioni geografiche⁵². I popoli delle culture extra-europee

⁴⁷ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 52.

⁴⁸ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 53.

⁴⁹ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 54.

⁵⁰ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 66-67.

⁵¹ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 70.

⁵² N. Broc, *La geografia [...]*, p. 71.

sono descritti sempre secondo un sistema di somiglianze e differenze con gli europei e a prevalere sono i giudizi negativi. Münster farà da apripista per numerose cosmografie descrittive successive, che dalla sua opera prendevano l'avvio per ulteriori approfondimenti. I suoi successori vengono raggruppati in due gruppi distinti: coloro che si inseriscono perfettamente nel solco della sua opera (come Thevet e Belleforest) e coloro che invece prediligono soffermarsi sugli aspetti politico-statistici (come Chappuys, Bodin e soprattutto Botero)⁵³. François de Belleforest dà vita nel 1575 a un adattamento della *Cosmographia*, prendendo spunto dall'iniziativa di Münster di coinvolgere eruditi e nobili nel reperimento di materiale per dare maggiore corpo ai capitoli riguardanti la Francia. Del tutto originale rispetto a Münster si va invece a rivelare il capitolo che aveva come oggetto il Nuovo Mondo: Belleforest infatti ha potuto beneficiare di relazioni di viaggiatori francesi non utilizzate da Münster. Thevet critica aspramente Belleforest accusandolo di aver preso più di uno spunto dai suoi lavori e di non aver mai viaggiato, rivelandosi perciò non idoneo alla redazione di un'opera geografica⁵⁴. Nella sua *Cosmographie Universelle*, pubblicata nel 1575, Thevet restituisce fedelmente tutto ciò che aveva osservato nei luoghi più disparati, dimostrandosi capace più di altri di descrivere l'alterità del Nuovo Mondo e introducendo il tema del «buon selvaggio» che avrà molta fortuna negli scritti americani successivi e che verrà sviluppato anche nei testi presi in esame in queste pagine.

Le *Relazioni Universali* di Giovanni Botero del 1591-96 nascono su impulso del Cardinal Federico Borromeo, che aveva espresso il desiderio di avere un quadro della diffusione del cristianesimo nel mondo, per poi crescere e includere descrizioni geografiche e politiche di tutto il mondo⁵⁵. Mettendo in relazione quantità di popolazione, estensione, ricchezza economica, descrive le cause della ricchezza e magnificenza degli

⁵³ G. Ferretti, *Sull'idea di civiltà in Botero*, in A.E. Baldini (a cura), «Botero e la ragion di stato», Firenze, 1992, pp. 223-224.

⁵⁴ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 77.

⁵⁵ A. Albonico, *Il mondo americano di Giovanni Botero*, Roma, 1990, pp. 32-33.

Stati. Considera numerosi fattori sia fisici, come estensione delle frontiere, fiumi, foreste e porti, sia fattori umani, come il popolamento⁵⁶.

Un differente tipo di scritti geografici di stampo cosmografico che vale la pena di citare in questa sede è quello relativo al Nuovo Mondo. Caposaldo di questo tipo di letteratura è senza dubbio la *Historia natural y moral de las Indias* di Josè de Acosta pubblicata nel 1590. Il gesuita, che era stato in missione nelle Indie Occidentali e aveva avuto modo di visitare approfonditamente i domini spagnoli, grazie alle sue osservazioni e avvalendosi delle migliori fonti, riesce a concentrarsi sulla realtà delle cose andando oltre il “meraviglioso”⁵⁷. L’*Historia* è divisa in due parti, la prima è dedicata all’«opera della natura in America» ovvero la descrizione del mondo materiale, mentre la seconda alle «cose del libero arbitrio» ovvero alla descrizione del comportamento normativo, delle credenze ricorrenti e della storia passata dell’uomo americano, cercando di disegnare una “storia totale” molto simile alle opere di Erodoto e Plinio⁵⁸, nonostante Acosta si schernisse dicendo di aver semplicemente riportato «alcuni fatti naturali che ho visto e meditato quand’era nelle Indie oppure ho inteso raccontare da gente affidabile, e che ritengo siano scarsamente noti in Europa»⁵⁹.

Questa breve panoramica è funzionale a restituire la diversità dei generi letterali sul Nuovo Mondo che circolavano in Europa tra Quattrocento e Cinquecento e che hanno contribuito a accendere dibattiti e a costruire immaginari sui territori ad occidente. Andando nello specifico della produzione letteraria francese sul Nuovo Mondo ci si accorge però che l’opera più influente relativa all’umanità americana è senza dubbio rappresentata dai Saggi di Montaigne⁶⁰ pubblicati nel 1580. In particolare il saggio *Des Cannibales* influenzerà profondamente tutto il dibattito filosofico sul Nuovo Mondo, fino

⁵⁶ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 80.

⁵⁷ A. Pagden, *La caduta dell’uomo naturale*, Torino, 1989, p. 149.

⁵⁸ A. Pagden, *La caduta [...]*, p. 149.

⁵⁹ J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 1590, a cura di J.A. Franch, Madrid, 1987, p. 154.

⁶⁰ M. de Montaigne, *Saggi*. A cura di Fausta Garavini e André Tournon, Bompiani, Milano, 2012.

al XVIII secolo. L'enunciato di Montaigne sulla barbarie diventerà uno dei più citati e discussi a causa della sua intuizione circa l'universalità del fenomeno dell'etnocentrismo⁶¹. Oltre alle già citate opere di stampo cosmografico che erano popolari in Francia, come nel resto d'Europa, nel corso del Cinquecento, non potevano mancare le relazioni di coloro che avevano compiuto i primi viaggi e le prime esplorazioni nel Nuovo Mondo. Fecero la loro apparizione la relazione di Verrazano indirizzata a Francesco I nel 1524 e, successivamente le relazioni dei tre viaggi di Cartier. Per quanto riguarda l'esperienza della colonia di Villegagnon in Brasile ci rimangono le opere di Jean de Léry e di André Thevet⁶². In particolare l'opera del protestante Jean de Léry⁶³ fu letta da Montaigne e contribuì a formare le sue riflessioni sugli indigeni americani. L'*Histoire* di de Léry fu uno dei maggiori successi editoriali dell'epoca e contribuì alla diffusione dell'immagine del "buon selvaggio"⁶⁴. Samuel de Champlain pubblicò numerosissime relazioni sui suoi viaggi in Canada, che rappresentano un patrimonio ricchissimo di informazioni sugli albori della Nuova Francia. Un altro autore che fornisce un'opera fondamentale sulla storia coloniale del Canada è Marc Lescarbot. Lescarbot fu avvocato e socio della compagnia mercantile promotrice della colonizzazione del Canada. La sua opera, dal titolo *Histoire de la Nouvelle France*, fu pubblicata per la prima volta nel 1609. Lescarbot organizzò il suo testo in tre volumi diversi, dedicando i primi due alla narrazione dei viaggi verso il Nuovo Mondo compiuti da diversi esploratori (tra cui Verrazano, Villegagnon e Cartier), mentre il terzo volume raccoglieva gli usi e i costumi degli abitanti del Nuovo Mondo⁶⁵. A questi esempi vanno aggiunti anche le relazioni dei gesuiti, che saranno numerosissime nel corso degli anni. Per quanto riguarda le Antille è possibile segnalare invece opere come quella del padre Mathias Du Puis, correligionario di du

⁶¹ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino, 2014 (nuova edizione), pp. 64-65.

⁶² A. Thevet, *Les singularitez de la France Antarctique [...]*, Anversa, 1557.

⁶³ J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, La Rochelle, 1578.

⁶⁴ F. Lestringant, *Le Huguenot [...]*, cap. 1.

⁶⁵ S. Marion, *Relations des voyageurs français en Nouvelle-France au XVIIe siècle*, Parigi 1923, pp. 15-16. Su Lescarbot si rimanda a E. Thierry, *Marc Lescarbot (vers 1570-1641), un homme de plume au service de la Nouvelle France*, Parigi, 2001.

Tertre, che pubblicò nel 1652 la sua *Relation de l'establissement d'une colonie française dans la Gardeloupe isle de l'Amérique et des moeurs des sauvages*⁶⁶.

Queste opere, che rappresentano dei precedenti importanti per i testi analizzati all'interno di questa tesi, contribuiscono a traghettare le idee e gli immaginari relativi al Nuovo Mondo dai primi incontri con l'alterità americana fino ad arrivare al Settecento, secolo in cui le immagini dei selvaggi diventeranno strumenti filosofici di riflessione e si cristallizzeranno in figure simboliche come quella del "Nobile Selvaggio"⁶⁷.

d. Attenzione all'esteriorità nel Seicento

Il Seicento fu un secolo in cui l'attenzione al vestito, all'apparenza e all'esteriorità erano tutt'altro che aspetti secondari. Decorazioni, tessuti, ricami, accessori non erano certo classificati come mere frivolezze, ma costituivano, da diversi secoli, un linguaggio preciso che permetteva di distinguere, attraverso l'abito, il ruolo e il rango di colui che lo indossava. Questo complesso sistema di segni era messo in crisi da almeno un secolo dalla crescente importanza delle classi mercantili, che cercavano di imitare gli abiti della nobiltà così da aumentare il proprio prestigio⁶⁸. Per porre rimedio alla perdita delle proprie prerogative vestimentarie da parte della nobiltà, i legislatori di tutta europa promulgavano leggi suntuarie⁶⁹ per ristabilire il rispetto del principio gerarchico che presiedeva alla vita sociale. In questo contesto appaiono diverse opere illustrate che avevano come oggetto una classificazione degli abiti degli esponenti di tutte le classi sociali e, in alcuni casi, degli abitanti di tutto il mondo nell'estremo tentativo di cristallizzare, tramite la sua

⁶⁶ Su questo argomento si veda J. Dampierre, *Essai sur les sources de l'histoire des Antilles françaises 1492-1664*, Parigi, 1904.

⁶⁷ Cf.: S. Landucci, *I filosofi [...]*; O. P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Parigi 1995; T. Ellingson, *The myth of the Noble Savage*, Berkeley - Los Angeles - Londra, 2001; E. Dudley - M. E. Novak, *The Wild Man Within. An image in western thought from the Reinassance to Romanticism*, London, 1972.

⁶⁸ V. Codeluppi, *Dalla Corte alla strada. Natura ed evoluzione sociale della moda*, Carocci, Roma, 2007, pp. 33-34.

⁶⁹ Sulle leggi suntuarie cf.: M. G. Muzzarelli, *Le leggi suntuarie* in «La Moda», 19° volume di "Storia d'Italia - Annali", Torino, 2003.

rappresentazione, un ordine sociale già scricchiolante sotto il peso dell'imitazione e dei ritmi serrati che la mutevolezza della moda iniziava ad imporre⁷⁰. Il Seicento è stato chiamato il secolo della moda e il termine "mode" era già presente e utilizzato in Francia. I nobili vestivano "à la mode" per differenziarsi dal popolo. A loro volta i mercanti benestanti cercavano di imitare le fogge delle vesti dei nobili, per migliorare la propria posizione sociale. La lotta per il potere e per l'affermazione sociale passa anche dagli abiti e da una continua messa in discussione degli equilibri raggiunti⁷¹. Sono un esempio di questo genere di raccolte le opere di François Desprez, Ferdinando Bertelli, Jost Amman e Bartolomeo Grassi che racchiudevano collezioni di abiti spesso nemmeno corredate da un testo a commento. La più importante tra queste raccolte e quella che può essere considerata la prima storia del costume è sicuramente quella di Cesare Vecellio. Cesare Vecellio fu un pittore e incisore veneziano, cugino del più noto Tiziano, che pubblicò, nel 1590, *Degli abiti antichi et moderni di diverse parti del mondo* che vedrà in seguito una seconda edizione aumentata che raccoglierà anche le immagini degli abiti americani dal titolo *Habiti antichi et moderni di tutto il mondo*, pubblicata nel 1598. Opere di questo tipo mostrano quanto alta fosse l'attenzione rivolta all'abbigliamento e alle modalità di autorappresentazione. Gli europei erano totalmente immersi in questa dimensione simbolica di segni sul corpo che andava a influenzare ogni aspetto della vita quotidiana. L'abito e l'esteriorità regolavano i rapporti umani, perché definivano ruoli e mansioni, perciò quando questo sistema entrò in crisi si avvertì la necessità di catalogare e tentare di cristallizzare questo intero universo simbolico.

In questo contesto anche l'esteriorità indigena non poteva essere certo un elemento neutrale nei rapporti tra europei e americani⁷². Con le prime relazioni di viaggio e le prime opere descrittive del Nuovo Mondo, si sono andati delineando anche una serie di stereotipi sull'umanità amerindiana che si perpetueranno negli anni e che si ritroveranno pressoché identici in opere differenti. Gli americani saranno visti di volta in

⁷⁰ Cf. C. M. Belfanti, *Civiltà della moda*, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 47-62.

⁷¹ M. G. Muzzarelli, *Nuovo, Moderno e Moda tra medioevo e rinascimento*, in E. Paulicelli (a cura), «Moda e Moderno», Roma, 2006, pp. 22-25.

⁷² S. Botta, *America [...]*, p. 124.

volta come puri dall'innocenza originaria o come esseri bestiali, diabolici e selvaggi. L'esteriorità e l'aspetto fisico avevano all'interno di queste descrizioni una forte importanza, segno primo e tangibile di una diversità che appariva incolmabile ai primi esploratori. In particolare la nudità degli americani è un elemento che viene sottolineato fin dalle prime pagine del diario di Colombo e diventa subito significativa di una nudità culturale più ampia e profonda. Gli indiani appaiono nudi e quindi "sono nudi" in ogni aspetto della loro vita culturale: sono privi di tutto, non sono capaci di parlare, non hanno un'idea di dio, non hanno leggi. Inoltre il senso del pudore era considerato come una caratteristica fondante dell'essere umano, che contraddistingue l'uomo dagli animali.

Partendo dalle opere da me selezionate per essere analizzate in questa sede, sono andata quindi a valutare quale peso hanno gli elementi vestimentari e le pratiche di decorazione o modificazione corporale e sotto quale luce viene trattata la nudità totale o parziale. Il fine è quello di analizzare lo sguardo francese sul Nuovo Mondo: uno sguardo che indugia tra il bonario e il giudicante di chi sa che dovrebbe considerare quei popoli come fratelli, secondo lo spirito cristiano di evangelizzazione, ma che allo stesso tempo li vede apparire come troppo diversi per non considerarli barbari. Si vedrà quindi come queste descrizioni siano costellate da elementi simbolici e convenzionali che si diffondono e si sovrappongono a osservazioni dirette, formando immagini "ibride" che molto spesso assommano in sé anche elementi provenienti da immaginari esotici o da modelli antichi o medievali⁷³. Il tema della nudità/copertura corporale, d'altronde, assomma al suo interno numerose implicazioni identitarie fondamentali nel processo di costruzione del sé. La nudità rimanda direttamente alla cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden⁷⁴ e alla nascita del senso del pudore prodotto dalla vergogna del corpo sessuato⁷⁵. La nudità americana diventa "sconveniente" agli occhi degli Europei perché

⁷³ W.C. Sturtevant, *First Visual Images of Native America*, in F. Chiappelli (a cura), «First images of America: The impact of the new World on the Old», Berkeley-Los Angeles-London, 1976, pp. 418-420.

⁷⁴ Genesi, 3,7-11, cf. G. Agamben, *Nudità*, Roma, 2013, pp. 85-87.

⁷⁵ G. Lettieri, *Il corpo e la veste nel Nuovo Testamento* in «Prospettive cristiane/1», collana «Quaderni di Simbologia del Vestire» vol. 3, Ed. Nuova Cultura, Roma, 2007, p. 16.

appare non conscia del senso del pudore visto come elemento irrinunciabile dell'umano e di conseguenza priva di quel momento chiave di passaggio dal "naturale" al "culturale"⁷⁶. La copertura corporale attraverso paradigmi vestimentari anche di tipo simbolico (parliamo quindi non solamente di abiti veri e propri, ma di ogni tipo di decorazione o modificazione culturale che è "segno" sul corpo, visto come materiale scrittoria) andava a rappresentare un momento di definizione dell'umano, e quindi del culturale, rispetto al "bestiale" e quindi al naturale.

La nudità degli indiani d'altronde viene in alcuni frangenti considerata dai missionari come memoria di un'edenica innocenza perduta e di una condizione precedente il peccato originale, che può rappresentare una positiva promessa di futura conversione⁷⁷. In alternativa la nudità si può declinare come "selvaggia", rifiuto di uno stato umano e anzi abbassamento a uno stato bestiale al quale vengono attribuiti vizi e aberrazioni di ogni genere, nonché degenerazioni di carattere sessuale, simbolo di una ferinità primordiale⁷⁸. Come studiato da Sergio Botta, se le pratiche di integrazione della corporeità naturale vengono viste come deliberato intento di distinguersi dall'uomo bianco, allora la degenerazione appare ancora più evidente, come nel caso dei caniba descritti da Colombo come adusi a portare i capelli lunghi *come le donne di Castiglia*⁷⁹ e ad annerirsi il volto e per questo definiti "diabolici", quindi irrecuperabili.

Il corpo, d'altronde, può essere visto come materiale scrittoria, pagina bianca per esprimere e mostrare l'identità personale e quella del gruppo d'appartenenza⁸⁰. Il problema sorge nel momento in cui i sistemi di senso per leggere i significanti espressi sul corpo non sono condivisi o semplicemente non sono noti. Questo crea una incomunicabilità che porta ad interpretare tramite il proprio universo simbolico dei

⁷⁶ A. Saggiaro, *Simbologia del vestire*, Edizione Nuova Cultura, Roma, 2007, pp. 123-124.

⁷⁷ S. Botta, *America [...]*, p. 70.

⁷⁸ S. Botta, *America [...]*, p. 46.

⁷⁹ C. Colombo, *Giornale di bordo del primo viaggio e scoperta delle Indie*, Andreucci - Bagnolo - Lardicci, Milano, 1992, p. 194.

⁸⁰ A. Saggiaro, *Simbologia [...]*, p. 25.

linguaggi che sono regolati da altri sistemi di senso⁸¹. È questo il caso delle opere che ho qui esaminato. Spesso i missionari si rivolgono non solo a figure retoriche riprese dalle leggende medievali o comunque a stereotipi entrati ormai nell'immaginario collettivo europeo, ma interpretano secondo la propria personale sensibilità, o secondo il proprio background culturale, elementi della cultura indigena che rispondono a tutt'altro sistema di significati. A questo scopo ho riletto le descrizioni che questi autori fanno dell'alterità indigena ricollocandole nel contesto culturale che le ha prodotte. Tenendo presente l'importanza della dimensione simbolica della rappresentazione del sé nell'epoca in esame, sono andata a riconsiderare tutti gli elementi descrittivi della corporeità e degli elementi vestimentari degli "altri" per far emergere lo sguardo dei missionari francesi sugli indigeni.

e. Struttura della tesi

Ho strutturato questa tesi seguendo un ordine cronologico e tenendo ben presenti i tre poli spaziali precedentemente accennati. L'analisi di ogni opera è preceduta da una scheda biografica relativa al suo autore e da una contestualizzazione dell'opera nel suo insieme, al fine di inquadrare l'ambito storico e culturale che ha prodotto l'opera stessa. A questo punto sono passata all'analisi delle sezioni delle opere relative alle descrizioni dell'esteriorità indigena, con particolare attenzione all'individuazione delle stereotipizzazioni e dei cortocircuiti nel sistema di interpretazione applicato dai missionari agli universi simbolici altri.

I primi testi ad essere da me analizzati sono stati quelli di Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, cappuccini francesi che hanno partecipato all'esperienza coloniale nel Maranhão, ultimo tentativo francese di stabilire una colonia in Brasile. Poiché la vicenda è poco nota e le opere sono fortemente legate alle vicende storiche della colonia, ho ritenuto necessario dedicare una parte del lavoro alla narrazione di questi avvenimenti, cercando di fornirne un quadro completo. Sono passata quindi alla scheda biografica

⁸¹ Cf. A. Saggiaro, M. Ferrara, G. P. Viscardi, *Le verità del velo*, Società editrice fiorentina, Firenze, 2017, pp. 12-13.

dedicata a Claude d'Abbeville e alla descrizione delle sue opere, soffermandomi in modo particolare sulla sua opera principale⁸². È seguita poi l'analisi vera e propria delle sezioni dell'opera selezionate per gli scopi della mia ricerca. Sono passata quindi a Yves d'Évreux, la cui opera⁸³ era stata destinata ad un'oblio durato secoli a causa della distruzione di quasi tutte le copie del testo ancora prima di uscire dalle stanze dello stampatore Huby. In seguito all'analisi di questo testo ho deciso di dedicare un paragrafo alla descrizione riportata da d'Abbeville sull'arrivo in Francia di sei Tupinamba e al racconto del loro battesimo solenne, corredato da alcune incisioni fortemente significative sul piano simbolico. L'esperienza coloniale in Maranhão è stata studiata in anni recenti principalmente da Andrea Daher nel suo testo, edito nel 2002, *Les singularités de la France Équinoxiale*⁸⁴, che però si concentra maggiormente sull'opera di Claude d'Abbeville. Negli anni sessanta questa esperienza coloniale era stata oggetto di studio di Francisco Leite de Faria che pubblicò nel 1961 *Os primeiros missionários de Maranhão*⁸⁵, mentre nel 1963 venne pubblicata la riedizione dell'*Histoire* di d'Abbeville curata da Métraux e Lafaye⁸⁶ che antepongono al testo un'introduzione dedicata ad una breve ricostruzione dell'esperienza coloniale e a fornire alcune informazioni biografiche nonché una riflessione sui contenuti dell'opera. Dopo la riscoperta dell'opera di Yves d'Évreux ad opera di Ferdinand Denis che ne curò la riedizione nel 1864⁸⁷ seguì la pubblicazione, da parte del dott. Semelaigne, di un volumetto dedicato alla biografia del

⁸² C. d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines, où est traicté des singularitez admirables & des meurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pais, avec les missives et advis qui ont esté envoyez de nouveau par le R. P. Claude d'Abbeville [...]*, Parigi, 1614.

⁸³ Y. d'Évreux, *Suitte de l'Histoire des choses plus memorables aduenues en Maragnan es années 1613 & 1614*, Parigi, 1615.

⁸⁴ A. Daher, *Les Singularités de la France Équinoxiale*, Honoré-Champion, Parigi, 2002.

⁸⁵ F. Leite De Faria, *Os primeiros missionários de Maranhão*, Lisbona, 1961.

⁸⁶ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins*, Graz, 1963.

⁸⁷ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux et les premières missions du Maranham*, in Y. d'Évreux, «Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614», Paris, 1864.

cappuccino, che lo stesso Denis aveva avuto difficoltà a delineare⁸⁸. Nel 1985 venne pubblicata una riedizione curata da Hélène Clastres, preceduta da una introduzione che fornisce ulteriori dati sulla *France   quinoxiale* e riporta alcune note biografiche su d'  vreux⁸⁹. Nel 1994 Franz Obermeier dedic   alle opere di d'Abbeville e di Yves d'Évreux la sua tesi di dottorato, pubblicata l'anno dopo con il titolo: *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission; Yves d'  vreux: Suite de l'histoire*⁹⁰. Durante le sue ricerche Obermeier si era imbattuto in un esemplare della *Suite de l'Histoire* di Yves d'Évreux conservata nella Public Library di New York di cui si ignorava l'esistenza e che risult   pi   completa della copia rinvenuta da Denis. Nel 2012 Obermeier pubblic   quindi una riedizione della *Suite de l'Histoire*⁹¹ facendola precedere da una introduzione in francese dedicata all'analisi dell'opera e in particolare allo studio delle sezioni presenti esclusivamente in questa versione del testo.

A questo punto il discorso si    spostato sul Canada, andando avanti di qualche anno, e in particolare sulle opere di Gabriel Sagard. Anche queste opere non hanno avuto grande fortuna, sebbene non abbiano subito una sorte tanto avversa come quella della *Suite de l'Histoire* di d'  vreux. In particolare Sagard ci ha lasciato due testi che raccontano la sua permanenza presso gli Uroni. Il primo di questi testi⁹²    un'opera pi  

⁸⁸ Dr Semelaigne, *Le P. Yves d'Évreux ou essai de colonnisation au Brésil chez les Tupinambas, de 1612-1614*, Paris, 1887.

⁸⁹ H. Clastres, *Introduction* in Y. D'Évreux, «Voyage au Nord du Bresil. Fait en 1613 et 1614», Parigi, 1985.

⁹⁰ F. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission; Yves d'Évreux: Suite de l'histoire*, Bonn, 1995.

⁹¹ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615). Edition critique du texte complet établi par Franz Obermeier*, Westensee-Verlag, coll. « Fontes Americanae » 4, Kiel, 2012.

⁹² G. Sagard, *Le Grand Voyage au Pays des Hurons, situé en l'Amérique vers la mer douce,   s dernier confins de la Nouvelle France, dite Canada. Où il est amplement traité de tout ce qui est du pays, des moeurs & du naturel des Sauvages, de leur gouvernemet & faison de faire, tant dedand leurs pays, qu'allans en voyage: De leur foy & croyance; De leur conseils & guerres, & de quel genre de tourmens ils font mourir les prisonniers. Comme ils se marient & eslevant leurs enfans: De leurs Medecins & remedes don't ils usent à leurs maladies: De leurs dances & chansons: De la chasse, de la pesche & des oyseaux & animaux terrestres & aquatiques qu'ils*

sintetica e agile che descrive brevemente il suo viaggio, i luoghi visitati, le usanze degli Uroni e degli altri gruppi umani incontrati e infine le caratteristiche di flora e fauna. Il secondo⁹³, composto da quattro volumi molto poco equilibrati per numero di pagine e di capitoli, aveva l'ambizioso scopo di racchiudere tutto il sapere dell'epoca sul Canada e sulla sua storia, riprendendo anche le materie presenti in *Le Grand voyage*, accresciute e approfondite. Le opere di Sagard sono state studiate principalmente da coloro che ne hanno curato le riedizioni, che, peraltro, non sono state molto numerose nel corso degli anni. Henri Emile Chevalier curò una riedizione di *Le Grand Voyage* nel 1865⁹⁴ e la riedizione de l'*Histoire du Canada* pubblicata in due volumi negli anni 1865 e 1866⁹⁵. In entrambi i casi il testo delle opere viene preceduto da un'introduzione che aveva lo scopo di fornire alcune indicazioni biografiche sull'autore e sull'opera in generale. Nel 1939 George McKinnon Wrong curò l'edizione inglese de *Le Grand Voyage*, premettendo anch'egli una introduzione esplicativa dedicata alla biografia dell'autore e ad alcune indicazioni storiche sulla colonizzazione francese del Brasile⁹⁶. Ugo Piscopo, che curò l'edizione italiana di *Le Grand Voyage* nel 1972⁹⁷, dedica a Sagard e alla sua opera

ont. Des richesses du Pays: Comme ils cultivent les terres, & accomodent leur Menestre. De leur deüil, pleurs & lamentations, & comme ils ensevelissent & enterrent leurs morts. Avec un Dictionnaire de la langue Huronne, pour la comodité de ceux qui ont à voyager dans le pays, & n'ont l'intelligence d'icelle langue, Parigi, 1632.

⁹³ G. Sagard, *Histoire du Canada et Voyages quel es freres mineurs recollects y ont faicts pour la conversion des infidelles divisez en quatre livres où est amplement traicté des choses principals arrives dans le pays depuis l'an 1615 iusques à la prise qui en a este faite par les Anglois. Des biens & commoditez qu'on en peut esperer. Des moeurs, ceremonies, creance, loix & coustumes merveilleuses des ses habitans. De la conversion & baptesme de plusieurs, & des moyens necessaires pour les amener à la cognoissance de Dieu. L'entretien ordinaire de nos Mariniers, & autres particularitez qui se remarquent en la suite de l'histoire*, Parigi, 1936.

⁹⁴ G. Sagard, *Le Grand Voyage au Pays des Hurons [...]. H.E. Chevalier (cur.)*, Parigi, 1865, 2 volumi.

⁹⁵ G. Sagard, *Histoire du Canada, nouvelle édition avec une notice sur Gabriel Sagard par Emile Chevalier*, Parigi, 1865-1866, 4 volumi.

⁹⁶ G. McKinnon Wrong, *Introduction*, in G. Sagard, «The Long journey to the country of the Hurons», the Champlain Society, Toronto, 1939.

⁹⁷ G. Sagard, *Grande viaggio nel paese degli Uroni, 1623-1624. A cura di U. Piscopo*, Longanesi, Milano, 1972.

un'analisi molto approfondita, rispetto alle precedenti, nell'introduzione che precede la traduzione del testo. Oltre alle informazioni contenute in queste riedizioni delle opere di Sagard, è da segnalare l'articolo di Jean-C. Cayer (*Gabriel Sagard, Theodat. Historien Recollet au Canada*) pubblicato nel 1945 in *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*⁹⁸, che contiene gli atti di un convegno tenutosi presso l'università di Montréal nell'aprile 1945. In anni più recenti, Jack Warwick ha pubblicato un articolo dal titolo *Amérindiens et sauvages. La découverte conjointe dans l'oeuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)*⁹⁹ nella raccolta *La France-Amérique (XVIe - XVIIIe siècles)*, curata da Frank Lestringant, che raccoglie gli atti del *XXXVe Colloque international d'études humanistes*.

L'ultimo autore di cui ho analizzato l'opera è stato Jean-Baptiste du Tertre, ex marinaio, ex militare, frate domenicano, missionario nelle Antille per moltissimi anni. La sua personalità è forse la più complessa tra quelle degli autori qui menzionati. Il suo lavoro è forse quello maggiormente noto tra quelli da me analizzati, ma rimane comunque relegato ad un ambito fortemente specialistico, restando sconosciuto ai più. Le sue due opere¹⁰⁰ sono caratterizzate da una grande attenzione all'accuratezza storica e alla scelta dei documenti da riprodurre e delle fonti da utilizzare all'interno del testo, meritandosi per questo l'appellativo di *Hérodote des Antilles*. Dell'opera di Jean-Baptiste du Tertre esistono pochissime riedizioni, tutte piuttosto rare. Chateaubriand gli dedica un capitolo del *Génie du christianisme* con lo scopo di strappare all'oblio in cui era caduto il nome del domenicano¹⁰¹. Lo studio più completo dedicato a questo autore è recentissimo, si

⁹⁸ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard, Theodat. Historien Recollet au Canada*, in «Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau», Montréal, 1945.

⁹⁹ J. Warwick, *Amérindiens et sauvages. La découverte conjointe dans l'oeuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)*, in F. Lestringant, «La France-Amérique (XVIe - XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes», Paris, 1998.

¹⁰⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles*, Parigi, 1654 ; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français. Divisée en deux tomes, et enrichie de cartes & de figures*, Parigi, 1667-1771.

¹⁰¹ A. Chateaubriand, *Genio del Cristianesimo o bellezze della religione cristiana*, Napoli, 1840, pp. 41-43.

tratta infatti del testo di Vincenzo Lagioia dal titolo *Un missionario alla scoperta delle Antille. Jean Baptiste du Tertre esploratore d'Ancien Régime* pubblicato nel 2014¹⁰².

¹⁰² V. Lagioia, *Un missionario alla scoperta delle Antille*, Bologna, 2014.

Capitolo I: La Colonia di Maranhão

Il 19 marzo 1612 partì da Cancale una spedizione che rappresentò di fatto l'estremo tentativo di colonizzazione francese del Brasile. A tutti gli effetti però l'idea di una colonizzazione della regione del Maranhão, nel Brasile settentrionale, quella che diventerà la cosiddetta *France Équinoxiale*, si stava formando già da diversi anni¹. Il 15 maggio 1594, infatti, partì la prima spedizione, composta da tre navi guidate dal capitano Jacques Riffault, diretta alla volta del Brasile settentrionale, al fine di stabilirvi un avamposto permanente². Riffault era un mercante, corsaro e avventuriero di Dieppe che ben conosceva la costa brasiliana per i frequenti viaggi già compiuti con scopi commerciali fin dal 1580³.

Il tentativo coloniale di Riffault ebbe però ben presto esito fallimentare a causa dei disaccordi tra i membri della spedizione. In seguito all'insuccesso dell'impresa e alla perdita di due navi di fronte alla costa brasiliana⁴, parte della compagnia, tra cui anche lo stesso capitano Riffault, tornò in Francia mentre gran parte dell'equipaggio decise di restare sul posto⁵. Ad assumere il comando della spedizione rimasta in Brasile fu un gentiluomo della Turenna, Charles Des Vaux, che dopo un lungo soggiorno presso i Tupinamba, decise di tornare in Francia con l'intento di convincere Enrico IV a intraprendere un progetto di colonizzazione della regione del Maranhão⁶. Des Vaux era infatti certo della possibilità di sfruttare facilmente queste terre e confidava in una buona

¹ A. Daher, *Les Singularités de la France Équinoxiale*, Parigi, 2002, p. 42.

² P. Jarnoux, *La France équinoxiale: les dernières vellétés de colonisation française au Brésil. (1612-1615)*, in «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest». Tome 98, numéro 3, 1991, p. 274

³ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 274.

⁴ H. Clastres, *Introduction* in Y. D'Eveux, «Voyage au Nord du Bresil. Fait en 1613 et 1614», Parigi, 1985, p. 9.

⁵ A. Métraux – J. Lafaye, *Introduction* in C. d'Abbeville «Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisins», Graz, 1963, p. I.

⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 43.

accoglienza da parte dei Tupi che, a suo dire, avrebbero accettato volentieri anche la dottrina cristiana⁷. In seguito a queste istanze, Enrico IV designò Daniel de La Touche, Sieur de la Ravardière come accompagnatore di Des Vaux in una spedizione di ricognizione sull' "île de Maragnan".

Le informazioni sulla genesi di questo progetto coloniale e poi sull'attuazione dello stesso ci vengono principalmente dalle opere di due dei quattro frati cappuccini inviati in Maranhão con la spedizione del 1612 e che avrebbero avuto il compito di evangelizzare e istruire alla religione cristiana le popolazioni indigene del Brasile settentrionale. Si tratta di Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, dei quali avrò modo di parlare diffusamente più avanti, che pubblicarono due resoconti relativi all'impresa coloniale nella *France Équinoxiale*. Il padre Claude pubblicò nel 1614 l'*Histoire de la mission des pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, mentre l'anno successivo il padre Yves diede alle stampe la sua *Suitte de l'histoire des choses plus memorables aduennues en Maragan, és années 1613. & 1614*, sebbene la sorte di quest'ultimo testo sia stata molto travagliata, tanto che non fu mai conosciuta dal grande pubblico se non dopo la sua riscoperta nel 1835 da parte di Ferdinand Denis, *conservateur* della Biblioteca Sainte Geneviève, che ne curò la riedizione⁸.

Daniel de la Touche viene descritto da Claude d'Abbeville come uomo molto esperto di marina e che ben conosceva le coste brasiliane⁹. Era protestante ed era stato nelle armate di terra del Regno di Francia prima di entrare in marina, seguendo la tradizione familiare. Si era sposato con Charlotte de Montgomery, appartenente a una stimata famiglia protestante della Normandia. Nel 1602 era stato designato come primo associato di René-Marie de Montbarrot in qualità di *Lieutenant Général du Rou en Guyane*¹⁰, mentre con una *lettre patente* del luglio 1605 aveva ottenuto da Enrico IV il titolo di "*Lieutenant Général du roy es contrées de l'Amérique depuis la rivière des*

⁷ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 10.

⁸ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 89.

⁹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, 13v.

¹⁰ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 43.

*Amazones jusqu'à l'isle de la Trinité*¹¹ ed è in seguito a questa modifica delle sue patenti che gli verrà chiesto di accompagnare Des Vaux in Brasile (il ritorno di Des Vaux infatti si colloca intorno al 1605/1606)¹²

Tra il 1605 e il 1609, La Ravardière compì due viaggi per approfondire la conoscenza della regione di Maranhão e di Parà (regione Brasiliana subito a nord di Maranhão¹³). Nel febbraio 1609, infatti, Charles de Montmorency, Ammiraglio di Francia e di Bretagna, autorizzò Daniel De La Touche ad armare una nave con lo scopo di intraprendere traffici sulle coste d'Africa, d'America, del Rio de la Plata, del Brasile, del Rio delle Amazzoni, dei paesi della Guyana, dell'île de la Trinité, di Cuba, di Santo Domingo, delle isole e delle province del Perù del Messico e della Florida¹⁴. Questi soggiorni brasiliani erano stati in effetti privi di risultati concreti, se escludiamo la crescente consapevolezza di un malcontento serpeggiante tra i Tupinamba nei riguardi dei colonizzatori portoghesi della regione¹⁵. Il Sieur de la Ravardière si trattenne a lungo presso i Tupinamba, approfondendo la sua conoscenza della zona, con la speranza di poter istituire in questi luoghi una colonia francese. Al suo ritorno in Francia nel 1610 richiese infatti al Re il rinnovo della *lettre patente* del 1605, con una modifica del territorio interessato dalla sua licenza che divenne così quello «*au sud de la ligne équinoxiale pour 50 lieues de part et d'autres du premier établissement qu'on construirait au Maranhão*»¹⁶. La morte del re di Francia in quello stesso anno costrinse a ritardare la ripresa di un progetto coloniale nel Maranhão¹⁷. A questo punto fu necessario persuadere della bontà dell'operazione la Reggente, Maria de Medici, portando come argomentazioni principali l'alleanza stretta con i Tupinamba durante i soggiorni precedenti e la posizione strategica

¹¹ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 274.

¹² P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 276.

¹³ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 10.

¹⁴ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 44.

¹⁵ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux et les premières missions du Maranhão*, in Y. d'Évreux, «Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614», Paris 1864, p. IX.

¹⁶ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 274.

¹⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 44.

delle coste del Maranhão per il controllo del mar delle Antille che permetteva di intercettare le navi cariche di metalli preziosi dirette in Spagna¹⁸. La Reggente diede il suo benestare all'iniziativa coloniale tanto da nominare La Ravardière "*Lieutenant du Roi au Maragnan*" insieme all'ammiraglio François de Razilly al quale Daniel de La Touche si era rivolto come associato per l'impresa coloniale.

L'ammiraglio François de Razilly era una vecchia gloria di Francia, fervente cattolico e molto vicino alla famiglia reale, fu *Chevalier de l'Ordre du Roi* ed era cugino della contessa di Soissons la quale a sua volta era sposata con il cugino del defunto re Enrico IV¹⁹. De Razilly era anch'egli un esperto uomo di mare e sembra che parallelamente a Des Vaux e La Ravardière abbia percorso le stesse rotte verso il Brasile nei primi anni del XVII secolo²⁰. La scelta da parte di un calvinista di preferire un associato profondamente cattolico per questa impresa coloniale era frutto di una valutazione attenta e oculata al fine di assicurare il partito cattolico visti gli esiti disastrosi della precedente spedizione di Villegagnon, fallita proprio a causa delle dispute religiose tra cattolici e calvinisti²¹. La Ravardière non era interessato, infatti, a fondare una colonia ugonotta, pertanto la cura delle anime sarebbe stata affidata esclusivamente ai cattolici. La violenza dei dibattiti teologici perpetratasi in seno all'esperienza coloniale di Villegagnon tra gli anni 1555 e 1560 fu prefigurazione della brutalità degli anni delle guerre di religione in Francia²². La narrazione dell'impresa di Villegagnon, nata con il tentativo di fondare una colonia in quella che fu chiamata *France Antarctique*, ci proviene principalmente da due opere: *Les singularitez de la France Antarctique [...]* del frate minore André Thevet, edito nel 1557 e *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* dell'ugonotto Jean de Lery, edito per la prima volta nel 1578²³. In ogni caso nelle relazioni

¹⁸ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 44.

¹⁹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 45.

²⁰ P. Jarnoux, *La France [...]*, p.

²¹ A. Métraux – J. Lafaye, *Introduction [...]*, pp. II-III.

²² A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 34.

²³ Sulla vicenda di Villegagnon esiste una estesa bibliografia. Vale la pena di ricordare in questa sede i lavori di Lestringant che si è lungamente occupato dell'argomento. In particolare: F.

della missione in Maranhão non vi è nulla che facesse pensare a una qualche disputa tra i responsabili dell'impresa coloniale²⁴, ma è fuor di dubbio che la responsabilità "spirituale" dell'iniziativa fosse stata affidata all'ala cattolica della spedizione o da questa in ogni caso presa in carico.

Oltre ai due luogotenenti François de Razilly e Daniel de La Touche si aggiunse anche un terzo nome, quello di Nicolas de Harley, *Sieur de Sancy, Baron de Molle et de Gros-Bois, Conseiller de sa Majesté en ses Conseil d'Etat privé*²⁵, altro personaggio illustre della Francia del primo XVII secolo e possessore del brillante più prezioso di Francia, il quale aveva investito una discreta somma nell'impresa e che doveva assicurare definitivamente sul buon esito della spedizione²⁶.

L'avvio dell'impresa fu celebrato solennemente al palazzo del Louvre, in un data imprecisata del 1610, con il mandato ufficiale da parte del re che consegnò ai due *lieutenants du roi* la fiamma reale con l'ordine di edificare un forte, che avrebbe dovuto chiamarsi Saint Louis in onore del re Luigi XIII, e di costruire un porto, che avrebbe dovuto prendere il nome di Sainte Marie come omaggio alla Reggente. Con questa cerimonia veniva ufficialmente sancita la nascita di una nuova Francia d'oltreoceano, la *France Équinoxiale*.

Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, Parigi 1990; F. Lestringant, *Tristes Tropistes. Du Brésil à la France, une controverse à l'aube des guerres de religion*, in «Revue d'Histoire des Religions», CCII, vol. 3 juil.-sept. 1985, pp. 267-294; F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Parigi 1999; F. Lestringant, *Au rebde-vous brésilien ou l'agonie de la France Antarctique, d'après le 'De rebus gestis Mendi de Saa' (1563)*, in «Portugal, Brésil, France : Histoire et culture. Actes du Colloque, Paris 1988, pp. 25-40. Di altri autori è possibile citare in questa sede: Y. de Malte, *Quand le Brésil était français: sur les pas de Villegagnon vice roi du Brésil*, Parigi 2002 e S. Elmalan, *Nicolas Durand de Villegagnon ou L'utopie tropicale*, Losanna - Parigi, 2002.

²⁴ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux et les premières missions du Maranhão*, in Y. d'Évreux, «Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614», Paris, 1864, p. X.

²⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 46.

²⁶ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, pp. III.

Come precedentemente detto, François de Razilly era spinto da una profonda fede cattolica e quindi fu lui a rivolgersi a Maria de Medici affinché questa designasse alcuni frati cappuccini affinché prendessero parte alla spedizione, portando così avanti un'opera di evangelizzazione delle popolazioni Tupi del Maranhão. Razilly chiese esplicitamente che fossero inviati proprio dei cappuccini perché si trattava di un ordine che aveva molto amato nella sua giovinezza e che in effetti godeva di un grande prestigio nel XVII secolo²⁷. La Reggente stessa il 20 aprile 1611²⁸ scrisse al Père Leonard, padre provinciale dei cappuccini di Parigi che governava sul grande convento di rue st. Honoré, domandandogli di designare quattro cappuccini del convento, da lui ritenuti i più degni e capaci, affinché fossero inviati in Maranhão e potessero fondare in quelle terre un convento dell'ordine. Il convento di rue st. Honoré era stato fondato nel 1575 da Caterina de Medici e i frati minori negli anni acquistarono molto prestigio presso i parigini grazie alle loro abilità farmaceutiche, di fondamentale importanza per soccorrere la popolazione durante i periodi di epidemia. Inoltre la loro popolarità si era accresciuta negli anni grazie a delle spettacolari conversioni che avevano contribuito a far apparire i cappuccini di Parigi come i più strenui difensori della Cristianità contro le eresie durante tutto il corso del XVII secolo²⁹. Un esempio eclatante fu la conversione del conte di Bouchage che aveva rinunciato ai fasti della corte per dedicarsi alla vita monastica, prendendo il nome di padre Ange de Joyeuse. Un'altra clamorosa conversione fu quella di Archange de Pembroke che aveva abiurato al calvinismo e, dopo aver abbandonato la Scozia, suo paese natale, si era unito ai cappuccini di Parigi.

Quarantadue cappuccini del convento parigino si resero disponibili senza esitazione per partecipare all'impresa, in un'atmosfera di forte entusiasmo scatenato dalla richiesta della Reggente. Il padre Leonard, in ogni caso, dovette reprimere lo zelo dei volontari più infervorati e limitarsi a una scelta di quattro frati dopo aver ottenuto il 5

²⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 46.

²⁸ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. III.

²⁹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 47.

luglio 1611 il benessere da Roma del padre generale dell'ordine³⁰. Il padre Leonard riuni il Capitolo il 20 agosto 1611 e furono così definitivamente designati i nomi dei missionari ai quali sarebbe stata affidata la cura spirituale della spedizione³¹. I quattro prescelti furono: il padre Yves d'Évreux, il padre Ambroise d'Amiens, già guardiano del convento di Beauvais, il padre Arsène de Paris, il padre Claude d'Abbeville.

Dei quattro fu eletto superiore della spedizione il padre Yves d'Évreux che scrisse in latino il suo documento d'obbedienza il 27 agosto 1611³². Il giorno successivo i quattro cappuccini lasciarono il convento per raggiungere il porto di Cancale dal quale sarebbero dovuti partire per il lungo viaggio verso il Maranhão. I quattro frati dovettero, però, attendere a Cancale che le navi, che avrebbero dovuto condurli in Brasile insieme al resto della spedizione, fossero pronte a partire. L'attesa, come attesta il padre d'Abbeville, si protrasse per tutto l'inverno, tanto che i padri non restarono tutto il tempo presso Cancale. Ci sono infatti testimonianze del passaggio dei religiosi nel Monastero delle Benedettine di Montivilliers in data 28 settembre, dove ricevettero in dono dalla madre Badessa abiti talari e viveri per il loro viaggio³³. Il Vescovo di Malo andò a Cancale per benedire le barche solo il 25 gennaio, ma il maltempo impedì di portare a termine il rito e fu così che il padre d'Évreux stesso dovette procedere alla benedizione qualche giorno più tardi³⁴. Il primo marzo, secondo la cronaca di d'Abbeville, i membri principali dell'equipaggio promisero fedeltà e obbedienza ai *lieutenants du roi*³⁵.

Finalmente, il 19 marzo 1612 tre navi lasciarono il porto bretone alla volta delle coste del Brasile: si trattava della *Régent* comandata da François de Razilly, della

³⁰ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, pp. XI-XII. La lettera della Reggente e quella del padre generale sono riportate dopo il Prologo della *Histoire* di Claude d'Abbeville, in particolare: C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 17r-19r.

³¹ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, pp. III.

³² F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 86.

³³ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 48.

³⁴ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 48.

³⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 21r-21v.

Charlotte comandata da Nicolas de Harley e della *Sainte Anne* comandata da Isaac de Razilly. L'equipaggio era rappresentato da qualche centinaio di coloni, decine di soldati, una ventina di nobili e ufficiali di famiglie altolocate ed esperti uomini di mare³⁶. Il viaggio si dimostrò lungo e pieno di imprevisti fin da subito. La spedizione, infatti, dovette affrontare una tempesta sul Canale della Manica³⁷, fu costretta a rifugiarsi in Inghilterra e le navi dovettero fermarsi a Plymouth fino al lunedì di Pasqua (il 23 aprile), non riuscendo a raggiungere le coste brasiliane che in estate³⁸. Il 24 giugno fu raggiunta l'isola di Fernand de Noronha (che d'Abbeville chiama Fernand de la Roque) dove l'equipaggio si trattenne circa quindici giorni³⁹. Qui i frati eressero una cappella e celebrarono il matrimonio fra due indigeni dopo averli battezzati⁴⁰. La spedizione passò poi per la baia di Mucuripe⁴¹, e, seguendo la costa, giunse sull'isoletta di Upaôn Mirim che fu benedetta e alla quale fu dato il nome di Sant'Anna, sia perché lo sbarco avvenne proprio il 26 luglio, giorno della festa della santa, sia per rendere omaggio ad Anna di Montafia, Contessa di Soisson, parente di Razilly. Des Vaux e Razilly precedettero poi il resto dell'equipaggio recandosi sull'isola principale del Maranhão, l'isola d'Upaôn Açú (letteralmente *grande isola* in tupi, che poi prese il nome di Saint Louis e successivamente di São Luis) dove arrivarono qualche giorno dopo, alla fine di luglio⁴². Qui Charles Des Vaux incontrò con gioia i suoi amici brasiliani, presso i quali aveva soggiornato per così lungo tempo. La spedizione incontrò anche una flotta di alcune navi normande che si trovavano in zona per commerciare legno⁴³. Il 5 agosto, una volta avvisati della calorosa accoglienza che gli indigeni avevano riservato alla flotta francese, i cappuccini arrivarono a loro volta sull'isola d'Upaôn Açú, accompagnati da Sieur de

³⁶ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 281.

³⁷ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 274.

³⁸ C. d'Abbeville, *L'arrivée des Peres Capucins & la conversion des Sauvages à nostre sainte Foy*, Parigi, 1613, p. 4.

³⁹ F. C. Louandre, *Biographie d'Abbeville et ses environs*, Abbeville 1829, p. 85.

⁴⁰ C. d'Abbeville, *L'arrivée [...] 1613*, p. 5.

⁴¹ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 274.

⁴² P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 276.

⁴³ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 276.

Piezieu⁴⁴. La popolazione locale individuò il punto migliore per la costruzione di un forte e il luogo più adatto per l'erezione della cappella e del convento dei cappuccini, che essi stessi si apprestarono a costruire⁴⁵. L'8 settembre fu piantata la croce vicino al luogo eletto per l'edificazione del forte. Il Forte Saint Louis fu la prima opera di edificazione europea di cui abbiamo notizia nell'isola di Maranhão. Poiché sull'isola non vi erano pietre, fu costruita in legno, protetta da terrapieni, fossati provvisti di ponte levatoio e da trenta cannoni che costituivano la sua artiglieria⁴⁶. Il luogo fungeva da alloggio per i soldati e per i capi civili e militari della colonia ed era simbolo della presenza francese nell'isola, nonché il luogo dove veniva amministrata la giustizia e dove i capi indiani o le loro delegazioni potevano incontrare i dirigenti della colonia⁴⁷. A seguito dell'erezione del forte si procedette alla costruzione di un villaggio per ospitare i coloni francesi con costruzioni rettangolari fatte di legno e palme, organizzate lungo una via principale. Alcune famiglie indiane si trasferirono nel villaggio francese mischiando le proprie abitazioni tradizionali alle case dei coloni⁴⁸. Fu poi creato un piccolo porto per l'attracco delle navi, che prese il nome di Port Sainte-Marie, dove potevano essere ormeggiate le navi mercantili francesi che dovevano caricare il prezioso legno brasiliano. Non mancarono tra i francesi coloro che, essendo maggiormente impegnati nel commercio con gli indigeni, preferirono invece stabilirsi all'interno dei villaggi tupi. Per la veglia di Natale del 1612 fu terminata la costruzione della cappella di San Francesco poco lontano dal forte e dal villaggio e il padre Yves d'Évreux vi costruì accanto la sua dimora, affinché potesse diventare in futuro la sede del convento dei cappuccini di Maranhão⁴⁹. Successivamente fu costruita anche la cappella di San Luigi all'interno del villaggio, ma il padre Yves non nascose mai la preferenza per il primo degli edifici sacri, più semplice e costruito di legno e foglie, «più

⁴⁴ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 91.

⁴⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 50.

⁴⁶ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 291.

⁴⁷ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 291.

⁴⁸ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 291.

⁴⁹ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 291.

simile alla grotta di Betlemme che ai grandi e preziosi templi d'Europa»⁵⁰. In questo modo la geografia della colonia prese forma passo dopo passo, con l'istallazione di ulteriori forti a difesa della costa⁵¹.

Sebbene questi edifici fossero le prime costruzioni francesi sul suolo brasiliano, i francesi si trovavano in una zona tutt'altro che sconosciuta, come appare chiaro dal grande numero di viaggi precedenti l'organizzazione della spedizione del 1612. I mercanti francesi frequentavano da decenni questi territori principalmente per commerciare in legno brasiliano, un pregiato legno da tintura, che in quei luoghi era di ottima qualità. I commercianti francesi frequentavano queste zone forse già prima dell'unico vero tentativo portoghese di occupazione della regione nel 1540 per iniziativa di Aires da Cunha e Joao de Barros⁵². Questa presenza francese così longeva è da trovarsi nelle caratteristiche naturali della regione. La costa a nord del Brasile presenta in effetti molte difficoltà di approdo causate principalmente dai forti venti che vanno a creare frequenti banchi di sabbia e dune a picco sul mare⁵³. La costa è quasi rettilinea e non ci sono fiumi sufficientemente grandi e con portata regolare che vi sfociano, di conseguenza esistono pochissimi siti naturali dove le navi avrebbero potuto attraccare in maniera sicura. Inoltre i primi esploratori avevano riscontrato la presenza di indigeni ostili, inospitali e violenti che per anni scoraggiarono i viaggiatori a recarsi in quelle zone. Man mano però che si procede lungo la costa, verso nord-ovest le caratteristiche geografiche cambiano e si incontra dapprima la foce del fiume Parnaiba, grande fiume navigabile, che è un vasto delta con al centro un'isola di una decina di chilometri⁵⁴. Procedendo sempre nella stessa direzione per ulteriori 250 chilometri si arriva in una zona caratterizzata da condizioni

⁵⁰ Y. d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, Paris 1864, p. 11.

⁵¹ Furono installati dei forti dapprima a *Itapera e Caours* sulla costa est dell'isola e successivamente sulla punta *Ponta d'Arcia* dove, quando i territori tornarono sotto il controllo del Portogallo, sorse il forte portoghese di *Santo Antonio*. Allo stesso modo i francesi avevano costruito qualche edificio e un porticciolo nell'isola di *Sainte Anne*. Cf.: P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 292.

⁵² P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 274.

⁵³ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 276.

⁵⁴ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 277.

climatiche più estreme, una qualità di vegetazione e una linea costiera molto differenti dalle precedenti. L'umidità è più forte con una stagione delle piogge che va da novembre a luglio e dozzine di piccoli fiumi si riversano nell'oceano creando numerose piccole baie che offrono alle navi attracchi sicuri. Le dune e i banchi di sabbia lasciano spazio alla foresta e alle mangrovie. A questo punto si apre una grande baia, La baia di São José oltre la quale si estende la grande isola di Upaõn Açú, lunga circa 40 chilometri e larga una ventina. A est e a ovest dell'isola si trovano molti attracchi sicuri per le navi, e il più importante è sicuramente la piccola baia dove verrà edificata Saint Louis. L'isola grande dei Tupinamba è separata dalla terraferma da uno strettissimo canale, mentre a ovest è bagnata dalle acque di un'altra profonda baia, quella di São Marcos. Tutta questa zona di profonde insenature con al centro l'odierna isola di São Luis viene chiamata dai geografi "golfo maranhense" ed è costituita dalla foce di diversi fiumi che sono i primi con caratteristiche pienamente amazzoniche⁵⁵. Da un paesaggio tropicale si passa ad uno più peculiarmente equatoriale, dove l'esondazione regolare dei numerosi fiumi nel corso dell'anno contribuisce a rendere i terreni fertili⁵⁶. Andando oltre il golfo maranhense la foresta diviene sempre più omogenea e impenetrabile e si entra nella regione amazzonica che appariva all'esploratore europeo misteriosa, perigliosa e inespugnabile, tanto che a tutt'oggi non è stata ancora interamente esplorata⁵⁷.

La zona del Maranhão, per queste sue caratteristiche, appariva quindi come un luogo ideale per la possibile costituzione di una colonia in Brasile da parte dei francesi. Tanto più che, sebbene la regione del Maranhão fosse nella zona d'influenza portoghese secondo il trattato di Tordesillas, i portoghesi non avevano effettivamente alcun possesso a nord di Recife⁵⁸, lasciando una sorta di zona franca e quindi uno spazio per iniziative coloniali da parte di altri attori. Nei primi decenni del XVII secolo il Maranhão rappresentava, in effetti, una sorta di territorio di resistenza: da una parte terra di rifugio per le tribù sfuggite alla dominazione portoghese e d'altra parte un fiorente luogo di

⁵⁵ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 277.

⁵⁶ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 278.

⁵⁷ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 278.

⁵⁸ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 286.

commercio dove i francesi coesistevano con le tribù locali⁵⁹. Proprio questa coesistenza pacifica e questi buoni rapporti tra popolazioni tupi e commercianti francesi rappresentano un altro dei motivi per i quali la spedizione di Razilly e La Ravardière sembrava destinata ad avere successo. Ma questi buoni rapporti erano dovuti anche e soprattutto alla possibilità di contare vicendevolmente gli uni sugli altri come alleati nei confronti dei portoghesi⁶⁰. La cordialità dei rapporti tra tupi e francesi e, soprattutto, la protezione che i francesi potevano offrire ai agli indigeni contro i massacri perpetrati dai portoghesi, diventarono anche la principale argomentazione militare a favore della colonizzazione del Brasile. Non solo, il profondo desiderio dei tupinamba di allearsi con i francesi, riportato dai cronisti dell'epoca, andava a collocare il progetto coloniale in una dimensione provvidenziale⁶¹.

Le tribù tupi, che abitavano l'isola d'Upaôn Açú e le zone costiere nel 1612, erano per lo più Tupinamba, mentre altri popoli Tupi, come Tobajara, Long-cheveux, e Caeté, occupavano le valli solcate dai fiumi maranhensi. A sud-est si trovavano invece i Potiguara appartenenti alla stessa famiglia di popoli⁶², i Topiniquin e più a distanza i Tomayo⁶³. Nel 1612 l'isola di Maranhão contava all'incirca 12000 Tupi, ripartiti in ventisette comunità, con una densità di popolazione di 12 abitanti a km². Sulla terraferma, invece, dove le comunità erano due o tre volte più numerose, se ne potevano contare dalle 15 alle 20 a Tapuitapera, altrettante a Cuma e dalle 20 alle 24 presso i Caeté⁶⁴. Ma è plausibile che i francesi non conoscessero tutti i villaggi di queste regioni più lontane.

⁵⁹ A. Daher, *Les singularités de la France Equinoxiale*, in F. Lestringant (ed.), «La France-Amérique (XVI-XVIII siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes», Paris, 1998, p. 291.

⁶⁰ J. Hemming, *Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians 1500-1750*, Cambridge Massachusetts, 1978, p. 198.

⁶¹ A. Daher, *Les singularités [...]*, 1998, p. 291.

⁶² P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 278.

⁶³ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 12.

⁶⁴ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 13.

La costa atlantica dal Golfo Maranhense fino alla foce del Rio delle Amazzoni (circa 1000 chilometri) era invece abitata dai 40 ai 50000 indigeni⁶⁵.

I Tupinamba si erano spostati però nella zona del Maranhão solo intorno al 1560, scalzando le popolazioni che fino a quel momento vi avevano abitato, per sfuggire cioè al dominio portoghese che si stava estendendo nella zona di Bahia, dove i Tupinamba erano insediati⁶⁶. Queste nazioni erano tutte in lotta fra di loro ancora al momento del tentativo coloniale francese: lo stato di guerra intestina attestato fin dall'inizio della conquista del Brasile, infatti, si rintracciava inalterato cent'anni dopo⁶⁷. I Tupinamba e i Tomayo, ciascuno per proprio conto, conducevano una guerra contro i Topiniquin, mentre Caeté, Tobajara e Tupinamba erano in guerra tutti gli uni contro gli altri⁶⁸. Gli europei si inserirono in questi difficili rapporti intertribali: i portoghesi si erano alleati con i Tobajara, nemici dei Potiguara, a loro volta alleati dei francesi fin dalla loro prima presenza nella regione; i Caeté erano invece in guerra con tutti per poi allearsi tardivamente con i francesi; i francesi a loro volta erano anche alleati di Tupinamba e Tomayo che erano in guerra indistintamente contro Tupiniquin e portoghesi, alleati di questi ultimi⁶⁹. In realtà i rapporti tra francesi e Tupinamba e tra Tupiniquin e portoghesi erano stati molto diversi fino al tentativo di colonizzazione francese del 1612: i portoghesi fondarono le proprie città e asservirono gli indiani dei territori conquistati, mentre i francesi, che si recavano in Brasile principalmente per commerciare, tendevano a vivere mescolati con gli indigeni e in molti casi condividevano con loro le guerre, la quotidianità e lo stile di vita. Non soltanto ci furono dei marinai normandi che presero in moglie delle donne Tupinamba, stabilendosi in Maranhão e vivendo con gli indiani, ma i francesi pare avessero escogitato un sistema molto efficace per rendere sempre più proficui gli scambi con gli indigeni: nei porti dove si armavano le navi in partenza per il Brasile raccattavano dei giovani orfani o vagabondi e una volta giunti a destinazione li lasciavano nei villaggi indiani affinché

⁶⁵ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 279.

⁶⁶ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 13.

⁶⁷ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 12.

⁶⁸ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 12.

⁶⁹ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 12.

apprendessero la lingua. Pare che questo espediente desse ottimi risultati, tanto che Montaigne sostenne che fu proprio uno di questi giovani, che egli aveva preso a servizio, a raccontargli tutto ciò che aveva appreso sui “cannibali”⁷⁰.

A prescindere dal fatto se ci fosse o meno una effettiva approvazione da parte dei Tupinamba alla presenza dei francesi nei loro territori, la legittimità della colonia e il lavoro missionario dei cappuccini si basavano tutti su questo presupposto. Nel resoconto di Claude d’Abbeville, ad esempio, la missione di Maranhão viene investita di una dimensione provvidenziale, in risposta a un desiderio profondo dei Tupinamba di allearsi con i francesi e ricevere gli insegnamenti cattolici⁷¹. Questo sentimento che i francesi imputano ai Tupinamba viene espresso da Claude d’Abbeville attraverso le parole che fa dire al capo Iapy Ouassou durante il primo incontro con gli indiani di Maranhão, indirizzate a François de Razilly:

[...] noi ci siamo sempre massacrati e mangiati gli uni gli altri, mentre il diavolo Jeropary si prendeva gioco di noi. E dopo tante miserie, per aumentare la nostra sfortuna, questa maledetta stirpe di portoghesi è venuta per prendere il nostro paese e ha decimato questa grande e antica nazione, riducendola a un piccolo numero [...]. Ma ora noi non temiamo niente più perché tu sei venuto e riporterai, con la tua buona nazione, la nostra alla grandezza che aveva nel passato.⁷²

Queste parole fungevano da legittimazione per il fondamento di un vasto progetto coloniale in Brasile⁷³ del quale la conquista del Maranhão doveva rappresentare solo una prima fase. In realtà l’avventura brasiliana della Francia fu breve e dall’esito fallimentare.

⁷⁰ H. Clastres, *Introduction [...]*, p. 13.

⁷¹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, 1998, p. 292.

⁷² «[...] nous nous sommes toujours massacrez et entramangez les uns les autres, le diable Jeropary se jöüant de nous. Et apres tant de miseris, pour nous combler de malheur, cette maudite race de Pero, sont venus pendre notre pays et ont espuisé cette grande et ancienne nation et l’ont reduit au petit nombre [...]. Mais maintenant nous ne craignons plus rien puis que tu es venu et que tu remettras avec ta bonne nation la nostre aussi grande qu’elle a esté autrefois.»

C. d’Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 70r.

La traduzione di questa e di tutte le altre citazioni dei testi originali è mia. L’ortografia del testo francese è sempre quella originale.

⁷³ A. Daher, *Les Singularités [...]*, 1998, p. 292.

E questa percezione positiva dei francesi da parte dei Tupinamba dopo un po' non sembrò più così assoluta.

D'Abbeville riporta l'intervento di un altro capo Tupinamba durante una visita al villaggio Eussaouap che si rivolge al Des Vaux con queste parole:

Da quando i padri sono venuti, voi avete piantato delle croci, così come i portoghesi. Voi iniziate a istruire e battezzare come i portoghesi; [...]. All'inizio voi non volevate degli schiavi, non più che i portoghesi, ora voi ne chiedete e ne volete avere come fecero loro alla fine. Non credo tuttavia che voi abbiate il medesimo scopo dei portoghesi, quindi io non temo questo; vecchio come sono, ormai dico ingenuamente quello che vedono i miei occhi.⁷⁴

Des Vaux rispose a queste parole ricordando la differenza dell'*humeur français* rispetto a quello dei portoghesi, che i Tupi avevano avuto modo di apprezzare nel corso della lunga frequentazione per scopi commerciali. Gli ricordò altresì l'alleanza militare che univa i loro due popoli e spiegò la presenza dei padri come risposta all'esigenza espressa dai Tupinamba stessi di farsi istruire per diventare figli di Dio⁷⁵. A seguito di questo episodio i francesi dovettero lasciare il villaggio senza aver piantato la croce e senza aver proceduto al battesimo della popolazione⁷⁶, rendendosi infatti conto di non essere ben accetti in quel villaggio e preferendo proseguire la loro esplorazione.

Queste falle nella fiducia assoluta sulla buona riuscita dell'opera coloniale e missionaria non sono altro che una lieve incrinatura rispetto ai ben maggiori problemi che si succedettero e che portarono a una disfatta totale. In effetti la France Equinoxiale

⁷⁴ «Depuoi que les Pay sont venus, vous avez plantez des Croix, ainsi que le Pero. Vous commencez à instruire et baptiser ainsi que le Pero; [...]. Au commencement vous ne vouliez pas d'esclaves non plus que les Pero, maintenant vous en demandez et en voulez avoir comme ils firent à la fin, Je ne crois pas pourtant que vous ayez le mesme dessein que les Pero, aussi n'en au-je de craindre ; car estant vieil comme ie suois, desormais ie dis ingenuement ce que i'ay veu de mes yeux.»

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 150v.

⁷⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 150r-150v.

⁷⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 183.

non era solo un insediamento commerciale come era stato fino a quel momento, ma rappresentava il tentativo di un insediamento stabile di popolazione francese dove, immancabilmente, si finì per imitare i metodi di colonizzazione portoghese.⁷⁷ Oltre alla consueta attività commerciale, che però diventava solo una delle attività della colonia e non l'unica, la nuova popolazione europea della colonia era impegnata in attività agricole e di artigianato essenziale. Attorno alla comunità francese in Maranhão che si andava costruendo si cercavano inoltre di riunire quegli indigeni che erano alleati e che erano stati evangelizzati⁷⁸. L'entusiasmo che circondava l'impresa coloniale e che fu espresso nelle lettere che giunsero in patria, è comunque palpabile e probabilmente dovette essere proporzionale alle difficoltà riscontrate dai cappuccini nel dover far fronte a un numero così elevato di anime di cui occuparsi⁷⁹. Ma non solo l'opera dei cappuccini, l'intero governo della colonia aveva bisogno di ulteriori uomini e mezzi. Per questo motivo il primo novembre 1612 i membri della compagnia chiesero a Razilly di rientrare in Francia con lo scopo presentare i buoni risultati ottenuti fino a quel momento a Maranhão al fine di reclutare altri coloni e raccogliere nuovi mezzi per far decollare l'opera coloniale intrapresa in Brasile⁸⁰.

Nel novembre 1612 Razilly fece pubblicare un insieme di leggi molto rigide, dette *Lois et Ordonnances*, al fine di regolare la vita della colonia e i rapporti tra francesi e tra questi e gli indiani. Si tratta di una serie di divieti e raccomandazioni delle quali il principio fondante era quello dell'uguaglianza tra francesi e indiani⁸¹. Non bisogna però pensare che questo principio egualitario fosse dovuto a un qualche pensiero umanista di François de Razilly: in realtà serviva più che altro per salvaguardare i francesi, che dal loro arrivo a Maranhão dipendevano quasi in tutto dai Tupinamba. Sebbene la direzione francese della colonia regolasse i rapporti tra le tribù, imponendo ad esempio trattati di pace tra

⁷⁷ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 291.

⁷⁸ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 291.

⁷⁹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 50.

⁸⁰ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 50.

⁸¹ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 292. Il testo delle *Lois et Ordonnances* è presente in C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 175r-170r.

gruppi che alle volte erano stati da sempre in contrapposizione tra di loro, e sostenesse militarmente i propri alleati, allo stesso tempo i francesi avevano bisogno dei Tupinamba per continuare i propri traffici commerciali e per esplorare nuovi territori, nonché per difendersi dal comune nemico portoghese⁸².

Il novembre del 1612 fu un mese molto significativo per la vita della colonia: venne infatti stilato un documento firmato da Sieur de Pezieu, Isaac e Claude Razilly e ratificato da due testimoni al fine di convalidare la promessa fatta da La Ravardière di lasciare la compagnia una volta che François de Razilly fosse tornato in Maranhão dopo il suo viaggio in Francia. La motivazione addotta fu che la “diversità” dei dirigenti avrebbe potuto provocare uno stato di confusione della popolazione che avrebbe dovuto confrontarsi con due o tre capi ai quali si doveva lealtà. La Ravardière si trovò di fatto escluso dalla sua stessa impresa coloniale che evidentemente si reggeva su equilibri molto delicati⁸³.

Il primo dicembre la *Régent* con a bordo Razilly, il padre Claude e sei ambasciatori Tupinamba lasciò São Luis. Dopo quattro giorni di navigazione, la delegazione sbarcò sull'isola di Sant'Anna dove erano rimasti il padre Arsène e La Ravardière, per celebrare una messa il sei dicembre. Ripreso il mare, la traversata della *Régent* fu molto difficile tanto che la spedizione raggiunse il porto di Le Havre solamente il 16 marzo 1613⁸⁴. Il gruppo giunto dal Maranhão ricevette un'accoglienza euforica il giorno dopo mentre si dirigeva in processione verso la chiesa principale. La stessa accoglienza calorosa e entusiasta fu riservata ai delegati del Maranhão sia a Rouen, sia infine a Parigi dove erano attesi dai cappuccini del convento Saint-Honoré e di Meudon. Il padre provinciale Honoré de Paris era partito per Roma, quindi ad accogliere D'Abbeville, Razilly e i Tupinamba fu mandato il padre Archange de Pembroke⁸⁵. Tupinamba e Cappuccini entrarono in processione nella chiesa di Saint-Honoré intonando il *Te Deum Laudamus*,

⁸² P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 292.

⁸³ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 51.

⁸⁴ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 52.

⁸⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 52.

sotto gli occhi curiosi della nobiltà parigina accorsa per vedere gli indiani nei loro ornamenti di piume, i quali furono costretti, a causa della folla, a ritirarsi dentro il convento⁸⁶. Qualche giorno dopo la delegazione marahnense accompagnata da Archange de Pembroke fu ricevuta da Luigi XIII, dove uno dei Tupinamba pronunciò un discorso, che d'Abbeville traduce nel suo testo, di ammirazione e ringraziamento al re per avere inviato nelle loro terre i cappuccini (Prophetes) che hanno loro insegnato le leggi divine⁸⁷. A seguito di questo incontro i Tupinamba furono accolti nel convento di Saint-Honoré e dovettero sottostare ad una rigida vita claustrale per preparare la celebrazione del loro battesimo solenne. Questa vita austera fu probabilmente causa della malattia di tre dei sei Tupinamba. Tutti e tre morirono dopo aver ricevuto il battesimo e furono rivestiti degli abiti francescani per ricevere delle esequie solenni⁸⁸.

Nel frattempo continuarono le ricerche di nuovi fondi per finanziare una seconda missione in Maranhão: purtroppo la Reggente non condivideva del tutto l'entusiasmo per l'impresa coloniale e fece sapere al cardinale Borbone, segretario di Papa Paolo V di non avere finanze sufficienti per un'ulteriore missione brasiliana. Nello stesso periodo il provinciale dei cappuccini di Parigi fu ricevuto dal Papa alla presenza dell'ambasciatore francese per riferire i dettagli sulla missione marahnense, con un riscontro molto positivo da parte del pontefice⁸⁹. Il 12 settembre Paolo V emanò una bolla in cui vengono concessi particolari poteri spirituali ai missionari, come la possibilità di battezzare fuori dalle chiese, l'assoluzione di casi particolari, l'amministrazione dei sacramenti, la legittimazione dei matrimoni dei nuovi convertiti e dei figli avuti prima della conversione e la celebrazione dell'Eucarestia fuori dagli edifici sacri⁹⁰.

⁸⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 52.

⁸⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 53, il discorso del Tupinamba è in C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 341v-342r.

⁸⁸ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 54.

⁸⁹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 54.

⁹⁰ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 56.

Il 24 giugno il padre Archange de Pembroke, in qualità di Vicario provinciale, procedette al battesimo solenne dei tre Tupinamba superstiti con una cerimonia presieduta dal vescovo di Parigi, alla presenza del re Luigi XIII e di sua madre, la Reggente. Ai tre indiani furono imposti, per volere del re che fu anche loro padrino insieme alla Reggente⁹¹, i nomi Louis-Marie, Louis-Henri e Louis de Saint-Jean⁹².

All'inizio dell'anno 1614 fu pubblicata *l'Histoire* del padre Claude d'Abbeville che fu accolta con favore di pubblico e fece tornare alla ribalta il progetto di una seconda spedizione brasiliana fissata per il mese di marzo 1614⁹³. Ebbero quindi inizio i preparativi per la nuova spedizione: i Tupinamba presero congedo dai sovrani il 7 febbraio ricevendo in dono delle croci ornate di gigli⁹⁴. Questi doni non furono però corredati da un adeguato contributo economico da parte della corona: nel corso del suo incontro con i cappuccini del 13 aprile 1613 la Reggente aveva infatti promesso la somma di 20000 scudi, ma al momento dei preparativi della partenza il suo finanziamento si ridusse a soli 6000 scudi⁹⁵. D'altra parte era probabile che fosse intervenuto direttamente Filippo III per dissuadere Maria de Medici nel proseguire la politica coloniale francese in Maranhão⁹⁶. Infatti il 22 agosto 1612 era stato firmato il contratto matrimoniale che doveva regolare l'unione tra Anna d'Austria, infanta di Spagna, e Luigi XIII, futuro re di Francia, che non prevedeva alcuna clausola riguardante l'insediamento coloniale francese in Brasile⁹⁷. Oltre alla donazione della Reggente è registrato in data 3 ottobre 1613 un ulteriore versamento della somma di 18 mila *livres* da parte del sovrano in favore dei cappuccini, per le necessità del viaggio⁹⁸.

⁹¹ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 118.

⁹² A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 56.

⁹³ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 56.

⁹⁴ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 124.

⁹⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 57.

⁹⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 57.

⁹⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 51.

⁹⁸ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 57.

Il 13 settembre a Parigi il Capitolo provinciale dei cappuccini designò il padre Archange de Pembroke *Commissaire Provincial du Bresil* con il compito di condurre a Maranhão nove missionari e quattro frati “sens études”. A Pembroke furono conferiti i medesimi poteri del padre d'Évreux ma con l'aggiunta della possibilità di accettare dei novizi dopo essersi confrontato con uno o due confratelli⁹⁹.

La seconda spedizione in Maranhão dovette fondarsi, quindi, principalmente su finanziamenti privati. Il cardinale de Joyeuse stanziò cospicui fondi per la costruzione di un seminario¹⁰⁰, François de Razilly attinse alla sua fortuna personale per l'ammontare di 10000 scudi¹⁰¹. Nel febbraio 1614 Razilly si recò a Le Havre per cercare di racimolare i fondi necessari a una nuova partenza. Ricevette dal Sieur de Beaulieu-Bouju, che era stato designato nel 1611 come uno degli agenti dell'impresa in Maranhão, con una lettera datata 10 febbraio, l'invio di 400 braccia di tela e sei botti d'aceto più la somma di 300 scudi ai quali il padre Archange ne aggiungeva altri 200. Il padre Claude aggiunse altri 2500 scudi e il Cardinale de Perron un centinaio¹⁰². I cappuccini visitarono nuovamente il convento di Montivilliers prima della partenza e ottennero in dono dalla badessa 300 lire e una grande quantità di viveri¹⁰³. Il padre Claude avrebbe dovuto fare ritorno in Maranhão con il resto della spedizione, ma morì prematuramente, a causa del suo cattivo stato di salute, nel 1616¹⁰⁴.

Il 28 Marzo 1614, nel giorno di Pasqua, la seconda spedizione per il Maranhão partì dal porto di Le Havre. Nella *Régent* si trovavano dodici cappuccini, i tre Tupinamba con le loro mogli francesi e circa 300 uomini, inoltre vennero imbarcate alcune donne che sarebbero dovute andare in spose ad alcuni coloni per dare l'avvio ad una nuova

⁹⁹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 55.

¹⁰⁰ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 125.

¹⁰¹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 58.

¹⁰² A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 58.

¹⁰³ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 127.

¹⁰⁴ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. VI.

popolazione francese in Maranhão¹⁰⁵. Il ritorno in Brasile non fu però foriero di successi per l'opera coloniale francese. Nella regione di Cearà nel nord del Brasile i francesi trovarono una fortificazione portoghese dove erano alcuni soldati al comando del capitano Martim Soares Moreno e un prete gesuita. E proprio fra il gesuita portoghese Balthasar João e il nuovo superiore dei cappuccini francesi in Maranhão, Archange de Pembroke, che si ebbero i primi scambi epistolari che ci sono pervenuti. Il padre portoghese accusò apertamente i francesi di portare la guerra in Brasile, il cappuccino francese ribatté che erano venuti piuttosto a portare l'olivo della pace, proprio grazie alla presenza dei missionari dell'ordine di San Francesco¹⁰⁶. La prima battaglia tra francesi e portoghesi si ebbe il 18 giugno, quando la *Régent* raggiunse uno stretto chiamato *Jericoacoara*, dove i portoghesi erano arrivati 10 giorni prima, proprio in attesa del passaggio della nave francese. Le perdite dal lato francese furono molte e il giorno dopo la *Régent* riprese il mare verso Maranhão¹⁰⁷. Il 22 giugno la spedizione raggiunse l'isola maggiore di Saint Louis e i nuovi missionari giunti a dare i rinforzi trovarono solamente il padre Arsène, ultimo rimasto a Maranhão dei quattro missionari della prima spedizione, e per giunta quasi completamente paralizzato. Il padre Yves era infatti ripartito per la Francia poco prima dell'arrivo dei nuovi confratelli, anch'egli a causa di una paralisi¹⁰⁸, mentre il padre Ambroise era morto già prima della partenza del padre Claude dal Brasile¹⁰⁹. In ogni caso nuovi missionari si misero all'opera e il nuovo superiore Pembroke fece iniziare subito la costruzione di un convento che sarebbe dovuto diventare in seguito un seminario per l'educazione dei figli dei nativi¹¹⁰. Ben presto iniziarono però le rappresaglie portoghesi guidate dal capitano del Rio Grande del nord Diogo do Campos Moreno, il quale, durante un suo recente viaggio in Portogallo, aveva relazionato sulla situazione del Maranhão e aveva avuto precisi ordini di avanzare contro gli invasori

¹⁰⁵ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 127.

¹⁰⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 60.

¹⁰⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 61.

¹⁰⁸ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 61.

¹⁰⁹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 132r-136v.

¹¹⁰ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 61.

francesi¹¹¹. Mentre Campos Moreno riceveva queste istruzioni dalla Corona, il Governatore del Basile aveva già dato mandato a Jeronimo de Albuquerque di organizzare una spedizione contro i francesi¹¹². A questo punto i portoghesi misero in atto un attacco combinato: mentre Campos Moreno si diresse in Maranhão via terra, Albuquerque s'imbarcò con qualche centinaio di soldati¹¹³. Il 26 ottobre 1614 arrivarono davanti al forte di Saint Louis, ma le ostilità non ebbero un inizio immediato: i portoghesi preferirono, infatti, costruire prima un forte che sarà chiamato *de Sainte Marie* in una località chiamata Guaxenduba e restare in attesa. Pézieu, a capo di 200 francesi e circa 1500 indigeni lasciò l'isola il 19 novembre con l'intento di attaccare i portoghesi sulla terraferma. I francesi infatti erano fortemente convinti di riuscire a sopraffare i nemici, vista la loro superiorità numerica¹¹⁴. La Ravardière avrebbe dovuto raggiungere le milizie francesi conducendo i rinforzi, ma la bassa marea impedì di riunire le truppe e i francesi dovettero soccombere all'esercito portoghese. Lo stesso Pézieu morì insieme a 115 dei suoi soldati, mentre altri nove vennero catturati dai portoghesi¹¹⁵.

Otto giorni dopo la sanguinosa battaglia, i due schieramenti, grazie a una serie di scambi epistolari intercorsi tra La Ravardère e Jerônimo de Albuquerque, stabilirono una tregua della durata di un anno¹¹⁶, per dare la possibilità alle corone di Francia e Spagna di risolvere il contenzioso. In occasione della tregua il nuovo superiore dei cappuccini francesi de Pembroke e Dainel de la Touche cercarono di dimostrare la legittimità della loro permanenza in Maranhão e della colonia installata sull'isola di São Luis. Si recarono infatti presso l'accampamento nemico presentando le lettere patenti rilasciate da Louis XIII e il mandato ai cappuccini da parte del Padre provinciale Honoré de Paris. Nel frattempo due emissari, uno per ogni schieramento, si recarono a Madrid, mentre altri due, ugualmente un francese e un portoghese, raggiunsero Parigi al fine di riferire in

¹¹¹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 62.

¹¹² A. Daher, *Les Singularités [...]*, pp. 62-63 n.

¹¹³ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 63.

¹¹⁴ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 135.

¹¹⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 63.

¹¹⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 64.

merito alla nuova situazione¹¹⁷. Il 5 dicembre Diogo do Campos Moreno e il cappuccino portoghese Manuel de Piedade si recarono al forte Saint Louis dove Archange de Pembroke celebrò una messa¹¹⁸. Sono gli ultimi mesi di vita dell'esperienza francese nel Maranhão. Intorno alla metà del mese di dicembre 1614 i cappuccini tornarono a Parigi per informare la Reggente dell'impossibilità di proseguire la missione; con loro si recò in Francia anche il portoghese Gregorio Fragoso de Albuquerque al fine di consultarsi con l'ambasciatore spagnolo in Francia¹¹⁹. Ci sono totalmente ignoti i contenuti di questi colloqui, ma resta certo che il 25 ottobre era avvenuto il matrimonio tra il re Louis XIII e Anna d'Austria e da quel momento non arrivò più alcun aiuto dalla corona francese ai coloni di Saint Louis¹²⁰

Nel 1615 viene conferito il privilegio regale per la pubblicazione dell'opera del padre Yves d'Évreux, *Suite de l'histoire de choses plus mémorables advenües en Maragan és années 1613 & 1614*. A causa però del contesto ormai fortemente sfavorevole all'iniziativa coloniale in Brasile il testo non ebbe mai possibilità di essere letto dal pubblico: tutte le copie furono infatti distrutte direttamente nella bottega dello stampatore. Razilly riuscì a salvarne solo pochi esemplari di cui uno, mutilo di alcuni paragrafi, fu donata a Louis XIII.

La Ravardière rimase in Brasile in attesa di rinforzi che non arrivarono mai. I portoghesi assediaron l'isola di Saint Louis prima della fine della tregua annuale pattuita. Il primo novembre, infatti, nove navi portoghesi comandate da Alexandre de Moura sbarcarono sull'isola, mentre un ulteriore gruppo di soldati guidati da Jerônimo de Albuquerque bloccava la via di fuga sulla terraferma. Il due novembre 1615 La Ravardière fu costretto ad arrendersi senza opporre resistenza¹²¹ e i coloni con le loro famiglie furono costretti a tornare in Francia. Des Vaux e La Ravardière, invece, dovettero restare come

¹¹⁷ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 137.

¹¹⁸ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 64.

¹¹⁹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 64.

¹²⁰ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 294.

¹²¹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 64.

guide dei portoghesi in Amazzonia e nel gennaio 1616 fu possibile per questi ultimi l'edificazione di un forte a Belém, nell'attuale stato di Parà¹²².

La storia della colonia francese di Saint Louis durò pochissimi anni e si cercò di farla cadere nell'oblio fin da subito. Tuttavia ancora oggi nella città di São Luis è possibile vedere le testimonianze di questo passato. La Ravardière e Razilly sono ricordati come fondatori della città e i nuovi palazzi governativi sorgono sulle vestigia del primo forte francese¹²³. San Luigi re di Francia è rimasto il patrono dell'isola ed è stata eretta in suo onore una statua ieratica che accoglie i visitatori provenienti dall'aeroporto, mentre la data della festa patronale è stata fissata per l'otto settembre, ovvero il giorno in cui venne piantata la croce e si diede inizio alla costruzione del forte Saint Louis¹²⁴.

¹²² P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 294.

¹²³ *Les Français du Maranhão. São Luis, sa capitale a été fondée par La Ravardière (G. B.)*, in «Journal Français Du Brésil, Présences Françaises au Brésil, édition spéciale hors-série», 1957, pp. non numerate.

¹²⁴ P. Jarnoux, *La France [...]*, p. 294

I.a Claude d'Abbeville e l'*Histoire*

I.a.1. Notizie biografiche sul padre Claude d'Abbeville

Il padre Claude d'Abbeville, uno dei quattro cappuccini inviati in Maranhão dal padre provinciale Honoré de Paris per evangelizzare le popolazioni Tupinamba, era nato con il nome di Firmin Foullon. Poche sono le notizie che abbiamo sul suo conto e i pochi dati biografici ci vengono dai registri dei cappuccini e dal registro dei necrologi. Foullon proveniva da Abbeville ed entrò nell'ordine dei cappuccini il 17 agosto 1593 a Saint Honoré¹²⁵.

Il Capitolo provinciale dei cappuccini lo nominò guardiano del convento di Abbeville nel 1606¹²⁶. Nello stesso anno, quello che si presume essere il fratello di Firmin, Claude Foullon, ottenne dal governatore di Picardie di posare la prima pietra della chiesa dei Cappuccini. Il padre Claude avrebbe, quindi, scelto come suo nome da religioso, quello del fratello¹²⁷. Si sa che d'Abbeville aveva altri due fratelli, con i quali intraprese una corrispondenza mentre era in Brasile: uno dei due era anch'egli cappuccino, mentre l'altro era un prete secolare.

Nel 1607 il padre Claude ottenne dalla principessa d'Epinoi il permesso per posare la prima pietra del dormitorio del convento di Abbeville¹²⁸. Da tutte queste notizie appare chiaro che il convento dei cappuccini di Abbeville si sviluppò molto sotto l'autorità del padre Claude e probabilmente anche per suo merito. Tutto ciò, oltre alla donazione di fondi per la seconda spedizione in Maranhão di cui abbiamo già avuto modo di accennare, fa pensare che egli facesse parte della grande borghesia di Abbeville.

¹²⁵ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 88.

¹²⁶ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 88.

¹²⁷ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. IV.

¹²⁸ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. IV.

Nel 1611 lo troviamo al convento dei Cappuccini di Parigi e il 9 marzo 1612 parti da Cancale per il Brasile insieme a tre confratelli e al resto della spedizione coloniale francese. Sebbene avesse preso l'abito prima di Yves d'Évreux pare che fu scelto quest'ultimo come superiore dei cappuccini del Maranhão perché nel convento di Parigi svolgeva la funzione di guardiano, mentre il padre Claude sembra non ricoprisse alcun ruolo di rilievo nell'ambiente conventuale parigino¹²⁹. Su questo punto però l'*Introduction* di Lafaye e Métraux all'edizione dell'*Histoire* del 1963 discorda ipotizzando che il padre Claude fosse entrato in convento nel 1595, ma avesse preso l'abito solo nel 1601, essendo così, tra i quattro missionari, quello con meno anni di vita religiosa al momento della partenza¹³⁰. In ogni caso Claude d'Abbeville rimase in Maranhão solo quattro mesi e non vi fece più ritorno, sebbene avesse mostrato la volontà di tornare al convento di Saint François a Saint Louis. Nel 1614 venne pubblicata la sua *Histoire de la mission des pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*.

La sua impossibilità a tornare in Brasile fu probabilmente causata da febbre reumatica, sebbene non vi siano notizie precise circa le motivazioni del suo mancato ritorno insieme alla seconda spedizione nella cosiddetta Francia Equinoziale¹³¹. Abbiamo poche altre notizie in merito alla vita di questo cappuccino, che in una delle sue lettere dal Maranhão si firma come *Capucin indigne e indien pour le present*. Dal registro dei necrologi dei cappuccini di Parigi sappiamo però che morì nel 1616, dopo 23 anni di vita religiosa, a Rouen, dove era stato condotto di ritorno dalle terme di Forges-les-Eaux, una famosissima località termale nota per i trattamenti dei reumatismi¹³².

¹²⁹ F. Leite De Faria, *Os primeiros [...]*, p. 88.

¹³⁰ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. IV.

¹³¹ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. V.

¹³² A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. VI.

I.a.2. L'opera del padre Claude: le lettere dal *Maragnan*

Claude d'Abbeville non ebbe una produzione letteraria molto ampia, ma questa si limita alla sua opera più importante, che fu incaricato di scrivere al suo ritorno dal Maranhão, e ad una lettera inviata dal Brasile e pubblicata prima del suo ritorno a Parigi.

La sua capacità di narratore e la sua volontà di raccontare e rendere noto ciò che avveniva durante la missione brasiliana sono ben visibili nella lettera pubblicata in un piccolo opuscolo e riprodotta in anni successivi all'interno di ulteriori raccolte di missive riguardanti la missione nella *France Équinoxiale*.

La *Lettre d'un pere capucin s'estant acheminé en la flotte dressée soubz l'auctorité di roy, par le Sieur de Razilly au fleuve de Maragnon [...]* è indirizzata al fratello del padre Claude, anch'egli cappuccino, ed è datata 20 agosto 1616 con dichiarazione dell'editore datata 11 dicembre 1612¹³³. Si tratta di una cronaca del viaggio verso il Maranhão e del racconto delle prime fasi della missione. All'interno della lettera troviamo già una indicazione di quella che sarà la generale disposizione d'animo nei confronti degli indigeni da parte di d'Abbeville. Il padre Claude ce li descrive come entusiasti dell'arrivo dei francesi e subito disposti ad accoglierli, buttandosi in mare per raggiungere le loro navi. Gli indiani sono le *"pierre precieuses que nous cherchons"*¹³⁴, lo scopo dei frati è quello di istruirli alla fede cristiana e a questo proposito il padre Claude si premura di comunicare l'insufficienza del numero di frati inviati in Brasile, prefigurando già il ritorno suo e di Razilly in patria per reclutare altri missionari e coloni, nonché per ottenere lo stanziamento di nuovi fondi. Chiaramente era fondamentale, ai fini di questa operazione, che la missione brasiliana sembrasse fin da subito destinata al successo e che la predisposizione d'animo dei nativi verso i francesi fosse positiva e foriera di una duratura alleanza. Lo stile della lettera segue quasi completamente la retorica del "primo incontro"

¹³³ C. d'Abbeville, *Lettre d'un pere capucin s'estant acheminé en la flotte dressée soubz l'auctorité di roy, par le Sieur de Razilly au fleuve de Maragnon*, Paris, 1612.

¹³⁴ C. d'Abbeville, *Lettre [...]*, p. 6.

tra l'europeo e il nuovo mondo (ormai consolidata visto che più di un secolo separa questo dal primo incontro colombiano). Già dal racconto dello sbarco sulla prima isoletta di *Fernand de la Roque* troviamo racchiusa in quest'esperienza tutta la narrazione della missione in Maranhão¹³⁵. Viene narrato il viaggio difficoltoso per mare, l'arrivo con i selvaggi che si buttano in acqua per raggiungere le navi francesi, l'isola carica di ricchezze naturali, gli indigeni che accolgono i nuovi arrivati come salvatori dal giogo della schiavitù portoghese, e ancora c'è la croce che viene piantata e c'è la promessa di conversione delle anime, con la nascita di un nuovo popolo cristiano non corrotto dai vizi dell'uomo europeo. Tutti questi elementi si ritrovano ad ogni nuovo sbarco fino all'arrivo nell'isola maggiore, dove tutte queste promesse troveranno compimento nell'immaginario del frate¹³⁶. La lettera si conclude con una inedita rielaborazione della formula di umiltà francescana, con il padre Claude che si firma infatti: *frere Claude d'Abbeville, Capucin indigne & Indien pour le present*¹³⁷.

Questa missiva venne riprodotta con alcune piccole modifiche all'interno di alcuni opuscoli pubblicati successivamente. Sempre nel 1612, infatti, viene data alle stampe la raccolta di epistole *L'arrivée des peres capucins en l'Inde Nouvelle appellée Maragnon, avec la reception que leur ont fait les Sauvages de ce pays & la conversion d'iceux à nostre Sainte foy [...]*¹³⁸. La riproduzione della precedente lettera inserita in questa raccolta aggiunge come destinatario anche un secondo fratello del padre Claude¹³⁹. Oltre alla *lettre* vi troviamo una *Sommaire Relation*, scritta dal Capitano du Minoir ai cappuccini di Parigi riferendo sull'operato dei missionari in Maranhão, e una ultima epistola dei padri cappuccini a Monsieur Fermanet¹⁴⁰. Nella *Relation* troviamo il racconto di aneddoti avvenuti ai frati durante la permanenza tra gli indiani e dell'accoglienza che viene loro

¹³⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 68.

¹³⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 68.

¹³⁷ C. d'Abbeville, *Lettre [...]*, Paris, 1612, p. 10.

¹³⁸ C. d'Abbeville, *L'arrivée des peres capucins en l'Inde Nouvelle appellée Maragnon, avec la reception que leur ont fait les Sauvages [...]*, Parigi, 1612.

¹³⁹ Troviamo quest'elemento nell'intestazione dell'opuscolo.

¹⁴⁰ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 70.

riservata. Minoir riportò il rifiuto di accogliere le donne in convento a causa della nudità di queste che invece, curiose di vedere i frati, insistettero per entrarvi. Per descrivere l'integrità dei frati raccontò anche che i capi Tupinamba, secondo un cerimoniale di accoglienza, donarono ai cappuccini quattro materassi con quattro ragazze: quando i frati rifiutarono le ragazze gli indiani all'inizio ne furono offesi, poi, convinti dalle parole dei cappuccini, rimasero impressionati dalla santità dei frati tanto da mandare al convento i loro bambini affinché fossero educati alla fede¹⁴¹. Nella lettera a Fermanet invece troviamo principalmente descrizioni della bellezza del luogo e la prospettiva di trovare una possibile miniera d'oro a 24 leghe dall'isola grande di Saint Louis¹⁴². La lettera porta la stessa data di quella di d'Abbeville ai fratelli ed è firmata da Claude d'Abbeville stesso e da Arsène de Paris che si definiscono "Vos tres-humbles serviteurs en nostre Seigneur"¹⁴³.

L'anno successivo, 1613, il medesimo opuscolo vede due ristampe in francese e due traduzioni, una in tedesco (*Die Ankufft des Vätter Capuciner Ordens [...]*) e una in italiano (*Relatione del viaggio, e sbarcamento d'alcuni Padri Cappuccini Francesi [...]*)¹⁴⁴. L'ultima delle ristampe francesi e le due edizioni tradotte è plausibile che siano state pubblicate come risposta alla grande curiosità generata dall'arrivo dei Tupinamba a Parigi¹⁴⁵.

Nel 1613 venne pubblicato un altro opuscolo di missive con titolo *Discours et congratulation à la France. Sur l'arrivée des peres capucins en l'Inde nouvelle de l'Amerique Meridionale en la terre du Brasil. Appellé des François, Maragnon [...]*¹⁴⁶. In questo opuscolo sono riprodotte le missive presenti nelle raccolte precedenti più una del padre Theophile, guardiano del convento di Le Havre. In apertura troviamo una

¹⁴¹ C. d'Abbeville, *L'arrivée [...]*, Parigi, 1612, pp. 12-15

¹⁴² C. d'Abbeville, *L'arrivée [...]*, Parigi, 1612, p. 16.

¹⁴³ C. d'Abbeville, *L'arrivée [...]*, Parigi, 1612, p. 16.

¹⁴⁴ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 71.

¹⁴⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 71.

¹⁴⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 73.

prefazione dallo stile ricercato e dai toni entusiastici, che ha molti elementi in comune con quella che sarà poi l'introduzione dell'*Histoire* di d'Abbeville, che porta il lettore a considerare l'intero progetto coloniale in Maranhão alla luce di un disegno provvidenziale esaltando il ruolo della Francia nella conversione dei Tupinamba, e quindi nella salvezza delle loro anime¹⁴⁷.

¹⁴⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 73.

I.a.3. L'opera del padre Claude: l'*Histoire de la Mission*



FIGURA 1 - FRONTESPIZIO DE L'HISTOIRE

Nel 1614 venne data alle stampe la relazione del viaggio in Maranhão e della permanenza tra i Tupinamba scritta dal padre Claude d'Abbeville, intitolata *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan et terres ciconvoisines, où est traicté des singularitez admirables & des meurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pais, avec les missives et advis qui ont esté envoyez de nouveau par le R. P. Claude d'Abbeville [...]*. L'opera fu pubblicata con una edizione lussuosa e sembra essere elemento principale di una importante impresa di promozione pubblicitaria ante litteram della spedizione marahnense¹⁴⁸. Il ritorno in patria di Razilly e d'Abbeville accompagnati dai sei Tupinamba aveva destato un grande interesse intorno all'impresa coloniale e questo interesse andava trasformato in donazioni e sovvenzioni per sostenere la nascente colonia. La sete di notizie fu placata inizialmente con la pubblicazione delle missive di d'Abbeville (cf. paragrafo precedente) e degli altri cappuccini, nonché del Sieur de Pézieu¹⁴⁹. Ma le notizie presenti in questi opuscoli non potevano certo essere sufficienti a mantenere viva l'attenzione dell'opinione pubblica dell'epoca sull'impresa per lungo tempo e si rese necessaria un'opera più ampia e che fornisse notizie più esaustive sulla nascente Francia Equinoziale. Questa fretta nel presentare al pubblico la prima edizione del libro giustificherebbe le date ravvicinatissime nelle quali furono concesse le approvazioni e, di conseguenza, il nulla osta alla pubblicazione da parte del provinciale dei cappuccini, Honoré de Paris (17 gennaio 1614), del padre guardiano del convento di Parigi, père Leonard (23 gennaio), del commissario provinciale della missione delle Indie Occidentali, Archange de Pembroke (23 gennaio), e infine il privilegio reale (24 gennaio)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. VI.

¹⁴⁹ A. de Paris, *Dernière lettre du reverend Pere Arsene Paris, estant de present en l'Inde Occidentale [...]*, Paris, 1613 e Pezieu, *Brief Recueil des particularitez contenues aux lettres envoyées par Monsieur de Pezieu [...]*, Lyon, 1613.

¹⁵⁰ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, fogli non numerati tra la dedica e la « Table de Chapitres ». Su questo aspetto cf. A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 80.

È plausibile che il ruolo di cronista dell'opera fosse stato affidato dal padre Yves a d'Abbeville all'arrivo in Maranhão¹⁵¹. Il padre Claude, quindi, avrebbe tenuto un diario della missione e al suo ritorno non avrebbe dovuto far altro che risistemare e riorganizzare i suoi appunti¹⁵². Si tratta di un'opera di circostanza¹⁵³ pubblicata con il fine di elogiare l'impresa e mostrare al pubblico il suo sicuro successo una volta ottenuti gli uomini e i mezzi necessari affinché il processo di colonizzazione del territorio e di conversione dei "selvaggi" fosse pienamente compiuto.

Il testo dell'*Histoire* è aperto da un'incisione (Figura 1) volta a sottolineare il ruolo salvifico attribuito alla Francia (si noti al centro, sopra il titolo dell'opera la rappresentazione della *Gallia Ecclesiae Primogenita*) e ai cappuccini francesi, che sono oggetto di suppliche e preghiere da parte di selvaggi nudi e inginocchiati. L'opera si sviluppa secondo un rigido ordine cronologico interrotto da alcune digressioni, riflessioni e approfondimenti. Il testo si apre con la dedica alla Reggente Maria de Medici, la quale viene esaltata, insieme al futuro re di Francia, come strenua paladina del cattolicesimo fuori dai confini, ma soprattutto in patria. Seguono le autorizzazioni alla pubblicazione sopracitati e la *Table de Chapitres*, che fa da preludio al *Preface du Livre*.

Il testo dell'*Histoire* è organizzato in sessantadue capitoli. I primi quattro capitoli sono dedicati al viaggio verso il Maranhão e alle difficoltà incontrate all'inizio della traversata¹⁵⁴. Quando il racconto giunge al momento del passaggio della linea equatoriale il padre Claude compie una digressione per soffermarsi su informazioni di stampo cosmografico. d'Abbeville impiega tre capitoli per descrivere il globo terrestre e il suo movimento, le caratteristiche del cielo equatoriale, dell'unione di terra e mare per formare il globo terrestre e infine delle caratteristiche delle maree che resero difficile il superamento della linea equatoriale¹⁵⁵. A questo punto il discorso prosegue riprendendo

¹⁵¹ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. XXIII.

¹⁵² A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. XXIII.

¹⁵³ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. XXIII.

¹⁵⁴ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 12r-34r.

¹⁵⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 34v-51v.

l'ordine cronologico del racconto, quindi il capitolo VIII è dedicato all'attracco sull'isola di Fernand de Noronha (*Fernand de la Rongne*) e alla sua descrizione¹⁵⁶. Al capitolo seguente troviamo la descrizione dell'isoletta di Sant'Anna e la narrazione del momento in cui l'isola fu benedetta e venne piantata la croce¹⁵⁷. I capitoli dal X al XIV sono invece dedicati all'arrivo a Maranhão, all'accoglienza riservata alla spedizione, alla pianificazione del luogo adatto per la costruzione del forte e al momento della benedizione dell'isola¹⁵⁸. Successivamente il testo prosegue con la descrizione dei numerosi soggiorni effettuati dai frati accompagnati da Des Vaux nei vari villaggi Tupinamba dell'isola e dei primi insegnamenti impartiti dai cappuccini¹⁵⁹. La relazione degli incontri con le tribù dell'isola viene interrotta con il capitolo XVIII dove viene descritta la costruzione di una cappella presso Luniparan, villaggio principale dell'isola di Maranhão¹⁶⁰. La narrazione della permanenza presso le tribù Tupinamba viene interrotta nuovamente con il capitolo XXI che è dedicato alla dipartita del padre Ambroise d'Amiens, compianto, secondo le parole del suo confratello Claude, in egual misura dai francesi e dagli indigeni¹⁶¹. I quattro capitoli successivi alla narrazione del soggiorno presso i villaggi Tupinamba, possono essere definiti come capitoli "politici". In questi capitoli troviamo infatti indicazioni relative ai rapporti tra i Tupinamba e i francesi in merito a leggi e regolamenti e descrizioni delle modalità di amministrazione della giustizia. Nel capitolo XXVII è quindi descritto il processo che ha portato gli indigeni ad accettare che venissero piantate le bandiere e i vessilli di Francia al fianco delle croci già elevate nei villaggi visitati dalla spedizione¹⁶². La relazione prosegue con il capitolo XXVIII, *Les loys fondamentales establies en l'isle de Maragnan*, dove sono raccolte tutte le *Loix et Ordonnances* sancite da La Ravardière, Razilly e Nicolas de Harley¹⁶³. In seguito si passa alla richiesta effettuata dai capi della

¹⁵⁶ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 51v-57r.

¹⁵⁷ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 57r-60r.

¹⁵⁸ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 60r-94r.

¹⁵⁹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 94v-159r.

¹⁶⁰ C. d'Abbeville *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 113v-118v.

¹⁶¹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 132r-136v.

¹⁶² C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 159v-165r.

¹⁶³ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 165r-170r.

spedizione a François de Razilly affinché questi si recasse in Francia per reclutare soldati, artigiani, mercanti e uomini di chiesa che potessero portare avanti il progetto coloniale. Razilly avrebbe anche dovuto aggiornare la corona sui progressi della spedizione in modo tale da continuare ad avere il supporto della Reggente¹⁶⁴. Il capitolo XXX riguarda invece l'applicazione della giustizia, riportando il caso di lapy Ouassou che punì con la morte una schiava colta in flagrante adulterio senza sottoporre il caso ai capi della colonia¹⁶⁵. I successivi capitoli sono dedicati interamente alla descrizione dell'Isola di Maranhão, in particolare i capitoli dal XXXI al XXXVII sono dedicati alla descrizione geografica dell'isola e alle sue caratteristiche fisiche¹⁶⁶, il capitolo XXXVIII è dedicato alla flora (in particolare agli alberi da frutto)¹⁶⁷ e i capitoli dal XXXIX al LII sono dedicati alla fauna¹⁶⁸. Molto rilevante appare l'elenco dei villaggi Tupinamba dell'isola con l'indicazione dei capi di ciascun insediamento, si tratta infatti dell'unico censimento del genere relativo ai Tupinamba del Maranhão in quell'epoca¹⁶⁹. Gli undici capitoli che seguono rappresentano il tentativo da parte del padre Claude di restituire un quadro quanto più completo delle caratteristiche fisiche e degli usi e costumi dei indiani Tupinamba con i quali si era trovato a convivere durante i pochi mesi della sua permanenza brasiliana¹⁷⁰. Gli ultimi nove capitoli, dal LIV al LXII, riprendono la narrazione cronologica degli avvenimenti della missione e descrivono il ritorno in patria di Razilly e del padre Claude accompagnati dai sei Tupinamba, l'accoglienza che trovarono in patria e le solenni cerimonie con le quali furono battezzati gli indiani¹⁷¹.

In coda all'*Histoire* troviamo la riproduzione di alcune lettere dal Maranhão giunte al convento dei cappuccini di Parigi dopo il ritorno del padre Claude. Si tratta di una

¹⁶⁴ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 170v-172r.

¹⁶⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 172r-177r.

¹⁶⁶ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 177r-215v.

¹⁶⁷ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 216r-230r.

¹⁶⁸ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 230v-258v.

¹⁶⁹ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. XXVIII-XXIX.

¹⁷⁰ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 259r-329v.

¹⁷¹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 329v-281r.

lettera del padre Yves al padre provinciale Honoré de Paris, di una lettera del padre Arsène al padre Archange de Pembroke e di due lettere del Sieur de Pézieu, una indirizzata a Pembroke e l'altra a d'Abbeville stesso. Le lettere forniscono aggiornamenti sui progressi e le novità della colonia per fornire ulteriore materiale che potesse persuadere la corona a istituire una colonia permanente e più solida.

L'opera è chiusa dalla «*Table des choses les plus remarquables contenuës en cette presente Histoire*» organizzata in rigoroso ordine alfabetico.

Il *Préface* è composto da 12 pagine ed ha lo scopo di esporre le intenzioni dell'autore e le motivazioni profonde dell'opera. Il tono è differente rispetto al resto dell'opera, è celebrativo e più ricercato¹⁷². In questo testo introduttivo troviamo innanzitutto una esaltazione del ruolo prioritario che viene attribuito alla Francia come potenza cattolica, con un'importante funzione missionaria. La conversione dei selvaggi brasiliani viene vista come una naturale prosecuzione della lotta contro le eresie in Europa portata avanti in maniera preponderante, secondo le parole del cappuccino, dalla corona francese. L'impegno della reggente e del re oltreoceano viene visto come culmine e compimento dei conflitti religiosi interni alla Francia¹⁷³. Altro aspetto importante sottolineato nella prefazione è la provvidenzialità dell'intervento francese in Maranhão, dove i Tupinamba si fanno popolo eletto da Dio, predestinato a conoscere la salvezza per merito dei missionari francesi, incaricati divini¹⁷⁴. Per il padre Claude la missione in Maranhão è necessariamente vittoriosa, anzi deve essere vittoriosa, proprio perché espressione della volontà divina, di cui gli uomini sono solo indegni emissari. Nelle ultime frasi del *Préface* d'Abbeville sintetizza l'intento ultimo della sua opera, che dichiara essere quello di «*raconter à tout le monde, & notamment au devot peuple de Paris, les merveilles qu'il a pleut a nostre Seigneur nous faire paroistre en ceste Mission*»¹⁷⁵. Il suo scopo ultimo non è tanto quello di occuparsi delle azioni degli uomini, né di quelle

¹⁷² A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 82.

¹⁷³ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 83.

¹⁷⁴ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 83, cf. C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 6r.

¹⁷⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 11v.

demoniache, ma del divino e della sua azione vittoriosa che si disvela nel corso del viaggio da lui intrapreso e che cerca di restituire nel suo racconto¹⁷⁶.

Claude d'Abbeville, seppur appaia animato dalla volontà di riprodurre fedelmente le realtà che osservava e nonostante la sua scrittura piuttosto sintetica e poco incline al manierismo letterario, non sembra essere arrivato in Maranhão con uno sguardo totalmente privo di pregiudizi o quantomeno di aspettative. D'altronde praticamente tutte le relazioni e i racconti di viaggio relativi al Nuovo Mondo non poterono prescindere dalle prime immagini colombiane che crearono, sedimentandosi, uno schema narrativo destinato a diventare una sorta di reiterato luogo comune. Anche il primo incontro narrato da d'Abbeville non si sottrae alla retorica dei "primi incontri": leggendo dei Tupinamba che, per incontrare i frati in arrivo, non possono attendere il loro sbarco ma si fanno loro incontro con canoe e barche non si può fare a meno di notare la corrispondenza con i Taino di Colombo che per raggiungere al più presto i nuovi venuti si buttano in acqua per raggiungerli a nuoto. Oltre a questo aspetto, il padre Claude inserisce moltissimi elementi sulla vita dei Tupinamba, nonché un grandissimo numero di nomi in lingua tupi, nonostante la breve permanenza, e questo induce a pensare che egli si sia preparato per affrontare il lungo viaggio cercando sui testi all'epoca disponibili notizie sul Brasile e in particolare sulla popolazioni con la quale si sarebbe dovuto confrontare e che avrebbe avuto il compito di evangelizzare. Inoltre d'Abbeville rimane stupito della buona accoglienza, riservata a lui e al resto della spedizione, dai Tupinamba in quanto si sarebbe aspettato di trovarsi in mezzo a uomini totalmente *agrestes, rudes & Sauvages*¹⁷⁷: questo presuppone che avesse, appunto, delle aspettative. Quando d'Abbeville si apprestava a partire per il Maranhão erano già state pubblicate le opere relative al tentativo coloniale della Francia Antartica, ovvero *Les singularitez de la France Antarctique [...]* del frate minore André Thevet, edito nel 1557 e *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* dell'ugonotto Jean de Lery, edito per la prima volta nel 1578, nonché la relazione di Hans Staden che aveva vissuto un periodo di prigionia presso i gli indigeni

¹⁷⁶ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 11v.

¹⁷⁷ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 311r.

narrato nella sua opera *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen* pubblicata nel 1557. Nel testo dell'*Histoire* non si trovano elementi significativi provenienti dai testi di Staden e Thevet, a parte forse l'idea di trovare popoli totalmente selvaggi e brutali¹⁷⁸, ma inaspettatamente - vista la differente professione religiosa - si rintracciano diverse somiglianze con il testo di Jean de Lery¹⁷⁹. Il testo di d'Abbeville ricalca quello di de Lery in diversi passaggi, soprattutto per quanto riguarda i *moeurs* dei Tupinamba. Ad esempio entrambi gli autori esordiscono in maniera simile quando si occupano delle credenze religiose dei Tupinamba¹⁸⁰. D'Abbeville esordisce con queste parole:

*Io non credo che ci sia al mondo alcuna nazione che non abbia alcuna specie di religione se non gli indiani Tupinamba, i quali non hanno finora adorato alcun Dio, né celeste, né terrestre [...]. Non hanno mai saputo cosa fossero né voti, né preghiere, siano esse pubbliche o private.*¹⁸¹

Mentre il testo di de Lery recita:

*Sebbene a questa affermazione di Cicerone, ovvero che non ci sia un popolo così brutale, né nazione così barbara e selvaggia da non avere il sentimento dell'esistenza di qualche divinità, sia recepita e ritenuta [...] una massima indubitabile: tuttavia quando considero [...] i nostri Tupinamba dell'America, mi trovo impedito nell'applicare questa frase nei loro riguardi. Poiché essi non confessano né adorano alcun dio celeste né terrestre [...] essi non pregano in forma religiosa né in pubblico né in privato.*¹⁸²

¹⁷⁸ A. Métraux - J. Lafaye, *Introduction [...]*, p. XXVII.

¹⁷⁹ Elena Semeria, *Jean de Lery e Claude d'Abbeville, parentele e dipendenze*, in «Studi Francesi», Torino, 1990, p. 67.

¹⁸⁰ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 67.

¹⁸¹ «*Je n'estime pas qu'il y ait aucune nation au monde laquelle ait esté aucune espece de religion sinon les indiens Tupinamba, lesquels n'ont cy deuant adoré aucun Dieu, ny Cœleste ny terrestre [...]. Ils n'ont iamais sceu que c'est ny de vœux, ny d'oraison soit publique ou particulière.*»

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 322r.

¹⁸² «*Combien que cette sentence de Ciceron, assavoir qu'il n'y a un peuple si brutal, ny nation si barbare et sauvage qui n'ait sentiment qu'il y a quelque Diuinité soit reçue et tenue [...] pour une maxime indubitable: tant y a neantmoins quand ie considere [...] nos Toupinambaouls de*

I due paragrafi proseguono poi seguendo uno sviluppo simile: vengono analizzate da entrambi le credenze e superstizioni degli indigeni per poi giungere alla conclusione che debba esserci anche presso i Tupinamba una qualche idea di dio contraddicendo in entrambi i casi l'affermazione iniziale¹⁸³. Entrambi gli autori affermano che gli indigeni crederebbero in un'anima immortale, in un paradiso e in un inferno¹⁸⁴. Il cappuccino e il calvinista sostengono che i Tupinamba avrebbero un diverso metro di giudizio rispetto a quello europeo, considerando *effeminez*¹⁸⁵ coloro che avessero preferito una vita pacifica ai campi di battaglia¹⁸⁶. Le due relazioni presentano somiglianze anche nelle considerazioni relative alla vita familiare dei Tupinamba: entrambi infatti lodano le donne indigene per l'attenzione verso i figli che nutrono personalmente, nonché per la loro indole docile nei confronti dei mariti¹⁸⁷. A queste parole di lode per le indiane entrambi aggiungono parole di rimprovero per le donne europee che affidano i propri figli alle balie, mentre con i mariti sono *comme un diable*¹⁸⁸ (de Léry) tanto da far loro iniziare *leur enfer des ce monde*¹⁸⁹ (d'Abbeville). Altro elemento che viene sottolineato da entrambi gli autori è la pratica di lasciare i figli appena nati senza fasce per lasciare liberi i loro movimenti e consentendo loro di crescere in modo sano e con una postura corretta¹⁹⁰. Un'ulteriore critica che viene mossa da de Léry alle donne europee, e che d'Abbeville fa sua, riguarda l'utilizzo di abiti complessi e della lunga e laboriosa toeletta alla quale esse si sottoponevano, risultando così più moralmente pericolose delle indiane

l'Amerique, ie me trouve aucunement empesché touchant l'application d'icelle en leur endroit. Car ils ne confessent ny n'adorent aucuns dieu celestes ny terrestre [...] ils ne prient pas forme de religion ny en publique ny en particulier.»

J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Ginevra, 1975, p. 231.

¹⁸³ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 67.

¹⁸⁴ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 67.

¹⁸⁵ Cf.: C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p.323r e Jean de Léry, *Histoire [...]*, p. 197.

¹⁸⁶ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 67.

¹⁸⁷ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 68.

¹⁸⁸ Jean de Léry, *Histoire [...]*, p. 263.

¹⁸⁹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p.280v.

¹⁹⁰ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 68. Cf. C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p.280v e Jean de Léry, *Histoire [...]*, p. 266.

completamente nude ma del tutto prive di malizia¹⁹¹. D'Abbeville e de Léry sono concordi anche per quanto riguarda l'eccezionale salute, longevità e robustezza dei Tupinamba. Inoltre, per entrambi, gli indigeni non sembrano tenere di gran conto la ricchezza, non abbandonandosi ad eccessi o sregolatezze¹⁹².

Claude d'Abbeville sembra quindi considerare il testo di Jean de Léry come una fonte autorevole utilizzandolo per colmare le lacune delle informazioni a sua disposizione, ma riprendendone anche le contraddizioni¹⁹³. Entrambi infatti in più di una occasione lodano i Tupinamba portandoli come esempio di purezza e semplicità d'animo, mentre in altre occasioni appaiono inorriditi da alcuni costumi, in particolare la pratica di riti antropofagici, tanto da definire gli indiani come barbari e crudeli¹⁹⁴. In entrambi però la contraddizione si risolve con una spiccata simpatia per gli indigeni e l'esaltazione della loro bontà¹⁹⁵. Claude d'Abbeville è però debitore di Jean de Léry solo per quanto riguarda le notizie relative ai costumi perchè in realtà le premesse dalle quali i due autori partono sono estremamente diverse. Per Claude d'Abbeville i Tupinamba non solo sono convertibili, ma l'incontro con i missionari è provvidenziale e atteso. Per Jean de Léry la premessa era tutt'altra: il calvinista nega la possibilità di conversione e quindi di salvezza dei Tupinamba, ritenendoli maledetti da Dio, ipotizzando una discendenza Camitica che renderebbe impossibile qualsiasi tentativo di evangelizzazione¹⁹⁶.

L'*Histoire* del padre Claude ebbe un grande successo editoriale al momento della sua pubblicazione tanto da venire subito ristampata in una veste pressoché identica alla prima. Quasi parallelamente alla pubblicazione della prima edizione dell'opera si registra

¹⁹¹ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 69. Cf. C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p.270v-271r e Jean de Léry, *Histoire [...]*, p. 114.

¹⁹² ¹⁹² E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, pp. 69-70. Cf. C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 262r e segg. e Jean de Léry, *Histoire [...]*, pp. 94-95.

¹⁹³ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 71.

¹⁹⁴ E. Semeria, *Jean de Léry [...]*, p. 70.

¹⁹⁵ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 228.

¹⁹⁶ A. Daher, *Les Singularités [...]*, pp. 226-227.

anche la pubblicazione di un pamphlet dal titolo *Les Fruicts de la Mission des reverends Peres Capucins en l'Isle de Maragnan*. [...] che sintetizza in 31 pagine i primi capitoli dell'*Histoire*¹⁹⁷. Le ulteriori riedizioni dell'opera sono tutte novecentesche. La prima di queste riedizioni è brasiliana ed è datata 1922, pubblicata a Parigi con il titolo: *Reproducção fac-simile da historia da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão pelo padre Claude d'Abbeville* con una prefazione di Capistrano de Abreu e seguita da un *Glossario das polavras e phrases da lingua Tupi, contidas na "Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines" do padre Claude d'Abbeville* redatto da Rodolpho Garcia¹⁹⁸. Nel 1945 venne pubblicata una versione dell'*Histoire* tradotta in portoghese da Sérgio Milliet ed edita a San Paolo con *Introdução e notas* di Rodolfo Garcia e *Prefácio* di Rubens Borba de Moraes¹⁹⁹. Il medesimo testo è stato poi riproposto nel 1975 con una presentazione di Mário Guimarães Ferri²⁰⁰. L'unica riedizione moderna in lingua francese è stata pubblicata nel 1963 a Graz con l'*Introduction* di Alfred Métraux e Jacques Lafaye, presentando il testo di Claude d'Abbeville in fac-simile²⁰¹.

¹⁹⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 81.

¹⁹⁸ C. d'Abbeville, *Reproducção fac-simile da historia da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão pelo padre Claude d'Abbeville*, Paris, 1922.

¹⁹⁹ C. d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas, em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país*, São Paulo, 1945.

²⁰⁰ C. d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, São Paulo, 1975.

²⁰¹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963.

I.a.4. L'analisi dell'opera

Come ho avuto modo di introdurre nelle pagine precedenti, l'opera del padre Claude è pervasa dalla profonda fiducia nel disegno provvidenziale dietro la missione affidata a lui e ai suoi quattro confratelli. Il desiderio di accogliere i missionari e di apprendere le leggi francesi viene attribuito agli indigeni stessi fin dalle prime parole del capo Iapy Ouassou che subito manifesta - nel discorso che gli viene attribuito dal cappuccino - la volontà di abbracciare la fede cristiana²⁰².

Il cappuccino nella sua opera si propone di essere il più fedele possibile alle realtà osservate e di restituire al lettore un quadro completo delle tappe della spedizione. Per d'Abbeville il Brasile è una sorpresa forte e gradevole ed egli esprime la meraviglia di non essersi trovato al cospetto delle popolazioni selvagge e barbare di cui aveva letto nei resoconti dei viaggi precedenti²⁰³. Questo passaggio è estremamente significativo in merito:

*In verità pensavo di trovare delle bestie feroci, uomini agresti, rudi e selvaggi (come noi li chiamiamo) ma mi trovo ben lontano da ciò che mi aspettavo. Poiché per quel che riguarda la perfezione del senso naturale, sia esso interiore o esteriore, io non ho mai incontrato qualcuno, né ho mai sentito parlare di qualche nazione, che li superasse.*²⁰⁴

I Tupinamba sono descritti da d'Abbeville come ospitali, miti e pronti a ricevere gli insegnamenti dei padri missionari. Il suo ottimismo nella descrizione è funzionale al restituire l'idea di una situazione favorevole per la buona riuscita della missione. Sembra però effettivamente provare una umana predilezione per i gruppi umani incontrati in

²⁰² C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 68v-69v.

²⁰³ G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1913, p. 7.

²⁰⁴ «A la vérité je pensois toujours trouver des bêtes féroces, des hommes agrestes, rudes & Sauvages (comme nous les appelons) mais je me trouve ben esloigné de mon compte. Car pour ce qui est de la perfection de sens naturels, soit extérieurs soit intérieurs, je ne rencontray jamais personne & n'ay ouy parler d'aucune nation qui les excellait.»

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 311r.

Brasile, sebbene il testo sia disseminato di contraddizioni²⁰⁵. L'idea complessiva che se ne ricava è quella di una descrizione stereotipica del "buon selvaggio", costruita proprio come reazione a ciò che si sarebbe aspettato di trovare. Il padre Claude sembra infatti fin dall'inizio del viaggio rassegnato a una terribile permanenza tra selvaggi guidati da una mano diabolica, che il cappuccino aveva già avvertito durante la terribile traversata dell'oceano, funestata da tempeste e continue difficoltà²⁰⁶. Dai pericoli del mare, quindi, si aspettava di passare alle minacce di una popolazione bellicosa e primitiva. Nel primo capitolo della sezione dedicata ai *mœurs* dei Tupinamba, d'Abbeville dichiara che:

*[...] mai c'è stata nazione più barbara, più crudele e più lontana da tutta l'umanità di quella. È questo che si potrà vedere dal seguito di questo discorso, dove noi tratteremo delle loro abitudini corporali, e in seguito delle loro usanze e poi delle credenze che essi hanno avuto in tutti i tempi.*²⁰⁷

Questa dichiarazione viene però totalmente disattesa in quanto questi presunti selvaggi crudeli e bestiali non vengono mai rappresentati pienamente come tali e vi è una profonda discrepanza fra queste dichiarazioni e le descrizioni che poi farà degli indigeni²⁰⁸. E quello che il lettore potrà vedere leggendo il seguito del testo è esattamente l'opposto. Il capitolo seguente si chiude infatti con una dichiarazione dal tenore del tutto differente:

*[...] essi vivono continuamente in allegria, in letizia, nel piacere e negli agi, senza angosce né preoccupazioni, né affanni, senza tristezza e senza oppressione o dolore che fanno appassire e consumano l'uomo in meno di niente.*²⁰⁹

²⁰⁵ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 8.

²⁰⁶ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 7.

²⁰⁷ «[...] jamais il y a eu nation plus barbare, plus cruelle & plus aliéné de toute humanité que celle là. C'est ce qu'on pourra voir par la suite de ce discours, où nous traiterons de leurs habitudes corporelles, en apres de leur mœurs & puis de la croyance qu'ils ont eu de tout temps.»
C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 259v.

²⁰⁸ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 8.

²⁰⁹ «[...] ils vivent continuellement en allegresse, en liesse, en plaisir & soulas, sans soing ny soucy, sans inquietudes ny affaires, sans tristesse & sans oppression ou chagrains qui desseichent & consomment l'homme en moins de rien.»
C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 265v.

Il cappuccino, però, non dimentica mai lo scopo della sua missione e sebbene sottolinei il buon carattere dei suoi “selvaggi”, crede nella necessità che siano battezzati e resi cristiani dopo un’adeguata educazione che, secondo il padre Claude, erano essi stessi a richiedere. La buona predisposizione dei Tupinamba non può essere un punto d’arrivo, ma può essere il punto di partenza per un percorso di conversione e di passaggio verso quello che il padre Claude considerava come il traguardo finale, ovvero l’acquisizione dello stato di battezzati e credenti, sotto l’egida del regno di Francia.

L’incontro con i Tupinamba è quindi per d’Abbeville una esperienza personale profonda che gli permette di avvicinarsi a una realtà differente da quella che aveva vissuto nella sua vita conventuale e da quella che aveva immaginato di vivere durante la missione²¹⁰. Tutte - o quasi - le situazioni in cui si viene a trovare sono evidentemente diverse dalle aspettative che aveva maturato dopo aver appreso di far parte del gruppo scelto per partire alla volta del Brasile e durante il difficile viaggio verso le coste del Maranhão. La scrittura del padre Claude diventa quindi il racconto del terreno d’incontro tra il selvaggio e il cappuccino, che per convertire deve prima “convertirsi” e farsi indiano tra gli indiani (significativa in questo senso è proprio la scelta di firmarsi, nelle sue lettere, *indien pour le présent*)²¹¹. Il padre Claude crede fermamente nello scopo della sua missione e pur essendo sbarcato con il timore di trovarsi in mezzo ai popoli più selvaggi della terra, ritiene di doversi avvicinare a questi uomini di cui gli veniva affidata la cura spirituale e che fortemente desiderava riportare nel solco della chiesa di Cristo.

A questo fine ritiene necessario inserire nella sua relazione la descrizione dei costumi dei Tupinamba, anche per fornire un utile strumento per i suoi successori e per soddisfare la curiosità dei lettori francesi sulla nuova colonia d’oltremare. Di questa carrellata relativa alle descrizioni di costumi e usanze dei Tupinamba, la descrizione delle

²¹⁰ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 170.

²¹¹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 168.

tradizioni relative all'esteriorità indiana rappresenta un punto di primaria importanza. La differenza tra europei e indigeni, la distanza di due mondi viene subito alla luce a causa anche, e forse soprattutto, dell'alterità percepita a livello della rappresentazione corporale che ognuno dei gruppi umani in gioco fa di sé. I rapporti tra europei e indigeni dovettero essere, per forza di cose, estremamente complessi, rappresentando l'incontro tra due società con strutture di base totalmente differenti da ciò che ognuno dei due interlocutori considerava come la norma²¹². Il tentativo da parte dei cappuccini di catalogare e comprendere le usanze locali non poteva confidare su altri strumenti che non fossero le relazioni di coloro i quali avevano compiuto i viaggi precedenti, i colloqui con i capi Tupinamba e con i loro operatori del sacro, che dovevano necessariamente avvenire con una ulteriore intermediazione linguistica, per lo meno all'inizio, e le osservazioni sul campo dei cappuccini, mediate anche queste dal background culturale degli osservatori stessi. Le ambivalenze e le complessità di questo rapporto non possono che generare, anche in un osservatore ottimista e con una spiccata simpatia per i suoi interlocutori, delle conclusioni quanto meno contraddittorie. E il tratto culturale che in maniera più evidente di tutti mette in luce le differenze tra i due mondi incontratisi sulle rive dell'isola di Apaon-Açu è senz'altro rappresentato dalle modalità di gestione dell'esteriorità e della corporeità. Le considerazioni sull'esteriorità dei Tupinamba esprimono quindi tutta la carica contraddittoria presente nell'analisi del padre Claude e ci restituiscono un quadro abbastanza chiaro dei suoi sentimenti ambivalenti nei confronti dei brasiliani del Maranhão ma anche della società francese dell'epoca. L'esteriorità indiana diventa infatti un elemento fortemente simbolico e che fornisce occasione al cappuccino per operare delle considerazioni anche sulla Francia del suo tempo.

La sua opinione in merito all'apparenza esteriore dei Tupinamba è, sorprendentemente, positiva, sebbene non gli sia possibile accettarla *in toto*. La nudità che viene riscontrata e che, dice, potrebbe apparire come un tratto bestiale, vista la

²¹² L. Fishman, *Crossing gender boundaries: Tupi and European women in the eyes of Claude d'Abbeville* in «French Colonial History», vol. 4, Michigan State University Press, 2003, p. 81.

mancanza di pudore, in realtà viene trattata come un ulteriore segno della buona disposizione d'animo e innocenza originaria degli americani.

In particolare d'Abbeville dedica due capitoli alla descrizione dell'esteriorità indiana: *Du teint dei Indiens, de la façon de porter leur cheveux, & comme ils se percent la levre & les aureilles*²¹³ e *De la nudité des Indiens Tupinamba & des atours dont ils usent quelque fois*²¹⁴.

Il primo di questi capitoli è dedicato alla descrizione del colorito dei Tupinamba, alle modalità di acconciatura e all'utilizzo di diversi ornamenti per labbra e orecchie. Il capitolo si apre con una considerazione molto comune negli scritti del tempo: ci si imbatte in considerazioni sul colorito degli americani che viene descritto come non più scuro di quello degli europei, viene sottolineato che la loro pelle è chiara alla nascita e successivamente sarebbe scurita a causa dell'azione del sole, o a seguito dell'utilizzo di unguenti o di pitture corporali. Troviamo considerazioni di questo tenore nel capitolo XLV dell'*Histoire* del padre Claude. Egli ritiene infatti che il colorito olivastro o in generale tutte le carnagioni dalla pigmentazione più scura abbiano come causa l'esposizione ad un sole molto forte per tutta la durata della vita oppure siano procurati artificialmente mediante l'uso di unguenti o sostanze similari spalmate su tutto il corpo. Riporta a questo proposito l'esempio degli abitanti dell'Etiopia che avrebbero un colore di pelle molto scuro a causa dell'azione del sole della zona equatoriale²¹⁵. Il caso dei Tupinamba sarebbe invece diverso: il colore olivastro non potrebbe derivare dalla sola azione del sole, ma dovrebbe essere necessariamente accentuato dall'utilizzo quotidiano di olii e pitture corporali, in quanto, seconde d'Abbeville, il sole del Maranhão non sarebbe così forte da giustificare una pigmentazione tanto differente da quella dei francesi, e inoltre egli ritiene che i Tupinamba alla nascita siano *aussi blancs que les petits enfans de France*²¹⁶. I neonati Tupinamba sarebbero però sottoposti a una pittura con olii e con un particolare pigmento

²¹³ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 266r-269r.

²¹⁴ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 269v-277r.

²¹⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 266r-266v.

²¹⁶ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p.266v.

rosso che verrebbe reiterata per diversi giorni, trasformando il loro colorito senza che questi vengano esposti per molto tempo alla luce solare²¹⁷. Questa dichiarazione è interessante perché intende creare una ideale somiglianza di base tra Tupinamba e francesi, sebbene lo scurirsi della pelle volontario e successivo ai primi giorni di vita sembrerebbe senza dubbio considerato segno di uno stato di barbarie²¹⁸. Anche questa frase contiene ed esprime il dualismo di fondo di tutto il testo di d'Abbeville. La considerazione dei Tupinamba come uguali ai francesi alla nascita li pone di fatto sullo stesso piano umano, ma la scelta deliberata di scurire questo colore e renderlo differente da quello degli europei ha insita una connotazione negativa. Ritroviamo infatti una simile situazione, sebbene molto più tenacemente condannata, fin dai primi scritti colombiani: i Caniba, i terribili cannibali, selvaggi per antonomasia, vengono rappresentati come adusi ad annerirsi intenzionalmente il volto come a rifiutare la cultura europea e il conseguente processo di evangelizzazione²¹⁹. Il volto annerito volontariamente per Colombo è simbolo della oscurità morale e spirituale dei Caniba, diventati a loro volta simbolo di totale brutalità, raccogliendo nella loro figura tutte le caratteristiche terrifiche apprese grazie racconti dei Taino²²⁰ (che al contrario vengono rappresentati come innocenti e bendisposti verso gli spagnoli). I Tupinamba descritti dal padre Claude sembrano assumere su di sé entrambe le caratteristiche dei Caniba e Taino degli scritti colombiani: da un lato innocenti e ben disposti, addirittura desiderosi di ricevere un'educazione cristiana e di avvicinarsi al modo di vivere francese, dall'altro selvaggi e barbari antropofagi con atteggiamenti ed usanze ritenute inaccettabili.

Negli stessi anni in cui viene pubblicato il testo del padre Claude, il cosmografo Pierre d'Avity²²¹ riporta come tipica del Brasile l'usanza di rendersi «*beaux et terribles*»

²¹⁷ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p.266v.

²¹⁸ S. Botta, *America [...]*, p. 46.

²¹⁹ D. Abulafia, *La scoperta [...]*, p. 212.

²²⁰ D. Abulafia, *La scoperta [...]*, p. 212.

²²¹ P. d'Avity, *Les Etats, empires et principautez du monde, representez par la description des Pays, Mœurs des habitants, Richesses des provinces, les Forces, les Gouvernement, la Religion e les Princes qui ont gouverné chascun Estat, avec l'origine de toutes les religions, et de tous les*

tingendosi il corpo di vari colori²²². Ugualmente sostiene che gli abitanti dello Yucatan e di Saint Croix du Mont (Santa Cruz de la Sierra, nell'odierno Bolivia) usassero dipingersi il corpo per apparire «*plus terribles*»²²³, mentre per i popoli della Florida utilizza quasi le medesime parole di d'Abbeville in merito alla loro carnagione: d'Avity sostiene che il loro colorito simile all'argilla fosse dovuto a una combinazione degli unguenti utilizzati sul corpo e alla luce solare²²⁴. D'Abbeville prosegue la sua analisi affermando che questo colore della loro pelle non diminuisce la loro bellezza naturale²²⁵. Questa asserzione conferma il fatto che il colore scuro della pelle fosse considerato come un elemento negativo ma che, nonostante ciò, non andasse ad inficiare l'armonia dei corpi dei Tupinamba. Descrive loro infatti come uomini e donne ben proporzionati e con un corpo ben fatto, con un viso gradevole, fatta sempre eccezione per il colore della loro pelle²²⁶.

A questo punto d'Abbeville passa ad analizzare le usanze relative alla gestione di peli e capelli. Riporta l'usanza dei Tupinamba di epilarsi completamente fatta eccezione per i capelli che sarebbero naturalmente lisci. Descrive in seguito i tagli di capelli in voga tra gli uomini e le donne del Maranhão. Gli uomini, secondo le osservazioni di d'Abbeville, porterebbero i capelli tagliati sul davanti lasciandoli lunghi e sciolti sul dietro così come sulle orecchie. Le donne Tupinamba porterebbero invece i capelli lunghi fino alla vita, fermati alle volte intorno alla testa con l'ausilio di cordoncini di cotone, specialmente quando queste devono svolgere qualche lavoro²²⁷. Sottolinea in coda a questo passaggio l'attenzione prestata all'igiene da parte delle americane e l'usanza di queste di lavare i capelli tutte le mattine per poi ungerli di olio²²⁸.

chevaliers et ordre militaire. Par le Sr. D. T. V. Y. gentilhomme ordre de la chambre du roy, Parigi, 1616.

²²² P. d'Avity, *Les Estats [...]*, p. 316.

²²³ P. d'Avity, *Les Estats [...]*, p. 272 e p. 290.

²²⁴ P. d'Avity, *Les Estats [...]*, p. 265.

²²⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 267r.

²²⁶ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 267r.

²²⁷ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 267v.

²²⁸ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 267v.

Il capitolo si chiude con una digressione sull'usanza di forarsi i lobi delle orecchie e le labbra per decorarle con pietre e pendenti. Per quanto riguarda le decorazioni portate alle orecchie afferma che è quasi impossibile trovare un indiano che non abbia le orecchie bucate, mentre come ornamento vengono utilizzati alcuni pendenti donati dai francesi, che essi paiono ritenere molto preziosi, o degli ornamenti fatti di ossa o legno²²⁹. In merito all'usanza di bucarsi il labbro inferiore si sofferma dapprima sulla descrizione di una cerimonia dedicata durante la quale vengono bucate le labbra dei bambini tra i quattro e i sei anni. In questa occasione viene organizzata una festa, invitando tutti gli amici e i parenti del bambino al quale deve essere bucato il labbro, alla quale prendono parte tutti gli abitanti del villaggio e dei luoghi vicini. Viene preparato il *Caouin* (parola derivata dai tupi *ca'ô-y*, letteralmente bevanda dell'ubriacone), una bevanda alcolica molto diffusa tra i popoli tupi che avevano una buona conoscenza delle tecniche di fermentazione e che veniva utilizzata in contesti rituali²³⁰ e vengono eseguite delle danze per due o tre giorni. In seguito al bambino viene spiegato che la foratura delle labbra lo renderà un giorno un guerriero valoroso e forte, in modo che questi si dimostri ben disposto verso la pratica²³¹. Secondo d'Abbeville i Tupinamba ritenevano che il coraggio dimostrato al momento della foratura del labbro inferiore sarebbe stato di buon augurio affinché il piccolo diventasse un grande guerriero²³². Secondo le descrizioni del cappuccino, la foratura veniva eseguita con un osso appuntito e all'interno del foro veniva inserito un pezzo di legno o di conchiglia arrotondato che sarebbe stato indossato fino al matrimonio o comunque quando sarebbe stata raggiunta l'età per sposarsi: a quel punto veniva messa al labbro una pietra verde smeraldo ritenuta molto preziosa (cosa che aveva osservato in precedenza anche Jean de Lery), mentre coloro che non la possedevano indossavano degli ornamenti bianchi come quelli dei ragazzi, ma notevolmente più grandi²³³. Coloro che desideravano mostrare maggiore coraggio praticavano sul labbro

²²⁹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 268r.

²³⁰ J. Azevedo Fernandes, *Feast and Sin: Catholic Missionaries and Native Celebrations in Early Colonial Brazil*, in «Social History of Alcohol and Drugs», Vol. 23, n. 2, 2009, p. 112.

²³¹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 268r.

²³² C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 268v.

²³³ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 268v-269r.

due fori supplementari ai lati del foro principale, mentre altri praticavano dei fori anche alle narici. Le donne, invece, prosegue d'Abbeville nella sua analisi, non avrebbero le labbra forate, ma userebbero inserire dei dischi di legno nei lobi delle orecchie affinché questi diventassero più lunghi²³⁴

Il capitolo seguente, dedicato al tema della nudità e alla descrizione di alcuni capi d'abbigliamento utilizzati in particolari occasioni, si apre con questa dichiarazione:

*Non si trova quasi nazione che possa essere così barbara da non aver mai ricercato in tutti i tempi l'uso dei vestiti o di qualche cosa che coprisse almeno la loro nudità: in questo gli indiani Tupinamba sono tanto più strani non solamente perché essi vanno generalmente nudi come appena usciti dal ventre materno, ma poiché hanno così poca vergogna o pudore della loro nudità.*²³⁵

La nudità viene quindi subito e immancabilmente collegata, nel discorso del cappuccino, con la barbarie. L'essere nudi presuppone una mancanza di pudore che ha provocato diversi interrogativi fin dai primi incontri con le popolazioni americane. Giovanni Botero nelle sue *Relationi universali*²³⁶ aveva inserito la nudità tra i gradi della brutalità della sua cosiddetta "teoria dell'incivilimento" che propone un ideale percorso dell'umanità da un livello più basso, rappresentato dalla barbarie più totale, fino al livello di civiltà più elevato rappresentato, ovviamente, dagli europei. Botero, nella formulazione di questa teoria, deve molto agli scritti di Acosta, in particolare il *Proemio* del *De Procuranda indorum salute* (sebbene egli neghi di averlo consultato²³⁷), nel quale anche

²³⁴ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 269r.

²³⁵ «Il ne se trouve guère de nation tant puisse-elle estre barbare qu'elle n'aye recherché de tout temps l'usage des vêtements ou de quelque chose pour couvrir au moins leur nudité: en quoy les Indiens Toupinamba sont d'autant plus estranges non seulement de ce qu'ils vont ordinairement tout nuds comme s'ils sortoient du ventre de leur mere, mai encore de ce qu'ils ayent tant soit peu de honte ou vergogne de leur nudité.»

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 269v.

²³⁶ Giovanni Botero, *Le Relationi Universali*, Venezia, 1595.

²³⁷ Cf. A. Magnaghi, *Le Relazioni universali di Giovanni Botero e le origini della statistica e dell'antropogeografia*, Torino, 1906, p. 220; A. Albonico, *Il mondo [...]*, pp. 161-180; R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Bari, 1989, p. 110.

il gesuita spagnolo opera una sua classificazione della barbarie, soffermandosi però più sugli aspetti religiosi e politici²³⁸. L'inserimento della nudità come elemento intrinseco e fondamentale nella definizione di barbaro è quindi una novità d'invenzione boteriana, che sarà poi ripresa ne *Les Estats* del già citato Pierre d'Avity, che parteciperà nel garantire una più ampia diffusione alla teoria dell'incivilimento²³⁹.

Allo stesso modo di questi suoi predecessori, d'Abbeville si domanda come sia possibile una tale mancanza di vergogna se anche i Tupinamba sono figli di Adamo e quindi partecipi del suo peccato²⁴⁰. Sembra quasi ipotizzare una possibile esenzione dal peccato originale, ma questa idea non può essere credibile per il Padre Claude e la abbandona ancor prima di formularla pienamente²⁴¹. L'autore passa quindi a una ipotesi più rassicurante ma che non lo convince pienamente: la mancanza di vergogna sarebbe

²³⁸ J. de Acosta, *De Promulgando Evangelio apud barbaros sive De Procuranda Indorum salutem*, 1670, *Proemio* (pp. senza numerazione).

²³⁹ Molti sono infatti gli studiosi che attribuiscono erroneamente questa teoria al solo d'Avity, ignorando la sua presenza già nelle *Relazioni Universali*, che pure vengono riconosciute come fonte primaria de *Les Estats*. Antony Pagden (*La caduta [...]*, p. 257) cita i sistemi di classificazione della barbarie di entrambi gli autori, attribuendo però a d'Avity degli elementi di novità che effettivamente sono già presenti in Botero. Inoltre Olive Patricia Dickason (*The myth of the savage*, The University of Alberta Press, pp. 65-69), che si è occupata in più di un'occasione del tema del selvaggio, cita la classificazione della brutalità presente in *Les Estats* come frutto originale del pensiero di d'Avity senza mai nominare Botero. Anche Margareth T. Hogden in *Early anthropology in the Sixteenth and Seventeenth centuries* (p. 201) di d'Avity dice che «[He] makes an effort, almost unique in his generation, to give greater precision to the concept of barbarism». Non sono del medesimo avviso Sergio Landucci, (*I Filosofi e i selvaggi 1580 - 1780*, Bari, 1972, p. 98n), che ritiene eccessivo l'entusiasmo della Hogden per il testo di d'Avity visto il suo ricalcare il corrispettivo passo di Botero, e Xavier Gil Pujol (*Visió europea de la monarquia espanyola com a monarquia composta. Segles XVI i XVII*, in «Recerques: Història, Economia, Cultura», n.32 1995, p. 32) che riconosce anch'egli la forte influenza di Botero su d'Avity. Alberto Magnaghi (*Le Relazioni [...]*, p. 114-126) è uno dei più critici nei confronti di d'Avity in merito alla traduzione di interi stralci delle Relazioni Universali di Botero e inserite in *Les Estats*, arrivando perfino a ipotizzare d'Avity utilizzi la sigla DTVY per prudenza visto il plagio perpetrato.

²⁴⁰ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 270r.

²⁴¹ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 10.

derivata dall'uso dei Tupinamba di andare completamente nudi sin dai tempi antichi, cosa che avrebbe neutralizzato l'imbarazzo provato nel mostrarsi senza vestiti o coperture²⁴². Ritiene più probabile però un'altra ipotesi, ossia che i Tupinamba siano ignari del peccato non perché esenti dalla colpa originaria, ma perché ignari della legge. Gli abitanti di Maranhão andrebbero quindi tutti nudi perché fino a quel momento sarebbero rimasti nelle più profonde tenebre del paganesimo e sarebbero inconsapevoli non solo di essere al di fuori della legge, ma inconsapevoli dell'esistenza stessa della legge²⁴³. Cita a questo proposito la Lettera ai Romani di San Paolo: *Peccatum non cognor: nisi per legem*²⁴⁴, cercando nelle scritture un supporto per spiegare (prima di tutto a sé stesso, è possibile ipotizzare) quale fosse la motivazione di una mancata consapevolezza così grave e problematica per le convinzioni del cappuccino²⁴⁵.

Il discorso prosegue con una considerazione importante che rivela anche una critica alle donne francesi del tempo:

*Molti credono che sia una cosa davvero mostruosa vedere questa gente tutta nuda e che vi sia del pericolo nel frequentare le donne e le ragazze indiane nude come queste sono [...]. Il pericolo sembra grande in apparenza, ma in effetti c'è senza dubbio meno pericolo nel vedere la nudità delle indiane che nella curiosità destata dalle attraenti oscenità delle donne mondane di Francia. Queste indiane infatti sono così modeste e moderate nella loro nudità che in esse non si vede alcun movimento né alcuna cosa che possa offendere gli occhi di coloro che le guardano.*²⁴⁶

²⁴² C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 270r.

²⁴³ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 270r-270v.

²⁴⁴ Romani 7,7.

²⁴⁵ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 270v.

²⁴⁶ «Plusieurs croyent que c'est une chose bien monstrueuse de voir ce peuple tout nud & qu'il y a bien du danger de frequenter les femmes & les filles Indiennes estants nuës comme elles sont [...]. Aussi le danger semble-il bien grand en apparence, mais en effecte puis dire qu'il y a sans comparaison beaucoup moins de danger à voir la nudité des Indiennes que la curiosité des attraiects lubriques des Dames mondaines de la France. Car ces Indiennes sont si modestes & retenues en leur nudité que l'on ne voit en elles ny mouvement [...] ny chose quelconque qui puisse offenser les yeux de ceux qui les regardent».

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 270v-271r.

Come ho sottolineato nel paragrafo precedente d'Abbeville si serve, in maniera del tutto inaspettata, delle similitudini di Jean de Lery per criticare alcuni aspetti della società francese che egli, da francescano, non può non condannare. Le indiane Tupinamba completamente nude sarebbero meno pericolose delle dame francesi con i loro strati molteplici di abiti e accessori che, continua poi d'Abbeville, "causano più peccati mortali e rovinano più anime di quanto non lo facciano le donne e ragazze indiane con la loro nudità brutale e odiosa"²⁴⁷. Questo passaggio è un ulteriore esempio dello spirito del testo del cappuccino. Infatti è pur vero che la nudità è un elemento nonostante il quale è possibile attribuire agli indiani innocenza e purezza d'animo, ma li rende comunque manchevoli della conoscenza della legge. L'innocenza infatti è segno di recuperabilità per mezzo dell'azione coloniale. Saranno perciò i missionari con i loro insegnamenti a dover colmare la mancata conoscenza della legge, così come pure a doversi occuparsi delle anime degli europei dai costumi ormai corrotti e per i quali i Tupinamba possono diventare un esempio per ritrovare la purezza.

Il cappuccino prosegue poi parlando delle pitture corporali utilizzate dai Tupinamba:

Voi li vedete qualche volta con il viso tutto decorato di rosso e di nero, qualche volta essi non ne dipingono che un lato e la metà della fronte con la guancia che è al lato opposto, lasciando il resto del colore naturale. Così vedete il loro corpo pieno di figure diverse davanti e dietro, dalla testa fino alle ginocchia, come se fossero vestiti con dei pantaloni di seta nera decorata e tagliata, avendo le mani e le gambe tutte nere [...].²⁴⁸

²⁴⁷ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 270v-271r.

²⁴⁸ «*Vous leur voyez quelquefois la face toute bigarée de rouge & de noir, quelquefois ils n'en peignent qu'un coté & la moitié du front avec la iouë qui est à l'opposite, laissant le reste en couleur naturel. Ainsi voyez vous leur corps plein de diverses figures devant e derriere, depuis la teste iusques aux genoüils, comme s'ils estoient vestus d'un abit de Pantalon fait d'un Satin noir figuré & decoupe, ayant les mains & les iambes toutes noires [...].*»

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 271v.

D'Abbeville si affretta subito a dire che le pitture corporali non vengono effettuate tutti i giorni, ma non elenca alcuna occasione specifica, né rituale, che richieda l'utilizzo di queste pitture. Secondo d'Abbeville sarebbero principalmente le donne a praticare queste pitture, dimostrando una grande maestria artistica. I Tupinamba si dipingerebbero viso e corpo principalmente l'un l'altro, ma ammette che non è inusuale incontrare delle donne che disegnano sul proprio volto così come fanno le donne di Francia con i vari belletti cosmetici²⁴⁹. Il cappuccino si sofferma poi sull'usanza di praticarsi delle scarificazioni sul corpo, prerogativa dei più grandi e valorosi guerrieri. La scarificazione, che viene effettuata con ossa rese taglienti, viene poi completata e decorata con l'ausilio di inchiostro, inserito all'interno dei tagli affinché una volta avvenuta la cicatrizzazione il disegno rimanga sempre visibile sulla pelle²⁵⁰. Il discorso si sposta poi sull'utilizzo, in occasione di specifiche occasioni rituali (ad esempio quando viene praticata la foratura delle labbra ai bambini, o quando si sacrificano dei prigionieri, o ancora quando i Tupinamba si preparano per andare in guerra), di piume colorate come decorazione corporale. Il padre d'Abbeville sembra apprezzare molto gli abbinamenti cromatici e la fantasia che viene dimostrata nella realizzazione di questi manufatti. Le piume vengono tenute insieme da fili di cotone intrecciati a mo' di rete e diversi sono i capi d'abbigliamento costituiti di piumaggio che i Tupinamba sono soliti indossare, secondo l'esperienza del cappuccino. Di seguito riporto i nomi e le tipologie di manufatto di cui ci dà notizia d'Abbeville²⁵¹:

- *Acangaop o Acan assoyäue*: un copricapo costituito da piume. Alcuni in luogo di questo copricapo utilizzano attaccare delle piccole piume sulla testa incollandole con della cera o con della gomma ai capelli.
- *Akangétar*: una sorta di diadema di piume posto sulla fronte, utilizzato in alternativa ai precedenti tipi di copricapo.
- *Aiouäcara*: un collo di piume.

²⁴⁹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 272r- 272v.

²⁵⁰ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 272v.

²⁵¹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 273r-275r.

- *Assoyãue*: una cappa intessuta con moltissime piume, scelte tra le più belle a disposizione. Questo sembra essere il manufatto più stupefacente per d'Abbeville, che sottolinea come il suo utilizzo sia esclusivamente riservato alle occasioni più solenni e non venga indossato per coprirsi o per vergogna delle proprie nudità, visto che si tratta di un capo lungo fino alle cosce o alle ginocchia.
- *Tabacoura*: una sorta di giarrettiera realizzata in filo di cotone molto pressato in forma di cordone largo all'incirca due dita, arricchito con piume tutte intorno. Alle volte due di queste giarrettiere vengono indossate insieme come fossero un doppio cordone. Le ragazze solitamente portano invece una giarrettiera semplice fatta esclusivamente di cotone, senza utilizzo di piume.
- *Aouäy*: altro tipo di giarrettiera, più larga che ha intorno dei fili di cotone che tengono dei frutti grossi come noci, fatti essiccare, svuotati e successivamente riempiti con delle piccole pietre che emettono rumore durante le danze.
- *Mapouyb couäy chouäre*: un braccialetto fatto di filo di cotone intorno al quale ci sono delle grandi piume colorate che usano portare poco al di sopra del gomito.
- *Yändouäue*: grossi pennacchi in forma di bouquet, realizzati con le piume caudali degli uccelli più grandi, appesi grazie a cordoni di cotone sulle spalle o intorno alle reni.

D'Abbeville descrive poi altri manufatti e capi d'abbigliamento utilizzati, realizzati con altri materiali, sempre ammirando la maestria e la tecnica utilizzate nella loro realizzazione dai Tupinamba²⁵²:

- *Mino*: braccialetti e cinture realizzati con delle conchiglie accuratamente pulite, lucidate e ritagliate con l'ausilio di grosse pietre, incollate su strisce di cotone.
- *Bohure*: collane utilizzate dalle donne realizzate con conchiglie rotonde, che svolgono la medesima funzione decorativa del piumaggio, infilate con del filo di cotone. Alcune donne utilizzano una grande quantità di queste collane fino ad averne il petto ricoperto. Vengono utilizzate dalle donne anche perline di vetro variopinte, ricevute dai francesi in cambio di altra mercanzia.

²⁵² C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 275r-276r.

- *Gnaam*: cerchietti di conchiglia levigata che vengono utilizzati come braccialetti per i bambini, che ne indossano tre o quattro per volta. Ai bambini vengono fatte indossare anche collane ornate con conchiglie levigate o con perline.

Nonostante l'ammirazione per l'abilità indiana, il padre Claude dimostra in alcuni passaggi di guardare agli Indiani come si fa con dei bambini da educare, incapaci di compiere le giuste azioni se non ben indirizzati. Dopo aver elencato questi elementi dell'abbigliamento rituale dei Tupinamba, infatti, racconta dell'incapacità dei Tupinamba di utilizzare i vestiti regalati dagli europei in modo appropriato. Essi indossano singoli capi d'abbigliamento senza alcun criterio, portando anche solo un cappello restando per il resto tutti nudi, e qualora indossino un completo per intero non lo fanno che per un tempo limitato per poi tornare completamente nudi²⁵³.

Il capitolo si conclude con una eccezione alla completa nudità dei Tupinamba che d'Abbeville non ha mancato di rimarcare nel corso dell'intero capitolo. Ammette che gli uomini sposati, soprattutto in tarda età usano, nella vita quotidiana, coprirsi le parti intime con un panno rosso o blu, chiamato *Caraïoue*, tenuto con un filo di cotone, che pende fino alle ginocchia o a metà gambe. Gli adolescenti invece si limiterebbero a legare il prepuzio con un filo di cotone o con qualche fogliolina²⁵⁴. Ecco che il testo del padre Claude si arricchisce di una ulteriore complessità: dopo aver descritto come totalmente nudi i Tupinamba riporta non solo un dettagliato elenco di capi d'abbigliamento di fattura ammirevole, ma ammette che almeno una parte della popolazione utilizza quotidianamente una forma, seppur minima di copertura. Cosa intende quindi d'Abbeville con "nudità"? Forse la nudità è più incomprensibile e inaccettabile da parte del missionario perché riguarda principalmente le donne, sebbene ciò non sembra renderle esseri tentatori o impudichi. Il corpo delle donne Tupinamba e delle donne francesi è posto sotto stretta sorveglianza da parte dell'autore e le rende in qualche modo lo specchio le une delle altre. Entrambe criticate, le prime a causa della loro nudità, le

²⁵³ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 276v.

²⁵⁴ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 276v-277r.

seconde per le loro opulente e provocanti frivolezze. Le prime possono essere da esempio con la loro semplicità e innocenza, mentre le seconde conoscono, agli occhi del cappuccino, l'uso di una corretta copertura del corpo. La nudità delle donne Tupinamba infatti non può essere tollerata così come è e, una volta che il processo di conversione sarà completato, questa usanza inaccettabile dovrà necessariamente giungere a una fine²⁵⁵. Il corpo femminile, come quello dei Tupinamba è un corpo che viene disciplinato e che deve essere sottoposto a regole e ad attenzioni costanti.

Il fatto che egli individui come puramente decorativi e non funzionali gli apparati vestimentari dei Tupinamba è un modo per sottolineare la mancanza della volontà di coprirsi. I Tupinamba si vestono, si adornano per i rituali, ma non si coprono. Il cappuccino non comprende il lessico del linguaggio vestimentario Tupinamba perché non corrisponde al proprio, sebbene gli abiti europei della sua epoca fossero tutt'altro che puramente funzionali alla copertura del corpo. D'Abbeville vede la funzione estetica ma non riesce a capire fino in fondo le funzioni simboliche. Eppure così facendo sembra negare che una medesima funzione simbolica ed estetica potessero averla gli abiti europei, anche quando la medesima tunica indossata dal missionario non è solo un elemento identitario atto a distinguere i religiosi dai laici e i cappuccini dagli altri ordini monastici, ma è essa stessa un elemento simbolico che rimanda direttamente ai racconti sulla vita di San Francesco, per nulla solamente funzionale²⁵⁶. La copertura che d'Abbeville pretenderebbe dai suoi indiani in realtà è tutto fuorché funzionale. La medesima "giusta" copertura così necessaria agli occhi del cappuccino è segno di un processo di conversione ed europeizzazione che inizia con la sostituzione di un linguaggio vestimentario rituale tradizionale dei Tupinamba, con un altro che preveda la consapevolezza di un corpo peccaminoso da coprire e con l'introduzione di nuove abitudini estetiche adatte a nuove ritualità.

²⁵⁵ L. Fishman, *Crossing [...]*, p. 91.

²⁵⁶ Cf.: A. Marini, *Il non-abito religioso di Francesco d'Assisi*, in «Quaderni di Simbologia del Vestire», vol.4 - *Prospettive Cristiane/2/Abiti Monastici*, Edizione Nuova Cultura, Roma 2007, pp. 33-61.

L'incapacità dei Tupinamba descritta da d'Abbeville di apprendere la "giusta" copertura si evince anche da un altro passaggio della sua opera:

[...] e difatti una certa donna indiana, trovandosi nel mezzo del gruppo per vedere la cerimonia, e vedendo di essere la sola tutta nuda, ne ebbe una tale vergogna che se ne andò di corsa al suo alloggio; lì guardando nel suo baule e avendo trovato le scarpe e la giacca di suo marito, ella se ne rivestì velocemente; poi, con il suo bambino tra le braccia, tornò al battesimo, tanto era desiderosa di vedere la cerimonia che avrebbe avuto luogo. Lì in verità causò dell'ilarità, e quando le fu chiesto il perché del suo comportamento, ella rispose che era venuta con il suo bambino per assistere al battesimo, ed essendosi trovata nuda in mezzo agli altri che erano vestiti, vergognandosi di vedersi così, e temendo che non le fosse permesso di assistere in quella condizione, lei se ne era tornata all'alloggio per cercare di che vestirsi e non avendo trovato altro che le scarpe e la giacca del marito, le aveva prese per servirsene in questa occasione. Ciò nonostante fu pregata di ritirarsi.²⁵⁷

Da questo aneddoto è possibile ricavare diverse riflessioni. In primo luogo va sottolineato che la vergogna è attribuita alla donna dal missionario, in realtà è più probabile che la donna si sentisse inadeguata in mezzo a un'assemblea vestita di tutto punto e volesse presentarsi con un abbigliamento idoneo per partecipare alla cerimonia²⁵⁸. Infatti, visto l'elenco di abiti Tupinamba descritti da d'Abbeville, è possibile pensare che la donna avesse più che altro il timore di non avere un corretto

²⁵⁷ «[...] et de fait vne certaine femme Indienne, estant venuë au milieu de la troupe pour voir les ceremonies, & se voyant seule toute nuë, elle en eut si grand honte, qu'elle s'en courut aussi tost à son logis; où ayant fouillé dedans son coffre, & trouué les chausses & le pourpoint de son mary, elle s'en reuestit aussi tost; puis avec son enfant entre les bras, elle reuint au Baptesme, tant elle estoit desidereuse de voir les ceremonies qui s'y feroient. Cela à la verité excita vn peu à rire, & lui ayant demandé pourquoy elle auoit fait cela; elle respondit qu'estant venuë avec son enfant pour voir baptiser, & s'estant trouuée nuë au miloeu des autres qui estoient vestus, ayant vergogne de se voir ainsi, & craignant qu'on ne luy permist d'assister en cette manière, elle s'en estoit retournée au logis pour chercher à se vestir, & que n'ayant trouué autre chose que les chausses, & le pourpoint de son mary, elle les auoit pris pour s'en servir en cette occasion. On ne laissa pour cela de la prier de se retirer.»

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 128r- 128v.

²⁵⁸ E. Cerulli, *Vestirsi spogliarsi travestirsi*, Sellerio, Palermo 2011, p. 91.

abbigliamento, adatto al rito al quale voleva prendere parte. Ciò che il cappuccino scambia per un senso del pudore, istillato dalla loro predicazione, è invece un senso del valore simbolico dell'abito, che però porta a un risultato del tutto scorretto da parte della donna, la quale non ha capito fino in fondo le regole del linguaggio vestimentario europeo. Si riveste così con abiti francesi casuali, non solo non sufficienti a coprirla adeguatamente per la cerimonia, ma, oltretutto, scegliendo abiti maschili, fallendo totalmente il suo intento iniziale. L'episodio è altresì funzionale a d'Abbeville a spiegare sì l'ingenuità dei suoi buoni Tupinamba, ma anche per ribadire la necessità di rieducarli per poterli evangelizzare, vista anche la loro buona predisposizione, istillando quel senso del pudore di cui gli indiani sono ritenuti mancanti. D'Abbeville, infatti, si sofferma anche sugli abiti indossati nella stessa occasione dal capo Iapy Ouassou che definisce *fort honnestes*²⁵⁹, mentre tutti coloro che avevano iniziato ad indossare abiti dopo l'arrivo degli europei per l'occasione avevano indossato i *leurs plus beaux acoustrements*. Secondo d'Abbeville:

*[...] Nessuno voleva apparire nudo in quella compagnia, [...] iniziando a riconoscere che fosse una cosa indecente e disonorevole, assistere nudi a quella solennità, e in compagnia di coloro che vedevano essere vestiti.*²⁶⁰

È facile immaginare quindi che la donna Tupinamba avesse provato non vergogna per la sua nudità, ma disagio nel trovarsi in mezzo alla sua gente vestita in modo appropriato alla cerimonia e abbia provato in qualche modo ad imitarli²⁶¹. D'altra parte il missionario è lieto di presentare ai suoi lettori degli esempi di successo dell'opera di evangelizzazione compiuta dal gruppo dei frati. E anche qui il più evidente sintomo di cambiamento è dato dalla consapevolezza di una copertura corretta e adeguata all'occasione²⁶².

Sebbene quindi gli ignudi Tupinamba fossero descritti come totalmente innocenti agli occhi del cappuccino, non possono presenziare alle sacre funzioni se non

²⁵⁹ C.d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 128r.

²⁶⁰ «[...] personne ne vouloit paroistre nud en cette copagnie, [...], commençant à reconnoistre que c'estoit vne chose indecente & mal honneste, d'assister nuds en telle solemnité, & en la compagnie de ceux qu'ils voyent estre habillez.»

C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, p. 128r.

²⁶¹ E. Cerulli, *Vestirsi [...]*, p. 91.

²⁶² Su questo episodio cf.: A. Saggiaro, *Simbologia [...]*, pp. 101-103.

rispettandone i codici vestimentari. Devono essere rivestiti simbolicamente e materialmente, perché se la nudità come innocenza e purezza d'animo è un buon punto di partenza, si deve però necessariamente partire con la riscoperta, negli animi dei Tupinamba, del senso del pudore che questi dimostrano di ignorare. I suoi selvaggi non sono virtuosi a causa della loro barbarie, ma malgrado la loro barbarie²⁶³. La predisposizione d'animo e la nudità sono visti quindi da D'Abbeville solo come una situazione in parte positiva, e solo come base da cui partire per costruire un nuovo popolo cristiano, magari immune da quei vizi e da quei rischi per l'anima che la società contemporanea francese presentava agli occhi del missionario. Un popolo che, una volta apprese le leggi temporali del regno di Francia e le leggi celesti del regno di Dio, avrebbe potuto dare vita a una nuova Francia, esemplare e retta.

²⁶³ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 12.

I.b. Yves d'Évreux e la *Suite de l'Histoire*

I.b.1. Notizie biografiche sul padre Yves d'Évreux

La fama del padre d'Évreux ha seguito le medesime sorti di quella della sua opera. Quando questa venne distrutta nelle stanze del suo editore affinché non venisse mai alla luce e non potesse creare imbarazzi nei rinnovati rapporti con la corona spagnola, anche il nome di Yves d'Évreux cadde nell'oblio, restando solo un personaggio a margine nella narrazione del suo confratello. Quando Ferdinand Denis recuperò il testo della *Suite de l'Histoire de choses [...]* dopo secoli di abbandono, dovette anche tentare di ricostruire l'identità dell'autore di quell'opera, restituendogli almeno in parte la fama che a suo tempo gli era stata negata. Il padre Yves era citato in alcuni documenti relativi ai cappuccini che abitavano il convento di Saint Honoré²⁶⁴, ma non vi era alcun riferimento al suo resoconto della missione in Maranhão. Ferdinand Denis con le sue ricerche non riuscì a risalire al nome di battesimo del padre Yves, ma era riuscito tuttavia a collocare la sua data di nascita intorno al 1577²⁶⁵.

Fu il dottor Semelaigne, un medico con la passione per la storiografia, a fornire maggiori informazioni sul conto del superiore dei cappuccini del Maranhão. Il suo nome, Simon Michellet, venne scoperto grazie al ritrovamento della sua pietra tombale nella chiesa di Normanville, dove il frate venne inumato insieme al padre, suo omonimo²⁶⁶. Sulla pietra tombale sono raffigurati il padre e il figlio con vesti da cappuccino, in preghiera di fronte a un crocifisso, inoltre vi è una iscrizione che contiene diverse informazioni preziose per ricostruire almeno in parte la biografia di questo frate. Riporto di seguito il testo della sua pietra tombale:

²⁶⁴ In particolare Ferdinand Denis si rifà agli *Annales des R. P. Capucins de la province de Paris, la mer et la source de toutes celles de ça les mouts*, N° 2879.

²⁶⁵ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p. VI.

²⁶⁶ Dr Semelaigne, *Le P. Yves d'Évreux ou essai de colonnisation au Brésil chez les Tupinambas, de 1612-1614*, Paris 1887, p. 46.

lcy devant gist M. Simon Michellet qui, par son testament, a fondé un obit pour être céans, chacun an, célébré le XXI juillet à trois haultes et trois basses messes et vigiles le jour précédent, Item M. Simon Michellet son fils unique, depuis nommé Yves en la religion de Capucins, par son testament fait avant sa profession, a aussi fondé trois basses messes pour être célébrés céans l'une le jour de la sainte Jehan Baptiste à l'honneur d'iceluy saint et de saint Francoys, la ij^e le jour de la Nativité de Nostre Dame à l'honneur d'icelle et de sainte Geneviève et la iij^e le jour saint Michel à l'honneur d'iceluy de saint Yves. Pour accomplir ce que dessus, a été délaissé à la fabrique de céans trois pièces de terre, l'une contenant lxxj perches, aux vignes Godelineaux, la ij^e une vergée sous les Boettes et la iij^e trois vergées sous les Champs comme le tout appert par contrat passé au tabellionage d'Eureux le viij^e de mars 1598, Priez Dieu pour eulx !⁶⁷

Questa lapide fa supporre che la famiglia Michellet fosse con molta probabilità una famiglia agiata, vista la quantità di beni ceduta al fine di assicurarsi celebrazioni perpetue²⁶⁸. Inoltre il padre del cappuccino doveva aver abitato ed essere morto nel territorio della parrocchia di Normanville per essere sepolto nella chiesa del paese²⁶⁹. Questo potrebbe anche significare che il cappuccino fosse nato in questo paese e non nella vicina Evreux. Il suo nome da religioso deriverebbe quindi non dalla sua città natale ma dalla sede vescovile a cui faceva capo la sua parrocchia, che si trova appunto ad Evreux²⁷⁰. Lo stile di scrittura del padre Yves e i numerosi riferimenti presenti nel suo testo permettono di supporre che egli seguì in gioventù degli studi di alto livello e non si limitò ad apprendere il latino e le sacre scritture, ma ebbe modo di studiare anche il greco e l'ebraico e di sviluppare un buon gusto letterario²⁷¹. Simon Michellet sarebbe quindi entrato nel convento di Rouen il 18 agosto 1595 e lì avrebbe fatto il suo noviziato²⁷²

²⁶⁷ Dr Semelaigne, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, pp. 46-47.

²⁶⁸ G. Marcel, *Le père Yves d'Évreux*, in «Journal de la Société des Américanistes», nouvelle série 1907, p. 176.

²⁶⁹ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 176.

²⁷⁰ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 176-177.

²⁷¹ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p.VI.

²⁷² F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p.VI.

per poi prendere l'abito il 23 giugno del 1597²⁷³. Fu presto notato dai suoi superiori, ottenendo il titolo di predicatore, che veniva riservato solamente ai religiosi di alta levatura²⁷⁴. Dopo alcuni anni di predicazione nell'alta Normandia sembra che fu nominato superiore del convento di Auxerre nel 1607, mentre in seguito divenne padre guardiano del convento di Monfort-l'Amaury²⁷⁵.

Nel 1611 lo ritroviamo nel grande convento di rue Saint Honoré a Parigi che in quegli anni godeva di grande fama presso i reali, motivo per cui i quattro cappuccini che dovevano far parte della spedizione in partenza per il Maranhão furono scelti tra i frati di questo convento²⁷⁶. Il fatto che il padre Yves non solo venisse scelto per far parte del gruppo di frati chiamati a partecipare alla missione, ma venisse designato come superiore, sono un ulteriore segno della stima che i suoi superiori gli tributavano²⁷⁷. La lettera di obbedienza dei quattro frati prescelti è datata 27 agosto 1611, il giorno precedente la partenza alla volta di Cancale²⁷⁸. Yves d'Évreux grazie al suo soggiorno durato due anni è, tra i narratori delle imprese coloniali francesi in Brasile, colui che vi passò più tempo e che quindi aveva vissuto per un periodo più lungo con le popolazioni locali, superando non solo il suo confratello d'Abbeville, ma anche André Thevet e Jean de Lery²⁷⁹. Nel 1614 il padre Yves si ammalò di febbre reumatica e, ormai semiparalizzato, fu costretto ad abbandonare la missione e tornare in Francia²⁸⁰. Dopo il suo ritorno in Francia probabilmente rimase a Parigi, tornando nel convento di rue Saint-

²⁷³ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 177.

²⁷⁴ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p. VII.

²⁷⁵ Questo secondo una ricostruzione del P. Edmond d'Alençon, anch'egli cappuccino, riportata in G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 177.

²⁷⁶ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p. VII.

²⁷⁷ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 178.

²⁷⁸ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 178.

²⁷⁹ F. Obermeier, *Yves d'Évreux ou l'étrange histoire d'un livre passé sous silence*, in Y. d'Évreux, «Voyage au nord du Brésil (1615)», édition critique du texte complet établie par Franz Obermeier, Westensee-Verlag, coll. « Fontes Americanae » 4, Kiel 2012, pp. V-VI.

²⁸⁰ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 179.

Honoré, visto che nel 1615 fu pubblicata la sua relazione per i tipi di François Huby²⁸¹. Il volume, però, come ho scritto in precedenza, venne distrutto prima di essere distribuito e rimasero pochissime copie superstiti.

In seguito a questa vicenda che ha condannato per secoli all'oblio il seguito della cronaca di Claude d'Abbeville e il suo autore, non si sa molto altro sulla vita del padre Yves. Dopo aver passato parte della sua vita con l'intento di convertire gli indiani del Brasile, una volta in patria, egli rivolse la sua attenzione alla lotta contro le eresie e in particolare gli fu attribuito un libello²⁸² che riportava le aspre discussioni intrattenute con Jean Maximilien de Baux, seigneur de Lange, giovane ministro protestante, noto apologeta della religione riformata²⁸³. Questo libello fu fortemente avversato e sembra che François Huby²⁸⁴ venne condannato ad una ammenda di 50 libbre per aver stampato questo libello senza i dovuti permessi²⁸⁵.

Appare probabile che dopo il 1619 non facesse più parte del grande convento dei cappuccini di Parigi e nel 1620 lo troviamo nel piccolo convento di Saint-Éloy nella sua regione natale²⁸⁶. Ferdinand Denis propende per collocare questo convento in una piccola località del dipartimento di l'Eure²⁸⁷, mentre Gabriel Marcel, autore di un articolo che raccoglie le notizie biografiche su Yves d'Évreux pubblicato sul *Journal de la Société des Americanistes* nei primi del '900, ritiene più probabile che si trovasse in una parrocchia di Rouen²⁸⁸.

²⁸¹ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 180.

²⁸² Il titolo di questo libello, sembra edito nel 1618, è: *Supplément nécessaire à l'écrit que le capucin Yves, prédicateur à Saint-Eloy, a fait imprimer touchant les conférences entre lui et Jean Maximilien Delangle ministre à Quevilly*.

²⁸³ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, pp. 182-183.

²⁸⁴ Ferdinand Denis ritiene invece che ad essere stato multato per questo motivo fosse un altro editore: David Jueffroy. Cf. F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p. XLII.

²⁸⁵ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 183.

²⁸⁶ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p. XL.

²⁸⁷ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p. XL.

²⁸⁸ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 183.

Dopo il 1620 non abbiamo più alcuna notizia e anche la data della morte non è certa. Pare certo però che il padre Yves non tornò mai più a Parigi, forse caduto in disgrazia e quasi sicuramente la data della morte è successiva al 1629, visti alcuni manoscritti consultati da Ferdinand Denis un tempo conservati nel grande convento di rue Saint-Honoré²⁸⁹. Gabriel Marcel è propenso a fissare la data della morte intorno al 1643, poiché dopo quella data non è più presente il suo nome nella lista dei cappuccini della Normandia²⁹⁰.

Yves d'Évreux fu quindi un personaggio dimenticato della storia coloniale francese, che con la sua opera ha fornito un importante documento sulla vita dei Tupinamba del nord del Brasile. Fu osservatore attento della natura, dimenticato forse anche prima della sua morte a causa di un carattere probabilmente poco incline al compromesso. Ma soprattutto fu un frate che credeva fortemente degli scopi della sua missione ma che non conosceva, o che forse non aveva fatto in tempo a comprendere a fondo, in seguito al suo ritorno, le dinamiche politiche che hanno condannato alla distruzione la sua opera.

²⁸⁹ F. Denis, *Le P. Yves d'Évreux [...]*, p. XLIV.

²⁹⁰ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 184.

I.b.2. L'opera del padre Yves: *la Suite de l'Histoire*

Dopo il ritorno forzato in Francia a causa dei reumatismi che lo avevano semi paralizzato impedendogli di proseguire la sua opera di evangelizzazione in Maranhão, Yves d'Évreux scrisse quella che sarebbe dovuta essere l'ideale prosecuzione dell'*Histoire de choses plus mémorables* del suo confratello Claude d'Abbeville. Il libro, intitolato *Suite de l'Histoire des choses plus memorables aduenues en Maragnan es années 1613 & 1614*²⁹¹, fu pubblicato nel 1615, ma non uscì mai dalle stanze dell'editore François Huby, il medesimo dell'*Histoire* di d'Abbeville. Le motivazioni di questa censura sono da rintracciare, come più volte ho accennato in queste pagine, alle mutate condizioni politiche nella Francia di quegli anni. Se il testo di Claude d'Abbeville aveva avuto una funzione promozionale per cercare di portare interesse e conseguentemente fondi all'opera coloniale francese in Brasile, nel 1615 le carte in tavola erano totalmente cambiate. Il testo del padre Yves è fortemente negativo nei confronti della presenza portoghese in Brasile e vuole convincere, principalmente il suo sovrano, della necessità di una colonizzazione più ampia del Brasile da parte della Francia. Perché, secondo l'esperienza del cappuccino, i Tupinamba «*ayment naturellement les François & hayssent les Portugais*»²⁹² e quindi tutte le opere portate avanti dai religiosi in Maranhão sarebbero state «*chose de peu de duré, si vostre Royale pieté n'y met la main*»²⁹³. Ma in quegli anni la corte francese non aveva alcuna intenzione di mettere a rischio i rapporti con la Spagna, che in quel periodo (1580-1640) contava nei suoi domini anche il Portogallo con i suoi possedimenti coloniali, tanto più che a breve si sarebbe dovuto celebrare il matrimonio tra Luigi XIII e l'infanta spagnola Anna d'Austria²⁹⁴. Il libro venne quindi censurato prima della sua distribuzione e François de Razilly riuscì a salvarne alcune copie mutilate, non certo per affetto nei confronti del cappuccino o per uno scopo scientifico. Semplicemente, uno dei fautori dell'impresa coloniale in Maranhão non voleva essere dimenticato e voleva proporsi al sovrano come esperto in materia coloniale, fedele

²⁹¹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire* [...], 1615.

²⁹² Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615)* [...], 2012, p. 6.

²⁹³ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615)* [...], 2012, p. 6.

²⁹⁴ F. Obermeier, *Yves d'Évreux* [...], 2012, p. II.

servitore della corona e disponibile per un nuovo impiego²⁹⁵. Razilly aggiunse un *Preface* a ciò che aveva salvato del testo di d'Évreux e ne fece dono al sovrano, ma il libro rimase sepolto nella biblioteca imperiale (diventata definitivamente alla fine dell'800 Bibliothèque nationale de France) finché il conservatore della biblioteca Saint-Geneviève di Parigi, Ferdinand Denis, non si vi si imbatté, riportandolo alla luce e presentandolo in un articolo del 1835²⁹⁶ per poi curarne una successiva riedizione pubblicata nel 1864. Ferdinand Denis non trovò altre copie dell'opera, ma presuppose che fosse stata conservata una copia presso l'ordine dei cappuccini mentre probabilmente un'altra sarebbe stata consegnata al suo autore. Gabriel Marcel registra invece la presenza di ulteriori copie di questo testo che, dopo la scoperta di Ferdinand Denis, sono state riportate alla luce. Una copia, estremamente lacera e mutila, sarebbe stata rinvenuta nella biblioteca di Chartres, una seconda sarebbe stata conservata nella biblioteca del Dr Court²⁹⁷ e sarebbe stata più completa di quella ritrovata da Ferdinand Denis²⁹⁸. Una copia doveva essere stata conservata dall'ordine cappuccino presso il convento di piazza Barberini a Roma, successivamente dismesso²⁹⁹.

Una successiva riedizione si è avuta nel 1985 curata da Hélène Clastres, la quale prende in considerazione il medesimo esemplare oggetto della curatela di Ferdinand Denis ma non riproduce l'intero testo. Molti capitoli risultano tagliati perché, secondo gli intenti della curatrice, non contengono informazioni sostanziali che non sia possibile trovare altrove nel testo³⁰⁰. Hélène Clastres inoltre non fa riferimento alle altre edizioni del testo elencate da Gabriel Marcel.

²⁹⁵ F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, p. II.

²⁹⁶ F. Denis, *Vieux voyageurs français. Yves d'Évreux*, in: «Revue de Paris», Fournier, Paris, 2 agosto 1835, pp. 5-20.

²⁹⁷ Conosciamo le caratteristiche di questo testo grazie alla descrizione nel catalogo della vendita avvenuta nel 1884.

²⁹⁸ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, pp. 182-183.

²⁹⁹ G. Marcel, *Le père Yves [...]*, p. 182.

³⁰⁰ H. Clastres, *Note sur la Présente Edition*, in Yves d'Évreux, «Voyage au Nord du Bresil. Fait en 1613 et 1614», Parigi, 1985, pp. 7-8 .

In anni recenti Franz Obermeier, attualmente bibliotecario dell'università di Kiel, nel corso delle sue ricerche per la tesi di dottorato (discussa nel 1994 e pubblicata nel 1995), ha posto la sua attenzione sull'esemplare che doveva essere più completo di quello tramandatoci da Ferdinand Denis ed è arrivato alla conclusione che l'esemplare del testo di d'Évreux presente dagli anni '50 del '900 nella Public Library di New York dovesse essere il medesimo elencato nella collezione del Dr Court e che contiene 4 parti in più rispetto all'esemplare della biblioteca nazionale di Parigi, costituite da 4 fogli in 8° (ovvero da 8 pagine per ogni parte)³⁰¹. Il bibliografo Borba de Moraes ha avanzato la supposizione che questo stesso esemplare fosse quello consegnato all'ordine dei cappuccini nel loro convento romano, risultato perduto durante i disordini del 1870³⁰². L'esemplare di Chartres è invece andato distrutto nel 1944 insieme ad altre opere rare³⁰³. Lo stesso Obermaier ha curato nel 2012 la riedizione del testo di Yves d'Évreux a partire dall'esemplare della Public Library di New York, presentando quindi anche le ulteriori pagine ignote a Ferdinand Denis ed Hélène Clastres³⁰⁴. Franz Obermeier ha anche ricostruito il numero di esemplari attualmente esistenti al mondo: esisterebbero 3 esemplari, uno alla biblioteca nazionale di Parigi, un secondo identico presso la John Carter Brown Library di Providence (che risulta presente dagli anni '60 del '900) e, infine, l'esemplare più completo conservato presso la Public Library di New York³⁰⁵.

Oltre a queste edizioni francesi vi sono state delle traduzioni brasiliane del testo basate sempre sull'esemplare ritrovato da Ferdinand Denis. La prima edita nel 1874 con il titolo *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, com introdução e notas por Ferdinand Diniz*, consiste in una traduzione ad opera di César Augusto

³⁰¹ F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, pp. II-III.

³⁰² F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, p. III.

³⁰³ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 89 n.

³⁰⁴ Y. d'Évreux, *Voyage au nord du Brésil (1615). Édition critique du texte complet établie par Franz Obermeier*, Westensee-Verlag, coll. « Fontes Americanae » 4, Kiel, 2012.

³⁰⁵ F. Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission; Yves d'Évreux: Suite de l'histoire*, Bonn, 1995, p. 258.

Marques³⁰⁶ e che ebbe due successive riedizioni, la prima del 1929 a cura di Humberto de Campos³⁰⁷ e la seconda del 2002 curata da Sebastião Moreira Duarte³⁰⁸. Nel 2007 fu pubblicata una ulteriore edizione della traduzione di César Augusto Marques pubblicata con il titolo: *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*³⁰⁹. Nel 2009 si ebbe invece una edizione brasiliana dell'esemplare di New York pubblicata con il titolo: *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*³¹⁰, con una introduzione generale all'edizione di Carlos de Araújo Moreira Neto, le introduzioni di Ferdinand Denis, Gabriel Marcel e Mércio Pereira Gomes e la traduzione a cura di Marcella Mortara.

Il testo del padre Yves fin dal titolo mostra l'intento di essere una prosecuzione di quello del padre Claude e si presenta suddiviso in due trattati: il primo più descrittivo della flora, della fauna, degli usi e costumi dei nativi e in generale della vita nella colonia; il secondo trattato, dal titolo *Des fruits de l'Evangile qui tost parurent par le baptesme de plusieurs enfans*³¹¹, maggiormente dedicato alla opera di catechesi ed evangelizzazione dei cappuccini in Maranhão. Il primo trattato, più corposo, è composto da 50 capitoli, mentre il secondo da soli 21 capitoli, ma il testo si interrompe bruscamente, quindi potremmo ipotizzare l'esistenza di ulteriori capitoli che avrebbero reso più uniformi le due parti. Nell'edizione della Bibliothèque national, oltre al finale tronco, risultano presenti diverse lacune:

³⁰⁶ Y. d'Évreux, *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, com introdução e notas por Ferdinand Diniz, traduzida pelo Dr. Cezar Augusto Marques*, Frias, Maranhão, 1874.

³⁰⁷ Y. d'Évreux, *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, nova edição: ed. Humberto de Campos*, Freitas Bastos & Cia., Rio de Janeiro, 1929.

³⁰⁸ Y. d'Évreux, *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, 3ª edição anotada aos cuidados de Sebastião Moreira Duarte*, Siciliano, São Paulo, 2002.

³⁰⁹ Y. d'Évreux, *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, tradução de César Augusto Marques, Edições do Senado n. 94, Senado Federal, Brasília, 2007.

³¹⁰ Y. d'Évreux, *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, apresentação da coleção: Fundação Darcy Ribeiro, Coleção Franceses no Brasil n. 4, Rio de Janeiro, 2009.

³¹¹ Y. d'Évreux, *Suitte de l'Histoire [...]*, 1615, p. 242r.

- Lacuna da p. 8v (descendants ...) a p. 17r (... -ment et en abondance) ;
- Lacuna da p. 32v (vouloit des ...) a p. 41 r (... toutes Nations) ;
- Lacuna da p. 96v (que quand ...) a p. 105r (... ils l'appellent Torenue) ;
- Lacuna da p. 112v (Chaque ...) a p. 121r (... Du soin que les sauvages ont de leur corp);
- Lacuna da 184v (la place avec ...) a p. 193r inizio del capitolo XLIII;
- Lacuna da p. 296v (Satan a les ...) -a p. 305r (... ste raison);
- Lacuna da p. 336v (telle peinture que ...) a p. 345 r (... repugnance).

Non vi è una tavola delle materie o qualche altro tipo di indice o sommario, proprio perché probabilmente il libro non è stato stampato del tutto e quindi non sarebbe stato compilato alcun tipo di supporto per la consultazione. L'esemplare di New York presenta solamente 4 lacune:

- Lacuna da p. 8v a p. 17r;
- Lacuna da p. 32v a p. 41r;
- Lacuna da 184v a p. 193r;
- Lacuna della parte finale da p. 364v (numerazione errata)

C'è anche un errore nella numerazione delle pagine, presente in tutte le edizioni: dalla pagina 360 si torna infatti alla pagina 341 e si arriva alla fine del testo a pagina 364, che in realtà dovrebbe essere però la pagina 384.

Nell'esemplare di Parigi, rilegato in pelle rossa, con gigli dorati su tutta la copertina e con le pagine bordate in dorato, compare ogni tanto sul fondo delle pagine l'indicazione "Tome 2" ad indicare probabilmente che i due trattati (quello di d'Évreux e quello di d'Abbeville) dovessero diventare un'unica opera o comunque fossero stati pensati come complementari (e in effetti la scelta del nome dell'opera del padre Yves farebbe propendere per questa ipotesi). Inoltre, considerando le lacune e un eventuale indice in coda alla *Suite de l'Hostoire*, si arriverebbe ad un numero di pagine effettivamente paragonabile a quello dell'opera di d'Abbeville, rendendoli anche

visivamente simili qualora venissero virtualmente affiancati sullo scaffale di una biblioteca³¹².

Il testo si apre con la dedica al re di Francia da parte di Francois del Razilly, che presenta al sovrano il lavoro del cappuccino, segue la dedica a Luigi XIII da parte di Yves d'Évreux. La dedica di Razilly è stata scritta in seguito al recupero delle pagine nella stamperia di Huby e il suo scopo è la presentazione al re dell'esemplare che gli veniva dato in dono³¹³. La dedica di Yves d'Évreux è invece stata scritta insieme al resto del testo ed è possibile trovarvi ancora riferimenti alla richiesta di supportare l'impresa. Vi si trova poi l'*Advertissement au Lecteur* dove si viene avvertiti che il padre Yves non ha intenzione di trattare ciò di cui si è occupato il suo confratello nel suo testo, ma si limiterà ad apportare degli aggiornamenti o a correggere il tiro, ove necessario, vista la maggiore esperienza maturata in Maranhão. Subito ha inizio la prefazione per presentare i due trattati, che però è incompleto. Il primo trattato è organizzato in 50 capitoli e i primi tre sono dedicati alla costruzione della cappella di Saint François e di Saint Louis e alla costruzione del Forte³¹⁴. Di seguito dopo una lacuna del testo si prosegue con tre capitoli dedicati ad una spedizione dei Tupinamba verso l'Amazzonia in compagnia dei francesi³¹⁵. Nel capitolo successivo, che però presenta una lacuna in tutti gli esemplari, si parla dell'arrivo di una barca portoghese a Maranhão³¹⁶. La lacuna proprio in questo punto fa pensare che le pagine mancanti non siano casuali, ma siano state eliminate dal testo le sezioni più problematiche in merito al rapporto con i portoghesi e più critiche al loro riguardo. Il testo prosegue con il racconto della visita di alcuni indiani di Miary dei quali descrive il valore e alcune usanze³¹⁷. A questo punto il discorso si concentra sulle usanze dei Tupinamba: si parte dalle incisioni che praticano sul corpo, si passa poi alle

³¹² F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, p. VII.

³¹³ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615. Queste pagine non sono numerate ma si trovano subito dopo il frontespizio. La numerazione parte con il I capitolo.

³¹⁴ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 1r-8v.

³¹⁵ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 19v-30v.

³¹⁶ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 31r-32v.

³¹⁷ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 41v-48r.

leggi sulla schiavitù, si prosegue con la capacità di apprendere le usanze francesi e le conoscenze che vengono loro impartite³¹⁸. Il cappuccino analizza poi i rapporti all'interno delle famiglie, in particolare si sofferma sul naturale rispetto che i giovani nutrono nei confronti degli anziani, sul rispetto delle ragazze nei confronti delle donne mature, sulle diverse fasi della vita degli indigeni e di come sono composte le famiglie (con l'indicazione dei nomi in tupi per ogni grado di parentela), per soffermarsi poi sull'umore e sulla disposizione d'animo dei Tupinamba³¹⁹. In particolare il capitolo XXII sulle parentele dei Tupinamba e il capitolo XXIII sulle leggi naturali che regolano la vita dei Tupinamba risultano mancanti rispettivamente della fine e dell'inizio nell'esemplare di Parigi, ma sono completi nell'esemplare di New York. Il capitolo XXVI è dedicato all'organizzazione economica della popolazione indigena, con l'indicazione di alcuni termini specifici relativi al cibo, agli ornamenti e ad attività come la caccia o la pesca³²⁰. Anche questo capitolo è monco nell'esemplare di Parigi e viene completato dall'esemplare di New York, così come il successivo (*De L'inclination générale que les Sauvages ont de paroistre, que la Nature leur donne, tant-en leurs gestes qu'à rechercher des noms honorables*) è presente solamente nella copia della Public Library³²¹. Yves d'Évreux dedica i tre capitoli che seguono al corpo degli indiani, alle attenzioni che vengono riservate ad esso, alla nomenclatura delle diverse parti del corpo, alle malattie alle quali sono soggetti, e ai rimedi che utilizzano per curarsi³²². Il capitolo XXXI è riservato invece alla cura dei defunti e al rapporto dei Tupinamba con la morte³²³. I capitoli XXXII, XXXIII e XXXIV e XXXV si occupano dell'incontro con altri gruppi indigeni venuti in visita a Saint Louis con delle brevi descrizioni delle usanze di queste popolazioni³²⁴. Il trattato prosegue con una serie di considerazioni geografiche: il capitolo XXXVI è dedicato alla posizione delle stelle e

³¹⁸ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 48v-79r.

³¹⁹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 79r-112r.

³²⁰ Y. d'Évreux, *Voyage au nord du Brésil (1615) [...]*, pp. 124-128.

³²¹ Y. d'Évreux, *Voyage au nord du Brésil (1615) [...]* 2012, pp. 129-132.

³²² Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 121r-137v.

³²³ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 138r-143r.

³²⁴ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 143v-160r.

alle caratteristiche della zona torrida in merito alle ore di illuminazione solare³²⁵. Il capitolo XXVII e il capitolo XXVIII sono dedicati invece agli agenti atmosferici e alla loro azione nelle zone torride³²⁶ e alla qualità delle acque salmastre e dolci nella regione³²⁷. Il discorso poi si sposta sulla flora e, successivamente e molto approfonditamente, sulla fauna e su alcune modalità di caccia e pesca adottate dai nativi³²⁸. Gli ultimi tre capitoli del I trattato, nell'intenzione dell'autore, sono funzionali al lettore che si accingesse a prepararsi per un viaggio in Brasile: nel capitolo XLVIII il cappuccino risponde alle domande più comuni (che probabilmente si era fatto egli stesso prima di partire e che sicuramente gli erano state poste al suo ritorno) sulle Indie Occidentali³²⁹, nel capitolo XLIX fornisce invece alcune istruzioni per i viaggiatori verso le *Indes*³³⁰, mentre nell'ultimo si premura di assicurare sull'accoglienza che gli indigeni erano soliti riservare ai francesi³³¹. Il secondo trattato è dedicato più specificamente alla missione di evangelizzazione del padre Yves e ai frutti del suo lavoro con i Tupinamba del Maranhão. I primi capitoli sono dedicati ai battesimi somministrati a bambini³³², anziani³³³, e adulti³³⁴. In particolare viene citato un indigeno che sarà chiamato Martin, al quale viene dedicato un capitolo a causa della sua influenza nella buona riuscita del processo di conversione degli altri indiani³³⁵, mentre un altro, condannato a morte, chiederà di venire battezzato prima dell'esecuzione³³⁶. I capitoli seguenti sono dedicati alla predicazione vera e propria³³⁷ e contengono anche una traduzione in tupi di alcune preghiere, formulari, dei dieci comandamenti e dei sette

³²⁵ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 160v-164v.

³²⁶ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 165r-168r.

³²⁷ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 168v-171r.

³²⁸ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp.171v-225v.

³²⁹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 226r-231r.

³³⁰ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp.231v-235r.

³³¹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 235v-241v.

³³² Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp.246r-252v.

³³³ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 253r-259v.

³³⁴ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 260r-269r.

³³⁵ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 269v-274.

³³⁶ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp.274v-278v.

³³⁷ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 279r-286r.

sacramenti³³⁸. A questo punto d'Évreux si concentra sulle credenze dei Tupinamba, soffermandosi principalmente sulla concezione che essi avrebbero di dio, dello spirito e dell'anima³³⁹, ma indugia anche a lungo su alcune figure che egli identifica come diaboliche e che avrebbero, secondo la sua analisi successiva, tenuto imprigionati i Tupinamba sotto un giogo di menzogne che i cappuccini sarebbero stati chiamati a spezzare, grazie all'istruzione e alla conversione, in primo luogo dei bambini³⁴⁰. Il secondo trattato, rimasto incompleto, termina con la relazione circa alcuni colloqui intrattenuti dal Yves d'Évreux con alcuni stregoni influenti e con alcuni capi delle comunità Tupinamba³⁴¹.

³³⁸ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp.286r-290r.

³³⁹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp.290v-296r.

³⁴⁰ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 296r-349r.

³⁴¹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 349v-364v (384v).

I.b.3. L'analisi dell'opera

Il testo di Yves d'Évreux, che viene presentato fin dal titolo come una continuazione della relazione di Claude d'Abbeville, in realtà presenta caratteristiche proprie e una maggiore complessità. Come scrive il padre Yves stesso nel *Preface sur les deux Traittez suivans*, egli non ripeterà alcuno degli avvenimenti presenti nel testo del suo confratello, ma la differenza tra i due testi non si limiterà a una questione di contenuto. Laddove il testo del padre Claude ha un tono più semplice sebbene alle volte retorico, il padre Yves infarcisce la sua opera di continui riferimenti alle scritture e ai testi degli antichi, denotando una preparazione forse maggiore e probabilmente una formazione classica più completa di quella del confratello. Oltre a questo la sua opera ci restituisce la voce di un uomo dalle spiccate doti di osservatore, curioso e attento e con la sensibilità di un naturalista³⁴².

Il padre Yves sembra andare in realtà un po' più in là del suo confratello e dove alle volte d'Abbeville sembra rivolgersi ai Tupinamba con l'indulgenza riservata a bambini da educare, d'Évreux esprime ammirazione e rispetto per gli indigeni. Considera i Tupinamba alla pari dei Francesi, capaci di scienza ed estremamente curiosi³⁴³, non trova distinzioni tra i due gruppi, ma considera i Tupinamba come esseri non solo pienamente umani, ma soprattutto come gente dotata di intelligenza e di una forte predisposizione all'auto-perfezionamento³⁴⁴. Il capitolo *Que les Sauvages sont tres-aptés pour apprendre les sciences & la vertu* ci fornisce un esempio in questo senso:

*I selvaggi sono estremamente curiosi di sapere cose nuove, [...]. Il loro intelletto è vivo tanto quanto la natura lo permette loro: questo lo riconoscerete da quello che segue: non vi è quasi alcuna stella nel cielo che essi non conoscano, sanno capire in anticipo l'arrivo delle piogge e delle altre stagioni dell'anno, [...]. Non fanno niente senza chiedere consiglio: pesano con il loro giudizio una cosa, prima di dire la loro opinione.*³⁴⁵

³⁴² G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 12.

³⁴³ G. Gliozzi (a cura), *La scoperta dei selvaggi*, Principato Editore, Milano 1971, p. 86.

³⁴⁴ G. Gliozzi (a cura), *La scoperta [...]*, p. 86.

³⁴⁵ «*Les sauvages son extremement curieux de sçavoir choses nuouvelles, [...]. Leur intellect est vif autant que la nature le permet: ce que vous reconnoistrés par ce que suit: il n'y a gueres d'Estoiles*

Egli, come d'altronde il suo confratello d'Abbeville, sembra lasciarsi alle spalle gli stereotipi sulla brutalità dei brasiliani presenti nelle relazioni dei suoi predecessori³⁴⁶. Non bisogna però pensare che i Tupinamba descritti da Yves d'Évreux siano rappresentati come perfetti o esenti da vizi. Al contrario il padre Yves non riconosce a questa gente che veniva affidata alle sue cure e presso le quali aveva speso quasi due anni della sua vita, una qualsiasi forma di civilizzazione³⁴⁷. Per d'Évreux quindi i Tupinamba vivono allo stato di natura, guidati fortemente dall'ordine naturale³⁴⁸: la natura sarebbe per loro come una legge interiore che rispettano inconsciamente. La natura ispira ai Tupinamba alcuni comportamenti virtuosi: amministrano la giustizia con umanità, vivono in pace nelle loro comunità, sono capaci di sentimenti di generosità e mutuo soccorso, sono ospitali e pazienti³⁴⁹. D'Évreux sembra ammirare profondamente il loro ordine naturale, ma ciò non deve far pensare che lo ritenga sufficiente. La natura si fa guida morale e sociale, ma non può essere abbastanza, per d'Évreux la virtù cristiana sorpassa tutte le altre³⁵⁰, quindi è necessario che i Tupinamba vengano convertiti. Oltre a ciò d'Évreux ritiene che essi siano sotto la tirannia del diavolo³⁵¹. Considera infatti che la presenza diabolica tra gli indigeni sia la responsabile delle loro usanze più odiose e inaccettabili, quali l'antropofagia. Una volta che questi saranno liberati dalla tirannia di Satana essi saranno liberati altresì da ogni antica usanza immorale. A seguito della loro liberazione dalla

au Ciel qu'ils ne connoissent, ils sçauent iuger à peu pres de la venuë des pluyes, & autres saisons de l'année, [...]. Ils ne font rien que par conseil: ils pesent en leur iugement vne chose, deuant qu'en dire leur opinion.»

Y. d'Évreux, *Suitte de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 72v-73v.

³⁴⁶ L. Fishman, *The Noble Savage Revisited: "Nature Alone" in the New World as Reported by Yves d'Évreux*, in «French Colonial History», vol. 2, Michigan State University Press, 2002, p. 34.

³⁴⁷ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 34.

³⁴⁸ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 36.

³⁴⁹ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 35.

³⁵⁰ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 37.

³⁵¹ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 39.

possessione diabolica, d'Évreux ritiene che la conversione dei Tupinamba avrà successo proprio grazie alla loro naturale disposizione all'ordine, al rispetto e alla loro intelligenza³⁵².

L'assenza di civiltà riscontrata da d'Évreux è inevitabilmente provocata dal fatto che non ritrova nelle usanze Tupinamba alcuna somiglianza con le usanze francesi, che però gli indigeni sarebbero ben felici di apprendere:

*Ora è che i nostri Tupinamba non hanno avuto alcuna conoscenza della civiltà fino al presente, che è causa del fatto che essi si sforzano con tutti i mezzi di imitare noi francesi.*³⁵³

Nonostante questo il suo testo è ricco di descrizioni di tipo etnografico sulle usanze e tradizioni dei Tupinamba, sebbene egli le ritenga come manifestazioni dettate dalla natura³⁵⁴. Anche le pratiche corporali rientrano in questa categoria e d'Évreux vi dedica due capitoli specifici. Il suo discorso si focalizza meno rispetto a quello presente nell'*Histoire* del padre Claude sulla descrizione delle pratiche vestimentarie in senso stretto, ma si fa più ampio. I titoli dei due capitoli sono: *Des Incisions que font ces Sauvages sur leurs Corps & comme ils font Esclaves leurs Ennemis*³⁵⁵ e *Du soin que les Sauvages ont de leur corps*³⁵⁶.

Il primo di questi capitoli è dedicato alle incisioni corporali praticate, secondo d'Évreux, sia da uomini che da donne in diverse occasioni.

Il capitolo si apre con un passaggio in cui d'Évreux paragona l'abilità dei Tupinamba nelle incisioni a quella dei sarti:

Questi popoli, e non solamente questi, ma generalmente tutti gli indiani del Brasile, hanno l'usanza di incidersi il corpo e tagliarlo così graziosamente così come i sarti esperti

³⁵² L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 40.

³⁵³ «Or est-il que nos Tapinambos n'ont eu aucune cognoissance de ciuillité iusqu'à present, qui est cause qu'ils s'efforcent, par tous moyens de contre-faire nos François.»

Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 67v.

³⁵⁴ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, pp. 34-35.

³⁵⁵ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 48v.

³⁵⁶ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 121r.

*tagliano gli abiti qui da noi: questo modo di fare non si limita agli uomini solamente, ma interessa anche le donne, con la differenza che gli uomini si incidono tutto il corpo, ma le donne si accontentano di tagliarsi dall'ombelico fino alle cosce.*³⁵⁷

Il capitolo prosegue poi descrivendo le modalità grazie alle quali i Tupinamba praticano queste incisioni: viene impiegato un ago ricavato da un dente di un roditore³⁵⁸ reso molto appuntito, mentre i tagli così effettuati sono riempiti di gomma bruciata ridotta in carbone, affinché il disegno inciso non si potesse mai cancellare³⁵⁹. Per d'Évreux questa usanza pare suggerita direttamente dalla Natura vista la sua diffusione presso quasi tutti popoli gentili, senza che questi potessero aver contatti con gli abitanti di Maranhão³⁶⁰. Egli riporta che gli indigeni usano praticare queste incisioni per ricordare in modo permanente il lutto per la perdita di un familiare caduto per mano dei nemici, fungendo da promessa di vendetta. La dolorosa operazione di scarificazione è un simbolo forte della volontà di non risparmiare sangue e dolore affinché l'uccisione del proprio caro non rimanga impunita³⁶¹. Secondo d'Évreux le donne più coraggiose e valorose imiterebbero gli uomini Tupinamba nella pratica di queste dolorose incisioni³⁶², mentre generalmente le donne e le ragazze Tupinamba, una volta appreso della morte di un loro genitore sarebbero solite rasarsi i capelli lanciando lamenti e pianti, incitando gli uomini della famiglia alla

³⁵⁷ «*Ces Peuples, & non seulement eux, mais généralement tous les Indiens du Brésil, ont accoustumé de s'inciser le corps, & le découper aussi joliment, que les Tailleurs & Cousturiers, bien expérimentez en leur art, découpent leurs habits par deçà: Et ceste façon de faire ne s'arreste pas aux hommes simplement, ains passe iusques aux femmes, avec ceste différence toutefois que les hommes s'incisent par tout le corps, mais les femmes se contentent de se découper depuis le nombril iusques aux cuisses.*»

Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 48v-49r.

³⁵⁸ Il roditore è chiamato *Agouti* da d'Évreux, il nome scientifico è *Cuniculus paca*, un roditore nominato diverse volte anche da Jean de Lery (cf. Y. d'Évreux, *Voyage au nord du Brésil [...]*, 2012, p. 53n).

³⁵⁹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 49r.

³⁶⁰ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 49r.

³⁶¹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 49r. Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 49r.

³⁶² Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 49v.

vendetta³⁶³. Il missionario si prefigge lo scopo di ricercare tra le sue fonti le origini di questa usanza e ammette di non volersi rivolgere a testi profani per non essere troppo prolisso, preferendo affidarsi ad alcuni passaggi delle sacre scritture per mostrarne la loro inaccettabilità. Sceglie due versetti dal Levitico e dal Deuteronomio³⁶⁴ in cui viene proibita la pratica delle incisioni, in particolare quelle che vengono praticate a seguito della morte di un parente. Nei medesimi versetti viene proibita anche la pratica di rasarsi i capelli³⁶⁵ in seguito a un lutto, pratica che riferisce alle donne Tupinamba. Il capitolo prosegue poi con la descrizione delle modalità con cui i Tupinamba catturano i loro prigionieri e dei rituali che mettono in atto. In questa sezione di capitolo d'Évreux inserisce però una digressione significativa sull'importanza dei gesti simbolici. Descrive infatti un particolare gesto che i Tupinamba fanno nel momento in cui catturano un prigioniero: essi posano il braccio sulla spalla del nemico dichiarandone il suo nuovo status di servo³⁶⁶. A questo proposito egli riflette :

[...] le cerimonie esteriori sono state inventate per rappresentare ingenuamente le emozioni dell'interiore; Per esempio, flettere le ginocchia, baciare la mano, scoprire la testa quando salutiamo qualcuno che ci è caro, sono delle testimonianze dell'offerta interiore che gli facciamo: allo stesso modo le spalle, fin dall'antichità dei geroglifici, hanno rappresentato il mistero nascosto dalle azioni interne ed esterne degli uomini, [...] lo scettro appoggiato sulla spalla significava la potenza reale: [...] le masse d'argento e d'oro la potenza del Senato e dei Pontefici. [...] Al contrario mettere un giogo, come quello che portano i buoi o i cavalli da lavoro, o passare sotto le picche incrociate le une con le altre: o ancora ricevere sulle spalle nude il colpo della verga, era segno di schiavitù.³⁶⁷

³⁶³ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 50r.

³⁶⁴ Levitico 19, 28 ; Levitico 21, 5 ; Deuteronomio 14,1.

³⁶⁵ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 49v.

³⁶⁶ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 50v.

³⁶⁷ «[...] les ceremonies exterieures, ont esté inuentees, pour représenter naïvement les affections de l'interieur: Pour exemple, flechir le genoüil, baiser la main, descouurir la teste, lors que nous saluons quelqu'un, qui nous est affectionné, sont autant de tesmoignages de l'offre interieure, que nous luy faisons: de mesme les espaules ont esté à l'antiquité des hieroglyphiques, representâs le mystere caché des actions internes, & externes des hommes, [...] le sceptre appuyé sur l'espaule, signifioit la puissance Royale: [...] les Masses d'or & d'argent, la puissance du Senat & des Pontifes. [...] Av contraire mettre vn joug, tel que portent les bæufs ou les cheuaux au labour,

Le spalle, nel discorso del cappuccino, diventano il luogo simbolico dove si raccolgono tutti i gesti di umiltà e sottomissione o di potere e prodigalità. E queste azioni esteriori non sarebbero altro che una rappresentazione dell'interiore, dei moti più profondi dell'animo. Il padre d'Évreux sembra avere così una perfetta consapevolezza dell'importanza dei simboli e dei gesti simbolici, ma non riconosce a questi gesti compiuti dai Tupinamba alcun valore culturale. I Tupinamba non sono esseri culturali nel discorso del cappuccino, ma sono soggetti alla natura e alla tirannia del diavolo. Egli analizza ogni dato a sua disposizione sulla vita dei Tupinamba con il metro della sua preparazione ecclesiastica e filosofica, andando a rintracciare significati a lui noti per spiegare elementi delle tradizioni indigene che non potevano avere alcun legame con il substrato culturale che aveva prodotto quei significati. Per spiegare a sé stesso e ai suoi lettori un mondo completamente nuovo e diverso cerca di trovare delle modalità di traduzione degli elementi di questo mondo in ciò che egli conosceva e che poteva comprendere. Lo stesso procedimento verrà effettuato all'inverso. Per spiegare agli indiani il vangelo cristiano, il catechismo, le leggi e le usanze francesi, il missionario si servirà di elementi Tupinamba, svuotati del loro significato originario e riempiti di contenuti nuovi. Il cappuccino diventa così il centro di una traduzione simultanea di simboli e segni culturali che producono un lessico nuovo che utilizza significati e significanti prodotti da due mondi profondamente lontani. Infatti l'utilizzo della lingua tupi non è altro per d'Évreux che un mezzo primordiale di comunicazione all'interno del processo di conversione. Una volta che la metamorfosi sarà completa e la conversione compiuta la lingua indigena dovrà essere soppiantata dalla lingua della rivelazione, identificata con il francese³⁶⁸.

Il capitolo dedicato alla cura del corpo si apre con due citazioni: la prima di Platone, secondo cui la forma del corpo è un privilegio di natura, e la seconda di Cratone,

ou bien passer sous la pique trausersee entre deux autres: ou bien recevoir sur l'espaule nuë le coup de la verge, estoit le signe desclauage [...].»

Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 51r-51v.

³⁶⁸ A. Daher, *Les Singularités [...]*, pp. 262-263.

per il quale è un regno solitario. Queste citazioni sono funzionali all'autore per riportare una riflessione sulla nudità ben diversa da quella rintracciata in d'Abbeville:

Poiché la Natura ha negato al corpo degli indiani l'utilizzo di abiti, per un tempo così lungo, li ha ricompensati con un privilegio singolare, formandoli belli e ben fatti, tanto che le madri non sembrano prendersene alcuna pena: sollevano e maneggiano i figli come se fossero pezzi di legno. [...] E all'opposto, quando sono presi dagli uomini e condotti nelle dimore dei Re e dei Principi della terra, per essere mostrati e guardati, invece che uno spettacolo nuovo, voi li vedete immediatamente smagrire, dispiacersi e perdere il desiderio di generare e conservare le loro specie, e questo per nessun altro motivo se non la perdita della libertà di questo Reame solitario. Similmente quello che la natura ha negato da un lato a questi selvaggi, sarebbe a dire il cibo più apprezzato, gli abbinamenti più gustosi, gli abiti pomposi, i letti morbidi e i palazzi maestosi, lo ha loro ricompensato dall'altra parte con il dono di una piena libertà, come fa con gli uccelli dell'aria e le bestie della foresta [...]. E se il diavolo, con il permesso divino, per il loro bene, ovvero per la loro salvezza, non si fosse messo in mezzo a questi barbari, suscitando continue discordie e facendo in modo che si mangiassero e uccidessero a vicenda, non c'è ombra di dubbio che questi sarebbero gli uomini più felici della terra.³⁶⁹

L'odiosa mancanza di vestiario sarebbe quindi compensata, secondo il cappuccino, da una naturale armonia del corpo, da un fisico ben formato e da una salute robusta che

³⁶⁹ «Pour faire voir que la Nature ayant dénié, par un si longtemps, aux corps des Indiens les vestemens, les a récompensez d'un singulier priuilege, les formant beaux & bien faits, encore que les mères n'y prennent aucune peine: ains les levent & manient, comme elles feroient un morceau de bois. [...] Et à l'opposite, s'ils sont pris des hômes, & amenez en la demeure domestique des Rois & Princes de la Terre, pour estre veuz & môtrez, ainsi qu'un spectacle nouveau, vous les voyez incontinent se descharner, se desplaire, & perdre l'appetit d'engendrer & conseruer leur espece, & cecy non pour autre occasion que pour auoir perdu la liberté de ce Royaume solitaire. Pareillement ce que la Nature a osté d'un costé a ces Sauvages, à sçauoir les vivres bien apprestez, les potions bien friandes, les habits pompeux, les licts molets, & les superbes maisons & palais, elle les a recompencez d'un autre part, en leur donnant une pleine liberté, comme aux oyseaux de l'air, & aux bestes des forests [...]. Et si le Diable par permission de Dieu, pour en tirer un bien, qui est leur salut, ne se fut mis à traverser ces Barbares, leur suscitant nouvelles discordes, a ce qu'ils se tuassent & mangeassent les uns les autres: il n'y a point de doute qu'ils ne fussent les plus heureux hommes de la Terre.»

Y. d'Évreux, *Suitte de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 121r-122r.

però verrebbe facilmente minata nel momento in cui i Tupinamba fossero portati via dal loro ambiente. Nell'analisi del missionario ciò che i Tupinamba perdono in ricchezze e comodità viene compensato dalla libertà che rende la loro vita meno carica di afflizioni. La nudità è qui considerata come espressione di uno stato di natura che potrebbe rendere queste genti le più felici del mondo se non fosse per le discordie tra le varie tribù e la loro antropofagia suscitata dal diavolo. Il padre Yves prosegue la sua analisi rispondendo a una ipotetica obiezione che vorrebbe gli indiani sporchi e di brutto aspetto citando Demostene, secondo il quale non va considerata la bellezza del viso, ma l'armonia del suo corpo, la proporzione delle sue membra, la nobiltà del suo portamento. E proprio queste sarebbero le qualità del corpo nudo dei Tupinamba, sebbene ammetta che i pregiudizi ai quali ha appena risposto possano in qualche modo essere giustificati da un viso carico di incisioni e di fori³⁷⁰.

I Tupinamba appaiono al cappuccino molto attenti alla propria igiene personale: hanno l'abitudine di lavarsi il corpo ogni giorno buttandosi addosso dell'acqua e sfregandosi con le mani il corpo per eliminare la polvere e ogni traccia di sporco³⁷¹. Questa osservazione ha maggior valore se si pensa alle abitudini igieniche degli europei del XVII secolo. I lavaggi frequenti erano sconsigliati perché si temeva che i pori aperti grazie all'azione dell'acqua e del vapore favorissero il diffondersi di malattie. Si preferiva utilizzare profumi e lozioni, mazzolini di fiori profumati e cuscineti aromatici per cercare di neutralizzare i cattivi odori che emanavano i corpi³⁷². L'attenzione all'eliminazione degli odori molesti era senz'altro più accurata rispetto all'igiene vera e propria, ma d'altronde era il concetto stesso di igiene ad essere completamente differente da quello odierno.

Successivamente il padre Yves si sofferma sull'estrema paura delle donne Tupinamba del dimagrimento, che ritenevano salutare e grazioso un corpo florido e in carne. A causa del timore che i loro figli potessero dimagrire eccessivamente non

³⁷⁰ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 122v.

³⁷¹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 122v.

³⁷² cf. N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 1983.

lasciavano che questi abitassero presso l'accampamento insieme ai frati³⁷³. Al fine di ingrassare, secondo d'Évreux, i Tupinamba erano soliti recarsi in gruppo sulla terraferma portando della farina e dandosi alla caccia di ogni tipologia di animale a loro disposizione. Il gruppo si stabiliva per un periodo in quel luogo e vi restava finché sarebbe rimasta farina sufficiente alla produzione di pane, mangiando tutta la carne cacciata³⁷⁴. Secondo d'Évreux i francesi avrebbero preso spunto da questa usanza e avrebbero iniziato a girare per i villaggi per godere dei lauti banchetti che i Tupinamba offrivano loro, in cambio di qualche mercanzia, in modo da prendere peso e rifocillarsi nei momenti di scarsità di cibo. Per il cappuccino questo è un esempio della naturale carità degli indigeni³⁷⁵. Sebbene egli ritenga questo un comportamento dettato dalla natura e meno importante della carità cristiana trova che questa bontà e generosità naturali siano un buon punto di partenza per rendere i Tupinamba dei buoni cristiani a seguito di un'adeguata educazione³⁷⁶. Così facendo sottolinea, come già il suo predecessore Claude aveva fatto, la speranza di un esito positivo dell'opera missionaria sua e dei suoi confratelli, in modo da promuovere l'opera coloniale tra coloro che in patria potevano offrire supporto politico o finanziario³⁷⁷. Allo stesso tempo, con questa affermazione, elude ogni controversia che sarebbe potuta nascere in seguito a una eccessiva valorizzazione della bontà naturale dei Tupinamba, appoggiando la visione teologica che non attribuisce valore metafisico alla bontà al di fuori della fede, ritenendo la carità cristiana come soprannaturale, di diretta ispirazione divina³⁷⁸.

L'analisi sulla cura del corpo dei Tupinamba prosegue con la descrizione delle modalità di utilizzo del tabacco da parte degli indigeni. Secondo il cappuccino il fumo ha la funzione di eliminare l'umidità dal cervello dei Tupinamba, e di disintossicare

³⁷³ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 122v-123v.

³⁷⁴ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 124v.

³⁷⁵ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 125r.

³⁷⁶ F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, p. XVI.

³⁷⁷ F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, p. XVI.

³⁷⁸ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 125v.

l'organismo dai cibi crudi³⁷⁹. Il tabacco sarebbe anche utile per pulire il corpo dalle infezioni o come rimedio contro la malinconia e la tristezza. Per questo ultimo motivo il tabacco (chiamato *Petun* nel testo di d'Évreux) verrebbe richiesto anche come ultima consolazione da coloro che devono subire una condanna a morte³⁸⁰.

Un ultimo accorgimento relativo alla cura del corpo è l'abitudine a fare pasti brevi e frequenti, lavandosi bene la bocca dopo aver mangiato. Mangerebbero le carni sempre ben cotte e si ricoprirebbero il corpo con olio di palma e con tinture corporali ricavate dal *Roncon* (*Roucou* nell'*Histoire* di d'Abbeville. Si tratta della *Bixa orellana*, arbusto da cui si ricava un colorante naturale)³⁸¹. Il padre Yves esaurisce con queste poche parole la questione relativa alle pitture corporali dei Tupinamba al contrario del padre Claude che si era intrattenuto più a lungo su questi argomenti. Questo probabilmente a causa del suo proposito di non ripetere informazioni già contenute nel testo di Claude d'Abbeville.

Oltre a questi capitoli, dedicati più specificatamente alla corporeità dei Tupinamba, il tema della nudità viene approfondito nuovamente nel corso del secondo trattato, al capitolo IX: *Des Principaux moyens, par lesquels le Diable a retenu ces pauvres Indes vn si long-temps sans ses cadenes*³⁸². Questo capitolo non esiste, fatte salve le prime due pagine, nell'edizione della Bibliothèque national di Parigi, ma viene interamente recuperato nell'esemplare di New York. Il capitolo analizza gli impedimenti alla conversione degli indiani. Ne individua principalmente tre: la nudità, l'antropofagia e la cattiva esperienza avuta con i portoghesi che avrebbe allontanato i Tupinamba dalla religione cristiana. Uno dei principali impedimenti alla conversione che il cappuccino vede è proprio la nudità dei Tupinamba. Il padre Yves compie anche qui un passo ulteriore rispetto al suo confratello d'Abbeville: dove il padre Claude vedeva nella nudità il frutto dell'ignoranza della legge divina, d'Évreux vede una azione diabolica diretta³⁸³. Per il

³⁷⁹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 126r-126v.

³⁸⁰ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 127r.

³⁸¹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 127v.

³⁸² Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 296r-304r.

³⁸³ F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, p. IX.

padre Yves la nudità femminile ha come conseguenze inevitabile la lussuria e la prostituzione, praticata senza vergogna e senza che le donne vengano per questo disonorate³⁸⁴. Non vediamo più quindi una nudità innocente e incolpevole, seppur odiosa, ma una nudità peccaminosa e lubrica, frutto di un'astuzia demoniaca³⁸⁵. Essendo la nudità contraria a quanto è scritto nel libro della Genesi, nella visione del missionario, l'esibizione impudica dei corpi nudi deve essere senz'altro di natura demoniaca³⁸⁶:

Per primo Satana, avendo compreso che questi Tupinamba avevano un carattere gioioso e vivace, a causa della vicinanza del sole sotto il quale abitano, li ha incatenati con le delizie e le voluttà della lussuria, non avendo dimenticato nulla al fine di alimentare i loro appetiti e desideri sessuali e mantenerli fermamente attaccati al loro peccato. Li ha persuasi, infatti, che la nudità era naturale e ha rubato e strappato la vergogna e la modestia dal cuore e dagli occhi sia delle ragazze sia delle donne: in questo modo esse vanno fieramente in giro nude senza alcuna copertura e, peggio ancora, fanno grande difficoltà a coprirsi. E chi può negare che questo sia l'unico modo che induce anche i più forti a cedere a questo peccato! Penso al santo profeta Davide che, avendo guardato le nudità di Betsabea, cadde nella fossa dell'adulterio [...].³⁸⁷

Secondo l'interpretazione del padre Yves la nudità sarebbe quindi frutto di una persuasione del demonio che avrebbe portato i Tupinamba a ritenere naturale un corpo del tutto privo di coperture, così da essere attratti da desideri lussuriosi. La nudità sarebbe quindi uno dei mezzi più sottili messi in campo dal demonio per tenere legati a

³⁸⁴ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 325.

³⁸⁵ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 325.

³⁸⁶ F. Obermeier, *Yves d'Évreux [...]*, 2012, p. IX.

³⁸⁷ «*Premierement ce ruzé Sathan, ayant recogneu que ces Peuples Tapinambos estoient d'vne humeur fort ioyeuse & gaillarde, à cause de la proximité du Soleil soubz lequel ils habitent, il les a garottez par les delices & voluptez de la luxure, n'ayant rien oublié d'assaisonnement pour retenir leurs appetits sensuels & conuoitises fermement attachees à ce peché. Car il leur a persuadé que la nudité estoit naturelle, & a desrobé, rauy & arraché la honte & la pudeur du coeur & des yeux tant des filles que des femmes: de sorte qu'elles font trophée de marcher nuës sans aucune couverture, voire, qui pis est, font grande difficulté de se couvrir: Et cependant qui ne sçait que c'est l'vnique apas, par lequel les plus forts sont attirez à tel peché! le m'en rapporte au saint Prophete David qui ayant ietté les yeux sur la nudité de Bersabee, tomba en la fosse d'adultere [...]*»

Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 325.

sé i selvaggi Tupinamba. Direttamente connessa a questa nudità peccaminosa ci sarebbe la libertà di prostituirsi, senza pericolo di essere soggetti al giudizio o alla riprovazione degli altri³⁸⁸. Torna qui il confronto con le donne europee, ma in termini completamente differenti rispetto al padre Claude: per d'Évreux in Europa moltissime donne sarebbero persuase a non prostituirsi e ad avere costumi morigerati solo per paura del giudizio e del disonore che questo comporterebbe. D'Évreux trova quindi che questo senso della vergogna e questo controllo reciproco, che rende la lussuria e la prostituzione socialmente inaccettabili, sia una salvezza per le anime. Da questi passaggi è possibile intuire quanto la vena misogina già presente nel testo del padre Claude, ma più velatamente accennata, sia qui più fortemente ribadita e più esplicita³⁸⁹. Il padre Yves continua la sua spiegazione specificando che non mancherebbe alle donne Tupinamba la capacità di cucirsi dei vestiti o di fabbricarsi una qual si voglia la copertura, visto che sono molto abili nel lavorare il cotone grazie al quale fabbricano giacigli, sciarpe e fasce per trasportare i bambini. Ribadisce come la nudità non sia frutto di povertà o dalla mancata padronanza delle arti tessili necessarie alla produzione di vestiario, ma *d'une perverse coutume, que le Diable a planté au milieu d'eux, pour les entretenir en sa cordele*³⁹⁰.

E più giù d'Évreux si esprime così:

Gli storici forniscono numerosi esempi sulla forza e la potenza del senso del pudore sul sesso femminile, [...] e l'esperienza fa vedere ogni giorno che le donne folli e mal consigliate, una volta elargito il loro primo onore, finiscono la loro vita tristemente, alcune impiccandosi, altre annegandosi e altre ancora avvelenandosi, per evitare il disonore e il rimprovero. E sebbene il diavolo abbia avuto il potere di far loro abbandonare Dio, prostituire il loro corpo, porre fine alle loro vite meschinamente, non ha avuto la forza di far loro dimenticare il loro disonore: questo tuttavia lo ha guadagnato su questi poveri indiani e indiane. È per questo che ho spesso sperimentato e riconosciuto che la più

³⁸⁸ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 325.

³⁸⁹ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 38.

³⁹⁰ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 325.

*grande difficoltà che si avrà nella conversione di adulti e anziani sarà sulla questo punto della lussuria e della nudità.*³⁹¹

Secondo il padre Yves la lascivia è il maggiore degli impedimenti alla conversione, e riporta di aver appreso da numerosi indiani che la difficoltà maggiore per loro, nell'abbracciare la fede cristiana, sarebbe quella di abbandonare la poligamia e scegliere una sola sposa³⁹². Per d'Évreux anche questa difficoltà sarebbe causata dalla nudità delle donne che istigano il desiderio degli uomini e li portano sulla via della lussuria. Anche le donne battezzate continuerebbero a vivere la propria quotidianità senza indossare abiti, ma coprendosi solo per recarsi in chiesa e per far visita ai frati. Secondo Yves d'Évreux le donne convertite Tupinamba giustificerebbero questa scelta perché, vestendosi, verrebbero derise dalle altre donne³⁹³. Per quanto riguarda gli uomini riporta invece una volontà dei giovani e degli uomini a vestirsi³⁹⁴. In questa perseveranza femminile nell'esibizione del proprio corpo si nasconderebbe nuovamente l'insidia del diavolo, perché si tratterebbe di una sovversione dell'ordine divino:

*La ragazza deve essere naturalmente più pudica dell'uomo: in questo modo, questo infelice e crudele nemico ha ben saputo trasformare in veleno la migliore caratteristica dell'umanità, che è l'umore gioioso e vivo, per servirsene come manette e ferri per imprigionare sotto la sua tirannia queste povere anime selvagge.*³⁹⁵

³⁹¹ «*Les Histoires font pleines d'exemples de la force & puissance qu'a la pudeur sur le sexe féminin, [...] & l'expérience fait voir tous les iours qu'après que plusieurs folles & mal aduisees ont prodigué leur premier honneur, elles finissent leur vie malheureusement, les vnes se pendant, les autres se noyant, les autres s'empoisonnant, & ce pour eüter le deshonneur & le reproche: Et bien que le Diable aye eu la puissance de leur faire abandonner Dieu, prostituer leurs corps, finir leurs vies meschamment, si n'a-il peu auoir la force de leur faire mespriser leur des-honneur: ce qu'il a neantmoins gagné sur ces pauvres Indiens & Indiennes. C'est pourquoy i'ay souuent expérimenté & recogneu que la plus grande difficulté qu'on aura en la conuersion des adults & agez, ce sera en ce poinct de la lubricité & nudité.*»

Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, pp. 325-326.

³⁹² Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 326.

³⁹³ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 326.

³⁹⁴ Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 326.

³⁹⁵ «*la fille naturellemēt doit estre plus honteuse que non pas l'homme: Par ainsi ce malheureux & cruel ennemy a bien sceu tourner en venin la meilleure humeur de l'humanité, qui est l'humeur*

Qui ancora un'affermazione del cappuccino che sottolinea la sua concezione della pudicizia come virtù naturalmente femminile e che diventa segno di azione diabolica nel momento in cui questa viene a mancare, soprattutto quando il rifiuto alla copertura viene proprio dalle donne. Generalmente nel suo testo d'Évreux loda l'ordine sociale e soprattutto familiare dei Tupinamba, che vedono le donne sottomesse ai loro mariti e i giovani rispettosi verso gli anziani³⁹⁶, ma qui si assiste a una forte critica nei confronti delle donne che diventano strumento del diavolo per traviare gli uomini del loro popolo e impedirne la conversione. La copertura del corpo femminile come atto di civilizzazione viene ribadita in un altro passaggio del testo:

Vi è ora a Maragnan una donna selvaggia di una buona famiglia dell'isola che precedentemente, da ragazzina, era stata presa dai portoghesi e venduta come schiava [...]. Questa ragazzina, fatta cristiana, apprese così tanto le regole della civiltà che se ora fosse abbigliata alla portoghese non si potrebbe distinguere se sia di nascita portoghese o selvaggia, visto il modo in cui ha sempre presente la vergogna e la modestia che deve avere una donna, coprendo attentamente l'imperfezione del suo sesso. Si potrebbe dire altrettanto di molti altri selvaggi, che sono stati cresciuti tra i portoghesi e di quelli che sono venuti in Francia. È una cosa molto nuova per loro portare baffi e barba, ma ciononostante, vedendo che i francesi fanno mostra di queste due cose, si lasciano venire la barba e nutrono i loro baffi.³⁹⁷

ioyeuse & gaillarde, pour s'en servir de menotes & de fers pour retenir sous sa tyrannie ces pauvres ames Sauvages.»

Y. d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil (1615) [...]*, 2012, p. 326.

³⁹⁶ Cf.: Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 79r-107v.

³⁹⁷ *«Il y a de present à Maragnan vne femme Sauvage d'une des bonnes lignees de l'Isle, qui autrefois avoit esté prise petite fille par les Portuguais, & vendue pour Esclave [...]. Cette petite fille faite Chrestienne, apprist tellement la civilité, que si elle estoit accommodée maintenant à la Portugaise, on ne pourroit pas la distinguer, si elle seroit de naissance Portugaise ou Sauvage, portant devant ses yeux la honte & la pudeur, que doit avoir vne femme, couurant soigneusement l'imperfection de son sexe. l'en pourrois dire autant de beaucoup d'autres Sauvages, qui ont esté nourris parmy les Portuguais, & de ceux qui sont venus en Frâce, lesquels ont retenu ce qu'ils ont appris, & le pratiquent quand ils sont entre les François. C'est chose bien nouvelle entre eux que de porter les moustaches & la barbe, & nonobstant voyant que les François font estat de ces deux choses, plusieurs se laissent venir la barbe & nourrissent leurs moustaches.»*

Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp. 68v-69r.

In questo brano è interessante notare come l'uniformarsi dei Tupinamba alle tradizioni vestimentarie e rappresentative europee sia visto come un sintomo chiaro della loro conversione e un segnale di civilizzazione. In particolare d'Évreux sottolinea come la donna abbia compreso, secondo lui, l'importanza di coprire "l'imperfezione del suo sesso", confermando la sua concezione di una nudità femminile più innaturale e pericolosa di quella maschile. In altre sezioni del testo si sofferma invece sulla promiscuità delle donne Tupinamba e sulla mancata osservanza da parte delle ragazze della verginità prematrimoniale³⁹⁸ o sulla diffusione delle malattie veneree tra i francesi a causa della lussuria delle indigene³⁹⁹. Il padre Yves in ogni caso non mostra simpatia nemmeno per questi suoi connazionali caduti in tentazione e ritiene che l'insorgere della malattia sia la giusta punizione per la loro lascivia e che l'unica cura per queste malattie fosse la monogamia (solamente all'interno del matrimonio con una sposa cristiana) o l'astinenza⁴⁰⁰.

Dai brani analizzati in questa sede è possibile comprendere quanto, per il missionario, l'aspetto esteriore dei Tupinamba fosse problematico e carico di significati. I Tupinamba sono uomini intelligenti, dotati di raziocinio e capacità di pensiero e di apprendimento, ma sono anche uomini che agiscono secondo natura e che sono sotto il dominio di satana. Sono uomini che sono stati privati dei vestiti dalla natura e che in cambio hanno ricevuto in dono un corpo ben fatto, armonioso e sano, che essi sono in grado di curare e mantenere in salute. Ma il diavolo ha fatto sì che la loro nudità fosse anche una delle sue armi migliori per impedire la conversione di questi indiani: come il serpente della Genesi aveva invitato Eva a mangiare del frutto dell'albero della conoscenza, così il demonio avrebbe negato alle donne Tupinamba il pudore di mostrarsi

³⁹⁸ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, pp.89r-89v.

³⁹⁹ Y. d'Évreux, *Suite de l'Histoire [...]*, 1615, p. 135r.

⁴⁰⁰ L. Fishman, *The Noble Savage [...]*, p. 39.

nude rendendole tentatrici e peccatrici, corruttrici e corrotte⁴⁰¹. Le donne Tupinamba diventano quindi il centro di questa battaglia del cappuccino contro il demonio per la salvezza delle anime degli indigeni: i corpi delle indiane diventano terreno da conquistare e da normare, da inquadrare in nuovi schemi comportamentali e da coprire a tutti i costi affinché apprendano il giusto senso del pudore e non si pongano come ostacoli alla cristianizzazione della loro gente.

⁴⁰¹ L. Fishman, *French Views of Native American Women in the Early Modern Era: The Tupinamba of Brazil*, in Tamara Hunt - Micheline Lessard (eds.), «Women and the Colonial Gaze», New York, 2002, p.70.

I.c. I Tupinamba a Parigi: gli “altri” diventano “noi”

Quando Claude d’Abbeville e François de Razilly tornarono a Parigi portando con sé i sei Tupinamba, destarono nella città meraviglia e curiosità. Come detto in precedenza il padre Claude sfruttò la fama derivata dal grande clamore della pubblica cerimonia del battesimo degli indiani per pubblicare il suo libro e sperare così di non far spegnere i riflettori sulla colonia in Maranhão, incoraggiando l’invio di uomini e lo stanziamento di nuovi fondi. D’Abbeville inserì nel suo testo la descrizione minuziosa dell’arrivo a Parigi, ma anche il *Mercuré François* riportò una cronaca degli avvenimenti e un breve resoconto dei successi dell’opera coloniale⁴⁰². L’eco dell’avvenimento fu tale che anche il poeta Malherbe ne parla nelle sue lettere a Nicolas Claude Fabri de Peiresc⁴⁰³.

L’arrivo dei Tupinamba, la loro accoglienza trionfale e il battesimo solenne⁴⁰⁴, seguito poi dal matrimonio di questi con alcune ragazze francesi, sono tutti capitoli della narrazione gloriosa di un successo assoluto per la Francia e per il cristianesimo. I selvaggi che erano stati descritti come bestiali e crudeli, erano alle porte della Francia ed erano invitati ad entrare⁴⁰⁵. I temibili indiani, antropofagi e lussuriosi dei racconti di viaggio, arrivavano a Rouen e poi a Parigi accolti con onore e con calore. In realtà alcuni brasiliani erano stati portati in Francia già in anni precedenti, lo stesso Montaigne ne aveva

⁴⁰² *Troisième tome du Mercuré François [...] seconde Edition*, Parigi, 1613, pp. 164-176(2). La numerazione del *Mercuré* in queste pagine è errata, quindi dalla pagina 176 si passa ad una seconda pagina 167. La numerazione prosegue così fino alla seconda pagina 176, poi riprende correttamente. Indicherò nelle note le pagine doppie con il numero di pagina seguito da (2).

⁴⁰³ *Lettres de Malherbe, ornées du Fac-Simile de son écriture. Dédiées à la ville de Caen*, J. J. Blaise Libraire, Parigi, 1822, pp. 273-275.

⁴⁰⁴ Sulle dinamiche relative alla presenza degli americani in Europa cf.: E. Taladoire, *D’Amérique en Europe. Quand les Indiens découvraient l’ancien monde 1493-1892: Quand les Indiens découvraient l’Ancien Monde*, Parigi, 2014.

⁴⁰⁵ S. E. Melzer, *Une «seconde France» ? Repenser le paradigme «classique» à partir de l’histoire oubliée de la colonisation française*, in Hélène Merlin-Kajman (a cura), «La littérature, le XVIIe siècle et nous: dialogue transatlantique», Presses Sorbonne Nouvelle, Parigi, 2008, pp. 75-84.

incontrati tre a Rouen nel 1562, fermandosi a conversare con loro⁴⁰⁶. Jean Moquet, che aveva preso il posto di André Thevet come *Garde du Cabinet des Singularitez du Roy*⁴⁰⁷, riporta addirittura che uno dei sei Tupinamba portati in trionfo dal Maranhão, chiamato *Itapoucou* nel testo di d'Abbeville e invece *Yapoco* in quello di Moquet, fosse già stato a Parigi intorno al 1604⁴⁰⁸. D'Abbeville non fa cenno al precedente viaggio di uno dei Tupinamba che egli accompagnava a Parigi per mostrare il trionfo dell'opera missionaria dei cappuccini in Brasile. Probabilmente il suo intento è quello di mostrare il viaggio dal Brasile fino in Francia come un percorso irrevocabile di conversione, che partisse da lidi selvaggi e portasse al mondo civilizzato passando per il rinnovamento del battesimo⁴⁰⁹. I Tupinamba arrivarono a Parigi il 12 aprile rivestiti con i loro abiti rituali fatti di piume, agitando ognuno la sua *Maraca*, in mezzo alla folla immensa che si era recata presso il convento di rue Saint-Honoré per vederli. I cappuccini dovettero risolversi a chiudere le porte del convento, che non poteva più contenere quella folla festante. Il padre Claude, consapevole che la vista degli indiani non dovesse essere cosa tanto nuova agli occhi dei parigini, imputò quella loro gioia incontenibile all'amore verso la chiesa del popolo di Parigi, che si rallegrava quindi per quelle anime selvagge che si facevano cristiane⁴¹⁰. Tre dei Tupinamba si ammalarono presto e non poterono partecipare al solenne battesimo alla presenza dei reali. D'Abbeville riporta nel suo testo una illustrazione e una descrizione di tutti e sei i Tupinamba venuti a Parigi per essere battezzati ma le immagini dei tre morti prematuramente differiscono molto da quelle degli altri. I primi sono rappresentati nudi, in un caso ricoperti di incisioni dal volto fino alle ginocchia, con in mano archi e frecce e con delle piume a coprire le parti intime. Nell'intestazione vediamo il loro nome proprio, accompagnato a quello da battezzati. I secondi sono invece rappresentati completamente coperti da una tunica, con calzature bianche ai piedi, una

⁴⁰⁶ M. de Montaigne, *Saggi. A cura di Fausta Garavini e André Tournon*, Bompiani, Milano, 2012, Libro I, Cap. XXXI, pp. 389-390.

⁴⁰⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, pp. 244-245.

⁴⁰⁸ J. Moquet, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, Frais du Gouvernement, Parigi, 1830, pp. 79-80.

⁴⁰⁹ A. Daher, *Les Singularités [...]*, p. 245.

⁴¹⁰ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 339r-341r.

cintura, una gorgiera candida al collo e un cappello con la piuma. Recano in mano dei gigli bianchi e nell'intestazione vi è il solo nome di battesimo.

Il primo deceduto (Figura 2) dei sei Tupinamba giunti in Francia era in realtà di etnia *Tabaiares* (Tobajara), era stato fatto prigioniero dai Tupinamba del Maranhão e aveva vissuto presso di loro per diciotto anni prima di essere scelto per essere condotto in Francia. Il suo nome era *Carypyra*, aveva sui sessanta o settant'anni ed era stato un guerriero e portava i segni delle sue vittorie incisi sulla pelle a partire dal viso fino giù alle cosce. Si era ammalato di polmonite il 30 aprile, quindi dopo pochi giorni dall'arrivo a Parigi. Fu battezzato in punto di morte, secondo il racconto del padre Claude, dopo aver richiesto fortemente il sacramento. Fu chiamato François in onore di Razilly. Morì nei giorni seguenti, dopo aver avuto, secondo il cappuccino, delle visioni mistiche e aver richiesto l'estrema unzione. Venne infine sepolto nel convento parigino⁴¹¹.

Lo stesso giorno della morte del primo indiano si ammalò il secondo, un ragazzo di quindici o sedici anni nativo dell'isola di Maranhão chiamato *Paraouä* (Figura 3). La sua malattia durò otto giorni, fu battezzato la domenica 4 maggio con il nome di *laques* (Jacques) per poi morire il 6 maggio 1613. I frati, a causa dell'affetto verso il loro ordine, manifestato dal ragazzo nel corso della sua breve permanenza, decisero di seppellirlo con la tunica dei francescani in luogo della tunica bianca dei neo-battezzati⁴¹².

Il terzo defunto fra i brasiliani fu un giovane di venti o ventidue anni di nome *Manen* (Figura 4) che era di un altro popolo Tupi, quello dei *Long-cheveux*. Subì una sorte simile ai suoi compagni, contrasse una malattia polmonare e fu battezzato col nome di Anthoine il quattro maggio, per poi morire il 6 maggio. Fu seppellito in abiti francescani come il giovane *laques/Patouä* e con questi condivise il servizio funebre. Entrambi vennero seppelliti vicino al primo dei tre indiani deceduti⁴¹³.

⁴¹¹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 347v-355r.

⁴¹² C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 355v-358r.

⁴¹³ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 358v-360r.

Questa prima serie di immagini presenta delle differenze sostanziali con le seconde tre. I tre tupi sono stati sepolti come cristiani, ma l'immagine con la quale d'Abbeville ce li ricorda non ha nulla di diverso dalle immagini con le quali venivano rappresentati tutti i selvaggi d'America fin dai primi disegni e dalle prime incisioni cinquecentesche. Nel corso del secolo precedente, infatti, si erano sviluppate delle vere e proprie convenzioni rappresentative che si traducevano conseguentemente in immagini stereotipate⁴¹⁴. Spesso richiamavano anche motivi classicheggianti, derivati dalla concezione, espressa ad esempio da Pietro Martire nelle sue *Decades*⁴¹⁵, che il Nuovo Mondo fosse il compimento del mondo antico. Espressioni di questa immagine stereotipata sono, ad esempio, la rappresentazione di un Tupinamba ad opera di Albrecht Dürer (Figura 5) nel Libro delle Ore dell'Imperatore Massimiliano del 1515 o la rappresentazione dei Peruviani eseguita da Jost Amman (Figura 7) nella seconda metà del '500, o ancora gli abitanti della Florida ritratti da Cesare Vecellio (Figura 6) in *Habiti Antichi et moderni* del 1598⁴¹⁶. In queste rappresentazioni vediamo indiani rappresentati in pose classiche o vestiti con un gonnellino di piume, un oggetto immaginario che diventerà estremamente ricorrente nelle rappresentazioni degli americani, per oviare alla nudità che non poteva essere mostrata. La nudità, infatti, poteva e doveva essere annotata, riportata nelle cronache e fortemente sanzionata, ma non poteva essere così facilmente rappresentata. Esisteva perciò un'autocensura degli artisti europei che trovarono un escamotage prendendo spunto dalle decorazioni fatte con le piume che realmente erano in uso presso alcuni popoli⁴¹⁷ come nel caso degli stessi Tupinamba⁴¹⁸. Altre caratteristiche di queste immagini sono l'inserimento di alcuni elementi tipici della cultura europea (come i sandali in Dürer) o da altri effettivamente caratteristici di alcuni popoli americani, ma attribuiti in modo scorretto (come lo scettro di piume tipico dei

⁴¹⁴ S. Botta, *America [...]*, p. 121.

⁴¹⁵ A. Gerbi, *La natura [...]*, p. 79.

⁴¹⁶ C. Vecellio, *Habiti antichi et moderni di tutto il mondo*, Venezia, 1598.

⁴¹⁷ S. Botta, *America [...]*, p. 118.

⁴¹⁸ S. Milbrath, *Representations of Caribbean and Latin American Indians in Sixteenth-Century European Art*, in «Archiv für Völkerkunde» n. 45, Vienna, 1991, p. 15.

mudurucù del Tupinamba di Dürer⁴¹⁹, oppure gli ornamenti di piume dei Peruviani di Amman⁴²⁰). Di tipo diverso è l'abbigliamento di quello che forse è il primo americano rappresentato in un dipinto europeo, un'Adorazione dei Magi di scuola portoghese del 1505 (Figura 8): l'indigeno è vestito all'europea (probabilmente perché una figura nuda in mezzo alle altre vestite sarebbe stata ritenuta sconveniente in una chiesa), ma ha i capelli adorni di piume e reca in mano una freccia Tupinamba⁴²¹. Le raffigurazioni dei Tupinamba, d'altronde, dominavano e avevano dominato l'immaginario europeo delle rappresentazioni degli americani⁴²². I Tupinamba in queste prime rappresentazioni cinquecentesche erano diventati il vero e proprio paradigma rappresentativo del selvaggio americano⁴²³.

Se le prime tre immagini dei Tupi inserite nell'*Histoire* di Claude d'Abbeville rispecchiano quindi le caratteristiche tipiche delle immagini stereotipate del selvaggio presenti in Europa fin dal secolo precedente, le immagini che seguono sono del tutto inedite. Essi sono stati trasformati in francesi, in cattolici, la loro metamorfosi è completa⁴²⁴, ogni riferimento al loro precedente stato di selvaggi viene eliminato, la colonia in Maranhão può rappresentare così un vero trionfo. I selvaggi non sono più tali, la loro immagine conserva solo la fisionomia del viso dei tre Tupinamba. Ogni riferimento al loro precedente stato di pagani brasiliani viene eliminato e essi vengono rappresentati come dei catecumeni cristiani. Questa tendenza alla europeizzazione nella rappresentazione degli americani si poteva rintracciare anche in illustrazioni precedenti. Un esempio è dato da Theodore de Bry, un incisore belga che lavorò alla fine del Cinquecento ad una serie di riedizioni di cronache di viaggi nelle Americhe. De Bry lavorando su alcuni acquarelli di John White che corredevano la relazione sul viaggio in

⁴¹⁹ W. C. Sturtevant, *First visual [...]*, p. 423.

⁴²⁰ J. Guérin Dalle Mese, *L'occhio di Cesare Vecellio. Abiti e costumi esotici nel '500*, 1998, Torino, pp. 214-215.

⁴²¹ N. Broc, *La geografia [...]*, p. 189.

⁴²² S. Milbrath, *Representations [...]*, p. 15.

⁴²³ S. Milbrath, *Representations [...]*, p. 26.

⁴²⁴ S. E. Melzer, *Une «seconde France» ? [...]*, p. 80.

Virgiana di Thomas Harriot⁴²⁵, procedette ad una vera e propria trasfigurazione delle immagini. Non solo la posa era diventata classicheggiante, ma per imitare le statue greche fu evidenziata una muscolatura del tutto inesistente in John White (Figura 12)⁴²⁶. Perfino i tratti somatici erano stati europeizzati e le incisioni sul corpo venivano ridisegnate utilizzando forme irrealistiche (Figura 13)⁴²⁷. Nelle immagini riportate nel testo di d'Abbeville l'europeizzazione non è data però da una modifica della fisionomia dei tre Tupinamba, ma attraverso il loro inserimento in un contesto simbolico differente che si concretizza nei loro abiti battesimali.

Il primo dei tre Tupi sopravvissuti fino alla cerimonia solenne del battesimo del 24 giugno 1613 era figlio di uno dei capi dei *Caieté*, il suo nome di nascita era *Itapoucou*, si trattava del Tupi che già aveva compiuto un viaggio in Francia e all'epoca del suo secondo viaggio aveva circa 38 anni (Figura 9)⁴²⁸. Il secondo aveva circa 22 anni e il suo nome tupi era *Ouäroyio* (Figura 10), stando alle parole di d'Abbeville la sua carnagione era più chiara di quella degli altri e poteva essere più facilmente scambiato per francese⁴²⁹. Il terzo era nativo dell'isola di Maranhão e aveva circa 20 anni, il suo nome indigeno era *lapouäy* (Figura 11)⁴³⁰. Il battesimo si tenne nella chiesa del convento dei Cappuccini che per l'occasione era stata decorata con tappezzerie di seta ricamata d'oro, dove erano riprodotte storie della vita di San Giovanni, in onore della festa del santo. La celebrazione fu presieduta dall'arcivescovo di Parigi, alla presenza del re e della Reggente, che sarebbero stati padrini dei catecumeni. Ai Tupi era stata fatta indossare una veste di taffetà bianco con bottoncini sul davanti, dal collo fino al bordo, e sul dietro dal collo fino alla vita, in modo che fosse funzionale ai riti battesimali. I tre Tupi furono chiamati rispettivamente con i nomi di *Louis Marie*, *Louis Henri* e *Louis de Saint lean*⁴³¹.

⁴²⁵ T. Harriot, *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia : The Complete 1590 Theodore de Bry Edition*, New York 1972.

⁴²⁶ S. Botta, *America [...]*, p. 133.

⁴²⁷ S. Botta, *America [...]*, pp. 133-134.

⁴²⁸ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 361v-363r.

⁴²⁹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 363v-364r.

⁴³⁰ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 364v-365r.

⁴³¹ C. d'Abbeville, *Histoire de la mission [...]*, 1963, pp. 367r-368v.

Nelle immagini sono rappresentati nel giorno del loro battesimo, i loro nomi indiani sono del tutto sostituiti dai nuovi nomi da cristiani. Otto giorni dopo il battesimo solenne i tre Tupi verranno cresimati dal vescovo di Auxerre. Sono i primi abitanti della Seconda Francia che si volava andare a costituire e di cui i tre Tupi dovevano servire a pubblicità vivente. Malherbe nelle sue lettere riporta che i cappuccini dopo il battesimo solenne stavano cercando delle mogli per i Tupi⁴³². I matrimoni sarebbero stati l'atto finale per sancire l'alleanza franco-tupi, per rendere i nuovi battezzati dei veri francesi del Brasile. È un processo di conversione e colonizzazione che giunge al suo ultimo atto: si tratta di una "assimilazione", in cui non sono previsti compromessi⁴³³. Gli "altri" diventano i "nostri", ma solo se abbandonano completamente la loro vita passata⁴³⁴. Le barriere tra selvaggio e civilizzato non vogliono essere quindi barriere fisse, bensì questo processo di assimilazione prevede il passaggio volontario di una frontiera fra il "noi" e gli "altri" che è elastica e che una volta allargatasi torna al punto di partenza. Il "noi" non può essere influenzato dagli "altri"⁴³⁵. Alla base di questa strategia di assimilazione francese c'è un'idea di universalismo, mutuata dall'Impero Romano⁴³⁶. Le immagini dei tre Tupi in vesti francesi forniscono così al lettore di d'Abbeville il quadro completo: l'indiano convertibile è convertito e trasformato in gentiluomo, subendo una decontestualizzazione, geografica e culturale. Il viaggio in Europa strappa i Tupi dal loro contesto e viene trasfigurato in viaggio simbolico che segna il passaggio da uno stato selvaggio a uno stato di civiltà, rendendo i Tupi uno spettacolo della conversione per gli occhi di tutta Parigi⁴³⁷. E il primo segno tangibile e visibile di questa trasformazione è proprio il loro aspetto: da selvaggi rappresentati secondo stereotipi e convenzioni, con delle piume a coprire la loro indecente nudità, diventano gentiluomini francesi, con il cappello in una mano e il giglio bianco nell'altra che simboleggia in un sol colpo la purezza della condizione di battezzati e un legame di fedeltà alla Francia. Anche per i tre Tupinamba

⁴³² *Lettres de Malherbe [...]*, pp. 274-275.

⁴³³ S. E. Melzer, *Une «seconde France» ? [...]*, 2008, p.78.

⁴³⁴ S. E. Melzer, *Une «seconde France» ? [...]*, 2008, p. 81.

⁴³⁵ S. E. Melzer, *Une «seconde France» ? [...]*, 2008, p.81.

⁴³⁶ S. E. Melzer, *Une «seconde France» ? [...]*, 2008, p.81.

⁴³⁷ A. Daher, *Les Singularités [...]*, pp. 281-282.

morti prematuramente, però, ha luogo questo momento di inclusione nella nuova dimensione di cristiani e francesi. Seppure essi siano stati rappresentati secondo gli schemi tipici della raffigurazione del selvaggio, il racconto del battesimo sul letto di morte e la loro vestizione con gli abiti francescani, trasformano l'alterità riconducendola all'interno dell'universo culturale del narratore. Il trattamento antropopietico del corpo morto riveste i selvaggi Tupi prima di un abito rituale-simbolico rappresentato dalla celebrazione del battesimo e, successivamente, di un vestito reale, ma egualmente carico di riferimenti simbolici. La veste con il quale vengono sepolti, infatti, almeno nel caso degli ultimi due, non è un semplice abito europeo, o una tunica battesimale, ma è l'abito dei cappuccini stessi. L'utilizzo di questa veste religiosa rappresenta non solo il nuovo status di cristiani e battezzati degli indiani deceduti, ma diventa anche segno del successo dell'opera evangelizzatrice dei cappuccini in Maranhão.

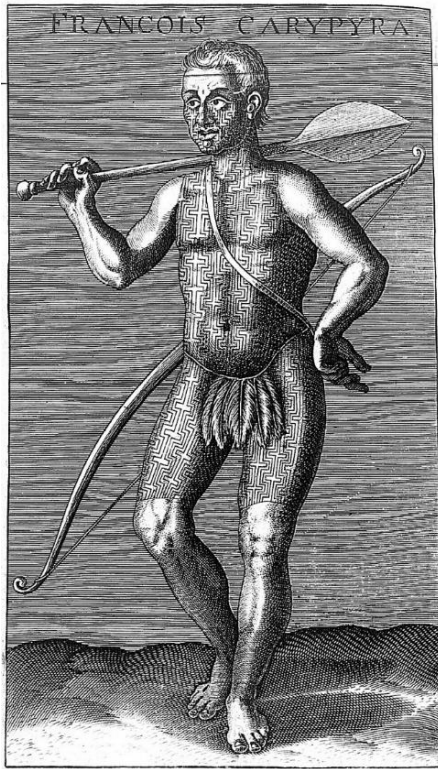


FIGURA 2: D'ABBEVILLE, *FRANÇOIS CARYPYRA*

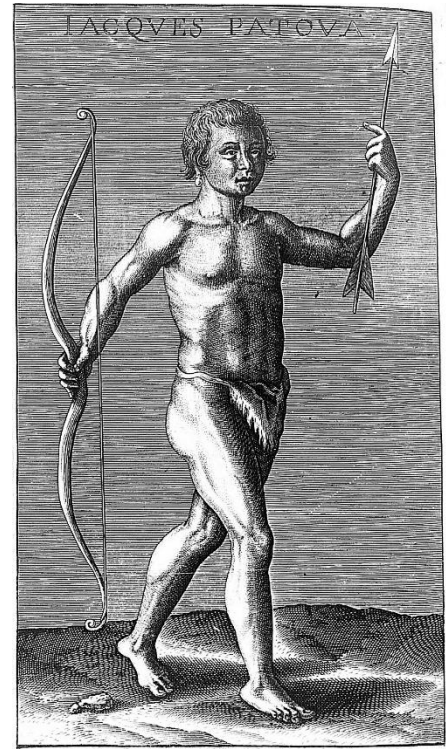


FIGURA 3: D'ABBEVILLE, *JACQUES PATOUA*

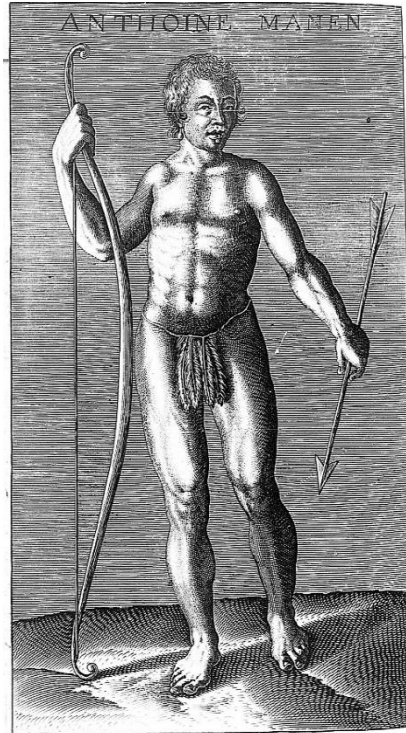


FIGURA 4: D'ABBEVILLE, *ANTHOINE MANEN*



FIGURA 5: DURER, TUPINAMBA (1505)



FIGURA 6: VECELLIO, FLORIDA-HABITO DA SOLDATI E CAPITANI (1598)



FIGURA 7: JOST AMMAN, COPPIA PERUVIANA (METÀ XVI SECOLO)



FIGURA 8: SCUOLA PORTOGHESE, ADORAZIONE DEI MAGI (1505)



FIGURA 9: D'ABBEVILLE, *LOUIS MARIE*



FIGURA 10: D'ABBEVILLE, *LUIS DE SAINT JEAN*



FIGURA 11: D'ABBEVILLE, *LOUIS HENRI*



FIGURA 12: WHITE, *DONNA ALGONCHINA*



FIGURA 13: DE BRY, *DONNA ALGONCHINA*

Capitolo II: Il Canada di Gabriel Sagard

II.a. Notizie biografiche su Gabriel Sagard

Gabriel Sagard Theodat fu un frate converso dell'ordine dei Frati Minori Recolletti della provincia di Saint Denis inviato in missione in Canada, tra gli Uroni, per dieci mesi tra il 1623 e il 1624¹. La sua figura resta tutt'oggi poco conosciuta e poche sono le notizie che si hanno sulla sua vita, fatte salve quelle che fornisce egli stesso sul suo conto all'interno della sua opera². Sono ignote la sua data e luogo di nascita, così come non si hanno informazioni sulla sua famiglia. "Sagard" doveva essere il suo nome patronimico, mentre su quale fosse il suo nome di battesimo ci sono due teorie in merito: una, proposta dal padre Cayer, secondo la quale "Gabriel" potrebbe essere il nome assunto dopo aver preso i voti³ e una seconda, esposta da Wrong⁴ e avallata anche da Piscopo⁵, secondo la quale "Gabriel" sarebbe il nome di battesimo mentre "Theodat" quello scelto come frate. Secondo quanto riporta egli stesso, Sagard aveva ricevuto una buona istruzione, intorno all'età di sette anni era infatti mandato a scuola regolarmente e seguito con cura. Inoltre aveva formato con alcuni amici un gruppo con il quale si intratteneva dopo le lezioni condividendo quello che aveva imparato a scuola o in famiglia o tramite i racconti dei servitori. Le storie sui selvaggi e sulle creature mostruose erano quelle che maggiormente accendevano la fantasia dei giovani allievi e che venivano più spesso discusse e analizzate⁶. Sagard stesso ammetteva però di non essere un bravo studente,

¹ S. Marion, *Relations des voyageurs français en Nouvelle-France au XVIIe siècle*, Parigi, 1923, p. 50.

² U. Piscopo, *Introduzione*, in Gabriel Sagard, «Grande viaggio nel paese degli Uroni. 1623-1624», Milano, 1972, p. 67.

³ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 174.

⁴ G. McKinnon Wrong, *Introduction*, in G. Sagard, «The Long journey to the country of the Hurons», the Champlain Society, Toronto, 1939, p. XIV.

⁵ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 68.

⁶ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 68.

dicendo di preferire la libertà alla scienza⁷. In ogni caso doveva avere una buona conoscenza del latino e dei classici, perché inserisce spesso delle citazioni di opere sia ecclesiastiche sia profane nel suo testo⁸. La sua opera non è esente però da errori e imprecisioni, ma Sagard non sembra essere interessato alla accuratezza scientifica e nemmeno al desiderio di apprendere, ritenendo la religione come l'unica vera scienza da conoscere mentre tutte le cose del mondo non erano altro che vanità⁹. Confessa però di avere sviluppato negli anni precedenti la sua partenza per il Canada una passione per le “lingue selvagge” tanto da dimostrarne una certa padronanza¹⁰ all'interno delle sue opere.

Sagard era, come già anticipato, un converso raccolto che aveva il compito di assistere i frati, che avevano ricevuto gli ordini, sacri negli uffici religiosi¹¹. Doveva essere nell'ordine dei raccolti francesi almeno dal 1604 poiché, nei suoi scritti, nomina il Padre Daniel Saymond come padre guardiano del convento di Vernun, che era deceduto appunto in quell'anno¹². Nel 1611 è possibile invece collocarlo presso il convento di Metz¹³, mentre alla fine del 1614 risiedeva a Parigi ed era segretario privato del padre Jacques Garnier Chapouin, provinciale dei raccolti di Saint-Denis¹⁴. In quello stesso periodo Houel, segretario del re, propose a Chapouin l'invio di missionari in *Nouvelle France*. Chapouin designò quattro religiosi, tra i quali non c'è il nome di Sagard, il quale però ammette che avrebbe voluto far parte dei prescelti¹⁵. Il suo desiderio di partire per il Canada venne soddisfatto nel 1623, quando gli fu concesso di salpare per la Nuova Francia insieme al padre Nicolas Viel. Prima di intraprendere il viaggio i due frati fecero

⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, Parigi 1636, pp. 500-501.

⁸ G. McKinnon Wrong, *Introduction [...]*, p. XV.

⁹ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 70.

¹⁰ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 174.

¹¹ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 174.

¹² J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 174.

¹³ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 175.

¹⁴ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 175.

¹⁵ J. de la Coix Rioux, *SAGARD Gabriel Théodat*, in «Dictionnaire biographique du Canada», Presses de l'Université de Laval, 1986, p. 605.

visita al nunzio del Papa a Parigi e dopo aver ricevuto la sua benedizione, il 18 marzo 1623, si apprestarono a partire *à l'apostolique, à pied et sans argent, selon la coutume des pauvres Frères Mineurs Récollets*¹⁶ per raggiungere Dieppe, dal cui porto sarebbe salpata la nave in direzione del Canada¹⁷. Il viaggio fu lungo e difficoltoso e raggiunsero il Québec solo il 28 giugno 1623. Dopo essersi riposati qualche giorno in compagnia dei confratelli già presenti sul posto, i frati, insieme al confratello Joseph Le Caron¹⁸, che ricopriva l'incarico di guardiano del convento a Québec¹⁹, si diressero subito verso i territori degli Uroni lungo il fiume San Lorenzo, superando l'odierna Montréal²⁰. Dopo un viaggio lungo e complesso, via terra e via fiume, in compagnia di alcuni Uroni che avevano il compito di condurli presso i loro territori, giunsero finalmente a destinazione. Il villaggio Wendati che era la meta della spedizione si chiamava *Tequeunonkiayé* e si trovava nei pressi dell'odierna Georgian Bay, una insenatura del lago degli Uroni (Huron Lake, uno dei cinque grandi laghi)²¹. Dopo circa 10 mesi di residenza presso gli Uroni, nell'aprile 1624, Sagard e Le Caron tornarono a Québec per alcuni rifornimenti²². Al momento di tornare indietro presso gli Uroni, Sagard ricevette l'ordine da parte dei suoi superiori, datato 9 marzo 1624, di fare ritorno subito in Francia²³. Il padre Nicolas Viel, invece, non tornò mai dal Canada, morendo l'anno successivo affogato in un braccio del San Lorenzo vicino l'attuale Montréal²⁴. A causa di questa sua morte accidentale viene celebrato come protomartire del Canada dalla chiesa cattolica²⁵.

Appena rientrato in Francia, Sagard iniziò a scrivere la relazione del suo viaggio che fu pubblicata il 31 luglio 1632 dall'editore Denys Moreau con il titolo: *Grand Voyage*

¹⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 113.

¹⁷ O.-M. Jouve, *Les Franciscains et le Canada*, vol. I, Québec, 1915, p. 223.

¹⁸ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 176.

¹⁹ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 74.

²⁰ O.-M. Jouve, *Les Franciscains [...]*, p. 232.

²¹ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 418 n.

²² U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 74.

²³ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 176.

²⁴ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 75.

²⁵ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 75.

au Pays des Hurons. Dopo quattro anni, il primo settembre 1636, fu pubblicata una seconda opera del recolletto in quattro volumi, con il titolo *Histoire du Canada*, per i tipi di Claude Sonnius²⁶. Nel frontespizio di questa seconda opera Sagard è descritto come recolletto della provincia di Parigi, quindi è possibile supporre che fosse stato trasferito in un altro convento nel periodo intercorso tra la pubblicazione del primo libro e quella del secondo.

Nel 1637 Gabriel Sagard lasciò l'ordine dei recolletti per unirsi a quello dei cordelieri. Non ci sono note le dinamiche e le motivazioni di questo abbandono dell'ordine. I recolletti reclamarono però per richiedere il suo ritorno, portando anche la faccenda davanti al re nell'ottobre 1638. Sarebbe però che Sagard non tornò mai presso la sua vecchia famiglia francescana, morendo tra i cordelieri nel 1650²⁷.

Sagard si era recato in Canada per illuminare, diceva, e non per istruirsi²⁸, ma in realtà appare molto attento alla natura che lo circondava e alla vita quotidiana degli Uroni con i quali aveva condiviso un lungo inverno²⁹. La scrittura di Sagard è semplice e descrittiva, spesso ironica, il suo spirito è vivace e sembra avere talento per l'osservazione delle realtà che lo circondano³⁰. È un uomo pratico, realista, il suo scetticismo verso le scienze degli uomini, comprese le lettere e la medicina, lo porta ad avere una visione distaccata delle cose che gli permette di mantenere un certo umorismo e una freschezza nella narrazione³¹. Nonostante questo non si prende mai gioco degli altri, ma si limita a confidare nella provvidenza con cieco fatalismo, senza dimenticare però di essere pronto ad agire e a rimboccarsi le maniche qualora le condizioni lo richiedano³². La fede

²⁶ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 75.

²⁷ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 176.

²⁸ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 70.

²⁹ G. McKinnon Wrong, *Introduction [...]*, p. XV.

³⁰ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 178.

³¹ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 71-72.

³² U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 71-72.

dell'autore è sincera, priva di ogni bigotteria: egli ha una serena confidenza in Dio³³. Gilber Chinard definisce la fede del recolletto come quella che potrebbe avere un bambino³⁴. Nei riguardi degli indigeni pare essere mosso da sentimenti di compassione e tenerezza. Si mostra anche pieno di attenzioni verso gli animali che incontra³⁵ arrivando persino ad adottare come animale domestico un ratto muschiato³⁶. Sagard prende molto sul serio la sua opera missionaria e ritiene che gli Uroni siano schiavi del demonio, esempio della miseria del genere umano e in preda alla più funesta barbarie. Eppure scorge nella pietà messa in campo dai selvaggi nell' eseguire le loro pratiche superstiziose e nella loro umanità una speranza di successo per l' evangelizzazione³⁷. E la sua speranza si fa ammirazione quando si rende conto che gli Uroni possiedono i beni della terra come se non possedessero nulla, come gente che non conosce né il "tuo" né il "mio" e vivendo, agli occhi del recolletto, come frati in un convento, senza interesse per il possesso³⁸. Questa dinamica positiva degli indigeni che non conoscono il senso della proprietà e che vivono condividendo tutto è in realtà una figura retoriche che proviene da un passato lontano. Se ne trovano dei riferimenti fin dai racconti dei viaggi immaginari di John Mandeville che fantasticava di un mondo senza proprietà privata, dove tutti erano nudi e anche le donne erano in comune³⁹. La medesima immagine si può riscontrare, ad esempio, anche nelle relazioni di Vespucci o di Cartier. In questi casi la considerazione sulla mancanza della proprietà privata si accompagna alla descrizione di mondi che si trovano in un'eterna età dell'oro⁴⁰. Questa immagine non cesserà mai di essere riproposta attraverso i secoli e sarà possibile ritrovarla nelle costruzioni filosofiche degli illuministi⁴¹.

³³ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 72.

³⁴ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 121.

³⁵ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 180.

³⁶ G. McKinnon Wrong, *Introduction [...]*, p. XV.

³⁷ G. Gliozzi (a cura), *La scoperta [...]*, p. 99.

³⁸ G. Chinard, *L'Amérique [...]* pp. 118-119.

³⁹ G. Bossi, *Immaginario di viaggio e immaginario utopico. Dal sogno del paradiso in terra al mito del buon selvaggio*, Milano, 2003, p. 59.

⁴⁰ G. Bossi, *Immaginario [...]*, pp. 62-64.

⁴¹ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014 (nuova edizione), pp. 302-304.

L'interesse che Sagard aveva per le lingue non era rimasto limitato alle mura del convento, ma egli lo sviluppò approfondendo la lingua degli Uroni sul campo e compilando un dizionario. Il dizionario è composto più come un frasario che come un dizionario alfabetico vero e proprio⁴² e per la sua redazione si era avvalso della collaborazione dei suoi confratelli che avevano passato molto tempo presso gli Uroni⁴³. Il rigore delle sue testimonianze è provato dal fatto che di alcuni termini riportati nel suo dizionario era ancora attestato l'uso, con minime modifiche, in Québec almeno fino agli anni '70⁴⁴. Il dizionario è giunto a noi come appendice al *Grand Voyage*, ma si suppone che dovesse essere stato pubblicato anche a parte, sebbene non ce ne siano testimonianze ai nostri giorni⁴⁵. Oltre alla lingua sembra avere anche un interesse per la musica urona, giacché nel II libro dell'*Histoire du Canada* sono riportati con molta accuratezza alcuni pezzi musicali che dovevano accompagnare delle danze tradizionali e rituali. Nella sua opera il recolletto indica prima la circostanza in cui veniva eseguita la danza, riporta poi il testo che veniva cantato e infine trascrive le note della melodia sulla quale veniva eseguito il canto⁴⁶.

⁴² J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 186.

⁴³ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 79.

⁴⁴ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 80.

⁴⁵ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 78-79.

⁴⁶ G. McKinnon Wrong, *Introduction [...]*, pp. XVI-XVII. cf: Gabriel Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 310-312.

II.b. L'opera di Sagard: *Grand Voyage*

Gli scritti di Sagard costituiscono la prima e più ampia opera dedicata agli Uroni della storia⁴⁷. In realtà il nome Uroni deriva dalla parola francese di origine germanica *hure* (testa arruffata), mentre nella loro lingua essi si chiamano *Wandati* o *Wendat*⁴⁸. La prima opera di Gabriel Sagard fu pubblicata nel 1632 con il titolo di *Le Grand Voyage*⁴⁹ e contiene un resoconto del viaggio che il recolletto aveva compiuto in Canada nei dieci mesi tra il 1623 e il 1624. Il testo vedeva la luce in un periodo particolare per le sorti dei recolletti in Canada, quindi aveva uno scopo apologetico della loro opera. Nel 1629 il Québec, infatti, era stato conquistato dagli inglesi e i missionari cattolici erano stati costretti ad abbandonare i loro conventi e avamposti canadesi⁵⁰. Ma nel 1632 Richelieu firmò il trattato di Germaine-en-Laye e la colonia canadese tornò sotto il controllo della corona francese⁵¹. A quel punto però il cardinale decise di affidare la cura delle anime in quei possedimenti ai soli gesuiti che si trovavano anch'essi nel paese a partire dal 1625, escludendo di fatto completamente i recolletti, che per primi avevano aperto la strada all'evangelizzazione con 14 anni di predicazione⁵². I recolletti erano stati infatti introdotti nel paese da Samuel de Champlain che portava avanti le esplorazioni in Canada fin dagli

⁴⁷ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 73.

⁴⁸ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 40.

⁴⁹ G. Sagard, *Le Grand Voyage au Pays des Hurons, situé en l'Amérique vers la mer douce, és dernier confins de la Nouvelle France, dite Canada. Où il est amplement traité de tout ce qui est du pays, des moeurs & du naturel des Sauvages, de leur gouvernemet & façon de faire, tant dedand leurs pays, qu'allans en voyage: De leur foy & croyance; De leur conseils & guerres, & de quel genre de tourmens ils font mourir les prisonniers. Comme ils se marient & eslevent leurs enfans: De leurs Medecins & remedes don't ils usent à leurs maladies: De leurs dances & chansons: De la chasse, de la pesche & des oyseaux & animaux terrestres & aquatiques qu'ils ont. Des richesses du Pays: Comme ils cultivent les terres, & accomodent leur Menestre. De leur deüil, pleurs & lamentations, & comme ils ensevelissent & enterrent leurs morts. Avec un Dictionnaire de la langue Huronne, pour la comodité de ceux qui ont à voyager dans le pays, & n'ont l'intelligence d'icelle langue*, Parigi, 1632.

⁵⁰ G. McKinnon Wrong, *Introduction [...]*, p. XVIII.

⁵¹ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 75.

⁵² J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 198.

inizi del secolo. Gli stati generali dei recoletti tenutisi a Parigi nel 1614 avevano poi deciso di inviare in Nuova Francia i primi frati, tra cui Joseph Le Caron che sarà poi compagno di Sagard presso gli uroni⁵³.

Le Grand Voyage è un'opera suddivisa in due parti dalle dimensioni molto differenti: la prima parte consta di ventidue capitoli e vi si può trovare il racconto di tutto il viaggio verso il paese degli Uroni, a partire dalla traversata oceanica, poi la cronaca della permanenza in Canada con l'analisi di tutte le usanze e i costumi degli Uroni. La seconda parte, composta da soli cinque capitoli, introduce alla flora e alla fauna del Canada e contiene il racconto del ritorno in Francia di Sagard⁵⁴.

Dopo il frontespizio de *Le Grand Voyage*, si trova una dedica "Al Re dei Re", una vera e propria preghiera a Cristo, dove però si scorgono forti critiche nei confronti della politica coloniale francese in Canada, che secondo Sagard voleva solo sfruttare economicamente i territori senza una volontà reale di creare un insediamento stabile di coloni francese⁵⁵. In seguito vi si trova la dedica vera e propria a Enrico di Lorena, conte d'Harcourt, al quale sarà dedicata anche l'*Histoire du Canada*, la seconda opera del recoletto. Seguono le indicazioni per il lettore, dove Sagard annuncia che il suo stile sarà semplice e senza ornamenti, che il suo scopo è quello di riportare la materia trattata senza cercare di limare e abbellire il discorso affinché nel suo scritto non ci fosse nulla di vano e di superfluo⁵⁶. Quindi si trovano il privilegio reale alla pubblicazione e la delega dell'autore all'editore con la quale quest'ultimo cede al primo il privilegio ottenuto dal re⁵⁷. Infine, prima dell'inizio vero e proprio dell'opera vi è l'approvazione dei padri dell'ordine dei recoletti della provincia di Saint Denis⁵⁸.

⁵³ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 61.

⁵⁴ S. Marion, *Relations [...]*, pp. 50-51.

⁵⁵ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 103-104.

⁵⁶ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 107-109.

⁵⁷ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 111-113.

⁵⁸ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 115.

Il primo capitolo è di fatto una introduzione ai temi del testo in cui viene sottolineata l'importanza che per l'autore ha la fede rispetto alla scienza e alla volontà di apprendere. Lo scopo della sua missione non è istruirsi, ma portare la luce del vangelo a genti che hanno vissuto da sempre all'ombra della barbarie e della brutalità. Sagard ammette di scrivere un resoconto completo di tutto ciò che aveva visto in *Nouvelle France* solo per far conoscere al suo pubblico la situazione di disperata oscurità in cui si trovavano gli Uroni, con la certezza di instillare compassione nei lettori⁵⁹. Il primo capitolo vero e proprio è il secondo dove vengono raccontate tutte le fasi del viaggio fino a Québec⁶⁰. Lo stile distaccato del recollecto è molto chiaro in queste pagine che vedono raccontati uno di seguito all'altro episodi diversissimi - come il diverbio con una nave inglese che si pensava potesse essere una nave di corsari o l'avvistamento delle balene che affascinarono moltissimo l'autore - senza soluzione di continuità. Il terzo capitolo è dedicato all'arrivo a Québec e alla descrizione della casa dei padri recollecti dove Sagard e Viel passarono un breve periodo per rinfrancarsi dalle fatiche del viaggio prima di riprendere il cammino verso il paese degli Uroni⁶¹. I capitoli IV e V sono dedicati all'arrivo presso gli Uroni, alle usanze di questi ultimi quando si trovavano a viaggiare per il paese, alla descrizione delle attività dei recoletti e al loro modo di vivere in quelle terre⁶². In queste pagine Sagard descrive la capanna dove abitavano i frati e i cibi che erano soliti consumare nonché tutti gli accorgimenti che avevano appreso dagli indiani per affrontare il clima rigido e alcune considerazioni sulla carità degli Uroni e sul mutuo soccorso che erano soliti darsi e riservare ai viaggiatori⁶³. Il capitolo seguente è una ricognizione generale del paese degli Uroni, con la descrizione delle città, dei villaggi e, infine, della struttura delle loro capanne⁶⁴. Nel capitolo VII Sagard descrive le attività quotidiane degli Uroni e la suddivisione dei compiti tra uomini e donne mentre il successivo capitolo è

⁵⁹ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 119-121.

⁶⁰ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 122-147.

⁶¹ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 148-151.

⁶² G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 152-182.

⁶³ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 172-182.

⁶⁴ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 183-187.

dedicato alle attività agricole e alle abitudini alimentari⁶⁵. Il resoconto del raccolto prosegue con la descrizione dei *leurs festins & convives*, cioè delle feste che venivano date dai selvaggi alle quali invitavano una grande quantità di conoscenti e parenti, dove venivano serviti cibo in abbondanza e dove c'era l'usanza di fumare la pipa tutti insieme⁶⁶. Durante alcune feste era usuale anche effettuare delle danze, e a queste e alla musica Uroniana è dedicato il capitolo seguente⁶⁷. Ai capitoli XI e XII troviamo invece la descrizione delle dinamiche familiari e delle varie tipologie di matrimonio⁶⁸. In particolare il raccolto trova deplorabile l'usanza di avere rapporti prematrimoniali o, da parte di alcuni giovani, di accogliere in casa numerose concubine scegliendo di non sposarsi. A questo punto Sagard si sofferma sulle abitudini quotidiane dei giovani Uroni, sia maschi sia femmine. Il raccolto appare molto critico in merito all'educazione dei giovani, riteneva che essi venissero lasciati in completa libertà, e che ciò li rendesse bugiardi e poco inclini allo studio e allo svolgimento di semplici commissioni. Per quanto riguarda le ragazze è molto critico riguardo la loro libertà sessuale e trova riprovevole il comportamento di alcuni francesi che incoraggiavano la loro lascivia approfittando di queste ragazze *comme bestes brutes*⁶⁹. Il capitolo XIV e il capitolo XVI sono dedicati all'aspetto esteriore degli Uroni e di alcune altre popolazioni americane della Nuova Francia, mentre il capitolo XV è dedicato al carattere degli indigeni e alle loro caratteristiche comportamentali⁷⁰. Sagard analizza poi le usanze relative alla guerra presso gli Uroni, descrivendo le modalità di scelta del capo e il modo in cui venivano prese le decisioni, riportando un breve resoconto delle loro tattiche belliche. In questo stesso capitolo vengono poi riportati degli aneddoti atti a descrivere le modalità di amministrazione della giustizia presso gli Uroni⁷¹. Il capitolo XVIII è dedicato all'analisi delle credenze degli Uroni e di altri gruppi umani del nord-America con cui il raccolto aveva avuto rapporti o di cui aveva avuto notizie e il discorso

⁶⁵ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp.188-200.

⁶⁶ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 201-204.

⁶⁷ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 205-213.

⁶⁸ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 214-223.

⁶⁹ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 224-226.

⁷⁰ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 227-238.

⁷¹ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 239-255.

prosegue con la descrizione di alcuni riti propiziatori per avere una pesca fruttuosa⁷². Gli ultimi tre capitoli della prima parte sono dedicati alle malattie che affliggevano gli indigeni e alla tipologia di rimedi per le malattie in uso presso gli Uroni, per poi passare ai loro rituali funebri e in particolare alla narrazione di una grande celebrazione collettiva dedicata ai defunti, tenuta ogni dieci anni⁷³. La seconda parte si apre con una descrizione naturalistica di uccelli (capitolo I), animali terrestri (capitolo II) e animali acquatici (capitolo III)⁷⁴, mentre il capitolo IV è un breve resoconto della flora del paese⁷⁵. La seconda parte de *Le Grand Voyage* si conclude con la descrizione del viaggio di ritorno in Francia e di tutte le peripezie incontrate nel corso del tragitto⁷⁶. In coda al testo si trova il Dizionario della lingua Uroniana che, come accennato in precedenza, è composto da una serie di frasi, raggruppate per argomento o situazione d'uso, seguite dalla traduzione in Uroniano⁷⁷. Il dizionario è preceduto da una breve introduzione nella quale il raccolto fornisce delle indicazioni generiche in merito alla lingua degli Uroni e una serie di istruzioni sull'utilizzo del suo frasario. Conclude *Le Grand Voyage* l'approvazione del padre provinciale di Saint Denis, frate Vincent Moret, e l'autorizzazione alla pubblicazione del testo, visti il permesso reale e l'approvazione dei padri più qualificati della provincia⁷⁸.

Il testo, snello e sintetico, non ebbe una grandissima popolarità né una diffusione molto ampia al momento della sua pubblicazione, ed ebbe anche alcune recensioni negative nei secoli successivi. Occorrerà attendere la metà del XIX secolo affinché venisse proposta una riedizione del testo ad opera dell'editore Toss e curata da Henri Emile Chevalier, scrittore e uomo di lettere che rimproverò agli storici del suo tempo e del passato l'ignoranza del testo del recoletto⁷⁹. In particolare rimprovera a François-

⁷² G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 256-275.

⁷³ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp.276-293.

⁷⁴ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 297-315.

⁷⁵ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 316-320.

⁷⁶ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 321-344.

⁷⁷ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 351-392.

⁷⁸ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 393.

⁷⁹ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 177.

Xavier Garneau, che aveva scritto nel 1845 una storia del Canada, la mancata considerazione delle opere di Sagard, che egli, in effetti, neanche cita⁸⁰. La riedizione di Toss del 1865⁸¹, pubblicata in due volumi, aprì la strada ad altre riedizioni de *Le Grand Voyage* di Gabriel Sagard. Del 1930 è una riproduzione del testo di Sagard all'interno della collana *Trois voyages au Canada* curata da Bertrand Guégan che conteneva anche le relazioni di viaggio di Samuel de Champlain e Jacques Cartier⁸². Di pochi anni più tarda è la prima traduzione in inglese dell'opera del recolletto, curata da George McKinnon Wrong e pubblicata a Toronto nel 1939⁸³. Nel 1965 è stato pubblicato un volumetto contenente alcuni stralci dell'opera, sotto la curatela di Jean-de-la-Croix Rioux⁸⁴. Nel 1972 l'editore Longanesi pubblicò la traduzione italiana del testo di Sagard, curata da Ugo Piscopo per la collana "I cento viaggi"⁸⁵. A causa della sua rarità il testo viene citato poco frequentemente e solamente da alcuni autori francesi di sei e settecento che hanno pubblicato delle opere sul Canada⁸⁶. In particolare verrà citato da alcuni gesuiti come Charlevoix, sebbene con termini non lusinghieri⁸⁷, mentre Piscopo ha rintracciato in La Martinière la più vistosa opera di riproduzione dell'opera di Sagard che però non viene da questi mai citato⁸⁸. Il recolletto, da parte sua, non basa la sua analisi solo sull'osservazione, ma utilizza anche testi di altri autori, in particolare copia interi stralci da Lescarbot, da Cartier e Champlain, adattando semplicemente il testo alla sua prosa scarna e alla sua rigida disciplina religiosa⁸⁹. Da Lescarbot copia pressoché

⁸⁰ J.-C. Cayer, *Gabriel Sagard [...]*, p. 177.

⁸¹ G. Sagard, *Le Grand Voyage au Pays des Hurons [...]*. H.E. Chevalier (cur.), Parigi, 1865, 2 volumi.

⁸² G. Sagard, *Le grand voyage au pays des Hurons*, in AA. VV. «Tois voyages au Canada. B. Guégan (cur.)», Parigi, 1930, pp. 63-234.

⁸³ G. Sagard, *The Long journey to the country of the Hurons*. G. McKinnon Wrong (ed.), the Champlain Society, Toronto, 1939.

⁸⁴ G. Sagard, *Textes choisis et présentés par Jean-de-la-Croix Rioux*, Montréal, 1965.

⁸⁵ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*.

⁸⁶ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 94.

⁸⁷ Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*. 1722, Nyon, Parigi 1744, 3 tomi.

⁸⁸ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 94-98.

⁸⁹ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 81-83.

pedissequamente le considerazioni circa l'assenza, nella cultura uroniana, di concetti come "Trinità", "Regno celeste", "Fede", "Paradiso" e altri, caratteristici della religione cristiana⁹⁰. Altrove, ad esempio nel caso della descrizione del tricheco, fa un lavoro opposto, andando ad infarcire la prosa con citazioni letterarie e con l'ausilio delle sue conoscenze linguistiche⁹¹. L'opera di Lescarbot è ampiamente utilizzata, ma spesso è mediata dall'utilizzo di alcuni testi di Champlain: in particolare per quanto riguarda le credenze degli indigeni Sagard prende a piene mani da *Des Sauvages* di Champlain e dall'*Histoire* di Lescarbot⁹², aggiungendo però delle informazioni inedite e che probabilmente aveva appreso di prima mano durante la sua permanenza presso gli Uroni⁹³.

⁹⁰ cf.: Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France [...]*, Parigi, 1618, p. 395 e G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 167.

⁹¹ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, p. 85. Cf.: Lescarbot, *Histoire [...]*, pp. 920-921 e G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 139.

⁹² cf.: Lescarbot, *Histoire [...]*, pp. 294-296; Champlain, *Des Sauvages ou Voyage de Samuel Champlain [...]*, Parigi, 1603, pp.64-65; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 256-257.

⁹³ U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 91-92. Ugo Piscopo ha indagato nel dettaglio le somiglianze tra l'opera di Lescarbot e quella di Sagard, individuando tutti gli elementi di contatto tra i due testi. Si rimanda pertanto a U. Piscopo, *Introduzione [...]*, pp. 81-98.

II.c. L'opera di Sagard: *Histoire du Canada*

Laddove *Le Grand Voyage* è un'opera agile e sintetica, che racchiude numerose informazioni in un intervallo di pagine tutto sommato breve (380 pagine in tutto), l'*Histoire du Canada* diventa invece un testo molto esteso (1005 pagine), suddiviso in quattro libri, che aveva la presunzione di racchiudere tutto il sapere del tempo sul Canada, sulle popolazioni indigene che lo abitavano e sulle spedizioni effettuate fino a quel momento. La materia trattata nella prima opera si dilata a dismisura e si arricchisce di particolari. Forse proprio a causa di questa sua dimensione così aumentata, l'opera pubblicata nel 1636 da Claude Sonnius⁹⁴ conobbe una sola riedizione, sempre ad opera dell'editore Toss e sotto la curatela di Henri Emile Chevalier⁹⁵. L'intento è ancora una volta apologetico: fin dal titolo infatti è possibile vedere come Sagard voglia sottolineare l'importanza dei recolletti, dei loro viaggi e della loro opera di evangelizzazione per gli esiti della colonizzazione della *Nouvelle France*. Lo stile della narrazione non cambia, Sagard mantiene la sua forma pratica e realista, poco incline alla meraviglia, resta sempre legato ai fatti e alle circostanze e rigido nel riportare precetti e concetti della religione. Le citazioni diventano però più frequenti, i quattro anni trascorsi tra *Le Grand Voyage* e l'*Histoire du Canada*, che egli aveva passato negli archivi dei conventi della sua provincia, gli hanno consentito di aggiungere materiale e documenti di prima mano che riproduce fedelmente nel testo.

Subito dopo il frontespizio dell'opera si trova la dedica al «*trés-auguste et serenissime Prince Henry de Lorraine, Archevesque & Duc de Rheims, premier Pair de*

⁹⁴ G. Sagard, *Histoire du Canada et Voyages que les freres mineurs recollets y ont faicts pour la conversion des infidelles divisez en quatre livres où est amplement traicté des choses principals arrives dans le pays depuis l'an 1615 iusques à la prise qui en a este faite par les Anglois. Des biens & commoditez qu'on en peut esperer. Des moeurs, ceremonies, creance, loix & coustumes merveilleuses des ses habitans. De la conversion & baptesme de plusieurs, & des moyens necessaires pour les amener à la cognoissance de Dieu. L'entretien ordinaire de nos Mariniers, & autres particularitez qui se remarquent en la suite de l'histoire*, Parigi, 1936.

⁹⁵ G. Sagard, *Histoire du Canada, nouvelle édition avec une notice sur Gabriel Sagard par Emile Chevalier*, Parigi, 1865-1866, 4 volumi.

*France, nay Legat du S. Siege & Abbé des deux Monasteres S. Denis & S. Remy, &c.»*⁹⁶, medesimo destinatario della dedica de *Le Grand Voyage*. Seguono le avvertenze al lettore, l'approvazione dei dottori in teologia della facoltà di Parigi, il permesso del padre Commissario generale e quello dei superiori di Sagard e infine l'estratto del privilegio reale datato 17 maggio 1635⁹⁷.

Il libro primo, composto da nove capitoli, contiene un resoconto dei viaggi dei primi missionari recolletti in Canada, alcune delle lettere che regolavano la loro giurisdizione, una riproduzione di alcune lettere patenti rilasciate da Louis XIII e la riproduzione di missive con le quali si inviava alla corte la richiesta di coloni e missionari da inviare in Nuova Francia⁹⁸. Il primo e il secondo capitolo riguardano la pratica del viaggio, le intenzioni che spingono i viaggiatori a principiare le loro imprese e, infine, l'importanza dei viaggi dei recolletti verso il Canada⁹⁹. Sagard passa quindi a raccontare la prima missione dei recolletti in Canada. Il Capitolo III è dedicato al primo viaggio in Canada di padre Dolbeau e di padre Joseph Le Caron nel 1615, mentre nel capitolo seguente si occupa del rientro di Le Caron in Francia e del suo successivo ritorno in Canada accompagnato dal padre Paul Huet¹⁰⁰. Il discorso prosegue narrando la vita nella colonia: nel capitolo quinto Sagard analizza le difficoltà incontrate dai Francesi in Québec (*Kebec*), come, ad esempio, la mancanza di cibo o le malattie che affliggevano la popolazione, o ancora alcuni omicidi perpetrati dagli indigeni¹⁰¹. Subito dopo Sagard passa alla narrazione del primo Giubileo celebrato in Nuova Francia e al momento della costruzione del convento dei recolletti dedicato a San Carlo¹⁰². Il settimo capitolo è invece occupato quasi totalmente dalla lettera indirizzata al re dal padre George le Baillif, scelto come delegato per rappresentare gli abitanti della *Nouvelle France*, al fine di presentare

⁹⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. III-IX.

⁹⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. X-XXVIII.

⁹⁸ S. Marion, *Relations [...]*, pp. 51-52.

⁹⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 1-22.

¹⁰⁰ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 22-39.

¹⁰¹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 39-49.

¹⁰² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 50-71.

le richieste dell'assemblea stessa alla corte¹⁰³. Seguono il resoconto del viaggio verso il Canada del Padre Guillaume e del padre Irenée e il racconto di alcune cerimonie che i *Montagnais* (nome francese del popolo *Innu*) erano soliti fare per i malati¹⁰⁴. Chiude il libro dell'*Histoire du Canada* il resoconto del secondo viaggio del padre Irenée presso i villaggi dei selvaggi e la descrizione di alcune cerimonie per avere buon vento che erano state celebrate durante la navigazione.¹⁰⁵

Nei libri secondo e terzo si trova invece una riproduzione pressoché pedissequa de *Le Grand Voyage*, con alcuni approfondimenti e aggiunte. È possibile trovarvi la riproduzione della lettera con cui Sagard veniva richiamato in Francia, un resoconto di alcune conversazioni intrattenute con membri dell'equipaggio e un maggior numero di citazioni delle scritture, di autori classici, e di relazioni di altri recolti che avevano compiuto missioni altrove nel mondo¹⁰⁶. In alcuni casi viene meno la copia pedissequa di passaggi presi dai testi che aveva consultato che ci permettono di intuire come Sagard avesse potuto meglio assimilare i concetti e avesse avuto il tempo di rielaborarli. Per esempio nel descrivere i matrimoni degli indigeni non si basa più sui dati presi da Champlain sul numero delle concubine, ma si limita a descrivere il sistema di parentele Uroniano ritenendolo meno regolare di quello cristiano¹⁰⁷. Altrove invece aggiunge dei dati di stampo etnografico senza però sottrarre al suo scritto gli insegnamenti morali che il frate voleva comunicare ai suoi lettori¹⁰⁸.

Il secondo libro dell'*Histoire du Canada* è il più lungo dell'opera. Si compone di ben quarantasette capitoli, facendo risultare l'opera fortemente sbilanciata: gli altri libri

¹⁰³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 72-90.

¹⁰⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 91-100.

¹⁰⁵ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 101-111.

¹⁰⁶ S. Marion, *Relations [...]*, p. 52.

¹⁰⁷ J. Warwick, *Amérindiens et sauvages. La découverte conjointe dans l'oeuvre de G. Sagard (1632-1636)*, in F. Lestringant, «La France-Amérique (XVIe - XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes», Paris, 1998, p. 413.

¹⁰⁸ J. Warwick, *Amérindiens [...]*, p. 415.

infatti sono composti da un massimo di tredici capitoli (libro IV). Questo forte squilibrio è dovuto al fatto che il secondo libro de *l'Histoire du Canada* replica gli argomenti della prima parte de *Le Grand Voyage*, moltiplicando la materia trattata e approfondendola, arrivando ad un numero di capitoli più che doppio. Il secondo libro si apre con il racconto del viaggio di Gabriel Sagard verso il Canada, al quale sono dedicati i primi quattro capitoli¹⁰⁹, che ripropongono la medesima materia dei primi due capitoli de *Le Grand Voyage* notevolmente ampliata e arricchita. Il capitolo quinto¹¹⁰ del secondo libro corrisponde quasi completamente al capitolo terzo de *Le Grand Voyage*, mentre i capitoli sesto e settimo sono dedicati al viaggio verso il paese degli Uroni¹¹¹, ampliando il quarto capitolo della prima opera del recolletto. Il discorso prosegue poi seguendo il medesimo schema de *Le Grand Voyage*, sempre dilatandone i capitoli. Sagard passa infatti alla relazione dell'arrivo presso gli Uroni, sulle rive del lago omonimo (capitolo ottavo)¹¹² e successivamente alla descrizione delle condizioni di vita dei recolletti presso gli indigeni (capitolo nono)¹¹³. Dal capitolo seguente il discorso si sposta sugli Uroni e sulle loro usanze. Nel capitolo dieci Sagard descrive le visite ricevute dai selvaggi e fa alcune considerazioni relative ai primi rapporti con gli abitanti del luogo¹¹⁴. Successivamente prosegue la sua ricognizione parlando della struttura dei villaggi e delle capanne degli Uroni¹¹⁵ per proseguire poi con le attività quotidiane di uomini (capitolo dodicesimo)¹¹⁶ e donne (capitolo tredicesimo)¹¹⁷. Troviamo poi il capitolo XIV che ricalca capitolo ottavo de *Le Grand Voyage*, riproponendo la descrizione delle tecniche agricole degli Uroni¹¹⁸ mentre il capitolo XV, che descrive i festini e i banchetti organizzati dagli indigeni¹¹⁹, va a

¹⁰⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 114-159.

¹¹⁰ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 160-171.

¹¹¹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 172-203.

¹¹² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 204-215.

¹¹³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 215-228.

¹¹⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 229-242.

¹¹⁵ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 243-252.

¹¹⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 252-269.

¹¹⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 270-278.

¹¹⁸ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 279-289.

¹¹⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 289-304.

ricalcare il capitolo VIII dell'opera del 1632. I seguenti capitoli de l'*Histoire du Canada* dal XVI al XVIII¹²⁰ ricalcano i tre capitoli corrispondenti ne *Le Grand Voyage*, sarebbe a dire il capitolo dieci relativo alla musica e alle danze degli indiani, il capitolo undici relativo alle tradizioni matrimoniali e il capitolo dodici circa le usanze legate alla nascita presso gli Uroni. Il capitolo seguente è invece dedicato alla scelta delle balie e allo svezzamento dei bambini, nonché alle regole relative all'eredità in uso presso gli Uroni¹²¹. Il discorso prosegue parlando dell'istruzione dei giovani e dei compiti che questi svolgono generalmente, non mancando di sanzionare i comportamenti lubrici dei francesi nei confronti delle ragazze indigene, eccessivamente libertine per il recolletto ¹²². Successivamente quest'ultimo si dedica all'analisi della scrittura e della lingua Uroniana¹²³, per poi passare ad una ricognizione circa l'aspetto fisico degli Uroni e le loro tradizioni vestimentarie¹²⁴, alla descrizione delle loro acconciature di barba e capelli¹²⁵ e ad alcune considerazioni sul loro carattere¹²⁶ e sui loro vizi ed imperfezioni¹²⁷. Il discorso si sposta, nel capitolo XXVI sulle figure apicali della società Uroniana, sul ruolo degli anziani e sul governo dei loro villaggi¹²⁸, per poi passare alle armi utilizzate e alle tradizioni degli Uroni in tempo di guerra¹²⁹, nonché alla sorte riservata ai prigionieri¹³⁰. Il capitolo XXIX riporta invece una relazione del viaggio verso *Cap de la Victoire* del recolletto Gervais, insieme al gesuita Lallemand e dell'incontro di questi con i *Montagnais* che recavano due prigionieri irochesi¹³¹. Il trentesimo è il primo di una serie di capitoli dedicati alle credenze e alla religione degli Uroni, e di altre popolazioni canadesi e all'accoglienza

¹²⁰ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 304-333.

¹²¹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 334-344.

¹²² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 344-353.

¹²³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 353-366.

¹²⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 367-375.

¹²⁵ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 376-392.

¹²⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 393-404.

¹²⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 404-414.

¹²⁸ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 415-432.

¹²⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 433-453.

¹³⁰ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 453-469.

¹³¹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 470-484.

degli insegnamenti dei recolletti presso questi popoli¹³². Questa sezione prosegue con il racconto di alcuni aneddoti relativi alla conversione di alcuni indigeni battezzati¹³³ e termina con un resoconto sull'opera missionaria dei frati minori in tutto il mondo¹³⁴. Questa parte, come si può facilmente notare, è stata molto ingrandita e approfondita rispetto al singolo capitolo presente ne *Le Grand Voyage*, probabilmente per ribadire il valore dell'opera dei recolletti, in Canada e altrove, e per sottolinearne l'importanza, soprattutto a seguito dell'esclusiva sulle anime della Nuova Francia concessa da Richelieu ai gesuiti. A questo punto i capitoli tornano ad allinearsi con quelli de *Le Grand Voyage*, quindi al capitolo XL (indicato con XXXX nel testo) troviamo la descrizione di una grande battuta di pesca e delle cerimonie che venivano effettuate in simili occasioni per avere molto pescato¹³⁵. Segue un capitolo sulle malattie degli indigeni e sui rimedi da loro utilizzati¹³⁶, mentre gli ultimi quattro capitoli sono dedicati alla morte, ai riti celebrati in occasione di un decesso, ad alcune considerazioni sull'antropofagia e alla descrizione della grande festa dei morti celebrata dagli Uroni e da alcuni popoli vicini¹³⁷.

Il terzo libro de *l'Histoire du Canada*, replica la seconda parte de *Le Grand Voyage*, anche in questo caso approfondendo gli argomenti trattati e andando a raddoppiare il numero dei capitoli. Il primo capitolo del terzo libro è costituito da una ricognizione generale sulla fauna della Nuova Francia e sulle malattie alle quali questa è soggetta¹³⁸. Sagard passa poi ad analizzare le singole famiglie di animali: prima gli uccelli¹³⁹, poi gli animali terrestri¹⁴⁰ e infine gli animali acquatici¹⁴¹. Fa seguito un capitolo

¹³² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 485-563.

¹³³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 564-610.

¹³⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 610-635.

¹³⁵ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 636-648.

¹³⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 648-678.

¹³⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 679-722.

¹³⁸ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 723-732.

¹³⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 732-741.

¹⁴⁰ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 741-759.

¹⁴¹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 760-776.

dedicato alla flora¹⁴² mentre i successivi quattro capitoli sono dedicati al viaggio di ritorno verso Québec, alla descrizione di alcuni laghi incontrati durante il percorso e delle usanze di alcune altre popolazioni in cui i recolletti si erano imbattuti durante il viaggio¹⁴³. Gli ultimi due capitoli del III libro sono dedicati all'arrivo a Québec, contengono la riproduzione della lettera con la quale Sagard veniva richiamato in Francia e la descrizione del suo viaggio di ritorno¹⁴⁴.

Il libro quarto contiene documenti importanti riguardo l'opera dei recolletti nel paese degli Uroni, quali una relazione del padre gesuita Gabriel Lallemant, che morì poi in Canada nel 1649 e sarà annoverato nel martirologio romano come uno dei primi martiri canadesi, e una lettera del padre Joseph Le Caron relativa al suo soggiorno in Nuova Francia¹⁴⁵. I primi capitoli sono dedicati al resoconto che Sagard era stato tenuto a fare al viceré, il Duca di Montmorency, in merito alla sua opera missionaria e alla riproduzione di alcune lettere, in particolare quelle del gesuita Lallemant, che dovevano dare testimonianza dell'aiuto fornito ai gesuiti nei primi periodi della presenza di questi sul suolo canadese¹⁴⁶. Il secondo capitolo contiene anche un aneddoto relativo ad un piccolo bambino urone che, portato in Francia, fu poi battezzato. Il capitolo IV e V contengono notizie di altri avvenimenti che avevano avuto luogo in Canada dopo la sua partenza¹⁴⁷. Il capitolo sesto invece è dedicato all'arrivo degli inglesi a Tadoussac e alla presa di possesso da parte loro di alcuni territori¹⁴⁸. In questo capitolo vengono riprodotti gli scambi epistolari tra Champlain e il generale inglese David Quer. I capitoli successivi danno testimonianza delle difficoltà vissute dai francesi durante il periodo di dominazione inglese dei territori e del supporto che veniva dato ai francesi dagli indigeni, nonostante le difficoltà della convivenza. In questi ultimi capitoli del III libro vengono riportati anche

¹⁴² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 777-789.

¹⁴³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 789-833.

¹⁴⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 834-859.

¹⁴⁵ S. Marion, *Relations [...]*, p. 52.

¹⁴⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 860-894.

¹⁴⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 895- 914.

¹⁴⁸ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 915-926.

gli ulteriori successi degli inglesi, culminati con la presa di Québec che comportò il definitivo allontanamento e rimpatrio di tutti i francesi presenti in Canada e di quanti tra i nativi avrebbero voluto imbarcarsi con loro¹⁴⁹.

Con il libro IV si conclude l'*Histoire du Canada* composta da Sagard con l'intento di ricostruire grazie alla sua opera tutti gli avvenimenti salienti della colonizzazione del Canada da parte dei francesi, valorizzando il ruolo dei recolletti come primi evangelizzatori della Nuova Francia e come missionari in ogni angolo del globo.

L'opera del 1636 del recolletto si conclude con una nota di speranza per il destino dei recolletti in Canada riportando alcuni documenti della Congregazione *de Propaganda fide* datato 28 febbraio 1635 con un elenco delle prerogative concesse ai recolletti missionari in Canada da papa Urbano VIII¹⁵⁰.

¹⁴⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 627-1005.

¹⁵⁰ J.-C. Cayer, *G. Sagard, [...]*, p. 199. Cf.: G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. non numerate in coda al volume.

II.d. L'analisi dell'opera

Come era stato per Claude d'Abbeville, anche nel caso di Gabriel Sagard vi fu una profonda discrepanza tra ciò che il recolletto si aspettava di trovare in Canada e le realtà osservate. Inoltre, pur avendo assicurato il suo lettore che non avrebbe parlato di altro che non avesse egli stesso verificato con i propri occhi, Sagard si rivolge a varie opere precedenti per narrare ciò che aveva sperimentato in Canada¹⁵¹. Uno degli intenti dell'opera di Sagard è quello di restituire al lettore *«comme un tableau en relief et en riche taille douce, de la misère de la nature humaine, vitiée en son origine, privée de la culture de la foy, destitué de bonnes mœurs, en la proye à la plus funeste barbarie que l'esloignement de la lumière céleste peut grotesquement concevoir»*¹⁵². Questa premessa sarà rispettata solo in parte: il recolletto ritiene che gli Uroni e tutti gli altri indigeni incontrati in Canada fossero sotto l'effetto di una possessione demoniaca, a causa della quale le donne della tribù attentavano alla virtù dei frati mentre gli uomini si abbandonavano alle più infernali stregonerie¹⁵³. Sagard mostra un sentimento di pietà per la loro anima, ma d'altro canto appare anche atterrito dalle scene di sabba ed evocazioni di spiriti che racconta nelle sue pagine¹⁵⁴. Questo suo giudizio profondamente negativo lascia ben presto spazio però a una timida ammirazione e, successivamente, a una vera e propria apologia, per la libertà che a suo parere avevano i canadesi, per il loro bell'aspetto e per le armoniose forme del corpo, e soprattutto per la felicità che egli attribuisce loro e che gli sembra nettamente superiore a quella degli europei¹⁵⁵.

Quelli che Sagard intendeva dipingere al suo lettore come bestie feroci, esempio negativo di una umanità da redimere, diventano invece componenti di una comunità basata sul mutuo soccorso, con rapporti egalitari fra i suoi membri, i quali conducono

¹⁵¹ J. Warwick, *Amérindiens [...]*, p. 409.

¹⁵² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 6.

¹⁵³ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 117.

¹⁵⁴ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 117.

¹⁵⁵ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 118.

una vita serena, e sembrano non dare alcun peso alle cose materiali¹⁵⁶. Secondo il recolletto gli Uroni si affiderebbero alla provvidenza (pur non avendo questi alcuna nozione del significato del termine provvidenza) più degli stessi monaci, vivendo in luoghi poco ospitali che non concedono spazio alle comodità, per giunta senza possedere nulla di proprio¹⁵⁷. L'entusiasmo di Sagard sembra andare anche oltre ed egli avanza l'ipotesi che il contatto con la civilizzazione francese non giovi affatto ai suoi canadesi, bensì esporrebbe questi alla corruzione delle loro virtù naturali. Il difetto non starebbe certo nella legge divina, ma la corruzione, secondo Sagard, si sarebbe tanto insinuata nell'animo dei cristiani, che i nuovi convertiti ne sarebbero facilmente contagiati¹⁵⁸. Ancora una volta i barbari dominati dal demonio diventano un esempio per gli europei, ormai corrotti e privi della semplicità originaria e anche della loro felicità e libertà. Sagard, ovviamente, è ben lontano dall'affermare che la conversione dei selvaggi non sia necessaria o peggio controproducente, né che la civilizzazione potesse contenere in sé un innato germe corruttore¹⁵⁹. Sembra però suggerire la necessità di mantenere lo stato di semplicità naturale e di originaria carità che egli aveva visto nei suoi Uroni e che il suo spirito francescano considerava come una delle massime virtù dell'animo umano. E Gilbert Chinard avanza l'ipotesi che queste paure espresse da Sagard, nel momento in cui la cura delle anime del Canada diventava affare esclusivo dei gesuiti, sarebbero state un modo per suggerire che solo i recolletti, seguaci di San Francesco, potevano essere adatti all'evangelizzazione di questi popoli¹⁶⁰. Sagard però, sebbene uno degli intenti principali della sua opera fosse quella di valorizzare la missione dei recolletti e favorire il loro rientro in Nuova Francia, non si spinge mai fino al punto di rendere esplicita e manifesta questa considerazione che Chinard gli attribuisce.

La narrazione dell'esteriorità degli indigeni racchiude in sé tutta la complessità dell'atteggiamento di Sagard nei confronti dei suoi Uroni. Come anticipato nei paragrafi

¹⁵⁶ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 118.

¹⁵⁷ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, pp. 118-119.

¹⁵⁸ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 119.

¹⁵⁹ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 119.

¹⁶⁰ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 120n.

precedenti, Sagard dedica alla questione due capitoli in *Le Grand Voyage*, il XIV dal titolo «*De la forme, couleur & stature des Sauvages, & comme ils ne portent point de barbe*»¹⁶¹ e il XVI intitolato «*Des cheveux & ornemens du corps*»¹⁶². Altri due capitoli dedicati all'argomento sono presenti nel II libro dell'*Histoire du Canada*: il capitolo XXII, «*De la forme, couleur et statue des Sauvages, & de leur parures, ornemens & matachias*»¹⁶³, e il seguente intitolato «*Comme les Sauvages accomodent leur chevelure. De la barbe & de l'opinion qu'ils ont qu'elle amoindrit l'esprit. Comme Saint François n'en a point porté. Des Pygmées, & d'une fille velue & ayant barbe*»¹⁶⁴. Sagard non si limita alla sua osservazione personale per compilare questi paragrafi, ma si servì anche in maniera massiccia, delle parole di Lescarbot, in particolare del capitolo IX¹⁶⁵ e del capitolo X¹⁶⁶ del libro VI della sua *Histoire de la Nouvelle France*, e in misura minore dell'opera di Samuel de Champlain.

Il capitolo XIV de *Le Grand Voyage* e il capitolo XXII de *l'Histoire du Canada* iniziano con la medesima affermazione, che è comune anche agli autori analizzati in precedenza:

Tutte le nazioni e i popoli indiani e selvaggi che abbiamo visto nel nostro viaggio sono quasi tutti di colore bruno, olivastro o scuro (fatta eccezione per i denti che sono meravigliosamente bianchi), non che nascano così, ma questo colore è dato dalla nudità, dal calore del sole che batte sulle loro schiene e da diversi grassi, olii e pitture con i quali si strofinano e si dipingono spesso il corpo [...]. Questo colore però non diminuisce la bellezza naturale dei tratti del loro viso, né l'armonia dei loro corpi che nulla hanno da invidiare a quelli di qui, poiché sono tutti generalmente ben formati e proporzionati senza difformità alcuna, camminano dritti con una postura grave e modesta, senza essere per nulla piegati, gobbi, curvi, zoppi, ciechi o con un solo occhio, tra questi è possibile vedere

¹⁶¹ G. Sagard, *Le Grand Voyage [...]*, 1632, pp. 179-183.

¹⁶² G. Sagard, *Le Grand Voyage [...]*, 1632, pp. 189-195.

¹⁶³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 367-376.

¹⁶⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 376-392.

¹⁶⁵ M. Lescarbot, *Histoire [...]*, pp. 796-808.

¹⁶⁶ M. Lescarbot, *Histoire [...]*, pp. 808-814.

*anche bambini altrettanto belli e persone con una grazia pari a quella che si potrebbe vedere in Francia, prive di qualsiasi deformità [...].*¹⁶⁷

In *Le Grand Voyage* Sagard si limita al primo enunciato, aggiungendo però che la pratica di ungersi il corpo deriverebbe dalla volontà degli indiani di apparire più belli¹⁶⁸. Anche a Sagard preme sottolineare prima di ogni cosa che il colorito dei canadesi non sarebbe, alla nascita, per nulla differente da quello dei francesi, ma risulterebbe scurito dall'utilizzo di olii, unguenti e pitture e dall'esposizione della luce solare. Appare chiaro che l'affermazione del recolletto ha il solo scopo di indicare una innata somiglianza tra francesi e canadesi, utilizzando un'affermazione comune a molti altri autori, e quindi servendosi di concetti che potevano essere già noti ai suoi lettori. Il riferimento alla luce del sole, infatti, nel contesto canadese, appare quanto meno forzato, visto che Québec si trova quasi alla medesima latitudine di Parigi e che il clima canadese non può certo definirsi tropicale. Il fatto che si riferisca ad un effetto del sole sulla pelle nuda, da un lato serve a rafforzare la teoria esposta mentre dall'altro introduce nel discorso l'elemento della nudità degli indigeni. L'autore passa subito a descrivere la forma del corpo dei canadesi, la cui bellezza non verrebbe inficiata dal colore scuro della pelle e le cui proporzioni risulterebbero armoniose. I canadesi sarebbero quindi ben formati e non dissimili ai francesi per quanto riguarda l'altezza, ma privi invece di quei difetti che l'eccessivo benessere avrebbe provocato nei francesi.

¹⁶⁷ «*Toutes les Nations & peuples Indiens, & Sauvages que nous auons veus en nostre voyage, sont presque tous de couleur brune, oliuatre ou bazanné (excepté les dents qu'ils ont merueilleusement blanches) non qu'ils naissent tels, mais cela vient de la nudité, de l'ardeur du Soleil qui leur donne à plomb sur le dos, & des diverses graisses, huyles, & peintures, desquelles ils se frottent & peignent souvent tout le corps [...]. Cette couleur pourtant ne diminue en rien de leur beauté naturelle des traicts de leur visage, ny de la juste proportion de leurs corps, qui ne cedent en rien à ceux d'icy, car ils sont tous generalement bien formez & proportionnez sans difformité aucune, marchent, droit avec un maintien grave & modeste, sans estre aucunement courbé, bossu, vouté, boiteux, borgnes, ou aveugles, d'où vous voyez d'aussi beaux enfans, & des personnes d'aussi bonne grâce qu'il y en sçauroit avoir en France, entre lesquels je n'y ay jamais veu autre deffaut [...].*»

G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 376-368.

¹⁶⁸ G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 227.

Infatti Sagard riporta che:

*Non ci sono altresì quei grossi panciuti pieni di umori e di grassi che abbiamo qui, poiché essi non sono né troppo grassi né troppo magri, essi non hanno nemmeno molto di che ingrassare, ed è questo che li mantiene in salute e li esenta da molte malattie alle quali noi siamo soggetti per la troppa esuberanza perché, come dice Aristotele, non c'è nulla di meglio per conservare la salute dell'uomo che la sobrietà, la quale essi osservano meglio del nostro popolo.*¹⁶⁹

La descrizione della bella forma dei canadesi fornirebbe quindi l'occasione per avanzare delle critiche allo stile di vita dei francesi, in particolare per quel che riguarda gli eccessi della gola e la mancanza di semplicità e sobrietà¹⁷⁰. Il passaggio successivo, presente solo ne *l'Histoire du Canada*, contiene una ulteriore critica allo stile di vita dei francesi, considerato pieno di sofisticazioni e inutili complicanze. Sagard ritiene infatti che la bella forma del corpo dei canadesi e la mancanza di malformazioni siano da imputare al mancato utilizzo di abiti che forzino il corpo in pose innaturali o di fasce per i neonati che li costringano all'immobilità¹⁷¹. Ma non bisogna pensare che il recolletto intendesse fare delle osservazioni medico-ortopediche, in realtà le sue preoccupazioni sono tutte di ordine morale. La sua è una critica a tutte le adulterazioni e frivolezze, che ritiene inutili e dannose, e a tutti gli orpelli utilizzati dalle donne francesi per alterare la naturalezza del proprio corpo e che sarebbero, per il recolletto, terreno fertile per le lusinghe del demonio, molto più della nudità delle canadesi¹⁷². Ancora una volta Sagard utilizza parole e concetti non inediti per catechizzare i suoi lettori e metterli in guardia contro i rischi della mondanità. Anche per Sagard le selvagge completamente nude

¹⁶⁹ «[...] il n'y a pas mesme de ces gros ventrus pleins d'humeurs & de graisses, que nous avons icy, car ils ne sont ny trop gras ny trop maigres, aussi n'ont ils pas trop dequoy s'engraisser, & c'est ce qui les maintient en santé, & exempts de beaucoup de maladies, ausquelles nous sommes sujets par trop faire bonne chere, car comme dit Aristote; il n'y a rien qui conserve mieux la santé de l'homme que la sobrieté, laquelle ils observent mieux que nos gens [...]»

G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 368.

¹⁷⁰ Cf: G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 227.

¹⁷¹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 368-369.

¹⁷² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 369.

sarebbero meno pericolose per la morale delle trine, dei corpetti e delle gonne delle donne francesi. Sagard ritiene quindi che la natura dei cristiani europei sia ormai così viziata e corrotta, tanto da considerare il maggior numero di difetti fisici che egli riscontra presso i suoi conterranei come diretta derivazione dei peccati e delle perversioni dei francesi. I canadesi invece sarebbero tutti più sani e meglio formati, grazie alla loro natura semplice e innocente, non alterata da elementi esterni¹⁷³.

A questo punto il discorso di Sagard muta rapidamente registro e il capitolo XXII de l'*Histoire du Canada* non segue più il capitolo XIV de *Le Grand Voyage*, ma riprende alcune tematiche affrontate nel capitolo XVI di quest'ultimo. Il recolletto passa infatti a descrivere l'usanza delle donne canadesi di ricoprirsi d'olio i capelli e di tingersi il corpo preparandosi così a partecipare alle assemblee del villaggio o ai banchetti o alle danze. Secondo Sagard, in queste occasioni donne e ragazze non dimenticherebbero mai di indossare pietre, perline e altri ornamenti donati loro dai francesi¹⁷⁴. Le donne, secondo la descrizione del recolletto, userebbero infilare in vari modi le conchiglie per fabbricarsi delle collane. Ne userebbero alcune larghe tre o quattro dita e lunghe anche tre piedi e mezzo da indossare al collo in grande numero, a testimoniare il loro status e la loro ricchezza. Altre collane fabbricate con le conchiglie avrebbero invece grani grossi come noci non adeguatamente arrotondati, indossati sui fianchi e fatti scendere sulle cosce. Più giù, in *Le Grand Voyage*, Sagard riferisce che gli indigeni ritenevano molto preziose queste conchiglie, che per loro avevano un valore maggiore dell'avorio, lavorandole con estrema cura e attenzione¹⁷⁵. Sagard riporta poi l'usanza di alcune donne di portare anche braccialetti di porcellana, mentre all'altezza dello stomaco e sulla schiena alcune erano solite indossare delle placche rotonde o quadrate attaccate alle trecce dei loro capelli. Verrebbero utilizzate anche catene, cinture e braccialetti fatti di pelo di porcospino tessuti in maniera eccelsa e tinti in rosso cremisi¹⁷⁶.

¹⁷³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 371.

¹⁷⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 371; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, pp. 234-236.

¹⁷⁵ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 371; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 237.

¹⁷⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 372; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 236.

Anche gli uomini, secondo l'osservazione di Sagard, mostrerebbero attenzione e cura per il proprio aspetto esteriore al pari delle donne. Gli uomini canadesi sarebbero adusi a oliare i propri capelli, applicandovi delle piume utilizzate anche per fabbricare delle gorgiere e utilizzerebbero della pelle di serpente portata sulla fronte e lasciata pendere dietro ai due lati della testa¹⁷⁷. Oltre all'utilizzo di questi accessori, gli uomini avrebbero l'usanza di dipingersi il viso e il corpo di diversi colori ma la cosa che Sagard ritiene più incomprensibile è l'usanza di praticarsi incisioni corporee:

Ma quello che trovavo più strano e di una follia più evidente era che coloro i quali volevano rendersi coraggiosi agli occhi degli altri e invincibili a quelli dei nemici, usavano prendere un osso di uccello o di pesce affilato come un rasoio con il quale si incidevano e decoravano il corpo a diverse riprese, come si fa qui con il cesello sulle armi. In questo mostravano un coraggio e una pazienza ammirabili, superiore alla maggior parte degli uomini, non che non sentissero il male, perché non sono insensibili, ma restavano immobili e muti in questo furioso solletico, poi asciugavano il sangue che colava da queste incisioni, mischiandolo immediatamente con un colore nero in polvere che veniva insinuato nelle cicatrici, così che le figure impresse sul corpo restassero per sempre, senza poterle mai cancellare, così come i marchi che si praticano alle braccia i pellegrini di ritorno da Gerusalemme.¹⁷⁸

¹⁷⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 372-373; G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 371; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 236.

¹⁷⁸ «*Mais ce que je trouvois de plus estrange, & d'une folie plus eminente, estoit de ceux qui pour estre estimez courageux, & redoutables à leurs ennemys, prenoient un os d'oyseau où de poisson qu'ils affiloient comme rasoirs, avec lesquels ils se gravoient & figuroient le corps, mais à diverses reprises, comme l'on faict icy une paire d'armes avec le burin. En quoy ils monstroient un courage, & patience admirable au delà du commun des hommes, non qu'ils ne ressentissent bien le mal, car ils ne sont pas insensibles, mais pour les voir immobiles & muets en un si furieux chatouillement, puis on essuyoit le sang qui leur decouloit de ces incisions, lesquelles ils frottoient incontinent après avec quelque couleur noire en poudre, qui s'insinuoit dedans les cicatrices, si que les figures qu'ils ont gravées leur demeurent sur le corps pour tousjours, sans que jamais on les puisse effacer, non plus que les marques qu'ont au bras les Pelerins qui reviennent de Hierusalem.*»

G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 373-374; G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 371; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 236.

Anche Sagard descrive quindi la pratica delle incisioni come un atto di estremo coraggio e che alle volte, in casi molto rari, poteva essere compiuto anche dalle donne¹⁷⁹. Per cercare una motivazione a questa pratica che ritiene così indecifrabile si rifà alle croci con le quali si marcavano i pellegrini che si recavano in Terrasanta, fornendo un esempio facilmente comprensibile dai suoi lettori. L'esempio utilizzato da Sagard crea, però, una somiglianza solo formale tra le croci dei pellegrini e le incisioni degli Uroni. La sostanza è completamente diversa: le incisioni degli indigeni sono considerate da Sagard una follia, mentre sicuramente la stessa cosa non poteva essere per le croci dei pellegrini.

Secondo Sagard i canadesi non indosserebbero nulla se non per abbellimento o per ripararsi dal freddo e quindi sarebbero stati molto interessati al rosario che i recolletti portavano alla cintura, immaginando che fosse un accessorio dalla funzione puramente estetica¹⁸⁰. Inoltre gli indigeni avrebbero provato interesse per i sandali e avrebbero mostrato il desiderio di indossare il saio del frate, per recarsi ad un *festin* o per ripararsi dalla pioggia. Ovviamente la considerazione riportata da Sagard relativa alle percezioni degli indigeni in merito all'abito e agli accessori da lui indossati sono tutti frutto della mente del recolletto. Egli infatti priva di ogni valore simbolico gli elementi vestimentari canadesi e attribuisce un valore superiore all'abito da lui indossato. In questo modo sembra muoversi diversamente dal padre Yves, che invece non sembrava considerare il valore simbolico dell'abito da lui indossato mentre esprimeva la necessità che i Tupinamba abbracciassero uno stile vestimentario funzionale, per una decorosa copertura del corpo. Qui Sagard sembra fare una considerazione differente: non si interessa all'esistenza di occasioni d'uso specifiche per gli accessori che egli elenca, ma ritiene che l'unica funzione che questi abbiano sia estetica o, al contrario, considera esclusivamente la funzione pratica nell'indicare l'utilizzo di una copertura contro il freddo. Critica i canadesi che considerano i suoi indumenti al pari dei loro e, secondo la sua narrazione, vedono nel rosario un elemento decorativo e nel cappuccio francescano un

¹⁷⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 374; G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 371; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 237.

¹⁸⁰ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 375; G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 371; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 237.

indumento per ripararsi dalla pioggia. Sagard in più di una occasione riferisce che i popoli che ha visitato sono nudi, ma in seguito ci dice che i canadesi sono soliti coprirsi per ripararsi dal freddo o indossare degli accessori per agghindarsi, quindi il significato che attribuisce a questa nudità che egli rimarca non è certo letterale. Ancora una volta esiste un problema di incomunicabilità di due linguaggi culturali, in generale, e vestimentari, in particolare. La funzione simbolica è attribuita dal raccolto solo al suo abito e agli elementi che lo compongono, mentre non ritiene capaci gli Uroni di attribuire i giusti significati alla veste del frate. A sua volta egli non cerca un ulteriore significato per le abitudini vestimentarie dei canadesi, non trovando nel suo lessico simbolico altre valenze per gli abiti che vede indossare. Non fornisce alcun valore antropopietico alle pratiche effettuate sul corpo dai canadesi, non vi riconosce alcun segno di identità sociale individuale e collettiva¹⁸¹, ma sembra considerare queste azioni alla stregua dell'apertura della coda di un pavone. Secondo l'analisi di Sagard, gli Uroni utilizzano degli abiti per ripararsi dal freddo intenso del Canada, non perché ritengano di doversi coprire per pudore. In un altro punto il raccolto imputa alla nudità delle ragazze indigene e in particolare alla nudità della loro testa, la loro lascivia e lussuria¹⁸². Anche questa affermazione è la dimostrazione dell'applicazione da parte di Sagard di categorie proprie ad elementi estranei alla cultura che le ha prodotte. Uscire con il capo coperto per le donne cristiane fin dai primi secoli era segno di modestia e pudicizia¹⁸³ e all'epoca di Sagard l'uso di copricapi di varie fogge fuori casa era per le donne d'Europa usanza diffusissima e imprescindibile¹⁸⁴. Uscire di casa a capo scoperto infatti era in età romana prerogativa delle schiave e delle prostitute perciò la consuetudine di coprirsi il capo con un velo o un copricapo è stata mutuata dal mondo cristiano ed è rimasta la norma delle donne "per bene" fino agli inizi del secolo scorso¹⁸⁵. Il corpo femminile diventa quindi per intero un sesso da nascondere e la copertura del capo diventa una cortina, un elemento

¹⁸¹ S. Botta, *America [...]*, pp. 40-41.

¹⁸² G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 214.

¹⁸³ Cf: I Cor, 11, 3-15.

¹⁸⁴ Cf.: M. G. Muzzarelli, *A capo coperto. Storie di donne e di veli*, Il Mulino, Bologna, 2016.

¹⁸⁵ R. Prezzo, *Velì d'occidente. Temi, metafore, simboli*, Bruno Mondadori, Milano, 2008, pp. 85-86.

di demarcazione, il segno di una gerarchia terrena fra uomini e donne¹⁸⁶, così come indicato nella lettera paolina. La nudità del capo diventa metonimia simbolica di una nudità totale, indicatore di una mancanza da colmare. Anche quando le donne indigene sono vestite, in realtà per il recolletto sono nude perché ignorano le norme vestimentarie di una donna europea e cristiana. Mancano della conoscenza del loro “posto nel mondo”, della necessità di venire coperte affinché apprendano un nuovo lessico di modestia e pudicizia.

Il capitolo XXIII de *L'Histoire du Canada* si apre con un riferimento a Sant'Agostino:

Sant'Agostino ha detto, parlando della barba dell'uomo, che essa è un marchio di forza e di coraggio, e i nostri selvaggi tutti, al contrario, ritengono, insieme al resto dei popoli americani, che la barba mini lo spirito e renda la persona deforme e spaventosa, come vi farò vedere con alcune situazioni che ho appreso e vissuto nel paese. Per questi motivi essi hanno la barba e i peli talmente in orrore che non possono soffrire un solo pelo che non sia in testa, se lo estirpano [...] in maniera che non è quasi possibile distinguere il viso di un uomo da quello di una donna e pensano di offendere i francesi, di cui hanno una cattiva opinione a causa della barba, chiamandoli sascoinronte che vuol dire “barbuto”, “tu sei barbuto”, [...].¹⁸⁷

In questa sezione Sagard, come nel capitolo XIV de *Le Grand Voyage*, si occupa lungamente dell'usanza di non portare la barba presso gli Uroni, i quali ritengono l'uomo barbuto brutto e poco intelligente. Il concetto viene ribadito più volte con l'uso di diversi

¹⁸⁶ R. Prezzo, *Veli d'occidente [...]*, p. 86.

¹⁸⁷ «*Saint Augustin a dit parlant de la barbe de l'homme, qu'elle est une marque de force & de courage, & nos Sauvages tout, au contraire, tiennent avec le reste des peuples Americains qu'elle amoindrit l'esprit, & rend la personne difforme & espouventable, comme je vous feray voir par quelques petits traicts familiers que j'ay appris & veus dans le pays. Par ces opinions, ils ont la barbe & le poil tellement en horreur qu'ils n'en peuvent souffrir un seul petit brin aillieurs qu'à la teste, se l'arrachent [...], de manière qu'on ne peut presque discerner le visage d'un homme d'avec celui d'une femme, & pensans faire injure à nos François desquels ils avoient assez mauvaise opinion à cause de leur barbe, ils les appelloient sascoinronte, qui est à dire barbu, tu es un barbu, [...].*»

G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 376-377.

esempi, volti a mostrare come gli Uroni si prendessero gioco dei francesi barbuti cercando di persuaderli a radersi¹⁸⁸. L'unica eccezione a queste canzonature sarebbe rappresentata proprio dai cappuccini che gli Uroni avrebbero preso ad ammirare ritenendoli depositari di un sapere ultraterreno¹⁸⁹. A questo punto Sagard si rivolge alla storia romana per trovare una motivazione all'odio per la barba da parte degli Uroni:

Se questi popoli americani, che sono circa la metà di tutta la terra abitabile, non portano la barba, non c'è di che meravigliarsi, visto che gli antichi romani stessi ritenevano che questa gli fosse di impedimento e non l'hanno portata fino all'imperatore Adriano e secondo qualche autore fu Francesco, Marchese di Mantova (morto nel 1519, padre di Federico, creato Duca di Mantova da Carlo V), il primo di tutti i prioncipi d'Italia a portare una barba lunga. I romani lo reputavano talmente un onore che ad un uomo accusato di qualche crimine non veniva permesso di rasarsi, come si può apprendere dalle testimonianze di Aulo Gellio, parlando di Scipione, figlio di Paolo, e dalle vedaglie dei romani e dei galli che vediamo ancora oggi in molti luoghi.¹⁹⁰

Di seguito ne *l'Histoire du Canada* viene riportato anche l'esempio di San Francesco che, secondo il raccolto, sarebbe stato erroneamente rappresentato con una barba, sostenendo che in realtà i suoi contemporanei non avessero in uso di portarla e che ai chierici fosse richiesta una rasatura completa. In realtà sappiamo, dalle testimonianze di Tommaso da Celano, che san Francesco aveva una piccola barba, ma la questione della sua rappresentazione con o senza di questa negli anni successivi alla

¹⁸⁸ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 377-378.

¹⁸⁹ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 378-379; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 230.

¹⁹⁰ «*Que si ces peuples Americains, qui sont presque la moitié de toute la terre habitable, ne portent point de barbe, il n'y a dequoy s'esmerveiller, puisque les anciens Romains mesmes, estimans que cela leur seroit d'empeschement, n'en ont point porté jusques à l'Empereur Adrien & selon quelque Autheur, jusques à François Marquis de Mantouë (qui mourut l'an 1519, père de Federic qui fut crée Duc de Mantoue par Charles quint) fut le premier de tous les Princes d'Italie, qui nourrit tousjours une longue barbe. Ce qu'ils reputoient tellement à honneur, qu'un homme accusé de quelque crime n'avoit point ce privilege de faire razer son poil, comme se peut recueillir par le tesmoignage d'Aulus Gellius, parlant de Scipion, fils de Paul, & par les anciennes medailles des Romains & Gaulois, que nous voyons encores à present en plusieurs lieux.*»
G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 379.

sua morte prese la forma di un vero e proprio dibattito. In effetti ai tempi di Francesco la moda imponeva la rasatura della barba, ma chi lo rappresentava senza la barba non voleva solamente conferirgli un aspetto conforme alla moda del tempo, ma intendeva restituirne un'immagine meno selvaggia, più civile e addomesticata, che più piaceva ai francescani "conventuali" e alla curia romana. La barba, che venne poi assunta dai cappuccini come segno distintivo, era invece preferita dalla fazione più "spirituale" che intendeva l'aspirazione francescana alla povertà in senso più radicale¹⁹¹. Questo non significa necessariamente che Sagard volesse inserirsi all'interno di questo dibattito con secoli di ritardo, ma è probabile che volesse nobilitare gli Uroni agli occhi dei suoi lettori, presentandoli come imitatori di così illustri predecessori. Certamente però il suo commento nasconde una velata critica al clero secolare francese dell'epoca, perché dopo questo riferimento a San Francesco subito sottolinea l'obbligatorietà per i chierici di essere sempre ben rasati secondo una direttiva di Gregorio VII¹⁹². Ai tempi in cui scrive Sagard, però, in Francia erano di moda delle piccole barbe e mosche sul mento e il clero dell'epoca non disdegnava seguire questa moda (basti pensare alle immagini del cardinale Richelieu che tradizionalmente viene ritratto con i baffi e un pizzetto appuntito). È probabile quindi che ancora una volta gli americani diventino lo specchio per un cristianesimo francese che ha perso la bussola della sua innocenza originaria.

Sempre a proposito della barba, Sagard scrive in seguito che i francesi avevano dato ad intendere agli Uroni, per burlarsi di loro, che le donne in Francia erano barbute e questo aveva provocato in loro molta curiosità¹⁹³. Il seguito del discorso può essere considerata una conseguenza dell'interesse per le leggende medievali e per i racconti di bizzarrie e curiosità che Sagard aveva coltivato fin dall'infanzia. Egli afferma che gli Uroni non sono per nulla pelosi come *quelques uns pourroient penser*, ma che questa caratteristica sarebbe prerogativa di altri popoli presso i quali ci sarebbero delle donne

¹⁹¹ L. Bellosi, *La barba di San Francesco. (Nuove proposte per il 'problema di Assisi')*, in «Prospettiva» n. 22 (Luglio 1980), Centro Di, Firenze, pp. 11-12.

¹⁹² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 380.

¹⁹³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 381; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 230.

¹⁹³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 228.

completamente pelose e afferma di aver visto egli stesso a Parigi una bambina completamente ricoperta di peli dell'età di circa quattro anni¹⁹⁴. Da questi racconti ha inizio una lunga digressione sulla possibilità o meno di credere alle leggende che da piccolo avevano acceso la fantasia sua e dei suoi compagni di scuola. Sebbene fosse persuaso che le storie di uomini senza testa o con gli occhi al centro del petto non potessero essere credibili, ammette di essere stato confuso all'epoca dall'autorità di chi le aveva riportate (nomina infatti Strabone, Plinio, Aulo Gellio)¹⁹⁵, ritenendo ora molto ridicoli quei racconti e quelle credenze infantili. Conclude questa sezione del capitolo affermando di non credere che la ragazzina che aveva visto a Parigi potesse essere ermafrodita o resa artificialmente barbata, ma che secondo lui la motivazione della sua curiosa situazione era da rintracciare nei comportamenti della madre avuti nel periodo della concezione¹⁹⁶. La credenza in un selvaggio ricoperto di peli affonda però le sue radici in tempi molto precedenti agli anni in cui Sagard incontrava gli Uroni. La leggenda degli *homines sylvestres* trae le sue origini dalla mitologia classica per venire poi adottata dal folklore cristiano ed avere una amplissima diffusione nel periodo medievale. Questi uomini selvaggi (abitatori delle selve) erano rappresentati come esseri che vivevano nei boschi, lontano dagli uomini civili, ricoperti di peli, a metà tra uomini e animali. L'immagine del selvaggio così rappresentato era tanto radicata e pervasiva da venire proiettata su quei selvaggi che popolavano il Nuovo Mondo. Gli abitanti dell'America recentemente scoperta diventano così la personificazione dei racconti che avevano abitato le fantasie dell'Europa medievale e rinascimentale¹⁹⁷. Si cercava in quei luoghi lontani ed esotici la fondatezza dei propri saperi e delle proprie credenze. Ancora nel 1562 l'illustratore François Desprez in una raccolta di abiti di vari paesi del mondo inserisce l'immagine di una coppia di selvaggi (Figure 14 e 15) rappresentati proprio come gli *homines sylvestres* delle leggende medievali, completamente nudi e coperti di

¹⁹⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 382.

¹⁹⁵ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp.382-389.

¹⁹⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp.389-390.

¹⁹⁷ O. P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Parigi, 1995, pp. 83-92.

peli¹⁹⁸. Anche Thevet aveva ritenuto doveroso soffermarsi sull'argomento e dedicò un capitolo del suo *Singularitez de la France Antarctique* a negare l'immagine degli americani come selvaggi ricoperti di peli¹⁹⁹. Jean de Léry, allo stesso modo, pensò fosse doveroso fare chiarezza sulla questione e rigettare la credenza che voleva gli americani coperti di peli, cercando di trovare l'origine di questa convinzione nell'utilizzo, da parte dei Tupinamba, di diverse piume per decorare il corpo che potrebbero aver dato ad alcuni osservatori la sensazione che si trattasse di peli²⁰⁰. Sagard, quindi, che da bambino era stato tanto affascinato dalle leggende di uomini selvaggi provenienti da luoghi lontani, aveva avuto modo di andare a conoscerli quei selvaggi e aveva constatato che la realtà non aveva molto in comune con i racconti d'infanzia. Ritiene perciò necessario ribadire più volte che non solo i canadesi non sono affatto pelosi, ma che hanno in odio la peluria e la barba considerandola un segno di scarsa intelligenza e bruttezza.

In seguito il discorso di Sagard si sposta sul modo di acconciare i capelli dei canadesi:

*[...] Non se ne vede alcuna rossa né bionda di capelli, ma tutte li hanno neri (eccetto qualcuna che li ha castani) e li sistemano e acconciano diversamente secondo le nazioni, perché tra tutte ci sono delle differenze facili da riconoscere.*²⁰¹

Sagard riporta le varie differenze di acconciatura tra le nazioni che aveva avuto modo di incontrare. I canadesi e i *Montagnais* porterebbero tutti i capelli lunghi almeno fino alle spalle tagliandone solo un po' davanti per non avere problemi a vedere durante la corsa. Le donne algonchine invece dividerebbero i capelli in tre bande: due ai lati del viso mentre la terza sarebbe acconciata dietro in modo da assumere la forma di un martello lasciato

¹⁹⁸ F. Desprez, *Recueil de la diversité des habits, qui sont de présent en usage, tant es pays d'Europe, Asie, Affrique & isles sauvages, le tout fait après le naturel*, Parigi, 1567.

¹⁹⁹ J. Guérin Dalle Mese, *L'occhio [...]*, p. 207; O. P. Dickason, *Le mythe [...]*, p. 91.

²⁰⁰ O. P. Dickason, *Le mythe [...]*, p. 91.

²⁰¹ «[...] il ne s'y voit aucune rousse ny blonde de cheveux, mais les ont tous noirs (excepté quelques unes qui les ont chataignez) lesquels elles accommodent & adjacent diversement selon les nations, car entre toutes il y a de la difference aysée à cognoistre.»

G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 390.

pendere sulle spalle della lunghezza di circa cinque quarti di piede²⁰². Le donne degli Uroni e dei Petun avrebbero l'usanza di raccogliere tutti i capelli in un'unica treccia fermata da strisce di cuoio. Gli uomini da canto loro porterebbero delle ciocche di capelli sulle orecchie (entrambe o una sola) intrecciate e ritorte in modo da potervi incastrare a decorazione lanugine, piume o altri accessori, mentre il resto della testa può essere rasato, per intero o a zone²⁰³. Altre nazioni invece sarebbero solite tenere i capelli sulla fronte molto dritti e rialzati, dalla lunghezza che va diminuendo da sopra la fronte fin verso la parte posteriore²⁰⁴. Sagard riporta anche che molte donne, dopo l'arrivo dei recolletti, avevano invece iniziato a tagliare i capelli ai propri figli prendendo spunto dalle capigliature dei religiosi: Sagard in un primo momento fu tentato di dissuaderle, ma poi, ritenendo che si trattasse di una attestazione di amicizia e di stima, le lasciò fare²⁰⁵. Il recolletto registra inoltre una grande attenzione presso gli uomini all'acconciatura dei capelli, che curano con impegno anche in età molto avanzata²⁰⁶. Sagard afferma che questi canadesi sanno acconciarsi i capelli meglio delle donne francesi²⁰⁷ mentre in precedenza, parlando della barba, aveva ammesso che i canadesi la tagliano così bene da confondersi con le donne²⁰⁸. Questi riferimenti ad una somiglianza estetica tra uomini e donne canadesi doveva certo creare dei problemi al recolletto. La mancanza di una netta distinzione tra uomini e donne veniva censurata fin dai primi incontri con i popoli americani. Per l'europeo nel Nuovo Mondo era segno di bestialità e barbarie il mancato rispetto della separazione tra uomini e donne, sia per quanto riguarda le mansioni e il ruolo nella società, sia a livello estetico. Ne abbiamo una testimonianza fin dai primi scritti colombiani. Colombo, nella descrizione dei terribili Caniba, si sofferma sulla loro capigliatura, affermando che essi si presentavano completamente nudi con i capelli

²⁰² G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, pp. 390-391; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 234.

²⁰³ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 391; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 234.

²⁰⁴ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 392; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 234.

²⁰⁵ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 392.

²⁰⁶ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 392; G. Sagard, *Grande viaggio [...]*, p. 234.

²⁰⁷ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 392.

²⁰⁸ G. Sagard, *Histoire [...]*, 1636, p. 377.

lunghe acconciati “come le donne di Castiglia”²⁰⁹. Laddove la nudità è elemento onnipresente nella descrizione degli indigeni americani, assumendo di volta in volta significati ambivalenti e contrastanti, l’usanza di portare i capelli come le donne o di sbarbarsi in modo da essere da queste indistinguibili diventa segno di volontaria resistenza alla civiltà e alle sue forme primarie²¹⁰. La negazione della “giusta” distinzione tra i sessi sarebbe quindi sintomo di un sovvertimento dell’ordine naturale e nel caso degli Uroni aggiunge un ulteriore elemento di complessità alle considerazioni di Gabriel Sagard.

Il giudizio di Sagard nei confronti degli Uroni è necessariamente ambivalente: se da un lato considera i canadesi come esseri barbari guidati dal demonio, dall’altro li vede come esseri capaci di vivere pienamente in comunità, sostenendosi a vicenda, liberi e veramente felici. Come uomo di chiesa, incaricato di portare la buona novella agli Uroni, non può fare a meno di rimarcare quegli aspetti della vita che sono contrari agli insegnamenti evangelici e alle tradizioni della chiesa, ma, in un certo senso, arriva a chiedersi se l’incontro con gli europei non abbia destinato i canadesi alla corruzione e alla perdita della loro libertà originaria. Con la sua narrazione cerca di liberare l’immagine degli Uroni da stereotipi consolidati nel corso dei secoli, ma inevitabilmente finisce per utilizzarne degli altri, servendosi del proprio lessico simbolico per interpretare un linguaggio completamente diverso.

²⁰⁹ Cristoforo Colombo, *Giornale [...]*, p. 194.

²¹⁰ S. Botta, *America [...]*, pp. 45-46.



FIGURA 14: FRANÇOIS DESPREZ, 1567

FIGURA 15: FRANÇOIS DESPREZ, 1567



Capitolo III: Le Antille di Jean-Baptiste du Tertre

III.a. Notizie biografiche su Jean-Baptiste du Tertre

Jean-Baptiste du Tertre¹ è una figura dalla personalità complessa e dalla vita movimentata. Fu militare prima e frate domenicano poi, compì diversi viaggi come missionario nelle Antille, mostrando uno spirito d'osservazione innato e una certa cura nel reperimento di documenti e fonti.

Jacques du Tertre - Jean-Baptiste fu il suo nome da religioso - nacque a Calais nel 1610. Il padre fu un medico piccardo che lo introdusse allo studio delle lettere garantendogli una rigorosa istruzione². In gioventù si arruolò nella marina olandese, lavorando come pilota su una nave con la quale compì diversi viaggi nei mari del nord³, visitando anche la Groenlandia⁴.

In seguito si arruolò nell'armata francese⁵ mentre a 23 anni prese parte all'assedio di Maastricht insieme all'esercito comandato dallo Statolder Frédéric-Henri di Nassau. Dopo queste esperienze militari prese i voti a 25 anni facendo la sua professione di fede presso il convento domenicano di rue Saint-Honoré nel 1635 ed entrando così nell'Ordine dei Predicatori⁶. L'età in cui du Tertre prese i voti era decisamente irriuale per l'epoca. In genere i giovani entravano molto presto in convento,

¹ Il suo nome si trova scritto indifferentemente come *du Tertre* o *Dutertre*. All'interno di questa trattazione utilizzerò l'ortografia *du Tertre* perché è la medesima utilizzata nel frontespizio delle opere.

² AA.VV., *Dossiers biographiques Boutillier du Retail. Documentation sur Jean-Baptiste Du Tertre*, Paris, Service intercolonial d'information et de documentation, 1935, p. 9

³ AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 9.

⁴ V. Lagioia, *Un missionario alla scoperta delle Antille*, Bologna, 2014, p. 12.

⁵ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 12.

⁶ AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 9; V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 12.

fin dalla prima adolescenza, e compivano i loro studi ginnasiali e liceali all'interno degli istituti religiosi in attesa di ricevere gli ordini maggiori. Il bagaglio di esperienze di vita maturate da du Tertre e il suo tardivo ingresso nell'ordine fanno supporre che la decisione di prendere i voti fosse frutto di una scelta ben ponderata e matura piuttosto che di una imposizione familiare⁷.

Gli anni della giovinezza di du Tertre furono anni particolari per la Francia e per l'ordine dei domenicani. Gli anni in cui du Tertre è imbarcato nella marina olandese sono gli anni in cui la Francia è teatro delle guerre di religione, mentre l'ordine viveva un periodo di complicate questioni interne⁸. L'ordine dei Predicatori in quegli anni era agitato da due istanze opposte: la prima che voleva una maggiore indipendenza della chiesa francese dalla chiesa di Roma, con una maggiore influenza da parte del re; la seconda che invece voleva un maggior controllo della Santa Sede sulle attività dell'ordine⁹. Le azioni del Capitolo Generale erano orientate principalmente alla riaffermazione di una forte centralità che doveva riequilibrare gli eccessi di provincialismo. A questo scopo venne anche fondato un Noviziato generale a Parigi, che aveva il compito di educare i giovani postulanti a una osservanza onesta e rigorosa¹⁰. Un altro problema era la presenza, in molti dei conventi non riformati, di un basso e di un alto clero, ovvero di frati poveri al servizio di quelli nobili o ricchi, che portavano alla decadenza morale e al depauperamento dei conventi stessi, che non erano nemmeno in grado di sostenere i costi per la preparazione culturale dei postulanti¹¹. In questo periodo di contrasti un posto di rilievo la Congregazione di San Luigi di cui faceva parte du Tertre e che era profondamente anti-romana e filomonarchica¹².

⁷ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, pp. 15-16.

⁸ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, pp. 14-16.

⁹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 25.

¹⁰ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 34.

¹¹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, pp. 31-33.

¹² V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 22.

Nello stesso anno in cui du Tertre entrò in convento, il 17 gennaio 1635, Richelieu ottenne dal Papa la revoca implicita della bolla *Inter Caetera* del 1493¹³ mentre il 12 febbraio 1635 fu fondata la *Compagnie des Îles de l'Amérique* da parte del cardinale Richelieu che aveva il compito di realizzare un progetto di colonizzazione delle Antille con fini prevalentemente economici¹⁴.

Appena Jean-Baptiste du Tertre ottenne l'ordinazione sacerdotale, fu inviato in missione nelle Antille¹⁵. Si imbarcò a Dieppe il 17 gennaio 1640 per raggiungere l'isola di Guadalupe, raccontandoci nei suoi scritti particolari molto crudi della traversata¹⁶. Rimase in Guadalupe più o meno un anno per poi essere richiamato in Francia con il compito di riaccompagnare in sede alcuni religiosi e ottenere un prolungamento dei privilegi reali per il suo ordine in terra di missione¹⁷.

Nel 1643 tornò in Guadalupe dove rimase fino al 1646. Fu costretto ad abbandonare l'isola a causa di alcuni dissapori tra i governanti in cui si era immischiato. A questo punto si recò in Martinica¹⁸ dove rimase fino al 1647¹⁹.

Una volta a Parigi iniziò la redazione della sua prima opera che venne offerta a un mecenate, il Procuratore Generale dell'ordine Achilles de Harlay, il quale le riservò un posto tra i dotti manoscritti della sua biblioteca²⁰. Il manoscritto, datato 1648, sarebbe potuto rimanere inedito se du Tertre non fosse stato avvertito che "dopo aver evitato i pirati di 1800 leghe di mare era incappato in certi altri pirati che per professione si

¹³ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 40; cf. Papa Alessandro VI, *Inter caetera divinae*, [...], pp. 361-364.

¹⁴ P. Butel, *Histoire des Antilles françaises*, Perrin, 2007, p. 31.

¹⁵ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 16.

¹⁶ AA.VV., *Dossiers [...]*, p.9.

¹⁷ AA.VV., *Dossiers [...]*, p.9.

¹⁸ AA.VV., *Dossiers [...]*, p.9.

¹⁹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 12.

²⁰ AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 10.

arricchiscono delle altrui perdite"²¹. Al fine di preservare il suo lavoro da rischi di plagio più o meno manifesto diede alle stampe nel 1654, per i tipi di Jacques e Emmanuel Langloids, la prima edizione intitolata *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique, où l'on verra l'establissement des colonies françoises dans ces Isles; leurs guerres Ciuiles & Etrangeres, & tout ce qui se passe dans des voyages & retours des Indes [...]*.

Ci sono due tipi di esemplari di questo testo, uno in-ottavo e uno in-quarto, il testo e l'impaginazione sono identici, solo il prefazio presenta alcune varianti²².

Negli stessi anni troviamo du Tertre presso il convento che era stato designato come Noviziato Generale di tutta la Francia²³. La pubblicazione della sua opera donò a du Tertre una certa notorietà e l'anno successivo, nel 1655, fu chiamato a tornare nelle Antille. Il conte di Cerillac gli aveva proposto, infatti, di negoziare l'acquisto de la Grenade. Nel gennaio 1657 du Tertre tornò a Flessingue in Olanda, riportando degli appunti sulle isole che non aveva ancora visitato e alcuni documenti. Questo nuovo materiale gli permise di ampliare notevolmente la sua prima opera, consentendogli di dare alle stampe una seconda edizione che apparve nel 1667, in due volumi in-quarto²⁴. L'opera cambiò nome e venne pubblicata da Thomas lolly con il titolo *Histoire générale des Antilles habitées par les François [...]*. Anche questa opera è dedicata ad Achilles de Harley e nella prefazione del I volume riprende la questione relativa alla copia delle sue opere citando il nome del suo plagiatore, le sieur de Rochefort, ministro di Rotterdam, che avrebbe rubato il manoscritto dell'opera di du Tertre servendosene per la redazione di una sua *Histoire naturelle et morale des iles Antilles de l'Amérique*, pubblicata nel 1658. Questo testo conteneva lunghi stralci tratti dagli appunti di du Tertre, rimeneggiati però in senso primitivistico e con poco rigore storiografico, che veniva rimproverato e fatto

²¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique, où l'on verra l'establissement des colonies françoises dans ces isles [...]*, Parigi, 1654, Epistre (pp. non numerate).

²² AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 10.

²³ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 16.

²⁴ AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 10.

risaltare dallo stesso religioso. Interpellata per risolvere la questione, ²⁵l'*Assemblée des Physiciens, Mathématiciens et Astronomes* diede ragione a du Tertre, riconoscendo il plagio, restituendo al domenicano la paternità delle sue osservazioni, mentre a Rochefort restavano le parti più favolistiche e meno storicamente corrette. Monsieur de Montmore, uno dei principali esponenti dell'*Assemblée*, avrebbe quindi consigliato a du Tertre di approfondire e arricchire la sua *Histoire générale*, diventando quindi uno dei fautori di questa seconda edizione dell'opera, completamente rinnovata²⁶.

Nel 1659 du Tertre pubblicò invece un'altra opera, di tipo agiografico, sulla vita di una santa della sua regione, santa Austreberta, dal titolo *La Vie de sainte Austreberthe, vierge, première abbesse de l'abbaye de Pavilly, près de Rouen* ²⁷

Nel frattempo però du Tertre proseguì il lavoro sulla sua *Histoire générale* e nel 1671 vennero aggiunti altri due tomi alla sua *Histoire générale*, dove sono riportati gli avvenimenti politici che si svolsero nelle Antille e in Guyana dal 1660 al 1667²⁸.

Du Tertre è stato definito l'*Hérodotes des Antilles*²⁹ per il suo istinto da storico che lo porta a citare le sue fonti e a compiere viaggi per reperire documenti e fare domande a persone che potevano aiutarlo a ricostruire determinati fatti. Per togliersi i dubbi che lo attanagliavano nel corso della redazione della sua opera si recò fino a Dieppe, a Honfleur e in altri porti di mare per parlare con i capitani delle navi e con gli abitanti delle Indie che erano giunti in Francia³⁰. Du Tertre insiste sulla necessità del

²⁵ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 66.

²⁶ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 66.

²⁷ J.-B. du Tertre, *La vie de Sainte Austreberthe vierge, première abbesse de l'abbaye de Pavilly, près de Rouën. Tirée de l'ancien manuscrit de la royale abbaye de Sainte Austreberthe de Monstreüil sur mer. Par le R. Pere Jean Baptiste du Tertre, de l'Ordre des freres prescheurs*, Parigi, 1659.

²⁸ AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 10.

²⁹ J. Rennard, *Les Dominicains aux Antilles*, in «Année dominicaine», 1932, p. 17.

³⁰ AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 11.

rigore scientifico dello storico anche nel *Preface* generale che prelude ai volumi³¹. La lingua di Du Tertre ha lo stile classico del XVII secolo e sembra prefigurare alcune caratteristiche della scrittura del romanticismo³². L'aspetto linguistico colpì molto Chateaubriand che dedicò un capitolo a du Tertre nel *Génie du Christianisme*³³. Chateaubriand con questa sua opera avrebbe voluto far uscire dall'oblio il nome di du Tertre, ma il tentativo fu vano e l'opera del religioso non ebbe mai la fama che il poeta si sarebbe aspettato. Chateaubriand, infatti, considerava l'*Histoire général* di du Tertre come l'opera più completa sulla storia delle Antille³⁴.

Jean-Baptiste du Tertre dopo una vita di viaggi, si spense a Parigi nel 1687, trovando la città profondamente cambiata rispetto agli anni della sua giovinezza³⁵.

³¹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 63.

³² AA.VV., *Dossiers [...]*, p. 11.

³³ A. Chateaubriand, *Genio del Cristianesimo [...]*, pp. 41-43.

³⁴ A. Chateaubriand, *Genio del Cristianesimo [...]*, p. 41.

³⁵ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, pp. 13, 19.

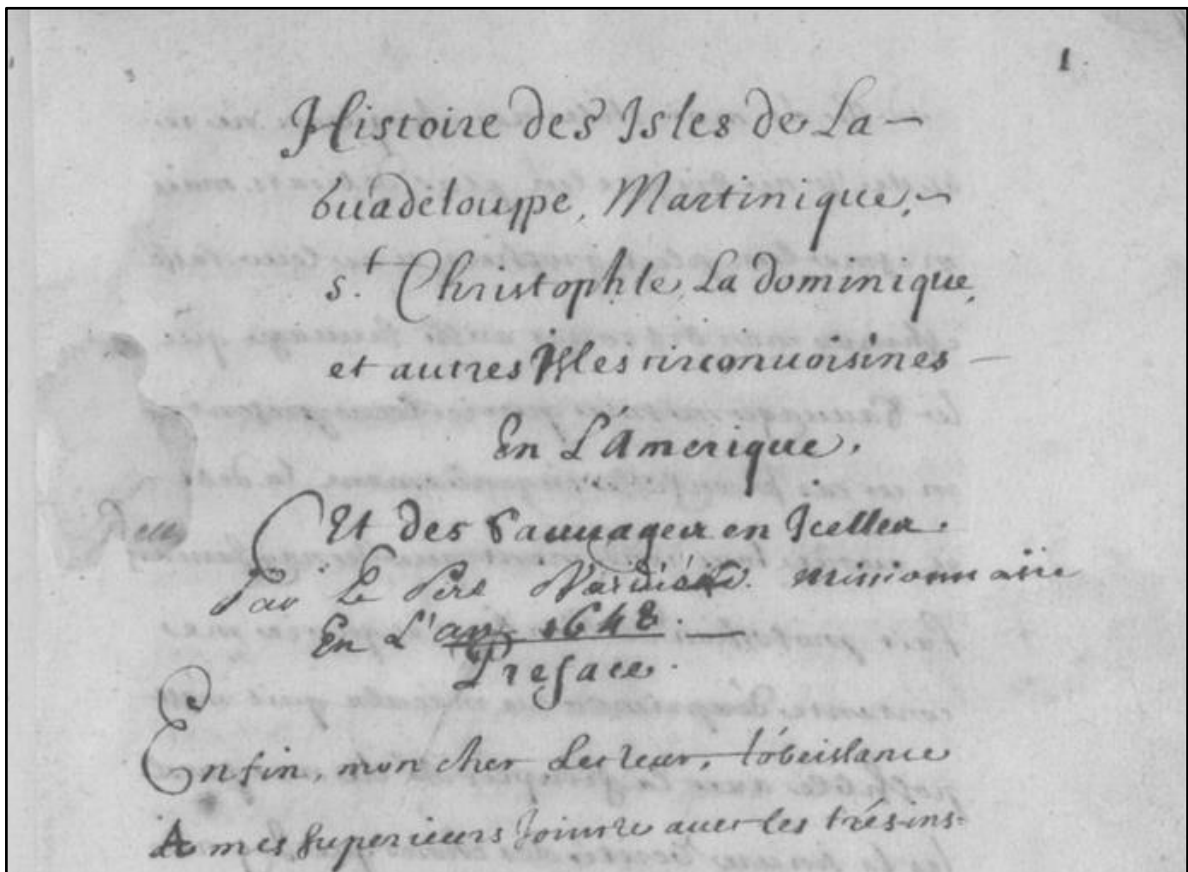


FIGURA 16: DU TERTRE, MANOSCRITTO DE L'HISTOIRE GENERAL, 1648

III.b. L'opera di du Tertre: *Histoire générale des isles*

La prima opera di Jean-Baptiste du Tertre fu pubblicata nel 1654 dopo essere stata consegnata, nel 1648, in forma di manoscritto, al Procuratore generale dell'ordine dei frati predicatori, Achilles de Harley, affinché la conservasse nella sua biblioteca. Quest'opera contiene già quasi tutti gli elementi che costituiranno in seguito i quattro tomi dell'*Histoire générale des Antilles*.

Dalle pagine de l'*Histoire générale des isles* traspare in du Tertre un'attitudine da naturalista nell'osservazione delle realtà che lo circondano. A lui dobbiamo la prima descrizione del colibrì³⁶, ad esempio, e il manoscritto dell'opera è corredato di disegni eseguiti da du Tertre stesso, probabilmente derivanti da schizzi collezionati durante i suoi viaggi, a corredo delle descrizioni di numerose piante. Du Tertre appare molto scrupoloso nelle sue descrizioni, studiando con vera curiosità scientifica ogni sorta di piante ed animali, senza alcuna ripulsione, dotandosi anche di un tavolo da anatomista³⁷. Dopo aver analizzato e descritto piante e animali passa ad occuparsi degli uomini, come un naturale passaggio dalla storia naturale alla storia morale. Nel periodo in cui du Tertre si trova nelle Antille, queste erano abitate da tre gruppi umani differenti: gli indigeni, ormai ridotti a gruppi sparuti, i coloni francesi che iniziavano a formare una comunità stabile lontano dalla madrepatria, e gli schiavi africani che furono deportati dai francesi sull'isola di S. Christophe già dal 1626³⁸.

Du Tertre è un uomo profondamente francese ed è proprio l'amore per la Francia, unito all'amore per la verità a spingerlo a scrivere la sua opera³⁹. In effetti l'amore per la patria e la volontà di fornire uno strumento completo e accurato ai governatori francesi delle colonie sembra prevalere di gran lunga sugli scopi più strettamente religiosi della

³⁶ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 45.

³⁷ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 46.

³⁸ P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Laterza, Bari, 2011.

³⁹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 62.

sua missione. Questa prima opera venne pubblicata in modo frettoloso e impreciso e contiene alcuni errori che verranno poi corretti nella seconda versione ampliata⁴⁰.

L'opera non è mai stata ripubblicata, né ha avuto riedizioni moderne o traduzioni, quindi l'unica edizione esistente del testo è quella originale del 1654, nelle due versioni in-quarto e in-ottavo precedentemente citate.

L'*Histoire générale des isles* è composta da cinque parti; la seconda, la terza e la quarta parte sono ulteriormente suddivise in trattati (*traité*). Le singole parti, o i singoli trattati sono a loro volta composti da capitoli, con i relativi sottocapitoli. Questa organizzazione della materia trattata ci fornisce un'idea della tendenza alla catalogazione del padre Jean-Baptiste e del suo elevato livello di pianificazione dell'opera. Inoltre contiene un accorgimento che semplifica la consultazione dell'opera: il titolo di ogni paragrafo è riportato nell'intestazione di ogni pagina che lo compone. Dopo il frontespizio si trova la dedica a Achilles de Harley, che rispetta tutte le regole della retorica dell'epoca, seguono poi le avvertenze *au lecteur*, dove ripercorre brevemente la storia della genesi del testo. Segue la *Table des traitez, des chapitres et paragraphes contenus en ce livre* dove vengono riportati tutti i titoli dei singoli paragrafi che compongono i capitoli. Troviamo poi tutti i permessi alla pubblicazione ricevuti dal testo: troviamo innanzitutto la *Licentia reverendissimi patris Tomae Turci, totius Ordinis FF. Praedicatorum Magistri Generalisi*, subito dopo vi è la *Approbation* dei professori di teologia del convento dell'Annunciata dell'ordine dei frati predicatori, e dell'ordine di San Luigi, per ultimo è riportato uno stralcio del privilegio reale e la dichiarazione di trasferimento del suddetto privilegio all'editore Langlois. Prima dell'inizio vero e proprio è stata inserita una carta dell'isola di S. Cristophe (l'odierna Saint Kitts) con il timbro della *Bibliothèque Royale* che riporta le ripartizioni territoriali dell'isola tra inglesi e francesi.

⁴⁰ V. Laggioia, *Un missionario [...]*, p. 62.

La *premier partie* si compone di quattro capitoli, i primi tre sono dedicati alla storia degli insediamenti coloniali francesi nelle isole di saint Cristophe (capitolo I)⁴¹, di Guadalupe (capitolo II)⁴² e della Martinica (capitolo III)⁴³. All'inizio del capitolo II vi è anche una carta della Martinica dove sono indicati i luoghi nei quali abitano rispettivamente i francesi e gli indigeni⁴⁴. Il IV capitolo è suddiviso in due paragrafi che contengono la narrazione dei viaggi di andata⁴⁵ e di ritorno⁴⁶ verso le Antille del padre du Tertre.

La seconda parte è divisa invece in due trattati, ognuno dei quali è composto da quattro capitoli. Il primo trattato è dedicato alla geografia fisica, infatti nel primo capitolo si parla della temperatura dell'aria⁴⁷, il secondo è dedicato alle stagioni⁴⁸, il capitolo III ai venti⁴⁹ e infine il quarto alle maree⁵⁰. Il primo capitolo del secondo trattato è dedicato alla descrizione geografica dell'isola di Guadalupe⁵¹, che contiene anche la carta dell'isola⁵². Seguono una descrizione dei minerali⁵³, delle pietre e dei cristalli⁵⁴ che si trovano nell'isola. Il capitolo IV del secondo trattato descrive invece i fiumi di Guadalupe⁵⁵.

La terza parte è divisa anch'essa in due trattati, contenente due capitoli ciascuno. Numerosissimi sono invece i paragrafi che compongono i capitoli. Questa terza parte è infatti dedicata alla flora: il primo trattato è dedicato alle piante (du Tertre fa

⁴¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 1-27.

⁴² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 27-68.

⁴³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp.68-75.

⁴⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. senza numerazione, tra 68 e 69.

⁴⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 75-87.

⁴⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 87-95.

⁴⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 99-103.

⁴⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 104-107.

⁴⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 107-111.

⁵⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 112-114.

⁵¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 114-123.

⁵² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. senza numerazione, tra 114 e 115.

⁵³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 123-129.

⁵⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 129-136.

⁵⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 137-142.

rientrare in questa denominazione anche arbusti, arbustelli e cespugli) e il secondo agli alberi. I due capitoli del primo trattato sono dedicati rispettivamente alle piante senza frutti⁵⁶ e alle piante fruttifere⁵⁷. Il capitolo sulle piante senza frutti è suddiviso a sua volta in 32 paragrafi e di alcune piante sono indicati anche gli scopi medicinali, mentre per quanto riguarda la manioca du Tertre riporta anche la tecnica per ricavarne del pane⁵⁸. Il capitolo dedicato alle piante che portano frutto è invece molto più breve del precedente ed è composto da 9 capitoli. Il primo capitolo del secondo trattato di questa terza parte è dedicato alla descrizione degli alberi selvatici e senza frutti, ed è composto da 27 paragrafi⁵⁹. Il secondo capitolo è invece dedicato agli alberi fruttiferi, principalmente commestibili, ed è composto da 15 paragrafi⁶⁰. La sezione del manoscritto de *l'Histoire générale des isles* era corredata da numerose immagini, disegnate dallo stesso du Tertre, mentre l'edizione a stampa non ne contiene alcuna. Alcune immagini furono poi trasformate in incisioni ed inserite all'interno dell'*Histoire générale des Antilles*.

La quarta parte è l'unica suddivisa in tre trattati e vi si trova la descrizione degli animali presenti nelle isole antillane o nei mari che le circondano. Il primo trattato è dedicato alla descrizione dei pesci ed è suddiviso in due capitoli molto sbilanciati per la quantità di paragrafi e di pagine di cui sono composti. Nel primo capitolo du Tertre si occupa dei pesci marini impiegando ben 14 capitoli⁶¹, mentre il secondo capitolo dedicato ai pesci di fiume ne conta solamente due⁶². Il secondo trattato è dedicato ai volatili e a tutti quegli animali che popolano l'aria ed è anch'esso suddiviso in due capitoli, anche questi ineguali per numero di capitoli ma meno sbilanciati rispetto a quelli del primo trattato. Il primo capitolo consta di 17 paragrafi e possiamo leggerci le descrizioni degli

⁵⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 145-190.

⁵⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 191-205.

⁵⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 182-184.

⁵⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 206-238.

⁶⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 238-256.

⁶¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 259-290.

⁶² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 291-293.

uccelli che solcano i cieli delle Antille⁶³, mentre il secondo capitolo è dedicato agli insetti volanti, quali ad esempio mosche, vespe e zanzare⁶⁴. Nel terzo trattato troviamo infine analizzate le caratteristiche degli animali terrestri. Anche questo trattato è diviso in due capitoli: il primo composto da 9 paragrafi è dedicato ai quadrupedi⁶⁵, mentre il secondo tratta di rettili, anfibi, aracnidi e insetti terrestri⁶⁶.

La quinta parte dell'*Histoire générale des isles* è, infine, dedicata alla cosiddetta storia morale. E' suddivisa in tre capitoli, dedicati ognuno a ciascuno dei gruppi umani presenti sull'isola. Il primo capitolo è dedicato agli *habitans naturels des Antilles de l'Amerique, appelez Karaïbes ou Sauuages*⁶⁷. Questo capitolo, con i suoi 12 paragrafi è il più lungo dei tre che sono invece composti da un unico paragrafo coincidente in definitiva con il capitolo stesso. Du Tertre apre il capitolo dedicato agli indigeni con delle considerazioni generali⁶⁸, per poi passare ad occuparsi delle loro origini⁶⁹. Il terzo paragrafo è dedicato alla religione dei selvaggi⁷⁰, mentre il successivo è dedicato all'educazione di bambini e ragazzi e alle tradizioni legate al matrimonio⁷¹. Seguono delle considerazioni sulla loro economia e sugli scambi commerciali che intrattengono⁷² e la descrizione di feste, banchetti e cerimonie che gli abitanti delle antille sono soliti organizzare⁷³. Il discorso passa poi al cibo⁷⁴, all'abbigliamento⁷⁵ e alla descrizione delle loro abitazioni e delle imbarcazioni che utilizzano⁷⁶. Il paragrafo 10 è dedicato alle

⁶³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 294-321.

⁶⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp.321-331.

⁶⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 332-347.

⁶⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 347-392.

⁶⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 395.

⁶⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 395-400.

⁶⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 401-403.

⁷⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 403-412.

⁷¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 412-421.

⁷² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 421-426.

⁷³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 426-429.

⁷⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 429-432.

⁷⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 432-437.

⁷⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 447-441.

tecniche di guerra e alle armi utilizzate⁷⁷, mentre il paragrafo seguente tratta delle malattie e della morte degli indigeni e del modo in cui vengono organizzati i rituali funebri⁷⁸. In chiusura del capitolo troviamo delle considerazioni sugli ostacoli che impediscono la conversione degli antillani⁷⁹. Il secondo capitolo è invece dedicato ai francesi che si sono insediati nelle Antille⁸⁰, mentre il terzo è dedicato a quella parte di popolazione ridotta in schiavitù, composta principalmente da africani e in minima parte da indigeni⁸¹. È curioso notare come l'ultima parte, relativa alle usanze della popolazione delle colonie francesi oltreoceano occupi una parte minima dell'opera, mentre invece la parte preponderante è rappresentata da la descrizione geografica e all'analisi approfondita di flora e fauna. Questo ci dice molto sul carattere e sugli interessi del padre du Tertre, che appare più interessato ad osservare la natura che lo circonda che preoccupato per la salvezza delle anime che gli sono affidate.

In coda al testo troviamo la dichiarazione reale che indica i Cavalieri di Malta come nuovi possessori delle isole citate da du Tertre, di seguito un elenco di refusi presenti del testo con la loro relativa correzione e infine un catechismo tradotto in lingua antillana redatto da un confratello di du Tertre, Raymond Breton⁸².

⁷⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 441-453.

⁷⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 453-458.

⁷⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 458-466.

⁸⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 466-472.

⁸¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 471-481.

⁸² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. non numerate.

III.c. L'opera di du Tertre: *Histoire générale des Antilles*

Nel 1667 fu pubblicata da du Tertre una versione ampliata, corretta e riveduta dell'*Histoire générale des isles* con il titolo di *Histoire générale des Antilles*⁸³ per i tipi di Thomas lolly. L'opera fu pubblicata in due tomi, il primo dedicato alla storia coloniale francese nelle Antille mentre il secondo ripercorre a grandi linee i temi trattati nell'*Histoire générale dei isles*. Entrambi i tomi sono dedicati ad Achilles de Harley così come era stato per l'*Histoire générale des isles*. Lo scopo è quello di restituire un quadro completo delle Antille fornendo dati di natura differente: racconto di avvenimenti, dati geografici, naturalistici ed etnografici⁸⁴.

Il primo tomo si apre quindi con la lettera dedicatoria, seguita dal *Preface* nel quale viene fornito un quadro generale di entrambi i tomi: in queste pagine ribadisce la necessità del rigore scientifico dello storico, che è allo stesso tempo osservatore e ordinatore delle cose osservate. Il testo è redatto in prima persona e l'autore vi inserisce le sue esperienze dirette del viaggio, e le sue osservazioni sul campo⁸⁵. A supporto delle dichiarazioni dell'autore nel *Preface* questo primo volume è corredato da materiali originali molto importanti come concessioni reali, lettere patenti, commissioni del re, deliberazioni della *Compagnie des Îles de l'Amérique*⁸⁶. Dopo la prefazione troviamo la *Licentia* alla pubblicazione del testo da parte del padre Tommaso Turci, professore di teologia e Maestro generale di tutto l'ordine dei Predicatori⁸⁷. Segue l'avvertimento al rilegatore per l'inserimento di carte e figure nel testo, dove sono indicati i numeri di pagina per la collocazione di tutte le immagini, sia del primo sia del secondo tomo. Ancora oltre troviamo la tavola dei capitoli e dei paragrafi che è chiusa dalla carta dell'isola di S.

⁸³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français. Divisée en deux tomes, et enrichie de cartes & de figures*, Parigi, 1667.

⁸⁴ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 66.

⁸⁵ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 63.

⁸⁶ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 67.

⁸⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. senza numerazione.

Cristophe, identica a quella presente nell'*Histoire générale des isles*⁸⁸, dopo di ciò ha inizio il testo vero e proprio. Il primo tomo è diviso in XXII capitoli, più un capitolo finale relativo ad alcuni fatti avvenuti dopo la decadenza della prima compagnia. La cronologia degli eventi ogni tanto viene interrotta da considerazioni di du Tertre in merito alle novità introdotte dai francesi, quali coltivazioni non autoctone o sistemi giudiziari e normativi del tutto inediti per quei luoghi e le genti che vi abitavano⁸⁹.

Il primo capitolo è dedicato alla prima colonizzazione dell'isola di S. Christophe⁹⁰ ed è aperto da una considerazione di carattere psicologico che fa risalire al desiderio di ricchezza la propensione ad affrontare i rischi e le difficoltà della conquista del Nuovo Mondo⁹¹. Il desiderio di ricchezza avrebbe anche spinto i francesi a ignorare la bolla papale del 1493 per intraprendere le loro imprese coloniali nelle Americhe⁹². Non c'è però condanna ai francesi nelle parole di du Tertre e, infatti, centrale appare la figura di Richelieu, che viene introdotto sulle pagine del domenicano utilizzando tutti i titoli e le onorificenze⁹³. Il capitolo II prosegue la storia dell'impresa coloniale a S. Christophe occupandosi della nascita della *Compagnie de Saint Christophe* nel 1626 e della sua successiva trasformazione in *Compagnie des Îles de l'Amérique* grazie all'estensione dei suoi privilegi da parte di Richelieu nel 1635⁹⁴. Il I tomo prosegue con le vicende relative allo stabilimento di colonie francesi in Guadalupa⁹⁵ e successivamente in Martinica⁹⁶. In queste pagine du Tertre restituisce tutte le difficoltà affrontate dai francesi durante il loro insediamento e in particolare affronta il tema del rapporto complesso con i nativi⁹⁷. Dopo aver narrato le vicende di alcuni cambiamenti al vertice del governo dell'isola di Saint

⁸⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. senza numerazione.

⁸⁹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 73.

⁹⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 1-44.

⁹¹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 67; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, p.1.

⁹² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, p.1.

⁹³ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 69; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, p.11.

⁹⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 45-64.

⁹⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 64-99.

⁹⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 99-121.

⁹⁷ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 71-72.

Christophe⁹⁸, du Tertre passa ad occuparsi dell'insediamento francese nell'isola di Tortuga⁹⁹. I capitoli seguenti riportano una serie di vicende politiche e di cambi al vertice nel governo delle isole e nella Compagnia, in particolare il capitolo VIII riporta il nuovo contratto della Compagnia con il cardinale che il sovrano ratifica con un editto¹⁰⁰. La narrazione storica dei nuovi stabilimenti francesi nelle Antille riprende al capitolo XII dove viene narrata la colonizzazione delle isole di saint Martin e di Saint Barthelemy¹⁰¹ e successivamente, al capitolo XIII, con l'insediamento nelle isole di Saintes e Marie-Galante¹⁰². Segue la narrazione degli insediamenti presso Grenade¹⁰³ e *Sainte Alouzie* (Sainte Lucie)¹⁰⁴ e sull'isola di Saint Croix¹⁰⁵. Nel capitolo XVI vengono trattati alcuni problemi della Compagnia delle isole d'America e alla sua decadenza¹⁰⁶. A questo punto du Tertre si occupa di una spedizione per cercare di stabilire una colonia sulla terraferma¹⁰⁷, precisando che la sua intenzione non è ingrandire il suo libro occupandosi di una spedizione fuori dall'ambito territoriale delle Antille, ma semplicemente di riportare dei fatti ai quali aveva assistito¹⁰⁸. Nel capitolo XIX du Tertre si occupa di alcuni eventi catastrofici avvenuti durante il suo soggiorno: un uragano in Guadalupe e un terremoto in Martinica, seguiti da carestie e dalla fuga degli schiavi¹⁰⁹. Gli ultimi capitoli sono dedicati nuovamente a questioni politiche interne alla Compagnia e relative al governo delle isole, nonché al viaggio di ritorno di du Tertre¹¹⁰. In coda al testo troviamo la riproduzione degli articoli che sanciscono gli accordi tra il *Lieutenant général* delle isole d'America e il governatore dell'isola di Tortuga per lo stabilimento della colonia in questa

⁹⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 121-167.

⁹⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 168-188.

¹⁰⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 208-222.

¹⁰¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 409-416.

¹⁰² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 417-425.

¹⁰³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 425-433.

¹⁰⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 434-438.

¹⁰⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 448-479.

¹⁰⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 438-448.

¹⁰⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 480-495.

¹⁰⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, p. 480.

¹⁰⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 496-504.

¹¹⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 504-587.

isola¹¹¹ e la riproduzione dei concordati tra il *Lieutenant* e il *Sieur le Chevalier de Fontenay* per la prosecuzione dell'impresa coloniale francese¹¹². Chiudono il testo il *Privilège du roy* e la lista dei refusi e degli errori di stampa¹¹³.

Il secondo tomo è composta da otto trattati che vogliono offrire una completa storia naturale e morale delle Antille. Qui è molto evidente, come già accennato, il riferimento alla precedente opera del domenicano, sebbene la materia venga qui dilatata e approfondita. Du Tertre rimane però sempre rigoroso, non cede alla tentazione dell'esotico e del fantastico per infarcire le sue descrizioni ed evita l'accumulo immotivato di fatti, curiosità e notizie inserite per il mero scopo di lusingare il lettore¹¹⁴. Dopo l'epistola dedicatoria e la tavola delle materie troviamo subito il *Privilège du roy* e la conseguente cessione del privilegio all'editore Jolly, a cui fa seguito un *avant-propos*¹¹⁵ dove introduce a grandi linee i temi trattati in questo secondo tomo. L'inizio del testo vero e proprio è preceduto da due stampe rappresentanti i forti dell'isola di Tortuga e dell'isola di Guadalupe, quest'ultimo riprodotto sia in prospetto sia in pianta. Il primo trattato contiene un unico capitolo suddiviso in 11 paragrafi e fornisce al lettore una descrizione completa, dal punto di vista della geografia fisica, di alcune isole delle Antille (le stesse di cui, nel primo tomo, ha narrato la colonizzazione), con alcuni cenni storici e alcune informazioni sugli abitanti delle varie isole¹¹⁶. Il secondo trattato è composto da tre capitoli. Nel primo capitolo del secondo trattato, du Tertre descrive i suoi viaggi per mare e contestualmente si occupa del clima, delle maree e delle correnti marine¹¹⁷. Nel secondo capitolo del secondo trattato il domenicano si occupa della temperatura e del clima delle Antille¹¹⁸, mentre il terzo capitolo è dedicato a pietre e minerali dei territori in esame¹¹⁹. Il terzo

¹¹¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 588-590.

¹¹² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. 591-593.

¹¹³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. I, pp. senza numerazione.

¹¹⁴ V. Laggioia, *Un missionario [...]*, p. 77.

¹¹⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 1-4.

¹¹⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 5-42.

¹¹⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 43-63.

¹¹⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 63-74.

¹¹⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 74-81.

trattato è invece composto da cinque capitoli, tutti dedicati alla flora antillana. Il primo capitolo è dedicato a legumi e piante locali i cui frutti secondo l'autore «*ne sont pas plus considerables que le pois & les fèves*»¹²⁰. Di queste piante ci fornisce però anche gli usi. Successivamente vengono descritte le piante fruttifere¹²¹, gli alberi selvatici e senza frutti¹²², gli alberi che forniscono il legno¹²³ e infine gli alberi da frutto¹²⁴. Questo trattato è molto rappresentativo delle qualità di studioso del padre du Tertre, che descrive ogni pianta basandosi sulle proprie osservazioni, delineandone i caratteri esterni, i processi di fruttificazione e i suoi eventuali utilizzi in medicina o i suoi usi pratici. Produce in questo modo un piccolo capolavoro di studio botanico, cercando di superare le classificazioni della botanica classica e non alienandosi ad alcun metodo di classificazione successivo¹²⁵. Spesso la descrizione delle piante è accompagnata a incisioni che le ritraggono, molto spesso riprodotte a partire dai disegni eseguiti da du Tertre e inseriti nel manoscritto dell'*Histoire générale des isles*. Dalla flora si passa alla fauna, alla quale sono dedicati i successivi tre trattati. Nel quarto trattato, du Tertre analizza la fauna acquatica: qui i capitoli sono tre e sono preceduti da una stampa che ritrae alcuni dei pesci descritti nelle pagine successive. Il primo capitolo di questo trattato è consacrato allo studio dei pesci marini¹²⁶, il secondo ai crostacei e ai molluschi¹²⁷, mentre il terzo ai pesci di fiume¹²⁸. Il quinto trattato descrive la fauna aerea ed è composto anch'esso come il precedente da tre capitoli: il primo dedicato agli uccelli¹²⁹, il secondo agli uccelli marini¹³⁰, il terzo a insetti, in particolar modo vari tipi di mosche e zanzare¹³¹. L'ultimo

¹²⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 82-127.

¹²¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp.127-140.

¹²² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 141-154.

¹²³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 155-173.

¹²⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 173-194.

¹²⁵ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, pp. 79-84.

¹²⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 195-233.

¹²⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 134-242.

¹²⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 243-245.

¹²⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 246-267.

¹³⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 267-278.

¹³¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 279-288.

trattato dedicato alla fauna è quello relativo agli animali terrestri ed è preceduto da una illustrazione che riproduce qualcuno degli animali descritti all'interno del loro habitat, circondati da alcuni degli alberi ai quali erano stati dedicati dei paragrafi all'interno del terzo trattato¹³². Du Tertre inizia la sua analisi degli animali degli Antille occupandosi dei quadrupedi¹³³, prosegue poi con rettili, anfibi e vermi, inserendo anche un paragrafo sui rimedi applicabili per curare i morsi dei serpenti¹³⁴. Il terzo capitolo parla dei granchi definiti da du Tertre «*une Manne vivante & perpetuelle*»¹³⁵ vista la loro importanza nella dieta degli abitanti del luogo, soprattutto nel momento in cui vengono a mancare altre fonti di sostentamento¹³⁶. L'ultimo capitolo riservato alla fauna antillana contiene l'analisi di insetti e aracnidi terrestri¹³⁷. Alcuni animali di questi due ultimi capitoli sono anche riprodotti in una illustrazione situata tra la p. 328 e la pagina 329. Gli ultimi due trattati hanno l'obiettivo di restituire un quadro completo degli abitanti dell'isola. Il settimo trattato è intitolato «*des habitans des Antilles*» e du Tertre fa rientrare in questa categoria gli abitanti originari di questi luoghi e i coloni francesi. A entrambe le categorie è dedicato un capitolo apposito, all'interno del quale l'autore cerca di approfondire tutti gli aspetti dei due gruppi umani che si erano trovati a convivere in quelle piccole isole dell'Atlantico. Degli «*habitans naturels des Antilles de l'Amerique, appelés Sauvages*»¹³⁸ du Tertre descrive le origini, la religione, il tipo di educazione che viene impartita, l'istituto del matrimonio, i commerci e le attività produttive, le feste e i banchetti, i cibi che questi consumano, gli ornamenti, la struttura delle case e delle imbarcazioni, il loro modo di muovere guerra e le armi che vengono usate, le malattie dalle quali sono colpiti e in che modo affrontano la morte e con quali cerimonie e infine gli ostacoli alla loro conversione¹³⁹. Mentre questo primo capitolo del VII trattato ripercorre pedissequamente

¹³² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. non numerata tra la pp. 288 e 289.

¹³³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp.289-307.

¹³⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 308-328.

¹³⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 328.

¹³⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, 328-339.

¹³⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 340-354.

¹³⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 358.

¹³⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 356-419.

il corrispondente capitolo nell'*Histoire générale des isles*, il capitolo che segue è invece molto aumentato in questa seconda versione ed è estremamente più articolato. Delle colonie francesi viene descritta l'organizzazione religiosa, quella governativa e quella giudiziaria, le caratteristiche degli edifici, la composizione delle famiglie, i traffici commerciali e le figure professionali presenti, i costumi degli abitanti ed infine le malattie che affliggevano i coloni¹⁴⁰. Nell'ultimo trattato du Tertre si occupa degli schiavi, dividendo la sua trattazione in due capitoli dedicati rispettivamente agli schiavi indigeni¹⁴¹ e agli schiavi africani. L'autore si concentra più lungamente su questi ultimi narrando le modalità con cui vengono acquistati e trasportati nelle isole, le loro caratteristiche comportamentali, la loro conversione al cristianesimo, la loro vita familiare, la «*naissance honteuse des mulastres*»¹⁴², il loro nutrimento, le loro abitazioni, i loro ornamenti e il modo in cui si riposano e si divertono. Du Tertre non trascurava nemmeno i lavori che vengono fatti svolgere agli schiavi, le punizioni alle quali sono sottoposti, i motivi che li spingono a fuggire dai loro padroni e infine le malattie da cui sono afflitti e le tradizioni funebri¹⁴³. In coda a questo secondo tomo si trova l'elenco dei refusi con la corrispettiva correzione¹⁴⁴.

Come precedentemente accennato il terzo e il quarto tomo furono pubblicati, sempre da Jolly a distanza di quattro anni dai precedenti due e sono dedicati principalmente alla narrazione di avvenimenti politici avvenuti negli anni in cui du Tertre non era più nelle Antille. In particolare gli avvenimenti trattati nel terzo e quarto tomo sono riferiti al periodo fino al 1667, ovvero fino al Trattato di Breda che segnò la fine della seconda guerra anglo-olandese che aveva visto la Francia allearsi con la Repubblica delle Province Unite.

¹⁴⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 419-482.

¹⁴¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 484-492.

¹⁴² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 511.

¹⁴³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 493-539.

¹⁴⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 539.

Il terzo tomo¹⁴⁵ è strutturato in maniera simile ai precedenti: dopo il frontespizio si trova un *avis au lecteur* generale per embrambi i tomi e in seguito l'epistola dedicatoria, che questa volta è indirizzata al monsignor Hierome Bignon, cosigliere reale e avvocato generale del Parlamento di Parigi. Successivamente si trovano le approvazioni del frate Giovanni Tommaso de Rocaberti, professore di teologia e maestro generale dell'ordine, quella del Priore provinciale e quella dei padri professori di teologia del convento dal quale proveniva du Tertre. Segue il *Privilège du roy* e un'avvertenza per il lettore specifica per introdurre il III tomo mentre subito prima del *Preface* si trova la scheda con i refusi e le correzioni corrispondenti. Il terzo tomo è suddiviso in quattro trattati. Il primo trattato contiene un unico capitolo e riguarda la fondazione della *Compagnie de la France Équinoctiale* che doveva servire alla colonizzazione dell'isola di Cayenne¹⁴⁶. Nel secondo trattato, che è quello più corposo del volume essendo suddiviso in ben otto capitoli, du Tertre si sofferma invece sulla nascita della *Compagnie des Indes Occidentale*¹⁴⁷. Il terzo trattato affronta in due capitoli il cambiamento nel governo delle Antille avvenuto dopo la nascita della Compagnia delle Indie Occidentali¹⁴⁸. L'ultimo trattato si occupa invece dell'acquisizione e della presa di possesso da parte della compagnia delle isole dipendenti dai cavalieri di Malta e delle isole di Martinica e Grenada¹⁴⁹. Il secondo capitolo di questo ultimo trattato, in particolare, serve a du Tertre per fare un po' il punto sullo stato della religione nelle Antille, in particolare du Tertre valorizza il lavoro portato svanti dai missionari in quelle terre¹⁵⁰. In coda al III tomo dell'*Histoire générale des Antilles* troviamo esclusivamente la tavola *des traitez, chapitres, et des paragraphes*. Questo volume è pieno di riproduzioni di documenti originali, importanti per supportare la narrazione della storia delle isole. Vi si possono trovare diverse lettere intercorse tra

¹⁴⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitees par les françois, Enrichie de cartes et figures. Tome III. Dans lequel il est traité du changement des Propriétaires des Ant-isles. De l'Établissement de la Compagnie Royale des Indes Occidentales : et des son Gouvernement jusq'à la guerre entre la France & l'Angleterre*, Parigi, 1671.

¹⁴⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 9-35.

¹⁴⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 36-153.

¹⁴⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 154-245.

¹⁴⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 246-317.

¹⁵⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 292-317.

governatori e membri della compagnia, la riproduzione completa dell'editto che sancì la nascita della Compagnia delle Indie Occidentali¹⁵¹, i regolamenti promulgati nelle isole dai singoli governatori (ad esempio il regolamento emanato nella Martinica nel 1665 dal governatore de Tracy¹⁵²), comunicazioni dalle colonie ed estratti di accordi politici e commerciali (ad esempio gli accordi tra francesi ed inglesi presenti sull'isola di S. Christophe firmati nel 1666¹⁵³).

Il quarto tomo, pubblicato dall'editore Jolly sempre nel 1771, è concepito come una continuazione del terzo e infatti non è presente alcuna prefazione e alcun *avis au lecteur*. Dopo il frontespizio si trova subito la lettera dedicatoria che è differente da quella del terzo tomo sebbene il destinatario sia il medesimo: Theodoric Bignon¹⁵⁴. Segue l'elenco dei refusi con la relativa correzione e l'avviso al rilegatore con l'indicazione delle pagine dove collocare le illustrazioni da inserire sia nel tomo III sia nel tomo IV. Il IV tomo è composto da soli due trattati, che presentano però un elevato numero di capitoli. Il primo trattato è composto da quattro capitoli e il lettore vi può trovare una descrizione della situazione delle Antille fino all'arrivo del Joseph Antoine le Fébvre de la Barre come governatore. In particolare vengono descritti alcuni eventi bellici intercorsi tra francesi e inglesi per riservarsi il dominio di alcune isole, in particolare S. Christophe¹⁵⁵. Il secondo trattato, dal titolo «*De tout qui s'est passé dans les Ant-Isles de l'Amerique, depuis l'arrivée de Monsieur de la Barre jusqu'à la paix conclue à Breda entre la France, l'Angleterre, & les Etats des Provinces unies*»¹⁵⁶ è composto da ben 12 capitoli. Vi sono descritte in particolare tutte le fasi della guerra anglo-olandese e le sue ripercussioni sul governo delle Antille e infine le conseguenze per le Antille a seguito del trattato di Breda del 1667¹⁵⁷. In coda al testo si trovano la tavola *des traitez, des chapitres, et des contenus*

¹⁵¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 43-60.

¹⁵² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 176-186.

¹⁵³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. III, pp. 277-281.

¹⁵⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. IV, pp. senza numerazione.

¹⁵⁵ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. IV, pp. 1-115.

¹⁵⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. IV, p. 116.

¹⁵⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. IV, pp. 116-362.

dans cette quatrième Partie de l'Histoire generale des Ant-Isles de l'Amerique e infine il *Privilège du Roy*¹⁵⁸.

Dell'*Histoire générale des Isles* esistono delle riedizioni successive che non hanno comunque avuto un'ampia diffusione e sono abbastanza rare. Nonostante il tentativo compiuto da Chateaubriand per far uscire da anni di oblio l'opera di du Tertre, esiste una sola edizione ottocentesca, successiva alla morte del poeta, realizzata in due volumi negli anni 1868-1869 dall'*Imprimerie de T. Durieu et R. de Leyritz* in Martinica¹⁵⁹. Una successiva riedizione si ebbe nel 1958-1959, si tratta di una opera in quattro volumi in-ottavo pubblicata dall'editore C.E.P. a Fort-de-France, sempre in Martinica¹⁶⁰. Dopo di questa le ultime edizioni di quest'opera si hanno tutte negli anni settanta del secolo scorso. Altra riedizione proveniente dalla Martinica è quella del 1973 che presenta i 4 tomi in tre volumi ed è stata pubblicato dalle *Éditions des Horizons caraïbes*¹⁶¹. Una ulteriore edizione fu fatta a Parigi nel 1978 per i tipi dell'editore *Édition et diffusion de la culture antillaise*, pubblicata in quattro volumi¹⁶². Nello stesso anno il *Bureau of Libraries, Museums and Archaeological Services, Department of Conservation & Cultural Affairs* di Charlotte Amalie nelle Isole Vergini Statunitensi pubblicò la traduzione di alcune parti dell'*Histoire* che riguardavano proprio le Isole Vergini con il titolo: *Jean-Baptiste DuTertre on the French in St. Croix and the Virgin Islands: a translation with introduction and notes by Aimery Caron and Arnold R. Highfield*¹⁶³.

¹⁵⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, 1671, t. IV, pp. senza numerazione.

¹⁵⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français. Par le r. p. Du Tertre*, Imprimerie de T. Durieu et R. de Leyritz, Saint-Pierre (Martinique), 1868-69.

¹⁶⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles. Réédition d'après l'édition de 1667-1671*, Éditions C.E.P., Fort-de-France (Martinique), 1958-1959.

¹⁶¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français. Reproduction de l'édition de Paris, T. Jolly, 1667-1671*, Éditions des Horizons caraïbes, Le Morne Rouge (Martinique), 1973.

¹⁶² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, Édition et diffusion de la culture antillaise, Parigi, 1978.

¹⁶³ J.-B. du Tertre, *Jean-Baptiste DuTertre on the French in St. Croix and the Virgin Islands: a translation with introduction and notes by Aimery Caron and Arnold R. Highfield*, Bureau of

III.d. L'analisi dell'opera

L'*Histoire générale des Antilles*, insieme alla sua versione precedente, è considerata una delle opere più complete sulle Antille del XVII secolo. Rispetto alle esperienze coloniali di cui mi sono occupata in queste pagine, la situazione che du Tertre trova nelle Antille è profondamente diversa. Qui la colonizzazione è in una fase più avanzata e oltre ai selvaggi indigeni, che ormai sono relegati in uno sfondo offuscato, esistono altri personaggi che popolano queste isole del Nuovo Mondo: si tratta dei coloni, quindi di francesi che hanno fatto di questi luoghi lontani la propria casa, e degli schiavi africani, deportati in massa per lavorare al posto degli indigeni, i quali erano stati decimati dagli scontri con gli europei e dalle malattie e si erano ritirati in luoghi appartati¹⁶⁴.

La schiavitù nelle Antille, al momento dell'arrivo di du Tertre è già un fatto compiuto, gli schiavi africani abitano già quei luoghi e vi lavorano. Du Tertre non si pone quindi il problema di giustificare o meno la schiavitù, ma ne vuole presentare gli effetti, descrivendo le condizioni di vita degli schiavi¹⁶⁵. Il suo sguardo però non è totalmente benevolo verso questo gruppo umano e non appare affatto indignato nel raccontare le terribili punizioni inflitte agli schiavi ribelli o fuggitivi¹⁶⁶. Si ammorbida solo nel raccontare i giochi dei piccoli schiavi e nell'ammirare l'attaccamento che le madri africane mostrano nei confronti dei propri figli¹⁶⁷. In ogni caso dalle sue parole si evince l'incapacità di accettare uno sfruttamento tanto inumano e, sebbene cerchi di giustificare i francesi - cristiani - per il fatto di praticare la schiavitù, non mostra complicità con il potere, ma più spesso dimostra compassione per gli schiavi, per la loro sorte e per il trattamento che viene loro riservato¹⁶⁸. Du Tertre trova nel colore della pelle degli africani

Libraries, Museums and Archaeological Services, Department of Conservation & Cultural Affairs, Charlotte Amalie (U.S. Virgin Islands), 1978.

¹⁶⁴ G. Gliozzi (a cura), *La scoperta [...]*, pp. 89-90.

¹⁶⁵ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 53.

¹⁶⁶ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 54.

¹⁶⁷ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, pp. 53-54.

¹⁶⁸ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, pp. 115-116.

la futile causa del lor triste destino¹⁶⁹, egli infatti afferma che *la noirceur de leur corps estoit le caractere de leur infortune*¹⁷⁰. Ecco che la causa della schiavitù viene fatta risalire unicamente ad una alterità esteriore totale e incontrovertibile: gli africani sono neri, e sono schiavi perché sono neri. Eppure du Tertre quando parla dei bambini degli schiavi utilizza gli stessi schemi narrativi rintracciabili negli autori di cui mi sono occupata nelle pagine precedenti: i bambini neri alla nascita sarebbero bianchi come i figli dei francesi e diventerebbero olivastri solo dopo due o tre giorni per poi scurirsi definitivamente dopo all'incirca una settimana dalla nascita¹⁷¹. Du Tertre tratta sempre, nella sua descrizione, gli schiavi come uomini e cerca di restituire loro la dignità umana raccontandone gli usi e i costumi come per tutti gli altri gruppi umani presenti sulle isole¹⁷². Anche la narrazione della nascita dei bambini africani come assimilabile a quella dei figli del Regno di Francia, per un uomo profondamente francese e per un frate fortemente gallicano, è senz'altro rappresentativo. Quello di du Tertre è senza dubbio un ulteriore segno della volontà di considerare gli schiavi come suoi simili restituendo loro l'umanità negata.

L'immagine che du Tertre restituisce degli indigeni delle Antille è molto diversa. La sua è una posizione mutuata dalla lettura di Montaigne¹⁷³, alla quale viene aggiunta l'esperienza personale di convivenza quotidiana e prolungata con gli americani delle Antille. Già dai titoli che du Tertre conferisce ai paragrafi si intuisce che egli considera il termine "selvaggio" solo come un appellativo conferito dagli europei che non è perfettamente conforme alle caratteristiche degli uomini delle Antille. Du Tertre nell'introdurre la descrizione degli indigeni antillani li definisce come *habitans naturels des Antilles de l'Amérique, appelés Sauvages*¹⁷⁴. Nel testo che segue il titolo du Tertre infatti si sofferma sui significati che generalmente venivano conferiti al termine selvaggio,

¹⁶⁹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 119.

¹⁷⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 493.

¹⁷¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 506.

¹⁷² V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 120.

¹⁷³ M. de Montaigne, *Saggi. A cura di Fausta Garavini e André Tournon*, Bompiani, Milano, 2012, Libro I, Cap. XXXI, pp. 367-391.

¹⁷⁴ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 356.

spiegando poi come questa espressione non potesse essere assolutamente applicata agli abitanti delle Antille.

Similmente, alla sola parola di «selvaggio», la maggior parte delle persone si immaginano una sorta di uomini barbari, crudeli, inumani, senza ragione, deformati, grandi come giganti, pelosi come orsi: in definitiva piuttosto dei mostri che degli uomini ragionevoli; anche se in verità i nostri selvaggi non sono selvaggi che di nome, così come le piante e i frutti che la natura produce spontaneamente nelle foreste e nei deserti, che noi chiamiamo selvagge, e che possiedono le vere virtù e tutte le proprietà nel pieno della loro forza e vigore, che spesso noi corrompiamo con i nostri artifici e alteriamo molto quando le piantiamo nei nostri giardini. [...] i selvaggi di quest'isola sono i più contenti, i più felici, i meno tormentati dalle malattie di tutte le nazioni del mondo. Poiché sono come li ha prodotti la natura, ovvero in una grande semplicità e ingenuità naturale: sono tutti eguali, senza che conoscano alcuna sorta di rispetto, anche nelle famiglie, come del figlio nei riguardi del padre.¹⁷⁵

Gli antillani sono quindi selvaggi solo di nome e vivrebbero in uno stato di natura che permetterebbe loro di essere i più felici del mondo. Dalle parole utilizzate da du Tertre appare chiara la sua lettura di Montaigne¹⁷⁶ che nel saggio *Des Cannibales*, scrive:

¹⁷⁵ «De mesme à ce seul mot de Sauvage, la pluspart du monde se figure dans leurs esprits une sorte d'hommes barbares, cruels, inhumains, sans raison, contrefaits, grands comme des geants, velus comme des ours: enfin plutôt des monstres que des hommes raisonnables; quoy q'un verité nos Sauvages ne soient Savages que de nom, ainsi que le plants et les fruicts que la nature produit sans aucune culture dans les forests et dans les desert, lesquelles quoy que nous appellions Sauvages, possèdent pourtant les vrayes vertus et les proprieté dans leur force et dans leur entiere vigueur, que biensouvent nous corrompons par nos artifices, et alterons beaucoup, lors que nous plantons dans nos jardins. [...] les Sauvages de ces Isles sont les plus contens, le plus heureux, le moins tourmentez de maladies, de toutes les nations du monde. Car ils sont tels que la nature les a produits, c'est-à-dire, dans une grande simplicité & naifveté naturelle: ils sont tous égaux, sans que l'on conoistre aucune sorte de respect, mesme entre les parens, comme du fils au père.»

J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 356-357.

¹⁷⁶ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 109.

*Sono selvaggi così come chiamiamo selvaggi i frutti che la natura ha prodotto da sé e nel suo sviluppo ordinario: laddove, in verità, sono quelli che noi abbiamo alteranti con il nostro artificio e deviati dalla regola comune che dovremmo chiamare selvaggi.*¹⁷⁷

In queste pagine Montaigne contestava la comune concezione della barbarie nell'Europa del cinquecento, formalizzando un primo tentativo di superamento dell'etnocentrismo e teorizzando l'esistenza di uno stato di natura, raccogliendo l'opinione presente fin dai primissimi racconti e nelle cosmografie dell'epoca ma capovolgendone il giudizio di valore¹⁷⁸. Il paradosso creato da Montaigne viene quindi ripreso da du Tertre che però traccia un quadro degli abitanti delle Antille più preciso, entusiasta e dettagliato¹⁷⁹. Du Tertre verrà poi letto, dopo molti anni da Jean-Jacques Rousseau¹⁸⁰, il quale sarà fortemente influenzato dalle riflessioni del domenicano nella formulazione della sua teoria del "buon selvaggio" enunciata nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*¹⁸¹. Il giudizio sugli indigeni antillani è totalmente positivo, essi vivono una situazione felice, come un'umanità semplice e soddisfatta, piena di bellezza e salute¹⁸². Sono uomini liberi che bevono e mangiano quando ne hanno bisogno e si riposano quando ne hanno voglia¹⁸³. Tanto più che gli indigeni sono ormai sullo sfondo, sono parte del paesaggio naturale tanto quanto gli armadilli e le piante di cacao descritti nei capitoli precedenti della sua opera. Non possono creare alcun problema alla colonizzazione francese e al governo delle isole ormai consolidato e se una minaccia si fosse presentata a mettere in discussione il dominio francese non sarebbe arrivata certo dall'interno.

¹⁷⁷ «*Ils sont sauvages de mesme que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produicts: là où, à la verité se sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeles plustost sauvages.*» M. de Montaigne, *Saggi* [...], p. 372.

¹⁷⁸ S. Landucci, *I filosofi* [...], 2014, pp. 275-276.

¹⁷⁹ G. Chinard, *L'Amérique* [...], p. 49.

¹⁸⁰ V. Lagioia, *Un missionario* [...], p. 103.

¹⁸¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in «*Œuvres complètes*», Parigi 1964, vol. III.

¹⁸² V. Lagioia, *Un missionario* [...], p. 109.

¹⁸³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles* [...], t. II, p. 357.

Anche l'aspetto esteriore degli indigeni è in armonia con la concezione idaliaca del selvaggio espressa da du Tertre. Egli afferma che:

*Non hanno altro vestito se non quello con cui la natura li ha coperti. [...] per il resto non sono né pelosi né deformi; al contrario, hanno una bella statura, con un petto ben proporzionato, molto potenti, forti e robusti, così in forma e così sani che si vedono generalmente tra loro dei vecchi di cento od ottantanni, che non si arrendono a curvare le spalle sotto il peso degli anni, e che hanno pochissimi capelli bianchi e la fronte appena marcata da una sola ruga. Che se molti hanno la fronte piatta e il naso all'insù, questo non viene da un difetto della natura, ma da un artificio delle loro madri che mettono le mani sulla fronte dei loro bambini per appiattirla e allargarla tutta insieme, credendo che con questa imposizione delle mani, questi poveri piccoli ricevano tutta la bellezza del loro viso.*¹⁸⁴

Come si legge da queste pagine, anche du Tertre, come in precedenza abbiamo visto in Sagard, sente la necessità di sottolineare il fatto che gli antillani non abbiano peli. Ancora nel 1667 un religioso che si reca nelle Antille ha la necessità di spiegare che gli abitanti dei luoghi in cui si trova non rispondono affatto alle leggende medievali sui terribili selvaggi pelosi, fantasiosamente collocati nel Nuovo Mondo, una volta che questo venne scoperto¹⁸⁵.

Du Tertre prosegue la sua descrizione generale dell'aspetto degli indigeni dicendo che non esistono quasi tra di loro persone calve, zoppe o gobbe. Pochissimi avrebbero i capelli ricci e quasi nessuno che li avrebbe biondi o rossi. Gli antillani e i

¹⁸⁴ «Ils n'ont point d'autre vestement que celui duquel la nature les a couverts. [...] au reste, ils ne sont ny velus ny contrefaits; au contraire, ils sont d'une belle taille, d'un coursage bien proportionné, gras puissans, forts & robustes, si dispos, & si sains, qu'on voit communement parmi eux des vieillards de cent ou six vingts ans, qui ne sçavent ce que c'est de se rendre ny de courber les épaules sous le faix des vieilles années, & qui ont fort peu de cheveux blancs, & à peine le front marqué d'une seule ride. Que si plusieurs ont le front plat & le nez camus, cela ne provient pas d'un défaut de nature, mais de l'artifice de leurs meres, qui mettent leurs mains sur le front de leurs enfans pour l'aplatir & l'élargir tout ensamble, croyant que par cette imposition de mains, ces pauvres petits reçoivent toute la beauté de leur visage.»

J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 357-358.

¹⁸⁵ O. P. Dickason, *Le mythe [...]*, p. 93.

francesi si distinguerebbero solo per via del colore della pelle: la pelle degli antillani infatti avrebbe un colore scuro, olivastro che tingerebbe leggermente anche il bianco dell'occhio¹⁸⁶. A questo punto du Tertre passa a confutare la teoria secondo cui gli indigeni nascerebbero bianchi per poi assumere il colore scuro a causa di pitture corporali e dell'utilizzo di olii. Il religioso porta come prova della falsità di questa affermazione (che tra i suoi lettori doveva essere invece considerata come vera, visto l'ampia diffusione di questo assunto) il fatto di aver ospitato nel convento molti bambini selvaggi e che a questi non era mai stato applicato alcun unguento e nonostante ciò non avevano smesso mai di avere il loro caratteristico incarnato scuro¹⁸⁷. Du Tertre rifiuta quindi l'opinione comune che ricorreva spesso nelle relazioni dell'epoca e si affida alla sua esperienza e alle sue osservazioni. Il religioso non aveva nominato l'utilizzo di olii nemmeno per gli schiavi, ma aveva comunque espresso una loro uguaglianza alla nascita con i francesi. Evidentemente questo passaggio per gli indigeni non è più necessario. Du Tertre pone ormai i primi abitanti di queste terre su un piano completamente diverso. Non c'è più bisogno di ritenerli uguali, di cercare una assimilazione ai francesi. Non solo i selvaggi lo sono solamente di nome, ma sono un'umanità che vive in semplicità in un luogo paradisiaco, senza vizi, riconoscendosi tutti come uguali, mostrandosi socievoli e apparendo belli e ben fatti.

Nonostante du Tertre ci fornisca un quadro già abbastanza completo dell'esteriorità indigena nell'introduzione al capitolo dedicato agli abitanti originari delle Antille, egli prosegue il discorso nel capitolo dedicato agli *ornemens* dei selvaggi. I due capitoli appaiono praticamente identici sia nell'*Histoire générale des isles*¹⁸⁸, sia nell'*Histoire générale des Antilles*¹⁸⁹. Questo capitolo si apre in modo significativo:

Occorre qui modificare un po' quello che ho anticipato nel primo paragrafo di questa quinta parte; sarebbe a dire che i selvaggi non hanno altra copertura eccetto quella con cui sono coperti dalla natura: infatti è ben certo che hanno quasi tutto il giorno un

¹⁸⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 358.

¹⁸⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 358.

¹⁸⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 432-437.

¹⁸⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 391-395.

*bell'abito scarlato, il quale, come la pelle, non impedisce che essi siano visti come se non avessero niente, né di correre. Si tratta di una certa pittura che essi chiamano roucou.*¹⁹⁰

Du Tertre inizia quindi questo paragrafo dichiarando la necessità di modificare le sue affermazioni in merito alla descrizione generale dei selvaggi. Gli indigeni non sarebbero esattamente nudi, ma interamente rivestiti di un abito scarlato, composto da uno strato di pittura applicata sul corpo. Nelle righe successive descrive anche alcune delle tecniche con cui veniva applicata questa colorazione.

*Molti, per ravvivare questo colore, aggiungono dei grandi baffi neri disegnati e dei cerchi dello stesso colore attorno agli occhi, qualche volta si dipingono tutto il corpo di raggi neri, in modo che essi appaiono spaventosi e orribili, quando credono di essere belli.*¹⁹¹

Da queste parole appare chiaro che du Tertre non intende indugiare sul concetto della nudità, anzi identifica le pitture corporali con un abito indossato quotidianamente. Du Tertre, che prima aveva descritto gli antillani come completamente nudi, ora ce li mostra come vestiti, ma di un abito puramente simbolico. È significativo il fatto che il religioso identifichi la pittura corporale come un abito e non come un semplice abbellimento di un corpo nudo. Questa considerazione è direttamente collegata all'idea di uomo naturale che vuole comunicare il padre du Tertre. Questi selvaggi sono naturalmente innocenti e non conoscono la vergogna, ma sono anche del tutto privi di lascivia o sfrenata lussuria. Il religioso fa quindi un passo più in là rispetto alla sua prima descrizione e se in quella aveva utilizzato un'immagine abbastanza ricorrente nelle descrizioni del selvaggio

¹⁹⁰ «Il faut un peu modifier icy ce que j'ay auancé dans le premier paragraphe de cette cinquieme partie; sçavoir, que les Sauvages n'ont aucun vestement que celuy dont la nature les a couuert: car il est tres-certain qu'ils ont presque tous le jour vn bel habit d'escalate, lequel quoy qu'aussi iuste que la peau, ne les empesche ny d'estre veus comme s'ils n'auoient rien, ny de courir. C'est vne certaine peinture qu'ils appellent roucou».

J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 432 ; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 391.

¹⁹¹ «Plusieurs adioutent pour réchauffer cette couleur, de grandes moustaches noirs recoquillées, & des cernes de mesme couleur autour des yeux, quelquefois ils se bariolent tout le corps de rayes noires; de sorte qu'ils sont autant laids & horribles, qu'ils s'imaginent estre beaux»

J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 432-433; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 391.

americano (l'uomo tutto nudo), adesso quella nudità viene completamente rivestita, seppur solo di uno strato di pittura, come a sollevare gli indigeni da qualsiasi peccato derivante dalla mancanza di pudore. Inoltre considerare questa pittura corporale come un abito, seppure in senso puramente simbolico, significa che du Tertre conferisce un valore antropopoietico a questa pratica e, pur considerandone i risvolti estetici, non la stima alla stregua di una semplice decorazione. Du Tertre infatti assimila l'atto di praticare su sé stessi queste pitture a quello di indossare la camicia o un giustacuore¹⁹². Una simile concezione delle pitture corporali si può rintracciare tra le pagine della già citata teoria dell'incivilimento concepita da Botero e ripresa da Pierre d'Avity nella sua opera *Les Estats*¹⁹³. Uno dei gradi della brutalità analizzati nella teoria è rappresentato dalla nudità, che viene considerata di diverse specie¹⁹⁴. Le pitture corporali rientrano nella quarta specie di nudità, quindi quasi al livello più alto, che è raggiunto con la quinta specie, la più vicina all'ingresso nella civiltà, che consiste nella copertura completa del corpo tramite pelli e pellicce. La pratica di tingersi il corpo per rendersi «*beaux et terribles*»¹⁹⁵ è posta da d'Avity ad un gradino più alto nel cammino verso la civilizzazione rispetto, ad esempio, all'abitudine di indossare indumenti che coprano il corpo dall'ombelico al ginocchio¹⁹⁶. Dietro questo enunciato c'era senza dubbio la scelta di ritenere più importante una copertura "significativa" rispetto alla mera copertura funzionale. Il padre du Tertre però non propone alcun percorso verso la redenzione, alcun cammino verso la civiltà. Vi è, nelle pieghe della descrizione del domenicano, la consapevolezza dell'esistenza di un significato identitario all'interno della pratica di tingersi il corpo. Riconosce in quella pittura un segno che sembra suggerire la presenza di tradizioni specifiche, che possono apparire più o meno selvagge, ma che sono comunque simbolo di un patrimonio condiviso da quel gruppo umano e, per questo, socialmente accettato.

¹⁹² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 432 ; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 391.

¹⁹³ P. d'Avity, *Les Estats [...]*, Parigi 1616, pp. 315-320.

¹⁹⁴ P. d'Avity, *Les Estats [...]*, Parigi 1616, p. 316.

¹⁹⁵ P. d'Avity, *Les Estats [...]*, Parigi 1616, p. 316.

¹⁹⁶ P. d'Avity, *Les Estats [...]*, Parigi 1616, p. 316.

Ma la “veste di pittura” produce anche situazioni spiacevoli: gli indigeni, infatti, sporcano spesso con la pittura che indossano tutto ciò che toccano o che viene in contatto con il loro corpo. Spesso i religiosi, che indossano abiti bianchi, si ritrovano coperti di macchie di pittura:

Noi altri religiosi che portiamo abiti bianchi non perdiamo mai nulla vicino a loro, quando hanno un abito nuovo; poiché noi prendiamo qualche pezzo del loro abito, che non sappiamo nascondere. In qualsiasi luogo essi si strofinano, ovunque essi si siedono, vi lasciano sempre i loro marchi.¹⁹⁷

E la stessa cosa capita quando degli indigeni si trovavano in casa di coloni. Dal tono della narrazione di du Tertre si intuisce la sua bonomia nei riguardi degli antillani e la sua ironia nel raccontare queste piccole disavventure quotidiane. Du Tertre prosegue poi la sua similitudine tra le pitture corporali e gli abiti descrivendo le funzioni pratiche di queste “vesti di pittura”. Queste vesti, benché leggere, non sarebbero infatti inutili: fungerebbero da protezione per la pelle dall’acqua del mare, contribuirebbero a tenere gli indigeni al caldo durante la notte e sarebbero una buona difesa contro i morsi di moschini e zanzare¹⁹⁸.

Du Tertre a questo punto si concentra su barba e capelli degli antillani. Essi non portano la barba e ogni pelo viene estirpato. Portano tutti i capelli lunghi come le donne in Europa, con una piccola frangia sulla fronte, mentre due ciocche vengono lasciate ai lati delle tempie¹⁹⁹. Il resto dei capelli viene tenuto tirato all’indietro, dipinto o decorato

¹⁹⁷ «*Nous autres Religieux qui portons des habits blancs, ne perdons jamais rien auprès d’eux, quand ils ont vn habit neuf; car nous attrapons souuent quelques pieces de leurs habits, que nous ne sçaurions cachier. Patout où ils se frottent, ou s’asseoient, ils y laissent toujours de leur marques.*»

J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 433; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 391.

¹⁹⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 434; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 392.

¹⁹⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 434; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 392.

con fili di cotone o piume, alcune volte sistemati come a formare una corona sulla testa²⁰⁰. Qui troviamo nuovamente, come era stato in Sagard, l'elemento straniante dei capelli acconciati come le donne europee. Sebbene du Tertre abbia una opinione pienamente positiva degli indigeni antillani, non fa a meno di utilizzare stilemi classici delle descrizioni dell'alterità americana, inserendo elementi noti ai suoi lettori e sfruttando figure retoriche entrate ormani nel lessico condiviso delle descrizioni relative agli abitanti del Nuovo Mondo. Non ci sarebbe quindi distinzione tra le capigliature di uomini e donne, ma le donne non sarebbero solite indossare piume o altre decorazioni tra i capelli²⁰¹.

La descrizione di du Tertre si sposta poi sugli ornamenti utilizzati. Gli antillani usano forarsi orecchie, labbra inferiori e setto nasale per inserirvi decorazioni e piume. Al collo indossano diverse collane pendenti fino allo stomaco, fatte con denti di animali tenuti da trecce di cotone, oppure dei fischietti ricavati dalle ossa dei loro nemici²⁰². Ma l'ornamento più caro sarebbe quello fatto con il *Caracolis*, che du Tertre definisce come una lamina di metallo più puro dell'ottone e meno prezioso dell'argento, con la proprietà di essere difficilmente attaccabile dalla ruggine e dalla vernice²⁰³. In realtà sembra che il *Caracolis*, termine che starebbe ad indicare sia l'oggetto, sia il materiale di cui è composto, fosse fatto con una lega di oro e rame con l'utilizzo di mordenti di origine vegetale, una invenzione locale del subcontinente meridionale²⁰⁴. Du Tertre informa il suo lettore che generalmente si riteneva che questa lega provenisse dall'isola di Santo Domingo, ma, non soddisfatto da questa generica informazione, interroga gli antillani circa la sua provenienza. Gli viene risposto che questo metallo arrivava come merce di

²⁰⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 434; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 392.

²⁰¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 436; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 394.

²⁰² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 434-435; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 392-393.

²⁰³ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 435; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 393.

²⁰⁴ E. Cerulli, *Vestirsi [...]*, p. 80.

scambio dai loro nemici, gli *Aloüagues*²⁰⁵. Secondo gli antillani, questi ricevevano il metallo dai loro dei, abitanti di rocce sacre e montagne inaccessibili, con lo scopo di obbligare la popolazione ad adorarli e a riservare loro i più grandi onori. Per du Tertre si tratterebbe, senza dubbio, di una diceria ispirata dal diavolo che ben saprebbe come prendersi gioco dei deboli spiriti dei selvaggi²⁰⁶. In ogni caso riscontra che questi *Caracolis* sono molto rari nelle Antille e vengono comunque importati dalla terraferma. Queste lamine metalliche sono a forma di mezzaluna e vengono portate al collo, incastonate nel legno²⁰⁷. Gli antillani sarebbero soliti portare anche braccialetti di perline indossati non al polso, bensì nella parte più larga del braccio, vicino alla spalla. Ne porterebbero anche alcuni alle gambe, in guisa di giarrettiere²⁰⁸. Le donne invece indosserebbero i medesimi braccialetti, ma al polso; inoltre sarebbero solite portare delle collane di diversi tipi, fatte con pietre verdi, ambra, cristallo o perline, portate in grande quantità²⁰⁹. Le donne, continua poi du Tertre, portano in grandi quantità anche cinture prodotte con fili di cotone intrecciati e con catene di perline bianche. A queste cinture vengono inoltre appese delle perline e dei piccoli sonagli, in modo tale da produrre più rumore durante le danze²¹⁰.

Un elemento distintivo delle donne e ragazze antillane libere, vietato invece per le schiave, è rappresentato da una calzatura particolare che stringe la gamba dalla caviglia fino alla parte più larga del polpaccio, completata da un'altra fascia, larga all'incirca quattro dita, indossata sotto il ginocchio. Al bordo superiore della calzatura e a

²⁰⁵ Un altro gruppo umano che rientra nella grande famiglia linguistica degli *arawak*.

²⁰⁶ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 435-436; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 393.

²⁰⁷ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 436; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 393.

²⁰⁸ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 436; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 394.

²⁰⁹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 435; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 394.

²¹⁰ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, p. 436; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 394.

quello inferiore della fascia posta sotto il ginocchio vengono attaccati degli anelli fatti di giunchi e cotone, che stringono il polpaccio²¹¹. Mentre nell'*Histoire générale des isles* la descrizione si conclude qui, nell'*Histoire générale des Antilles* du Tertre prosegue spiegando che, benché questo accessorio possa risultare alle volte doloroso da indossare, le donne e le ragazze antillane non ne fanno mai a meno poiché si tratterebbe di un segno visibile della loro libertà²¹².

Nell'*Histoire générale des Antilles*, all'interno del trattato dedicato agli usi e costumi degli antillani è inserita una incisione che riproduce una coppia di selvaggi posta ai lati di un albero di papaya (Figura 17). La coppia è ritratta in una posa classicheggiante e l'autore dell'incisione - probabilmente Sebastien Le Clerc (1637-1714) - ha cercato di inserire tutti gli elementi descritti da du Tertre nelle sue pagine, restituendo però una rappresentazione che non è reale, ma la raffigurazione di un immaginario. I due antillani sono ritratti quasi come una coppia edenica, come Adamo ed Eva sotto l'albero della conoscenza. La nudità della donna viene celata con una foglia dell'albero della papaya, mentre l'uomo è rappresentato totalmente nudo. Sono presenti gli ornamenti elencati nel paragrafo dedicato, ma sono trasfigurati e modificati per adeguarsi ad un canone raffigurativo per stabilito. I capelli sono raccolti e acconciati all'europea, la collana della donna sembra più quella di una dama di corte, così come la cintura, così stretta intorno alla vita. La donna rivolge lo sguardo all'uomo, che invece guarda l'osservatore. La donna viene addirittura rappresentata con una borsetta di paglia rigida nella mano sinistra. Sono del tutto assenti invece le pitture corporali lungamente descritte da du Tertre. Come nelle prime rappresentazioni dei selvaggi, elementi reali e immaginari si fondono per creare una rappresentazione di uno spazio mitico e fantastico fermo in un non-tempo. Questa immagine è completamente diversa da quella dei Tupinamba vestiti per il loro battesimo che abbiamo visto nelle pagine dedicate a d'Abbeville. Qui non c'è più la volontà di creare una nuova Francia che integri e accolga al suo interno gli americani, a patto che questi

²¹¹ J.-B. du Tertre, *Histoire générale des isles [...]*, pp. 436-437; J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, p. 394.

²¹² J.-B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles [...]*, t. II, pp. 394-395.

ultimi abbraccino il cristianesimo. I selvaggi sono ai margini, relegati nel loro paradiso terrestre. Sono liberi, ma rinchiusi nel loro Eden. Se l'uomo antillano può essere mostrato nella sua interezza di uomo selvaggio, nella sua veste di Adamo delle Antille, la Eva indigena appare come pudica - sebbene la sua copertura sia solo occasionale - non è lasciva, guarda il suo compagno e copre il suo sesso, non si espone all'osservatore e non lo invita nemmeno con lo sguardo. In loro non c'è sessualità prorompente o provocante, sono però privi di vergogna. Il viaggio è compiuto: dal paradiso terrestre che Colombo pensava di aver raggiunto nel suo ultimo viaggio, si è passati agli scontri e alla frequentazione quotidiana con i selvaggi del Nuovo Mondo, per poi tornare, una volta che la loro presenza non può più minare il dominio sulle colonie, a collocarli nel medesimo Eden, immobili ed eterni.

L'esito naturale di questa concezione idilliaca degli abitanti delle Antille è l'abbandono di ogni anelito missionario. Du Tertre, al contrario dei suoi predecessori di cui mi sono occupata in queste pagine, non ha alcuna fiducia in un esito positivo della missione che era stato chiamato a portare avanti²¹³. Per du Tertre non esiste alcuna possibilità di convertire i selvaggi delle Antille. E la colpa di questa disfatta non sarebbe da attribuire a una qualche mancanza di disposizione degli indigeni o a un'impossibilità data dal loro intelletto o eventualmente causata da peccati compiuti: gli unici responsabili sarebbero infatti gli europei. Nei paragrafi dedicati alle motivazioni che impediscono la conversione dei selvaggi, du Tertre espone le sue ragioni in merito. I selvaggi, negli anni di convivenza e frequentazione con gli europei, hanno avuto di questi ultimi un'impressione totalmente negativa, a causa del modo in cui sono stati trattati. Gli europei sarebbero stati talmente crudeli con gli antillani, da scoraggiare e impedire qualsiasi desiderio di conversione. Per du Tertre gli europei si sono mostrati come oppressori, venuti solo per impossessarsi delle terre dei selvaggi, egoisti, avari e lussuriosi²¹⁴. La conclusione di du Tertre è una violenta requisitoria contro la condotta dei suoi connazionali e degli altri europei che prima di loro avevano occupato quei

²¹³ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 50.

²¹⁴ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, pp. 50-51.

territori. Gli indiani anche se peccatori, non sono mossi da uno spirito malvagio, secondo du Tertre, eppure le contraddizioni e le azioni malvagie che hanno dovuto sopportare da parte degli europei, hanno fatto sì che si allontanassero irrimediabilmente dalla religione cristiana²¹⁵. Du Tertre supera anche Las Casas, il grande difensore degli indiani, con le sue aspre critiche nei confronti delle crudeltà perpetrate dai colonizzatori. Il religioso non risparmia nessuno: secondo la sua analisi gli inglesi non sono stati da meno degli spagnoli, e se i francesi si sono mostrati più umani non è stato per un loro merito, ma perché ormai gli antillani erano decimati e le isole già in larga parte conquistate²¹⁶. Le sue affermazioni sono tanto più ardite se si pensa che provengono da un uomo che aveva vissuto fianco a fianco per anni con quegli indigeni e che quindi doveva aver affrontato anche le difficoltà della convivenza. Du Tertre appare quindi più radicale di Montaigne che aveva conosciuto gli indiani solo attraverso i racconti e i recosonti, avendone incontrati solo alcuni portati in Francia²¹⁷. Di fatto du Tertre non pensa che i selvaggi possano giovare della presenza dei francesi, né vede di alcuna utilità il tentare a tutti i costi di convertire gli indigeni. Egli ha vissuto con i selvaggi per portare avanti un tentativo di evangelizzazione che è fallito, ma questo non ha fatto sì che egli considerasse gli indigeni come mostruosi esseri bestiali. Vedendoli esiliati nella propria terra, ridotti ad un numero sparuto e ormai del tutto impossibilitati a impedire in alcun modo la colonizzazione francese, ha potuto esprimere tutto il suo disappunto per il trattamento disumano che era stato loro riservato, rinunciando anche a sperare in un qualche successo della sua missione²¹⁸. Se d'Abbeville riteneva i selvaggi come esseri innocenti e pronti alla conversione, se d'Évreux li considerava come esseri guidati dalla legge naturale, perfettamente capaci di pensiero scientifico e, infine, se Sagard considerava necessario convertire gli Uroni, ma che in fondo la vicinanza con gli europei rischiava di corrompere la loro vita comunitaria, basata sulla condivisione, du Tertre si spinge oltre. Il domenicano considera negativa la presenza europea e ritiene impossibile ogni tentativo di conversione, i selvaggi non possono salvare la propria anima perché non sono cristiani

²¹⁵ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, pp. 50-51.

²¹⁶ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 51.

²¹⁷ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, p. 52.

²¹⁸ G. Chinard, *L'Amérique [...]*, pp. 51-52.

e non hanno il desiderio di diventarlo²¹⁹, ma rappresentano un'umanità che vive allo stato naturale e che appare innocente e felice. I selvaggi di du Tertre vivono un'esistenza semplice, sono ben formati e pieni di salute e, seppur ignoranti, sono dotati di intelligenza e privi di malizia nei loro ragionamenti²²⁰. Ma sono anche descritti come malinconici e sognatori, contemplatori silenziosi delle meraviglie del creato²²¹. E questi uomini semplici e innocenti avrebbero perso la loro possibilità di salvarsi a causa di un oppressore venuto da lontano, che con i suoi comportamenti aveva fatto in modo che gli antillani non potessero accogliere gli insegnamenti di cui quello stesso oppressore si faceva portavoce.

²¹⁹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 142.

²²⁰ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 109-110.

²²¹ V. Lagioia, *Un missionario [...]*, p. 110-111.

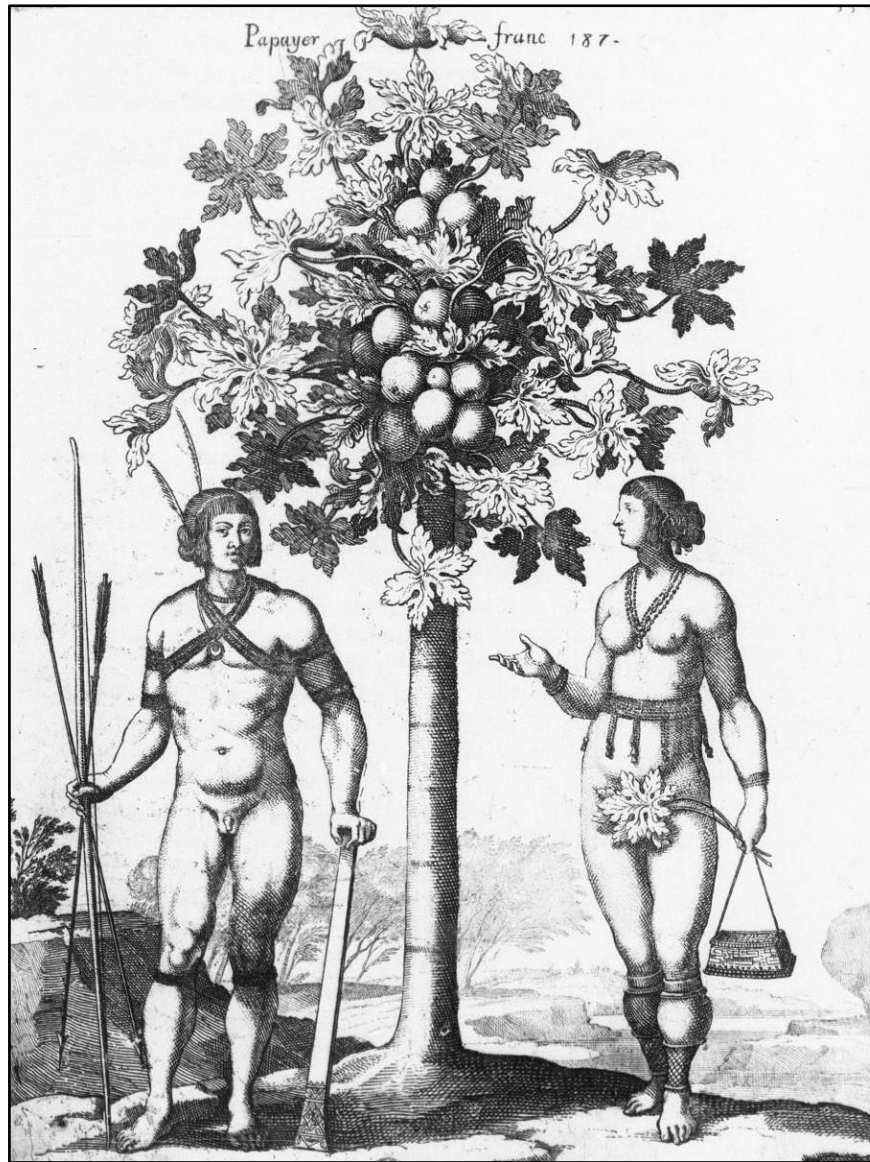


FIGURA 17: DU TERTRE, *HISTOIRE GENERALE DES ANTILLES* - COPPIA ANTILLANA

Conclusioni

Dopo aver analizzato le modalità di rappresentazione nell'altro nei quattro testi in esame è possibile fare alcune considerazioni finali. Nelle opere qui studiate è possibile rintracciare alcuni elementi comuni o la presenza di alcuni schemi rappresentativi che vengono ripetuti.

Un topos narrativo quasi sempre presente è quello della pelle degli indigeni che sarebbe bianca alla nascita, ma scurita a seguito dell'utilizzo di unguenti con la complicità dell'azione solare. Anche Sagard, che si trova in Canada, quindi ad una latitudine molto diversa rispetto al Brasile o alle Antille, attribuisce questa pratica agli Uroni. Questa è un'immagine profondamente complessa: se da un lato vuole comunicare una uguaglianza di base tra europei e americani, la volontarietà della modificazione della pigmentazione della pelle, e quindi la volontarietà di differenziarsi dagli europei, rappresenta un elemento certamente negativo. Du Tertre attribuisce questa uguaglianza originaria agli schiavi africani, con la volontà di restituire loro un'umanità che veniva negata dalla condizione che questi vivevano. D'altra parte egli rintraccia proprio nel colore della loro carnagione la causa della schiavitù. Per gli antillani il discorso è invece diverso: du Tertre confuta questa teoria e ammette che gli indigeni nascono con la carnagione olivastra.

La forma degli indiani e la statura del loro fisico viene sempre descritta come bella e armonica. Questa forma del corpo viene considerata un corollario della nudità. Gli indiani sono nudi, ma la natura dona loro un corpo proporzionato come a compensazione di una mancanza. La nudità è un elemento imprescindibile in queste descrizioni e ognuno degli autori ce ne fornisce degli esempi e ce ne dà una propria interpretazione. La nudità è sempre problematica perché implica la mancanza del senso del pudore, considerato l'essenza stessa dell'umanità, lascito della cacciata di Adamo dal paradiso terrestre. D'Abbeville in un primo momento sembra ipotizzare una esenzione dal peccato, per poi subito negare questa possibilità e propendere per una ignoranza della legge che i

missionari dovranno colmare per riportare queste genti nel solco della cristianità. Per d'Abbeville la missione di evangelizzazione non solo è necessaria, ma è anche destinata ad avere successo. Per il cappuccino, infatti, gli indiani, sebbene nudi, mostrerebbero una innocenza originaria, priva di lascivia, promessa di una completa recuperabilità per opera dell'azione missionaria. Per du Tertre questa nudità innocente assume un segno completamente opposto: gli antillani vivono in uno stato di natura, liberi e felici. Ma ritiene che l'opera missionaria non possa avere alcun esito positivo, proprio a causa delle azioni negative degli europei. Per d'Évreux e Sagard, la nudità è invece strettamente legata all'impudicizia e alla lascivia delle donne. Il corpo femminile diventa luogo simbolico da cui passa la civilizzazione. Le donne nude sono frutto di un'azione diabolica messa in atto per corrompere gli animi. La copertura del corpo delle donne diventa quindi momento fondante nel processo di incivilimento. Ma non sono solo i corpi delle donne indigene a dover essere normati. I corpi americani diventano specchio per quelli delle donne francesi, criticate per la loro attenzione alla moda, agli accessori e alle vesti seducenti. Per d'Abbeville le indiane nude sarebbero più innocenti delle francesi completamente vestite con abiti pensati per la seduzione, complicati e carichi di orpelli. Per d'Évreux, le donne francesi sarebbero fortunatamente trattenute dal praticare liberamente la prostituzione come le donne americane solamente a causa dello stigma sociale. Sagard invece loda la semplicità degli indigeni, denigrando la sofisticazione dell'abbigliamento delle francesi.

Un altro punto che ritroviamo in d'Évreux, Sagard e du Tertre è la necessità di confutare la leggenda che vorrebbe gli americani come ricoperti di peli, a somiglianza delle immagini degli *homines sylvestres* che avevano popolato l'immaginario collettivo europeo fin dal medioevo. I missionari sembrano anche provare ammirazione per le pratiche considerate delle prove di coraggio per i futuri guerrieri: è il caso dei fori sul labbro o delle incisioni praticati dai Tupinamba o delle scarificazioni descritte da Sagard. Nonostante l'ammirazione prevale soprattutto l'incomprensibilità del gesto che, ad esempio, Sagard descrive come folle. Il problema è tutto nell'interpretazione simbolica dei segni sul corpo. I linguaggi rappresentativi dei missionari e degli indigeni non condividono le medesime regole. Il lessico vestimentario indigeno viene quindi svuotato

del suo significato rituale, rappresentativo e simbolico per venire sostituito ad un altro, quello degli evangelizzatori. Elementi dell'abbigliamento indigeno vengono considerati solo da un punto di vista estetico, mentre ne viene negata la loro dimensione simbolica. In questo modo la nudità degli indigeni diventa nudità totale, che è presente anche nel caso in cui gli indigeni siano completamente coperti. Gli indiani vengono spogliati simbolicamente del loro apparato simbolico per venire ricoperti dalle nuove vesti dei civilizzatori europei. I nudi americani devono essere coperti e rivestiti simbolicamente per entrare a far parte della comunità dei credenti. Il problema dell'incomunicabilità degli apparati simbolici si risolve nel momento in cui viene meno ogni anelito missionario. La rinuncia all'evangelizzazione degli antillani permette a du Tertre di riconoscere nelle pitture corporali dei veri e propri abiti simbolici. Ne comprende il valore antropopietico e la valenza indentificativa all'interno della comunità produttrice di quel dato dispositivo simbolico. Stessa cosa avviene con le particolari calzature delle donne libere. Du Tertre riconosce in questi oggetti un importante simbolo identificativo per le donne antillane che non rinuncerebbero ad indossarle nonostante la loro scomodità e il dolore che provocano. Significativa appare allora l'osservazione delle immagini che corredano il testo di d'Abbeville e quella che illustra la descrizione degli antillani di du Tertre. Tra il primo e l'ultimo autore qui analizzato vi è un capovolgimento completo di prospettiva. I Tupinamba portati in Francia e battezzati in trionfo davanti alla popolazione festante vengono rappresentati nel momento della loro piena trasformazione. Qui si vede tutta la portata dell'azione pubblicitaria in favore della colonia e dell'opera dei missionari che d'Abbeville voleva portare avanti. I tre Tupinamba sono rappresentati completamente vestiti con le loro tuniche bianche battesimali, indossano scarpe e cappelli secondo la moda dell'epoca e portano in mano gigli bianchi, simbolo della Francia e insieme della loro purezza di neo battezzati. La missione ha portato i primi frutti sperati e tutta Parigi ne è stata testimone. Il re e la Reggente in persona hanno assistito al battesimo e sono stati padrini dei Tupinamba. Ai tre è stato dato il nome del sovrano per rafforzare la nuova alleanza franco-tupi. I Tupinamba sono francesi definitivamente e la loro conversione è completa. Il viaggio dal Brasile a Parigi è un viaggio a senso unico, una rotta salvifica che permette agli indigeni di diventare parte di un "noi". E pure per gli altri tre Tupinamba morti prematuramente avverrà la medesima trasformazione. Se pure nelle immagini sono

rappresentati secondo gli stilemi tipici delle raffigurazioni del selvaggio americano, essi sono però stati rivestiti prima simbolicamente (attraverso il battesimo) e poi realmente (con gli abiti dei cappuccini). Sebbene post-mortem, anche la loro trasformazione è completa, così come la sostituzione del lessico simbolico. Gli antillani ritratti nel testo di du Tertre sono invece ritratti come una coppia edenica. Non hanno vergogna, ma la donna appare ugualmente pudica, nonostante la nudità sua e del compagno. La copertura offerta dalla foglia di papaya è del tutto casuale. Una volta che gli indigeni non rappresentano più un ostacolo per la colonizzazione e ogni anelito missionario viene meno, ecco che gli americani tornano in quell'Eden immaginato e sognato, in quell'età dell'oro ricercata nelle prime relazioni di viaggio. Quando l'incorporazione non appare più possibile ecco che gli indigeni vengono reinseriti nel tempo mitico dal quale erano stati fatti provenire.

Nonostante la presenza di punti in comune e dell'utilizzo di alcuni elementi ricorrenti, ecco che è possibile rintracciare un percorso che attraversa tutti gli scritti qui analizzati. Per d'Abbeville gli indiani sono nudi e innocenti, pronti a ricevere gli insegnamenti missionari. Il loro ingresso nella comunità dei credenti è possibile e infatti d'Abbeville ne offre un esempio concreto con il battesimo trionfale dei tre Tupinamba. Per d'Évreux gli indigeni sono guidati dalla legge naturale, uomini intelligenti e capaci di pensiero scientifico, tuttavia sono sotto la tirannia del diavolo e solo attraverso la conversione la loro bontà naturale può assumere un significato pieno e compiuto. Per i due cappuccini del Maranhão la conversione è necessaria e imprescindibile. Anche per il recolletto Sagard la conversione è necessaria e fondamentale, tuttavia apprezza profondamente la vita in comune dei canadesi, semplice e guidata dalla provvidenza, dove la proprietà privata non esiste. Questo gli fa avanzare il dubbio che la presenza degli europei possa rompere questo equilibrio portando gli animi alla corruzione. Infine du Tertre attribuisce agli europei l'impossibilità di convertire i canadesi, a causa delle atrocità compiute nel passato. Trova quindi impossibile la conversione degli indigeni e anzi non più auspicabile. Gli indiani infatti vivono, per du Tertre, liberi allo stato di natura, malinconici e sognatori, capaci di ragionamento e privi di malizia, eppure, a causa degli europei, destinati a non essere salvati. Questa visione cristallizzata dei selvaggi nell'età

dell'oro ci rimanda direttamente ai topos letterari e filosofici che caratterizzeranno il dibattito Settecentesco. In questa rappresentazione già si trovano i presupposti, ad esempio, per la costruzione letteraria del selvaggio nei *Dialogues* di Lahontan. Il buon selvaggio di Rousseau nascerà a partire da queste pagine.

Bibliografia

Fonti

Acosta J. de, *De Promulgando Evangelio apud barbaros sive De Procuranda Indorum salutem*, 1670, *Proemio* (pp. senza numerazione);

Acosta J. de, *Historia natural y moral de las Indias*, 1590, a cura di J.A. Franch, Madrid 1987;

Botero G., *Le Relationi Universali*, Venezia 1595;

Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale. 1722*, Nyon, Parigi 1744, 3 tomi;

Chateaubriand A., *Genio del Cristianesimo o bellezze della religione cristiana*, Napoli 1840;

Colombo C., *Giornale di bordo del primo viaggio e scoperta delle Indie*, Andreucci - Bagnolo - Lardicci, Milano 1992;

d'Abbeville C., *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins*, Graz 1963;

d'Abbeville C., *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas, em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país*, São Paulo 1945;

d'Abbeville C., *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, São Paulo 1975;

d'Abbeville C., *L'arrivée des peres capucins en l'Inde Nouvelle appelée Maragnon, avec la reception que leur ont fait les Sauvages [...]*, Parigi, 1612;

d'Abbeville C., *L'arrivée des Peres Capucins & la conversion des Sauvages à nostre sainte Foy*, Parigi 1613

d'Abbeville C., *l'Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan et terres ciconvoisines, où est traicté des singularitez admirables & des meurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pais, avec les missives et advis qui ont esté envoyez de nouveau par le R. P. Claude d'Abbeville [...]*, Parigi 1614;

d'Abbeville C., *Lettre d'un pere capucin s'estant acheminé en la flotte dressée soubz l'auctorité di roy, par le Sieur de Razilly au fleuve de Maragnon*, Paris 1612;

d'Abbeville C., *Reproducção fac-simile da historia da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão pelo padre Claude d'Abbeville*, Paris 1922;

- d'Avity P., *Les Etats, empires et principautez du monde, representez par la description des Pays, Mœurs des habitants, Richesses des provinces, les Forces, les Gouvernement, la Religion e les Princes qui ont gouverné chascun Estat, avec l'origine de toutes les religions, et de tous les chevaliers et ordre militaire. Par le Sr. D. T. V. Y. gentilhomme ordre de la chambre du roy*, Parigi, 1616;
- d'Évreux Y., *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, tradução de César Augusto Marques, Edições do Senado n. 94, Senado Federal, Brasília, 2007;
- d'Évreux Y., *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, apresentação da coleção: Fundação Darcy Ribeiro, Coleção Franceses no Brasil n. 4, Rio de Janeiro 2009;
- d'Évreux Y., *Suitte de l'Histoire des choses plus memorables aduenues en Maragnan es années 1613 & 1614*, Paris 1615;
- d'Évreux Y., *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, com introdução e notas por Ferdinand Diniz, traduzida pelo Dr. Cezar Augusto Marques*, Frias, Maranhão 1874;
- d'Évreux Y., *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, nova edição: ed. Humberto de Campos*, Freitas Bastos & Cia., Rio de Janeiro 1929;
- d'Évreux Y., *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614, 3ª edição anotada aos cuidados de Sebastião Moreira Duarte*, Siciliano, São Paulo 2002;
- d'Évreux Y., *Voyage au Nord du Brésil (1615). Edition critique du texte complet établi par Franz Obermeier*, Westensee-Verlag, coll. «Fontes Americanae» 4, Kiel 2012;
- de Léry J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Ginevra, 1975;
- de Léry J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, La Rochelle 1578;
- de Paris A., *Dernière lettre du reverend Pere Arsene Paris, estant de present en l'Inde Occidentale [...]*, Paris 1613;
- Desprez F., *Recueil de la diversité des habits, qui sont de présent en usage, tant es pays d'Europe, Asie, Affrique & isles sauvages, le tout fait après le naturel*, Parigi 1567;
- du Tertre J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les François. Par le r. p. Du Tertre*, Imprimerie de T. Durieu et R. de Leyritz, Saint-Pierre (Martinique), 1868-69;
- du Tertre J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les François. Reproduction de l'édition de Paris, T. Jolly, 1667-1671*, Éditions des Horizons caraïbes, Le Morne Rouge (Martinique), 1973;
- du Tertre J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, Édition et diffusion de la culture antillaise, Parigi 1978;

du Tertre J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les Français. Divisée en deux tomes, et enrichie de cartes & de figures*, Parigi, 1667;

du Tertre J.B., *Histoire générale des Antilles habitees par les françois, Enrichie de cartes et figures. Tome III. Dans lequel il est traité du changement des Propriétaires des Ant-isles. De l'Ettablissement de la Compagnie Royale des Indes Occidentales : et des son Gouvernement jusq'à la guerre entre la France & l'Angleterre*, Parigi 1771;

du Tertre J.-B., *Histoire générale des Antilles. Réédition d'après l'édition de 1667-1671*, Éditions C.E.P., Fort-de-France (Martinique), 1958-1959;

du Tertre J.-B., *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique, où l'on verra l'establissement des colonies françoises dans ces isles [...]*, Parigi 1654;

du Tertre J.-B., *Histoire générale des isles*, Parigi 1654 ; Jean-Baptiste du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français. Divisée en deux tomes, et enrichie de cartes & de figures*, Parigi, 1667-1771;

du Tertre J.-B., *Jean-Baptiste DuTertre on the French in St. Croix and the Virgin Islands: a translation with introduction and notes by Aimery Caron and Arnold R. Highfield*, Bureau of Libraries, Museums and Archaeological Services, Department of Conservation & Cultural Affairs, Charlotte Amalie (U.S. Virgin Islands), 1978;

du Tertre J.-B., *La vie de Sainte Austreberthe vierge, premiere abbesse de l'abbaye de Pavilly, près de Roüen. Tirée de l'ancien manuscrit de la royale abbaye de Sainte Austreberthe de Monstreüil sur mer. Par le R. Pere Jean Baptiste du Tertre, de l'Ordre des freres prescheurs*, Parigi, 1659;

Harriot T., *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia: The Complete 1590 Theodore de Bry Edition*, New York, 1972;

Hennepin L., *Par-delà le Mississippi. Aventures en Amérique. Texte présenté et annoté par Catherine Broué*, Toulouse, 2012;

Lahontan, *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage, dans l'Amérique. Contenant une description exacte des mœurs & des coutumes de ces peuples sauvages*, Amsterdam, 1704 ;

Lescarbot M., *Histoire de la Nouvelle France [...]*, Parigi, 1618;

Lettres de Malherbe, ornées du Fac-Simile de son écriture. Dédiées à la ville de Caen, J. J. Blaise Libraire, Parigi, 1822;

Montaigne M. de, *Dei Cannibali*, in F. Garavini e A. Tournon (a cura), «Saggi», Libro I, Capitolo XXXI, Milano, 2012;

Moquet J., *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, Frais du Gouvernement, Parigi, 1830;

Papa Alessadro VI, *Inter caetera divinae*, in «Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio (...)», Tomo 5, 1860;

Pézieu, *Brief Recueil des particularitez contenues aux lettres envoyées par Monsieur de Pézieu [...]*, Lyon, 1613;

Plinio, *Naturalis Historia*, libro VI, 202-5 [37];

Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in «Œuvres complètes», Parigi, 1964, vol. III;

Sagard G., *Grande viaggio nel paese degli Uroni, 1623-1624. A cura di U. Piscopo*, Longanesi, Milano, 1972;

Sagard G., *Histoire du Canada et Voyages quel es freres mineurs récollects y ont faicts pour la conversion des infidelles divisez en quatre livres où est amplement traicté des choses principals arrives dans le pays depuis l'an 1615 iusques à la prise qui en a este faicte par les Anglois. Des biens & commoditez qu'on en peut esperer. Des moeurs, ceremonies, creance, loix & coustumes merveilleuses des ses habitans. De la conversion & baptesme de plusieurs, & des moyens necessaires pour les amener à la cognoissance de Dieu. L'entretien ordinaire de nos Mariniers, & autres particularitez qui se remarquent en la suite de l'histoire*, Parigi, 1936;

Sagard G., *Histoire du Canada, nouvelle édition avec une notice sur Gabriel Sagard par Emile Chevalier*, Parigi 1865-1866, 4 volumi;

Sagard G., *Le Grand Voyage au Pays des Hurons [...]*. H.E. Chevalier (cur.), Parigi 1865, 2 volumi;

Sagard G., *Le grand voyage au pays des Hurons*, in AA. VV. «Tois voyages au Canada. B. Guégan (cur.)», Parigi, 1930;

Sagard G., *Le Grand Voyage au Pays des Hurons, situé en l'Amérique vers la mer douce, és dernier confins de la Nouvelle France, dite Canada. Où il est amplement traité de tout ce qui est du pays, des moeurs & du naturel des Sauvages, de leur gouvernemet & faison de faire, tant dedand leurs pays, qu'allans en voyage: De leur foy & croyance; De leur conseils & guerres, & de quel genre de tourmens ils font mourir les prisonniers. Comme ils se marient & eslevent leurs enfans: De leurs Medecins & remedes don't ils usent à leurs maladies: De leurs dances & chansons: De la chasse, de la pesche & des oyseaux & animaux terrestres & aquatiques qu'ils ont. Des richesses du Pays: Comme ils cultivent les terres, & accomodent leur Menestre. De leur deüil, pleurs & lamentations, & comme ils ensevelissent & enterrent leurs morts. Avec un Dictionaire de la langue Huronne, pour la comodité de ceux qui ont à voyager dans le pays, & n'ont l'intelligence d'icelle langue*, Parigi, 1632;

Sagard G., *Textes choisis et présentes par Jean-de- la-Croix Rioux*, Montréal, 1965;

Sagard G., *The Long journey to the country of the Hurons. G. McKinnon Wrong (ed.)*, the Champlain Society, Toronto, 1939;

Thevet A., *Les singularitez de la France Antarctique [...]*, Anversa, 1557;

Troisième tome du Mercure François [...] seconde Edition, Parigi, 1613;

Vecellio C., *Habiti antichi et moderni di tutto il mondo*, Venezia, 1598.

Studi

AA.VV., *Dossiers biographiques Boutillier du Retail. Documentation sur Jean-Baptiste Du Tertre*, Paris, Service intercolonial d'information et de documentation, 1935, pp. 9-12;

Jarnoux, *La France équinoxiale: les dernières vellités de colonisation française au Brésil. (1612-1615)*, in «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest». Tome 98, numéro 3, 1991, p. 273-296;

Abulafia D., *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici dell'era di Colombo*, Bologna, 2010;

Adams P., *Travel Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Review of Recent Approaches*, in «Texas Studies in Literature and Language», 20:3, 1978, pp. 488-515;

Affergan F. (et al.), *Figure dell'umano: le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, 2005;

Affergan F., *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Milano, 1991;

Agamben G., *Nudità*, Roma, 2009;

Albonico A., *Il mondo americano di Giovanni Botero*, Roma, 1990;

Atkinson G., *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Ginevra, 1935;

Azevedo Fernandes J., *Feast and Sin: Catholic Missionaries and Native Celebrations in Early Colonial Brazil*, in «Social History of Alcohol and Drugs», Vol. 23, n. 2, 2009, pp. 111-127;

Balmas E., *La Scoperta dell'America e le Lettere Francesi*, Milano, 1992;

Bataille G. M. (a cura), *Native American Representations*, the University of Nebraska Press, 2001;

Beauchesne K., *Visión periférica. Marginalidad y colonialidad en la crónicas de América Latina (siglos XVI-XVII y XX-XXI)*, Madrid, 2013;

Belfanti C. M., *Le civiltà della moda*, Bologna, 2008;

Bellini G. (a cura), *L' America tra reale e meraviglioso: scopritori, cronisti, viaggiatori: atti del Convegno di Milano*, Roma, 1990;

- Bellosi L., *La barba di San Francesco. (Nuove proposte per il 'problema di Assisi')*, in «Prospettiva» n. 22 (Luglio 1980), Firenze, pp. 11-34;
- Bernard C. - Gruzinski S., *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages (1550-1640)*, Parigi, 1993;
- Bernard C. - Gruzinski S., *Dell'Idolatria*, Einaudi, Torino, 1995;
- Bertrand D., *Verbal et non verbal dans les relations entre européens et caraïbes*, in F. Lestringant (a cura), «La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international études humanistes», Parigi, 1998, pp. 419-431;
- Bideaux M., *Le discours expansionniste dans l'Histoire de la Nouvelle France de Marc Lescarbot*, in F. Lestringant (a cura), «La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international études humanistes», Parigi, 1998, pp. 167-191;
- Binney M., *Joseph-François Lafitau's Customs of American Indians and Edmund Burke: Historical Process and Cultural Difference*, in «Clio», Purdue University, 41:3, 2012, pp. 311-337;
- Bloechl O. A., *The Pedagogy of Polyphony in Gabriel Sagard's Histoire du Canada*, in «The Journal of Musicology», Vol. 22, No. 3 (Summer 2005), pp. 365-411;
- Bologne J. C., *Histoire de la pudeur*, Parigi, 1986;
- Bossi G., *Immaginario di viaggio e immaginario utopico. Dal sogno del paradiso in terra al mito del buon selvaggio*, Milano, 2003;
- Botta S., *America indigena 2 / Nudità selvagge*, collana «Quaderni di Simbologia del Vestire» vol.9, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2009;
- Botta S., *L'abbigliamento come linguaggio sacrale* in «Dimensioni lontane», collana «Quaderni di Simbologia del Vestire» vol. 1, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2006, pp. 11-37;
- Botta, S. (a cura), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze, 2009;
- Boucher P., *Why the island caribs "loved" the French and "hated" the English*, in F. Lestringant (a cura), «La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international études humanistes», Parigi, 1998, pp. 465-473;
- Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1965, ristampa 2006;
- Brezeau B., *Writing a New France, 1604-1632*, Farnham, 2009;
- Broc N., *La geografia del Rinascimento. 1420-1620 a cura di Claudio Greppi*, Modena, 1989;
- Butel P., *Histoire des Antilles françaises*, Perrin, 2007
- Calanca C., *Storia sociale della moda*, Milano, 2002;
- Calefato P., *La moda oltre la moda*, Milano, 2011;
- Cantù F., *Identità del nuovo mondo*, Roma, 2007;

- Cantù F., *Scoperta e conquista di un nuovo mondo*, Roma 2007;
- Cassi A.A., *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Roma-Bari, 2007;
- Castillo S., *Colonial Encounters in New World Writing, 1500-1700*, New York, 2006;
- Cayer J.-C., *Gabriel Sagard, Theodat. Historien Recollet au Canada*, in «Centenaire de l' "Histoire du Canada" de François-Xavier Garneau», Montréal, 1945, pp. 171-200;
- Certeau M. de, *La scrittura dell'altro*, Milano, 2005;
- Cerulli E., *Vestirsi spogliarsi travestirsi*, Palermo, 1981;
- Chiappelli F. (a cura), *First Images of America. The impact of the New World on the old*, 2 volumi, Berkeley - Los Angeles - London, 1976;
- Chinard G., *Introduction a Louis Armand de Lom d'Arce baron de Lahontan*, Dialogues *curieux entre l'auteur et un sauvage [...]*, Baltimore, 1931;
- Chinard G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et XVIII siècle*, Genève, 1970;
- Ciocca R., *I volti dell'altro. Saggio sulla diversità*, Napoli, 1990;
- Clastres H., *Introduction* in Y. D'Eveux, «Voyage au Nord du Bresil. Fait en 1613 et 1614», Parigi, 1985, pp. 9-21;
- Clastres H., *La terra senza il male. Il profetismo tupi-guarani*, Milano, 2016;
- Clastres H., *Note sur la Présente Edition*, in Yves d'Évreux, «Voyage au Nord du Bresil. Fait en 1613 et 1614», Parigi, 1985, pp. 7-8;
- Clifford J. - Marcus G.E. (a cura), *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, Roma, 1997;
- Codeluppi V., *Dalla Corte alla strada. Natura ed evoluzione sociale della moda*, Carocci, Roma, 2007;
- Conconi B., *Les fortunes de la France Antarctique de Villegagnon au temps de la crise de la conscience européenne*, in F. Lestringant (a cura), «La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international d'études humanistes», Parigi, 1998, pp. 143-166;
- Croix A., *Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVIIe siècle*, in « Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest. » Tome 95, n. 4, 1988, pp. 487-498;
- Daher A., *A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII*, in «Horizontes Antropológicos», ano 10, n. 22, Porto Alegre, jul/dez. 2004, pp. 37-65;
- Daher A., *Les singularités de la France Équinoxiale*, in F. Lestringant (ed.), «La France-Amérique (XVI-XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes», Parigi, 1998, pp. 289-308;

Daher A., *Les singularités de la France Équinoxiale. Histoire de la Mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, Série «Les Géographie du monde» n.5, Parigi, 2002;

Daher A., *Récits français et histoires portugaises: Claude d'Abbeville et Pero de Magalhães Gandavo*, in «Nuevo Mundo Mundos Nuevos», Matériaux de séminaires, 2001, mis en ligne le 04 février 2005, consulté le 12 mai 2015. URL: <http://nuevomundo.revues.org/238>;

Dampierre J., *Essai sur les sources de l'histoire des Antilles françaises 1492-1664*, Parigi, 1904;

De la Coix Rioux J., *SAGARD Gabriel Théodat*, in «Dictionnaire biographique du Canada», Presses de l'Université de Laval, 1986, pp. 605-606;

Denis F., *Le P. Yves d'Évreux et les premières missions du Maranhão*, in Y. d'Évreux, «Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614», Parigi, 1864, pp. I-XLVI;

Denis F., *Vieux voyageurs français. Yves d'Évreux*, in: «Revue de Paris», Fournier, Paris, 2 agosto 1835, pp. 5-21;

Deslandres D., *Indes intérieures et Indes Lointaines*, in F. Lestringant (a cura), «La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international études humanistes», Parigi, 1998, pp. 369-377;

Deslandres D., *Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», T. 109, N° 2, 1997, pp. 505-538 ;

Deslandres D., *Séculiers, laïcs, Jésuites : épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle France. Les premières tentatives, 1604-1613*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», T. 101, N° 2, 1989, pp. 751-788;

Dickason O. P., *Canada's first nations. A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto, 1993;

Dickason O. P., *Le mythe du sauvage*, Parigi 1995;

Dickason O.P., *The Concept of l'homme sauvage and early French colonialism in the Americas*, in: «Revue française d'histoire d'outre-mer», tome 64, n. 234, 1977, pp. 5-32;

Dickason O.P., *The myth of the savage. And the beginnings of French colonialism in the Americas*, The University of Alberta Press 1997;

Doiron N. (et al.), *Scritti sulla Nouvelle-France nel Seicento*, Bari-Paris 1984;

Donattini M., *Dal Nuovo Mondo all'America*, Roma 2004;

Dudley E. - Novak M.E. (a cura), *The wild man within: an image in western thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburg 1972;

Duerr H.P., *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Venezia 1991;

- Dupuich H., *Le R. P. Claude d'Abbeville et la tentative de colonisation française au Brésil sous Henri IV et Louis XIII*, in «Bulletin de la Société d'émulation historique et littéraire d'Abbeville», Tome XVII, Abbeville, 1942, pp. 475-489;
- Eccles, W. J., *The French in North America. 1500-1783*, Markham, 1998;
- Elias N., *La civiltà delle buona maniere*, Bologna, 1983;
- Elias N., *La società di corte*, Bologna, 1980;
- Ellingson T., *The myth of the Noble Savage*, Berkeley - Los Angeles - Londra, 2001;
- Elliott J.H., *Il vecchio e il nuovo mondo*, Milano, 1970;
- Fenton W.N. - Moore E.L., *Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times*, Toronto, 1974, pp. 173-187;
- Fernandes J.A., *Feast and Sin: Catholic Missionaries and Native Celebrations in Early Colonial Brazil*, in «Social History of Alcohol and Drugs», Vol.23, n.2, 2009;
- Ferretti G., *sull'idea di civiltà in Botero*, in A. E. Baldini (a cura), «Botero e la ragion di stato», Firenze, 1992, pp. 221-240;
- Fishman L., *Claude d'Abbeville and the Tupinamba : Problems and goals of French Missionary Work in Early Seventeenth-Century Brazil*, in «Church History» vol. 58, n.1, Cambridge University Press, 1989, pp. 20-35;
- Fishman L., *Crossing Gender Boundaries: Tupi and European Women in the Eyes of Claude d'Abbeville*, in «French Colonial History», n. 4, 2003, pp. 81-98;
- Fishman L., *French Views of Native American Women in the Early Modern Era: The Tupinamba of Brazil*, in Tamara Hunt - Micheline Lessard (eds.), «Women and the Colonial Gaze», New York, 2002, pp. 65-78;
- Fishman L., *The Noble Savage Revisited: 'Nature Alone' in the New World as Reported by Yves d'Évreux*, in «French Colonial History», vol. 2, 2002, pp. 29-44;
- Franci G. - Muzzarelli M.G., *Il vestito dell'altro. Semiotica, arti, costume*, Milano, 2005;
- G. B., *Les Français du Maranhão. São Luis, sa capitale a été fondée par La Ravardière*, in «Journal Français Du Brésil, Présences Françaises au Brésil, édition spéciale hors-série», 1957;
- Gasbarro N., *1492: "...Apparve la terra". Scelta di testi e introduzione di Nicola Gasbarro. Con una nota di Guido Giuffrè, e tre tempere di Giovanni Gromo*, Milano, 1992;
- Gasbarro N., *Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol.62, 1996, pp. 189-221;
- Gerbi A., *La disputa del Nuovo Mondo. storia di una polemica 1750-1900*, Milano - Napoli, 1983;
- Gerbi A., *La natura delle Indie nove*, Milano-Napoli, 1975;

- Germaine W. - Podruchny C. (a cura), *Decentring the Renaissance: Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective 1500-1700*, Toronto, 2001;
- Gil J., *Miti e Utopie della scoperta*, Milano, 1991-93;
- Gliozzi G., *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze, 1977;
- Gliozzi G., *La scoperta dei selvaggi*, Milano, 1971;
- Greenblatt S. (a cura), *New World Encounters*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1993;
- Guerin Dalle Mese J., *L'occhio di Cesare Vecellio. Abiti e costumi esotici nel '500*, Torino, 1998;
- Gusdorf G., *La révolution galiléenne*, Parigi, 1969, vol. I;
- Guzinski S., *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*, Milano, 1990;
- Hadfield A., *Literature, travel and colonial writing in the English Renaissance 1546-1625*, Oxford University Press, 2007;
- Hamy E.-T., *Les Indiens de Rasilly. Étude iconographique et ethnographique*, in «Journal de la Société des Américanistes», Tome 5, 1908, pp. 20-52;
- Harvey D.A., *The Noble Savage and the Savage Noble: Philosophy and Ethnography in the Voyages of the Baron de Lahontan*, in «French Colonial History», Vol.11, 2010, pp. 161-192;
- Hemming J., *Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians 1500-1750*, Cambridge Massachusetts, 1978;
- Hogden M. T., *Early anthropology in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, Philadelphia, 1971;
- Holtz, G. - Maus de Rolley, T., *Voyager avec le diable : voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVe-XVIIe siècles)*, Parigi, 2008;
- Huddleston L.E., *Origins of the American Indians: European concepts 1492-1729*, Austin, 1967;
- Hulme P. - McDougall R. (a cura), *Writing, Travel, and Empire in the margins of anthropology*, London, 2007;
- Hulme P. - Youngs T. (a cura), *The Cambridge companion to travel writing*, Cambridge, 2002;
- Hulme P., *Colonial encounters: Europe and the native Caribbean. 1492-1797*, Cambridge, 1986 ;
- Kilani M., *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, 1997;
- Jouve O. M., *Les Franciscains et le Canada*, Montreal, 1915;
- Lafleche, G., *La vie du père Paul Ragueneau de Jacques Bigot*, Montreal 1979;
- Lagioia V., *"Immagini del selvaggio". Du Tertre, la cronaca del '600 e il cammino verso una moderna antropologia*, in «Divus Thomas», anno 113, 2010;
- Lagioia V., *Un missionario alla scoperta delle Antille. Jean-Baptiste du Tertre, esploratore d'Ancien Régime*, Bologna, 2014;

- Landucci S., *I filosofi e i selvaggi 1580 - 1780*, Bari, 1972;
- Landucci S., *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino, 2014 (nuova edizione)
- Le Breton D., *Antropologia del corpo e modernità*, Milano, 2007;
- Le Calvé-Ivičević E. - Krivačić M., *Nos sauvages: Les Amérindiens vus par Champlain, Sagard et Brébeuf*, in «Studia Romanica et Anglica Zagradiensia», n. 55, 2010, pp. 115-139;
- Leite De Faria F., *Os primeiros missionários di Maranhão*, Lisbona, 1961;
- Lemay E.H., *Introduction a J.-F. Lafitau, Mœurs des Sauvages américains [...]*, Parigi, 1983;
- Lestringant F., *Catholiques et cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des guerres de Religion*, in «Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance», Parigi, 1982, pp. 233-246;
- Lestringant F. (a cura), *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international d'études humanistes*, Parigi, 1998;
- Lestringant F., *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Parigi, 1994;
- Lestringant F., *Le huguenot et le sauvage. Nouvelles hypothèses, nouveaux documents*, in F. Lestringant (a cura), «La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international d'études humanistes», Parigi, 1998, pp. 131-138;
- Lestringant F., *Le Huguenot et le Sauvage: L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589). Troisième édition revue et augmentée (versione Kindle)*. Ginevra, 2014;
- Lestringant, F., *L'Atelier du Cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Parigi, 1991;
- Lestringant, F., *La «France antarctique» et la cartographie prémonitoire d'André Thevet (1515-1592)*, in «Mappemonde», 88/4, 1988, pp. 2-8;
- Lettieri G., *Il corpo e la veste nel Nuovo Testamento* in «Prospettive cristiane/1», collana «Quaderni di Simbologia del Vestire» vol. 3, Roma, 2007, pp. 9-40;
- Locke Hart J., *Representing the New World: the English and French uses of the example of Spain*, Palgrave Macmillan, 2001;
- Magnaghi A., *Le Relazioni universali di Giovanni Botero e le origini della statistica e dell'antropogeografia*, Torino 1906;
- Marcel G., *Le Père Yves d'Évreux*, in «Journal de la Société des Américanistes de Paris », nouvelle série, tome V, n.2, Parigi, 1908, 175-184;
- Marchetti M. C., *La moda oltre le mode. Lineamenti di sociologia della moda*, Roma, 2011;
- Marini A., *Il non-abito religioso di Francesco d'Assisi*, in «Quaderni di Simbologia del Vestire», vol.4 - *Prospettive Cristiane 2/Abiti Monastici*, Edizione Nuova Cultura, Roma, 2007;

- Marion S., *Relations des voyageurs français en Nouvelle-France au XVIIe siècle*, Parigi, 1923;
- Martinière G., *São Luis, capitale du Maranhão, capitale rêvée de la France Équinoxiale*, in «História (São Paulo)» v.30, n.1, jan/jun 2011, pp. 252-263;
- Martins M., *Os amérindijs maranhenses do século XVII nas obras de Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux (versione Kindle)*, São Paolo, 2011;
- Mason P., *Deconstructing America: Representations of the other*, New York, 1990;
- Massing J. M., Albrecht Durer's Irish warriors and peasants, in «Irish Arts Review Yearbook», vol. 10, 1994, pp. 223-226;
- Massing J. M., *Early European images of America: The ethnographic approach*, in J.A. Levenson (a cura), *Circa 1942: Art in the age of exploration*, Yale University Press, 1991, pp. 514-520;
- Mazzoleni G., *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Roma, 1986;
- Mazzoleni G., *Verso il diverso. Costanti e variabili della concettualizzazione occidentale della diversità*, Roma, 1999;
- McKinnon Wrong G., *Introduction*, in G. Sagard, «The Long journey to the country of the Hurons», the Champlain Society, Toronto, 1939, pp. XIII-XL;
- Melzer S. E., *Une «seconde France» ? Repenser le paradigme « classique » à partir de l'histoire oubliée de la colonisation française*, in Merlin-Kajman H. (a cura), «La littérature, le XVIIe siècle et nous: dialogue transatlantique», Presses Sorbonne Nouvelle, Parigi, 2008, pp. 75-84;
- Métraux A., *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Parigi, 2014;
- Metreaux A. - Lafay J., *Introduction a C. d'Abbeville, Histoire de la Mission [...]*, Graz, 1963;
- Milbrath S., Representations of Caribbean and Latin American Indians in Sixteenth-Century European Art, in «Archiv für Völkerkunde» n. 45, Vienna, 1991, pp. 1-38;
- Moreau J.-P., *La course ou flibuste dans les Antilles, seconde période 1600-1630*, in F. Lestringant (a cura), «La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles): actes du XXXVe colloque international études humanistes», Parigi, 1998, pp. 259-273;
- Muzzarelli M. G., *A capo coperto. Storie di donne e di veli*, Il Mulino, Bologna 2016;
- Muzzarelli M. G., *Le leggi suntuarie* in «La Moda», 19° volume di «Storia d'Italia - Annali», Torino 2003, pp. 185-220;
- Muzzarelli M. G., *Nuovo, Moderno e Moda tra medioevo e rinascimento*, in E. Paulicelli (a cura), «Moda e Moderno», Roma, 2006, pp. 129-153;
- Obermeier F., *Documentos inéditos para a história do Maranhão o do nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux «Suite de l'histoire» (1615)*, in «Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi», coll. «Ciência Humanas» 1 (1), Belém, 2005, pp. 195-251;

- Obermeier F., *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission; Yves d'Évreux: Suite de l'histoire*, Bonn, 1995;
- Obermeier F., *Französische Kapuziner und portugiesische Franziskaner in Nordbrasilien zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, Roma, 2007;
- Obermeier F., *La colonie française au Maranhão (1612-1615), l'importance d'un épisode colonial oublié*, in Mérian J.-Y. (a cura) «Les Aventures des Bretons au Brésil à l'époque coloniale», Les Portes du Large, 2007, pp. 127-149;
- Obermeier F., *Yves d'Évreux ou l'étrange histoire d'un livre passé sous silence*, in Y. d'Évreux, «Voyage au nord du Brésil (1615)», édition critique du texte complet établie par Franz Obermeier, Westensee-Verlag, coll. « Fontes Americanae » 4, Kiel, 2012, pp. I-LXII;
- O'Meara M. F., *Planting the Lord's Garden in New France: Gabriel Sagard's "Le Grand Voyage" and "Histoire du Canada"*, in «Rocky Mountain Review of Language and Literature» vol. 46, n. 1/2, 1992, pp. 11-24;
- Ouellet R. - Beaulieu A., *Introduction a Louis Armand de Lom d'Arce baron de Lahontan, Oeuvres completes*, Montreal, 1990;
- Ouellet, R., *Le paratexte liminaire de la relation: le voyage en Amérique*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», 1990, N° 42. pp. 177-192;
- Cohen P., *The power of apprehending 'otherness': cultural intermediaries as imperial agents in New France*, in «Cromohs», vol. 20, 2015-2016, pp. 223-237;
- Pagden A., *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, 1993;
- Pagden A., *La caduta dell'uomo naturale*, Torino, 1989;
- Pagden A., *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Bologna 2005;
- Paulicelli E., *Moda e Moderno*, Roma, 2006;
- Perlmutter J. R., *Relations & Relationships in Seventeenth-Century French Literature. Actes du 36e congrès annuel de la "North American Society for Seventeenth-Century French Literature. Portland State Universiti, 6-8 mai 2004*, Tubinga, 2006;
- Pinette S., *"Des dialogues curieux": Knowledge Production in the Works of Lahontan*, in «Clio», Purdue University, 36:1, 2006, pp. 23-40;
- Pinette S., *The importance of the literary. Lahontan's Dialogues and primitivist thought*, in «Prose Studies», vol.28, n.1, April 2006, pp. 41-53;
- Piscopo U., *Introduzione*, in Gabriel Sagard, «Grande viaggio nel paese degli Uroni. 1623-1624», Longanesi, Milano, 1972, pp. 19-98;

- Prezzo R., *Veli d'occidente. Temi, metafore, simboli*, Bruno Mondadori, Milano, 2008;
- Pujol X. G., *Visió europea de la monarquia espanyola com a monarquia composta. Segles XVI i XVII*, in «Recerques: Història, Economia, Cultura», n. 32 1995, pp. 19-43;
- Rennard J., *Les Dominicains aux Antilles*, in «Année dominicaine», 1932, pp. 13-17;
- Rodier Y., *L'anthropologie des passions du capucin Yves d'Évreux ou l'humanité à "parts égales" des Tupinamba du Maranhão*, in «Cahiers Saulnier » n. 31, Paris 2014, pp. 77-90;
- Romeo R., *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Bari, 1989;
- Sabbatucci D., *Sommario di storia delle religioni*, Roma, 1991;
- Saggiaro A., Ferrara M., Viscardi G. P., *Le verità del velo*, Società editrice fiorentina, Firenze, 2017;
- Saggiaro A., *Simbologia del Vestire*, Roma, 2001;
- Sanfilippo M., *L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni ad haereticos e ad gentes tra XVI e XX secolo*, in "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée" T. 109, n° 2, 1997, pp. 601-620;
- Sayre G.M., *Les sauvages américains: representations of native Americans in French and English colonial literature*, University of North Carolina press, 1997;
- Segalen V., *Saggio sull'esotismo. Un'estetica del diverso. Pensieri pagani*, Napoli, 2001;
- Semelaigne, *Le P. Yves d'Évreux ou essai de colonnisation au Brésil chez les Tupinambas, de 1612-1614*, Parigi, 1887;
- Semeria E., *Jean De Lery e Claude d'Abbeville, parentele e dipendenze*, in «Studi Francesi», Torino, 1990, pp. 65-71;
- Société historique de Montréal, *Centenaire de l'"Histoire du Canada" de François-Xavier Garneau*, Montréal, 1945;
- Strenski I., *Thinking about religion. An historical introduction to theories of religion*, Blackwell Publications, 2006;
- Stroumsa G. G., *A new science. The discovery of religion in the age of Reason*, Harvard University Press, 2010;
- Sturtevant W.C., *First Visual Images of Native America*, in F. Chiappelli (a cura), «First images of America: The impact of the new World on the Old», Berkeley-Los Angeles-London, 1976;
- Surdich F., *Verso il Nuovo Mondo. L'immaginario europeo e la scoperta dell'America*, Firenze, 2002;
- Taladoire E., *D'Amérique en Europe. Quand les Indiens découvraient l'ancien monde 1493-1892: Quand les Indiens découvraient l'Ancien Monde*, Parigi, 2014;

Thierry E., *Marc Lescarbot (vers 1570-1641), un homme de plume au service de la Nouvelle France*, Parigi, 2001;

Todorov T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, 1984;

Todorov T., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, 1991;

Van Groesen M., *Matthaeus Merian, Johann Ludwig Gottfried, and the Apotheosis of the De Bry Collection of Voyages*, in «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 41:1, Winter 2011, pp 67-92.

Warwick J., *Amérindiens et sauvages. La découverte conjointe dans l'oeuvre de Gabriel Sagard (1632-1636)*, in F. Lestringant, «La France-Amérique (XVIe - XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes», Paris, 1998.

*L'immagine di copertina è tratta da
"Histoire générale des Antilles" di Jean-Baptiste du Tertre,
vol. II, p. tra la 356 e la 357*