

Piero Toffano

# M. de Combourg e i pellerossa

*Il mito dell'America selvaggia  
nell'opera di Chateaubriand*

***vai alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)***



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2017

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675101-0

## Introduzione: Europei e Indiani

Quando, nell'estate del 1791, il ventitreenne e ancora sconosciuto Chateaubriand incontra nel Nord degli Stati Uniti i suoi primi indiani, la storia dei contatti degli europei con gli abitanti del continente americano compie quasi esattamente tre secoli (non tenendo conto di probabili ma saltuari contatti tra scandinavi e indigeni dell'America settentrionale anteriore a Colombo). Delle grandi linee di questa storia egli era a conoscenza già prima del suo viaggio: negli anni dell'adolescenza aveva potuto leggere quel monumentale compendio e raccolta di scritti di vario genere che è l'*Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) dell'illuminista abbé Raynal, autore che suo padre ammirava. Aveva letto anche varie relazioni di missionari francesi in Canada<sup>1</sup>, e molte altre opere sull'America, soprattutto in lingua inglese, leggerà durante i sette anni di esilio in Inghilterra successivi al viaggio. Ma anche a prescindere dalle conoscenze di Chateaubriand, mi sembra indispensabile premettere all'esame delle sue reazioni di fronte agli indiani d'America (d'ora in poi, e in tutto questo libro, semplicemente: indiani) un quadro, necessariamente assai schematico e lacunoso, del modo in cui per tre secoli viaggiatori, conquistatori, colonizzatori, cacciatori, missionari, mercanti e intellettuali europei reagirono alla scoperta di e all'incontro con popolazioni di cui si era, prima di Colombo, completamente ignorata l'esistenza. Il limite maggiore della letteratura critica sull'America di Chateaubriand (tema per molto tempo poco studiato, e che solo recentemente ha cominciato ad attirare l'interesse degli specialisti) mi sembra proprio quello di isolare le posizioni di questo scrit-

<sup>1</sup> Queste informazioni sono in G. Chinard, *L'Exotisme américain dans l'oeuvre de Chateaubriand*, Slatkine Reprints, Genève 1970, p. 9 (il libro di Chinard è stato pubblicato per la prima volta nel 1918).

tore da una tradizione che lo ha sicuramente influenzato e guidato<sup>2</sup>, e che permette di valutare, attraverso il confronto, anche l'originalità del suo approccio, che sicuramente esiste. Quando, nel prossimo capitolo di questo libro, proverò a indicare i motivi dell'interesse di Chateaubriand per gli indiani, i tratti più personali e singolari di questo interesse potranno emergere con più chiarezza sulla trama di fondo rappresentata da una tradizione culturale che egli riprende modernizzandola e adattandola alle proprie esigenze personali.

Alle soglie di un libro che tratta appunto delle reazioni di europei, e soprattutto di un europeo di genio, nei confronti degli indiani, mi sembra doveroso accennare preliminarmente alle conseguenze che il contatto con gli europei ha avuto per gli originari abitanti dell'America: si tratta di una di quelle catastrofi storiche che il semplice fatto siano avvenute non basta a giustificare, e il ricordo delle quali è un dovere proprio per chi appartiene alla civiltà che ne è stata responsabile. La scoperta, la conquista e la colonizzazione del continente americano hanno avuto come immediata conseguenza la quasi totale scomparsa dei suoi primi abitanti, uccisi direttamente dai conquistatori, oppure dalle condizioni di lavoro insopportabili da questi imposte, oppure dalle malattie da loro importate. Il missionario francescano Toribio da Benavente, che in America prese il nome di Motolínia, nella sua *Historía de los Indios de la Nueva España* (1540-1550 circa) scrisse che quanto avvenne agli indiani era paragonabile alle dieci piaghe d'Egitto descritte nella Bibbia<sup>3</sup>. Sono vicende note a tutti, nel complesso se non nei dettagli, ma ritengo moralmente necessario ricordare per sommi tratti quello che è stato definito « le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité »<sup>4</sup>; o, se la parola "genocidio" è considerata implicare un'intenzionalità che non sempre ci fu<sup>5</sup>, almeno « la catastrophe démogra-

<sup>2</sup> Fa eccezione il lavoro pionieristico di Chinard, citato nella nota precedente; ma Chinard studia la tradizione anteriore a Chateaubriand solo nella misura in cui essa può essere considerata una fonte a cui lo scrittore ha attinto.

<sup>3</sup> Vedi M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 35-37: le piaghe enumerate da Motolínia sono: 1) il vaiolo; 2) la guerra; 3) la fame causata dalla guerra; 4) le oppressioni dei sorveglianti spagnoli o negri; 5) i tributi esosi; 6) il lavoro forzato nelle miniere; 7) i lavori forzati per l'edificazione di città, chiese e monasteri, e altri lavori pubblici; 8) la riduzione in schiavitù; 9) il servizio di approvvigionamento alle miniere; 10) le guerre civili tra spagnoli.

<sup>4</sup> T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982, p. 13.

<sup>5</sup> Non fu nella grande maggioranza dei casi volontaria la diffusione in America di vaiolo, morbillo, influenza, peste bubbonica, difterite, tifo, colera, scarlattina, tracoma,

fique qui [...] atteignit une ampleur sans doute inégalée dans l'histoire de l'humanité »<sup>6</sup>.

I risultati delle più recenti ricerche storico-archeologiche ci dicono che i primi abitanti del continente americano, provenienti dall'Asia, vi penetrarono attraverso l'Alaska in un periodo tra il 18.000 e il 12.000 a.C., raggiungendo intorno al 10.000 a.C. le pianure del Nord America<sup>7</sup>. Gli studi da me consultati ipotizzano, con moltissime cautele, che il numero degli abitanti dell'intero continente al momento della scoperta fosse tra i 100 e i 30-40 milioni<sup>8</sup>. Il 12 ottobre 1492 Colombo avvistò l'isola che battezza San Salvador. Dopo pochi decenni, l'intera popolazione delle Antille è completamente annientata. Scrive Girolamo Benzoni nella sua *Historia del mondo nuovo* (1565): «e finalmente di due milioni d'Indiani che vi erano a questa isola [Hispaniola, oggi divisa tra Haiti e la Repubblica Dominicana], tra ammazzati da se stessi, e dalle fatiche oppressi, e con le crudeltà degli Spagnoli finiti, al presente non se ne ritrovano centocinquanta; e questo è stato il modo di fargli Cristiani»<sup>9</sup>. Due storici moderni, partendo da una stima ancora più alta (3 milioni di indiani a Hispaniola nel 1492), arrivano a conclusioni identiche: « Un demi-siècle après l'arrivée de Colomb sur l'Hispaniola et Cuba, la population autochtone a quasiment disparu. Les épidémies, les massacres et les mauvais traitements sont venus à bout des Indiens Arawak des Grandes Antilles »<sup>10</sup>. Un altro storico, italiano: « A Hispaniola, Cuba, Portorico e in Giamaica la popolazione taína fu pratica-

persa, malaria (lista fornita in B. G. Trigger e W. R. Swagerty, *Entertaining Strangers. North America in the Sixteenth Century*, in B. G. Trigger e W. E. Washburn (a cura di), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume I: North America*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1996, Part 1, p. 363), tutte malattie precedentemente sconosciute nel continente, che quindi ebbero un effetto devastante su persone prive di difese immunitarie. Conquistatori e colonizzatori riconobbero però immediatamente i vantaggi che la diffusione di epidemie tra i nativi procurava loro.

<sup>6</sup> N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard, Paris 1999, p. 13.

<sup>7</sup> Vedi D. R. Snow, *The First Americans and the Differentiation of Hunter-Gatherer Culture*, in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* cit., p. 132.

<sup>8</sup> La prima stima è fornita da B. G. Trigger e W. R. Swagerty, *op. cit.*, p. 362; la seconda da M. Livi Bacci, *op. cit.*, p. 13.

<sup>9</sup> Citato in L. Sozzi, *Immagine del selvaggio. Mito e realtà nel primitivismo europeo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, p. 67.

<sup>10</sup> C. Bernard e S. Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde. Les Métissages (1550-1640)*, Fayard, Paris 1993, p. 513.

mente cancellata nello spazio di due generazioni»<sup>11</sup>.

Nel 1519 Cortés inizia la conquista dell'impero azteco del Messico, la cui capitale, Tenochtitlán, era forse all'epoca la città più popolosa del mondo, con i suoi 400.000 abitanti<sup>12</sup>. « D'une population de peut-être 25,2 millions d'habitants (selon les chercheurs de Berkeley) le Mexique central était tombé en 1532 à 16,8 millions, puis à 6,3 millions en 1548 avant d'atteindre les 2,6 millions en 1568. En 1585 le pays ne comptait plus que 1,9 millions d'indigènes et pourtant l'étiage était encore loin d'être atteint »<sup>13</sup>. Lo sarà negli anni '20 del secolo successivo, quando gli indigeni del Messico centrale non saranno più di 730.000, ossia il 3% di quanti erano al momento della Conquista<sup>14</sup>.

Prima dell'invasione di Pizarro nel 1531 l'impero inca contava circa 8 milioni di abitanti<sup>15</sup>. Nel 1590 la popolazione indigena era scesa a 1,3 milioni (una diminuzione dell'80%); nel 1630 si ridurrà a 900.000 persone<sup>16</sup>. America centrale: « A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la façade atlantique était vidée de son humanité, tandis que le centre et le versant pacifique de l'Amérique centrale avaient perdu 90% de leurs habitants »<sup>17</sup>.

Un aneddoto servirà da illustrazione a queste nude cifre. Las Casas racconta un episodio di cui fu testimone, in qualità di elemosiniere di Narvaez, a Cuba: gli spagnoli, il giorno del loro arrivo, si fermarono al mattino, per fare colazione, nel letto secco di un torrente, che era pieno di pietre da mola: “il che fece venir loro l'idea di affilare le spade”. Poco dopo, gli stessi spagnoli attraversano il villaggio di Caonao. “Uno spagnolo improvvisamente estraе la spada (di cui è da credere che il diavolo si fosse impossessato), e subito gli altri cento fanno altrettanto,

<sup>11</sup> M. Livi Bacci, *op. cit.*, p. 34.

<sup>12</sup> Cfr. C. Bernard e S. Gruzinski, *op.cit.*, p. 25.

<sup>13</sup> S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1988, p. 115.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 189. M. Livi Bacci, *op. cit.*, p. 144, partendo da una stima iniziale molto più bassa, concorda con il punto di arrivo: « poco più di un milione di abitanti meno di un secolo dopo la Conquista ».

<sup>15</sup> Sono cifre molto aleatorie: lo stesso studioso che dà questa valutazione ammette che le stime sulla popolazione dell'impero inca prima dell'arrivo degli spagnoli variano tra 4,5 milioni e 32 milioni di abitanti; vedi N. Wachtel, *op. cit.*, p.135.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p.152, e C. Bernard e S. Gruzinski, *op.cit.*, p. 197. M. Livi Bacci, *op. cit.*, pp. 167 e 196, parte da una stima iniziale di 10 milioni, e afferma che alla fine del XVI secolo la popolazione era ridotta per alcuni studiosi alla metà, per altri a un decimo della cifra iniziale.

<sup>17</sup> C. Bernard e S. Gruzinski, *op.cit.*, p. 378.

e cominciano a sventrare, fare a pezzi e massacrare queste pecore e questi agnelli, uomini e donne, bambini e vecchi, che stavano seduti, tranquilli, a guardare con stupore i cavalli e gli spagnoli. In un attimo non resta nessun sopravvissuto di tutti quelli che si trovavano lì<sup>18</sup>. Todorov, che cita l'episodio, conclude: « Las Casas ne trouve à ces faits aucune explication si ce n'est le désir de vérifier que les épées fussent bien aiguisées »<sup>19</sup>; è anche vero, aggiunge, che normalmente i civilizzati si comportano così solo lontano dalla madrepatria<sup>20</sup> (come dimostrano molti episodi dei nostri giorni).

Il quasi totale annientamento degli indiani dell'America del Nord avvenne più tardi e più gradualmente, perché più tarda e più lenta fu la colonizzazione di questa parte del continente. D'altra parte, la diversa situazione sociale e le diverse convinzioni religiose dei colonizzatori dell'America del Nord, rispetto a quelli dell'America del Sud, resero impossibile quella relativa integrazione tra europei, indigeni e meticci che a lungo andare divenne la caratteristica delle società sorte nell'America spagnola e portoghese. Gli Stati Uniti soprattutto furono colonizzati da una maggioranza di protestanti e di coltivatori diretti: i puritani in particolare, convinti di essere il popolo eletto da Dio, che destinava loro una nuova terra promessa, vedevano negli indiani uno strumento di Satana e un ostacolo da eliminare, quando non i discendenti diretti dei canaaniti che gli ebrei guidati da Mosè scacciarono dalla terra promessa per occuparla<sup>21</sup> (e dunque l'attività missionaria

<sup>18</sup> B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, Biblioteca de autores españoles, t. XCVI, *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas* II, Madrid 1957, III, 29, p. 244 : « y antojóseles a todos de afilar en ellas sus espadas » ; « súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó que se le revistió el diablo, y luego todos ciento sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles, pasmados y dentro de dos credos no queda hombre vivo de todos quantos allí estaban » (traduzione mia, come sempre ove non altrimenti indicato).

<sup>19</sup> T. Todorov, *op. cit.*, p. 180.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, p. 184.

<sup>21</sup> Cfr. W. E. Washburn e B. G. Trigger, *Native Peoples in Euro-American Historiography*, in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* cit., p. 77: « essi [i coloni puritani] vedevano se stessi come un nuovo Israele e gli indiani come canaaniti, che essi avevano il diritto dato loro da Dio di spossessare e di schiavizzare. Ancora nel 1783, Ezra Stiles, presidente dell'università di Yale, esprimeva l'opinione che gli indiani erano probabilmente i veri e propri discendenti dei canaaniti, fuggiti in America al tempo della conquista del loro paese da parte di Giosuè » (« they saw themselves as a new Israel and the Indians as Canaanites, whom they had a God-given right to dispossess and enslave. As late as 1783, Ezra Stiles, the president of Yale University, was to argue

resterà in tutta l'America un'iniziativa quasi esclusivamente cattolica, fino a tempi abbastanza recenti); i coltivatori diretti non avevano necessità di asservire gli indiani per farli lavorare a proprio profitto (come fecero gli spagnoli), ma desideravano unicamente strappar loro la terra e cacciarli via sempre più lontano<sup>22</sup>.

Inizialmente la presenza francese in Canada diede vita a vere e proprie colonizzazioni in misura molto minore che negli Stati Uniti. In prevalenza marinai, esploratori, cacciatori, mercanti e commercianti di pelli, i francesi del Canada avevano bisogno della collaborazione degli indiani, con i quali mantennero generalmente buoni rapporti<sup>23</sup>. Furono però la causa del propagarsi di epidemie letali, e dello scoppio di guerre tra gli indiani, che si combatterono tra loro per mantenere o per procurarsi canali privilegiati di commercio con gli europei (guerre rese ancor più sanguinose dall'uso di armi da fuoco, distribuite dai bianchi alle tribù loro alleate del momento, spesso per combattere bianchi di altra nazionalità<sup>24</sup>). Gli europei capirono presto i vantaggi che avrebbero potuto trarre dalle guerre tra indiani, che non mancarono di fomentare. Nel 1719 Jean-Baptiste de Bienville, governatore della Louisiana, scrive: « Les Choctaws, que j'ai lancé contre les Chickasaws, ont détruit entièrement trois villages de cette féroce nation qui ne cesse de perturber notre commerce sur le fleuve. [...] C'est le plus important avantage que nous ayons jamais obtenu, d'autant qu'il n'a pas coûté une seule goutte de sang français, grâce au soin que j'ai pris de monter ces barbares les uns contre les autres. Leur destruction réciproque est la seule façon efficace d'assurer la tranquillité de la colonie »<sup>25</sup>. Molti inglesi non ragionavano in modo differente: il mercante James Adair verso la metà del '700 afferma che un'orda di lupi è la migliore difesa

that the Indians were probably literally the descendants of Canaanites, who had fled to America at the time of Joshua's conquest »).

<sup>22</sup> Vedi W. E. Washburn e B. G. Trigger, *op.cit.*, p. 74, C. Bernard e S. Gruzinski, *op.cit.*, p. 620, e G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 144.

<sup>23</sup> Sulla differenza di approccio con gli indiani tra i mercanti e i cacciatori da una parte, e gli agricoltori dall'altra (e quindi, a prezzo di qualche generalizzazione, tra francesi e inglesi), vedi A. Jacob, *L'Indien des Anglais, l'Indien des Français: images comparées*, in Aa.Vv., *Figures de l'Indien*, Typo, Montréal 1995, pp. 219-228.

<sup>24</sup> Su questo vedi C. Bernard e S. Gruzinski, *op.cit.*, capitoli XVII e XVIII.

<sup>25</sup> Citato in A. Debo, *A History of the Indians of the United States*, traduzione francese *Histoire des Indiens des Etats-Unis*, Albin Michel, Paris 1994, pp. 81-82.



contro un'altra orda di lupi<sup>26</sup>. Quando anche in Canada si passò ad una vera e propria colonizzazione dell'entroterra, gli indiani non vennero trattati in maniera sostanzialmente diversa che negli Stati Uniti.

Nel 1741 i russi cominciarono a cacciare le lontre in Alaska; i locali indiani aleuti, che in quell'epoca erano circa 25.000, non saranno più che 4.000 nel 1885<sup>27</sup>. Carmen Bernard e Serge Gruzinski giungono alla triste ma abbastanza evidente conclusione che nonostante differenze anche marcate di approccio, dovute a religioni e a culture diverse, sono state ragioni di interesse e rapporti di forza ad aver determinato l'atteggiamento degli europei, di qualunque nazionalità, verso gli indiani<sup>28</sup>. Milton si sbagliava di grosso, quando proclamava che Dio favorisse le imprese marittime inglesi contro gli spagnoli, per vendicare il sangue degli indiani da questi ingiustamente versato (*A Manifesto of the Lord-Protector*, 1655).

L'America del Nord all'epoca dell'arrivo di Colombo era nettamente meno popolata del Messico: Bernard e Gruzinski danno la cifra di 2,5 milioni di indiani negli attuali Stati Uniti, e di 1 milione in Canada<sup>29</sup>; Trigger e Swagerty forniscono stime di diversi studiosi che vanno, per l'intera parte del continente a Nord del Rio Grande, da un minimo di 900.000 abitanti a un massimo di 18 milioni<sup>30</sup>. La prima causa, in ordine di tempo, della loro drastica diminuzione furono le epidemie causate da germi introdotti dagli europei. I primi colpiti furono gli indiani del Sud-Est degli Stati Uniti, che ricevettero le malattie dalle spedizioni spagnole che partivano dal Messico: una grande epidemia nella regione è documentata già nel 1526<sup>31</sup>. Gli indiani del Nord della costa atlantica e gli irochesi furono vittime di una prima epidemia nel 1616-1618: questa distrusse il 90% dei membri delle tribù degli abenaki, pawtucket, massachusset, e wampanoag<sup>32</sup>. Quando i pellegrini del Mayflower sbarcarono a Plymouth nel 1620, trovarono la regione ormai quasi vuota dei suoi primi abitanti. In una *Patent of Council for New England* del novembre 1620 sta scritto: «c'è stata, come punizione di Dio, una peste miracolosa [wonderful] [...] cosicché Dio, nella

<sup>26</sup> Citato in *ivi*, p. 84.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pp. 91-92.

<sup>28</sup> Cfr. C. Bernard e S. Gruzinski, *op.cit.*, p. 620.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 546.

<sup>30</sup> Cfr. B. G. Trigger e W. R. Swagerty, *op. cit.*, pp. 362-363.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 364.

<sup>32</sup> Cfr. N. Salisbury, *Native People and European Settlers in Eastern North America, 1600-1783*, in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* *cit.*, p. 402.

sua bontà e nella sua magnificenza verso di noi, considera che questi vasti territori, resi deserti dei loro abitanti, possono essere posseduti e sfruttati dal nostro popolo»<sup>33</sup>. John Winthrop, autore delle *Young Chronicles of Pilgrims Fathers* (1634) più laconicamente scrive: «Gli indigeni sono tutti morti di vaiolo; in tal modo il Signore ha provato i nostri diritti su ciò che possediamo»<sup>34</sup>. Ancora nel 1901 lo storico canadese J.C. Hopkins «esprime gratitudine alla Provvidenza per aver inviato epidemie che spazzarono via gli indigeni del Sud Ontario e del Québec, permettendo così che la regione fosse occupata da coloni francesi e inglesi che quindi, a differenza degli americani, non hanno torti verso gli indigeni di cui fare ammenda»<sup>35</sup>.

Le missioni cattoliche furono in molti casi il veicolo del contagio: in quelle francescane della Florida le malattie uccisero tra il 1613 e il 1617 la metà degli indiani che vi erano ospitati. Lo stesso avvenne nelle missioni dei gesuiti in Canada nel 1634-1635, e nel 1639-1640 (quest'ultima epidemia di vaiolo provocò la morte di metà della popolazione totale degli uroni<sup>36</sup>). I missionari, a differenza dei puritani, non giudicarono le epidemie opera di Dio, ma di Satana, che le inviava al fine di ostacolare la loro opera di proselitismo, come afferma il padre Lalemant (*Relazioni dei gesuiti*, 1640<sup>37</sup>). Gli indiani invece tendevano a ritenere i missionari stessi responsabili delle malattie, e nel 1637 i gesuiti furono costretti a difendersi dall'accusa di stregoneria presso il Gran Consiglio federale degli uroni<sup>38</sup>. Le stime sulla diminuzione del numero degli indiani nordamericani tra il 1500 e il 1800, scrive uno studioso, variano da una che dalla cifra iniziale di oltre 5 milioni arriva alla cifra finale di 600.000, e una che va da circa 2 milioni a 1 milione<sup>39</sup>. E la

<sup>33</sup> Citato in A. Jacob, *op. cit.*, p. 223: « il y a eu, comme punition de Dieu, une peste miraculeuse [wonderful] [...] si bien que Dieu, dans sa bonté et sa munificence à notre égard, considère que ces vastes territoires, désertés de leurs habitants naturels, peuvent être possédés et exploités par notre peuple ».

<sup>34</sup> Citato in *ivi*, p. 225: « Les indigènes sont tous morts de petite vérole; c'est ainsi que le Seigneur a prouvé nos droits sur ce que nous possédons ».

<sup>35</sup> W. E. Washburn e B. G. Trigger, *op. cit.*, p. 92: « [Hopkins] expressed gratitude that Providence had sent epidemics to swept away the Native inhabitants of southern Ontario and Quebec, thus leaving the region to be occupied by French and English settlers, who, unlike the Americans, had no wrongs against Natives for which to atone ».

<sup>36</sup> Cfr. C. Bernard e S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 581 e N. Salisbury, *op. cit.*, p. 408.

<sup>37</sup> Cfr. P. Berthiaume, *L'Aventure américaine au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du voyage à l'écriture*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa-Paris-London 1990, p. 256.

<sup>38</sup> Cfr. C. Bernard e S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 582.

<sup>39</sup> Cfr. N. Salisbury, *op. cit.*, p. 455.

colonizzazione dell'Ovest è appena cominciata.

La storia più recente degli indiani nordamericani rientra solo in parte nell'argomento di questo libro, perché gli scritti di Chateaubriand sull'America coprono un periodo che va dal 1791 al 1826 (escludendo successive riscritture di episodi già precedentemente narrati; ma sui complessi e spesso insolubili problemi di datazione di questi scritti, si veda il prossimo capitolo). Alcuni cenni sulla storia dei rapporti tra bianchi e indiani nel corso dell'Ottocento completeranno comunque il quadro. La pace di Parigi del 1763 (cessione delle colonie francesi in Canada e Louisiana alla Gran Bretagna) mette praticamente fine alla presenza coloniale della Francia in America del Nord. Gli spagnoli nel Sud-Ovest degli attuali Stati Uniti si scontrano con gli indiani della regione: nel 1784 arriva dal Messico l'ordine di uccidere ogni apache di più di 7 anni, perché oltre quell'età diventano "crudeli, irriducibili e implacabili"<sup>40</sup>. Durante la guerra di indipendenza americana, la maggior parte degli indiani nei territori teatro degli avvenimenti appoggia gli inglesi, e una parte minore gli insorti. Il trattato di pace di Versailles ignora totalmente gli indiani, i cui territori passano semplicemente dalla sovranità inglese a quella statunitense. Gli indiani reagiscono alla notizia con rabbia e incredulità: che fine aveva fatto l'alleanza con re Giorgio III? E come poteva questo re cedere a qualcun altro terre non sue? Il Congresso federale degli Stati Uniti si affrettò a stabilire che gli indiani che avevano appoggiato l'Inghilterra avevano perso ogni diritto sulla terra che abitavano all'interno dei confini della federazione, e che potevano venirne espulsi<sup>41</sup>. In generale si può affermare che fu proprio il carattere democratico della nuova nazione ad essere fatale agli indiani: «Gli ideali repubblicani erano prosperati in una società composta da liberi e indipendenti agricoltori proprietari della loro terra. Ma un tale sistema poteva funzionare solo se fossero state disponibili adeguate estensioni di terra coltivabile. Senza terra per il numero crescente di agricoltori americani, ragionavano i teorici della repubblica, gli Stati Uniti sarebbero degenerati in una società cittadina composta da masse di diseredati pieni di risentimento, corruttibili, che avrebbero potuto essere manipolati e controllati da demagoghi. La virtù e la libertà americane sarebbero andate perdute e la crociata rivoluzionaria sarebbe stata vana. Per coloro che erano d'accordo con questo scena-

<sup>40</sup> "...cruels, irréductibles et implacables": A. Dabo, *op. cit.*, p. 112.

<sup>41</sup> Cfr. M. D. Green, *The Expansion of European Colonization to the Mississippi Valley, 1780-1880*, in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas cit.*, p. 466.

rio, la sopravvivenza delle istituzioni repubblicane dell'America dipendeva dall'espansione degli agricoltori americani verso l'Ovest»<sup>42</sup>. Tale espansione cominciò in modo massiccio già nel 1787. Nel 1790 il fiume Ohio segnava la frontiera tra indiani e coloni, frontiera varcata dalle truppe degli Stati Uniti nel 1793. L'anno dopo Henry Knox, segretario alla guerra del presidente Washington, scrisse: «È una riflessione che induce a malinconia, che le nostre modalità di colonizzazione siano state per le nazioni indiane più distruttive del comportamento dei conquistatori del Messico e del Perù. La prova di ciò è la totale estirpazione di quasi tutti gli indiani nelle parti più popolose dell'Unione»<sup>43</sup>.

Washington e Knox volevano una politica di «espansione con onore» («*expansion with honor*»): trattati non imposti ma accettati dagli indiani, pagamento delle terre cedute, frontiere sicure. Ma questa politica trovava l'opposizione degli stati di frontiera, i cui coloni puntualmente invadevano le terre assegnate agli indiani, costringendo l'esercito ad intervenire per proteggerli, e il governo federale a rinegoziare una nuova frontiera. Così avvenne con i cherokee, il cui trattato con gli U.S.A. del 1785 venne rinegoziato, con ulteriori cessioni di terre da parte degli indiani, nel 1791; con i creek (primo trattato nel 1790, secondo nel 1796...) e così via<sup>44</sup>. Nel 1828 è eletto presidente Andrew Jackson (il primo presidente del partito democratico), rappresentante degli stati espansionisti e dei coloni. Agli indiani viene imposta la scelta di sottomettersi alle leggi degli stati dell'Unione che ne assorbono i territori, o emigrare verso Ovest. Immediatamente l'Alabama, e poi la Georgia, il Mississippi e il Tennessee, promulgano un corpo di leggi «espressamente studiato per proibire il funzionamento dei loro [degli indiani] governi, interferire con le loro attività economiche e di soprav-

<sup>42</sup> Ivi, p. 467: «Republicanism thrived in a society composed of free, independent, propertied farmers. But such a system could work successfully only if adequate amounts of productive land were available. Without land for the growing numbers of American farmers, republican theorists argued, the United States would degenerate into a society of cities inhabited by masses of propertyless, resentful, corruptible people who could be manipulated and controlled by demagogues. American virtue and liberty would be lost and the revolutionary crusade would have been in vain. For those who agreed with this scenario, the survival of American republican institutions depended on the expansion of American farmers into the West».

<sup>43</sup> «It is a melancholy reflection, that our modes of population have been more destructive to the Indian nations than the conduct of the conquerors of Mexico and Peru. The evidence of this is the utter extirpation of nearly all the Indians in most populous parts of the Union»: citato in ivi, p. 483.

<sup>44</sup> Cfr. A. Debo, *op. cit.*, pp. 99-100, 106, 108 e sgg.

vivenza, e disgregare la loro società. Per esempio, gli indiani non potevano testimoniare in tribunale in casi che coinvolgevano americani. Questo significava che persone disoneste potevano intentare causa a proprietari indiani con ragioni speciose, ottenere sentenze favorevoli, avere il supporto di sceriffi americani e di volontari armati, per confiscare legalmente anche se ingiustamente le loro proprietà<sup>45</sup>. Nella primavera del 1830 il Congresso emanò il cosiddetto «removal bill» (in pratica una legge di deportazione forzata) che riguardava soprattutto le tribù dei choctaw, chickasaw, creek, cherokee e seminole. La prima deportazione di massa fu quella dei choctaw, tra il 1831 e il 1835; costò 2.500 morti<sup>46</sup>. Nel 1836 avvenne, con l'uso delle armi, quella dei creek, «nel mezzo di uno dei più freddi, ghiacciati e nevosi inverni a memoria d'uomo»<sup>47</sup> (il 45% dei deportati muore durante il trasferimento<sup>48</sup>). Il tentativo di deportare i seminole provoca una guerra che durerà vari anni (1836-1842). Nell'inverno tra il 1838 e il 1839 i cherokee, i più civilizzati, che possedevano un giornale stampato, il «Tsalagi Tsulehisanvhi», e che si erano appellati alla Corte Suprema, sono deportati dall'esercito, «in condizioni così atroci, che i cherokee chiamarono il tragitto “la pista in cui abbiamo pianto” (“the trail where we cried”)<sup>49</sup> (4.000 morti su 18.000 indiani coinvolti<sup>50</sup>). Tutte queste tribù furono deportate in aree degli attuali Nebraska, Kansas e Oklahoma, concesse loro «in perpetuo», e che prenderanno il nome di Territori indiani (saranno invasi da coloni bianchi negli anni '50).

Un testimone chiaroveggente delle prime deportazioni, Alexis de Tocqueville, che nel 1831 viaggiava negli Stati Uniti per preparare il suo libro *De la démocratie en Amérique*, scriverà in un capitolo di questo stesso libro: « Qui leur assurera qu'ils pourront enfin reposer en paix dans leur nouvel asile? Les Etats-Unis s'engagent à les y maintenir ;

<sup>45</sup> «Indians living in those areas became subject to a body of laws designed to prohibit the functioning of their governments, interfere with their economic and subsistence activities, and disrupt their societies. For example, Indians could not testify in court in cases involving Americans. This meant that unscrupulous persons could bring suits against Indian property owners on specious claims, win judgments, and enjoy the support of American sheriffs and posses to legally but unjustly confiscate their property»: M. D. Green, *op. cit.*, p. 517.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 522.

<sup>47</sup> «...one of the coldest, iciest, and snowiest winters on record»: *ivi*, p. 523.

<sup>48</sup> Cfr. A. Debo, *op. cit.*, p. 146.

<sup>49</sup> «...under conditions so horrendous the Cherokees termed it the “trail where we cried”»: M. D. Green, *op. cit.*, p. 528.

<sup>50</sup> Cfr. A. Debo, *op. cit.*, p. 151.

mais le territoire qu'ils occupent maintenant leur avait été garanti jadis par les serments les plus solennels ». Qui Tocqueville inserisce la nota seguente: « On trouve, dans le traité fait avec les Creeks en 1790, cette clause: "Les Etats-Unis garantissent solennellement à la nation des Creeks toutes les terres qu'elle possède dans le territoire de l'Union." Le traité conclu en juillet 1791 avec les Cherokees contient ce qui suit: "Les Etats-Unis garantissent solennellement à la nation des Cherokees toutes les terres qu'elle n'a point précédemment cédés. S'il arrivait qu'un citoyen des Etats-Unis, ou tout autre qu'un Indien, vint s'établir sur le territoire des Cherokees, les Etats-Unis déclarent qu'ils retirent à ce citoyen leur protection, et qu'ils le livrent à la nation des Cherokees pour le punir comme bon lui semblera." Art.8 ». Poi prosegue: « Aujourd'hui le gouvernement américain ne leur ôte pas, il est vrai, leurs terres, mais il les laisse envahir. Dans peu d'années, sans doute, la même population blanche qui se presse maintenant autour d'eux sera de nouveau sur leurs pas dans les solitudes d'Arkansas; ils retrouveront les mêmes maux sans les mêmes remèdes; et la terre venant tôt ou tard à leur manquer, il leur faudra toujours se résigner à mourir »<sup>51</sup>.

Rinunciamo a seguire passo passo "la conquista del West", e arriviamo subito all'ultimo traguardo dell'espansione colonizzatrice verso il Pacifico: « La Californie devient un Etat de l'Union en 1850 et applique aussitôt une politique anti-indienne particulièrement brutale. Les lois de l'Etat légalisent le louage des Indiens, enfants et adultes, autorisent les juges de paix à adjudger la force de travail d'un Indien au plus offrant, et privent les Indiens de tout recours légal en les déclarant inaptes à témoigner en justice. Ainsi les Indiens sont réduits à un état de quasi-esclavage, plus particulièrement les femmes, qui sont louées aux chercheurs d'or, et les enfants »<sup>52</sup>. Risultato: « Pour une population indigène estimée à 150.000 habitants au début de la colonisation, le recensement de 1890 fera état de 17.000 survivants »<sup>53</sup>.

Ancora Tocqueville, negli appunti rimasti postumi del suo viaggio in America: « On dirait que l'Européen est aux autres races humaines ce que l'homme en général est à toute la nature animée. Lorsqu'il ne peut point les plier à son usage ou les faire server indirectement à son bien-être, il les détruit et les fait peu à peu disparaître de devant lui. Les races indiennes se fondent en présence de la civilisation d'Europe

<sup>51</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris 1986, vol. I, pp. 493-494.

<sup>52</sup> A. Dabo, *op. cit.*, p. 184.

<sup>53</sup> Ibid.

comme la neige aux rayons du soleil »<sup>54</sup>.

Di fronte a quello che è successo agli indiani in conseguenza della scoperta dell'America, la reazione di ogni europeo che aspiri a possedere una coscienza morale dovrebbero essere dolore, vergogna, e da un punto di vista pratico il ripudio di ogni impresa coloniale, comunque mascherata. Anche l'impegno a non dimenticare. In tempi recenti però «alcuni nativi sono arrivati a negare che non-nativi abbiano sia la capacità di comprensione sia il diritto morale di studiare la storia dei nativi. Solo questi ultimi, sostengono, posseggono la conoscenza delle loro culture che è necessaria per comprendere il loro passato»<sup>55</sup>. Correlata a questa rivendicazione, ma non integralmente sovrapponibile, è la constatazione (che in verità non è negata dalla grande maggioranza degli studiosi bianchi contemporanei) che ogni volta che i bianchi hanno parlato degli indiani, da Cristoforo Colombo in poi, non hanno potuto fare a meno di proiettare su di essi nozioni, abitudini di pensiero, griglie interpretative e parametri di giudizio di origine europea. Quest'accusa è stata esplicitamente rivolta anche agli scritti sugli indiani di Chateaubriand, in cui secondo una studiosa si esprimerebbe «una visione indiscutibilmente etnocentrica» e «un insidioso processo di assimilazione dell'altro»; in questi scritti l'autore «lascia per così dire campo libero al proprio io e ai propri miti personali, la cui onnipresenza finisce per

<sup>54</sup> A. de Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux États-Unis*, in *Oeuvres complètes*, t. V, 1, Gallimard, Paris 1957, p. 155. Nonostante tutto, nonostante anche l'ultimo attacco portato alla loro identità dalla politica di "termination" messa in atto dall'amministrazione Eisenhower negli anni '50 del XX secolo (politica che tendeva all'eliminazione delle riserve, degli aiuti federali e di ogni legame sociale economico e politico di tipo tribale: vedi F. E. Hoxie, *The Reservation Period, 1880-1960*, in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* cit., Volume I Part 2, pp. 241 e sgg.), gli indiani d'America non sono scomparsi dalla faccia della terra; dopo aver raggiunto alla fine del XIX secolo il punto più basso della loro evoluzione demografica (100.000 indiani in Canada e 250.000 negli Stati Uniti), la loro popolazione ha cominciato e continua a crescere: nel 1990 vivevano negli U.S.A. più di 2 milioni di indiani (cifra che comprende anche i sangue-misto che si riconoscono come indiani), ossia lo 0,5% della popolazione totale; alla stessa data vivevano in Canada poco meno di 1 milione di indiani, ossia il 3% della popolazione totale (dati forniti in W. E. Washburn, *The Native American Renaissance, 1960-1995*, in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* cit., Volume I Part 2, p. 402).

<sup>55</sup> «Some Native people go so far as to deny that non-Natives have either the understanding or the moral right to study Native history. Only Native people, they assert, possess the knowledge of their own cultures that is necessary to understand their past»: W. E. Washburn e B. G. Trigger, *op.cit.*, p. 109.

assorbire [...] l'alterità»<sup>56</sup>. Per un altro studioso, «invece di scoprire qualcosa di nuovo in una cultura aliena, Chateaubriand riscrive la natura selvaggia in termini religiosi e letterari tratti dalla cultura occidentale»; in tal modo sia la natura americana sia i suoi abitanti sono ridotti a «uno spazio vuoto pronto a ricevere l'iscrizione della parola cristiana e della cultura occidentale»; tale attitudine «manifesta un desiderio di dominio spirituale e culturale da parte dell'Occidente»<sup>57</sup>.

Riguardo al primo punto, lo sviluppo di una storiografia sugli indiani scritta da indiani mi pare non possa che essere salutato con favore da chiunque, e andrebbe aiutato e valorizzato proprio dai discendenti degli invasori e dei colonizzatori. Ci si potrebbe però chiedere quanto l'appartenenza etnica alle popolazioni indigene metta gli storici indiani automaticamente al riparo da ogni influsso, magari nascosto, della cultura occidentale, dopo secoli di dominio di tale cultura. A questo rischio non sono sfuggiti storici i cui nonni appartenevano all'epoca precedente la scoperta: Garcilaso de la Vega, detto "l'inca", la cui madre discendeva direttamente da Tupac Inca, pubblicò in Spagna, nel 1609, i *Comentarios reales*, che aspiravano ad essere la fedele trascrizione della tradizione orale indigena sulla dinastia Inca. In quest'opera, impregnata di neoplatonismo, egli si sforza di dimostrare la parentela esistente tra la religione solare dei suoi antenati e le grandi religioni monoteiste, la cristiana in particolare, moltiplicando i paragoni con la Bibbia<sup>58</sup>; si ispira inoltre al modello prestigioso della Roma antica, fin dal titolo che allude ai *Commentarii* di Giulio Cesare: « Quand les termes quechuas lui faisaient défaut pour décrire l'empire du Pérou, il utilisait des vocables latins: les *decuriones*, les vestales ou vierges du Soleil, les matrones, les triomphes étaient autant de marques de civilisation auxquelles s'ajoutait la liste, dorénavant canonique, des douze souverains incas, réplique des douze rois de Rome »<sup>59</sup>. Fernando Alva Ixtlilxóchitl, di-

<sup>56</sup> T. Goruppi, *Chateaubriand e il confronto con l'alterità nel Voyage en Amérique*, in Aa.Vv., *Letteratura, identità culturali e immagini nazionali*, ETS, Pisa 1997, pp. 141, 143, 147.

<sup>57</sup> «Instead of discovering something new in an alien culture, Chateaubriand rewrites savage nature in religious and literary terms drawn from Western culture»; «...an empty space ready for the inscription of Christian word and Western culture»; «...a desire for the spiritual and cultural dominion of the West»: B. Wang, *Writing, Self, and the Other: Chateaubriand and His Atala*, in "French Forum" 22, 2 (maggio 1997), pp. 135, 138, 140.

<sup>58</sup> « Sous la plume de Garcilaso, les Incas deviennent plus proches des Juifs que des Amérindiens »: C. Bernard e S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 101.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 101-102.



scendente per parte di madre dalla famiglia regnante di Texcoco, che si alleò con Cortés contro Moctezuma, è l'autore di un *Compendio histórico del reino de Texcoco* (1608), per scrivere il quale aveva potuto consultare i più importanti codici pittografici, che in Messico servivano da annali, e aveva usufruito delle testimonianze dei più anziani tra i notabili indigeni, mediante ricerche sul campo durate anni; neppure lui però riesce ad evitare una forte occidentalizzazione della materia narrata: « Sous sa plume, les indigènes transformés en “chevaliers”, en “seigneurs” et en “vassaux” [...] s'agitent comme en plein Moyen Age. L'évocation de l'Etat texcocan ou celle de la “république mexicaine” ajoutent ici et là une tonalité empruntée à la Renaissance. La référence à l'Antiquité gréco-latine éclaire le passé indigène, le rendant toujours acceptable, souvent exemplaire »<sup>60</sup>. Senza dubbio la consapevolezza metodologica di questi storici è inassimilabile a quella degli storici a noi contemporanei, ma esistono forme di egemonia culturale più sottili di quelle operanti nel XVI e XVII secolo, e tali da risultare invisibili proprio a chi ne è influenzato, in assenza del filtro evidenziatore rappresentato dalla distanza cronologica.

Le culture degli indigeni americani prima della conquista non conoscevano la scrittura. La trasposizione in caratteri alfabetici dei codici pittografici messicani, dei quipos peruviani, delle più varie forme di tradizione orale non può essere considerata una semplice traduzione, neutrale e priva di conseguenze: comporta sempre una qualche sovraversione del materiale originario e una sua conversione nei modi di pensare e di esprimersi occidentali («una colonizzazione dell'espressione», secondo uno studioso<sup>61</sup>). Sembra aver voluto evitare nei limiti del possibile questo rischio il francescano Bernardino de Sahagún (giunto in Messico nel 1529 e morto nel 1590), che nel suo sforzo di salvare il salvabile della cultura autoctona immaginò la grandiosa e generosa soluzione di pubblicare una storia del Messico prima della conquista mettendo insieme, per raccontare i medesimi avvenimenti, un testo spagnolo, una trascrizione alfabetica della lingua nahuatl, e una riproduzione dei tradizionali codici pittografici (*Codex florentinus*, 1578-1579). Lo stesso concetto di “storia”, come lo intendiamo noi, rischia di essere impreciso e riduttivo, se applicato all'approccio indiano

<sup>60</sup> Ivi, p. 162.

<sup>61</sup> Su questi problemi vedi S. Gruzinski, *op.cit.*, specialmente le pp. 77 e sgg (le parole « une colonisation de l'expression » sono a p. 80), e P. Nabokov, *A Forest of Time. American Indian Ways of History*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, in particolare p. 205.

verso la memoria e il modo di tramandare il passato (per esempio, molte culture indiane non conoscono un tempo lineare e progressivo, ma invece la ripetizione di differenti cicli temporali<sup>62</sup>).

Circa il secondo punto (l'accusa agli europei di vedere l'indiano solo attraverso nozioni e criteri della cultura occidentale), si potrebbe rispondere che per gli esseri umani (di qualsiasi razza, paese e cultura) l'unico modo di conoscere l'ignoto, il nuovo, consiste nel ricondurlo al noto, al familiare (e cioè fargli un posto *dentro* il sistema di ciò che si conosce già). La linguistica insegna che ogni processo di significazione si realizza in modo contrastivo e differenziale; questo è vero per ogni altra forma di conoscenza, e tanto più vero per quella speciale conoscenza dell'altro di cui si occupa l'antropologia. In un saggio su Erodoto François Hartog scrive: « Dire l'autre, c'est le poser comme différent, c'est poser qu'il y a deux termes *a* et *b* et que *a* n'est pas *b* [...]. Mais la différence ne devient intéressante qu'à partir du moment où *a* et *b* entrent dans un même système [...]. Commence alors ce travail, incessant et indéfini [...] qui consiste à ramener l'autre au même ». Strumento privilegiato di questa operazione è la comparazione: « elle est, en effet, une manière de réunir monde que l'on raconte et monde où l'on raconte et de passer de l'un à l'autre ». Ma « Pour que la comparaison ramène quelque chose, il convient en effet que le deuxième terme appartienne au savoir partagé des gens à qui s'adresse le voyageur ». « En parlant de l'autre par rapport à, et dans les termes du savoir partagé, le texte fonctionne globalement comme traduction »<sup>63</sup>. Probabilmente una visione dell'altro non egemonica e il meno possibile viziata da pregiudizi si può ottenere soltanto mettendo insieme la nostra visione dell'altro, la visione che l'altro ha di sé, e anche la visione che l'altro ha di noi. Nella storia dei rapporti degli europei con gli indiani questo processo di riduzione dell'ignoto al noto<sup>64</sup>, che purtroppo nella stragrande mag-

<sup>62</sup> Vedi P. Nabokov, *op. cit.*, capitolo primo: *Some Dynamics of American Indian Historicity*.

<sup>63</sup> F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris 2001, pp. 331, 348, 349, 64. Scrive S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 11: « Avouons simplement que l'on n'appréhende du monde indigène que des reflets auxquels se mêle inmanquablement et plus ou moins confusément le nôtre. Prétendre passer au travers du miroir, saisir les Indiens hors de l'Occident est un exercice périlleux, souvent impraticable et illusoire ».

<sup>64</sup> Uno dei più importanti specialisti dell'argomento lo definisce «desiderio di addomesticare i nuovi mondi incorporandoli [...] nella cornice di riferimento del familiare e del tradizionale» («[a] desire to domesticate the new worlds by incorporating them [...] into the framework of the familiar and the traditional»: J. H. Elliot, *Final*

gioranza dei casi si è fermato al primo tipo di comprensione, ha giocato un ruolo talmente primordiale e fondante che è impossibile non accennarne, anche in considerazione del fatto che ritroveremo negli scritti di Chateaubriand moltissimi dei temi di cui mi accingo a fare l'elenco<sup>65</sup>.

I vari tipi di analogie e di comparazioni con cui gli europei cercarono di ricondurre a qualcosa di noto l'alterità degli abitanti dell'America possono essere distinti in: 1) comparazioni con animali; 2) comparazioni di origine biblica; 3) comparazioni con l'Antichità; 4) comparazioni con il mondo moderno.

Le comparazioni con animali cominciano con la scoperta (vedi per esempio la lettera di uno dei compagni di Colombo, Michele da Cuneo: «viveano come proprie bestie»<sup>66</sup>), e arrivano alle soglie dell'età contemporanea: il papa Paolo III dovette solennemente affermare nella bolla *Sublimis deus* del giugno 1537 che gli indiani erano uomini e non bestie, «veramente uomini», e quindi convertibili: «non solo capaci di ricevere la fede cristiana, ma [...] di accorrere volenterosamente a questa stessa fede»<sup>67</sup>. Ma in una lettera a Calvino del 13 marzo 1557 il francese Villegagnon scrive che i brasiliani sono «...des bestes portans la figure humaine», e il cosmografo reale André Thevet in un'opera

*Reflections. The Old World and the New Revisited*, in Aa.Vv., *America in European Consciousness, 1493-1750*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995, p. 401.

<sup>65</sup> In tempi recenti è stato pubblicato un considerevole numero di studi sull'argomento; mi limito a indicare quelli che ho letto: oltre ai già citati lavori di Gliozzi, Grafton, Gruzinski e Sozzi e ai volumi collettivi *America in European Consciousness, 1493-1750*, e *Figures de l'Indien*, J. H. Elliot, *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge University Press, Cambridge 2000 (prima edizione 1970); Aa.Vv., *L'Amérique des Lumières*, Genève-Paris, Droz 1977; E. Balmas, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Schena, Fasano 1984; A. Pagden, *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, New Haven-London 1993.

<sup>66</sup> Citato in R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1954, p. 34.

<sup>67</sup> «...vero homines»; «non solum christianae fidei capaces existere, sed [...] ad fidem ipsam promptissime currere»: citato in L. Codignola, *The Holy Seal and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760*, in Aa.Vv., *America in European Consciousness, 1493-1750*, cit., pp. 197 e 225. La preoccupazione della convertibilità degli indiani è ancora più evidente nella bolla *Inter cetera* (1493) di Alessandro VI: «credono che ci sia un solo Dio creatore in cielo, e sembrano assai propri ad abbracciare la fede cattolica e ad essere educati ai buoni costumi» («credunt in unum Deum creatorem in celis esse, ac ad fidem catholicam amplexandum et bonis moribus imbuendum satis apti videntur»): citato in R. Romeo, *op. cit.*, p. 22.

dello stesso anno li chiama pappagalli, scimmie e lupi<sup>68</sup>. In un'opera sugli Stati Uniti pubblicata nel 1803 Volney scrive: « ces hommes sont réellement dans l'état des oiseaux et des animaux farouches »; « ...un animal de l'espèce des loups et des tigres »<sup>69</sup>. Come tutte le altre comparazioni, anche questa ha la sua origine, più che in un'osservazione "neutrale", in motivi di interesse materiale o di polemica ideologica<sup>70</sup>: coloro che sterminarono gli indiani, si impadronirono delle loro terre, cercarono di ridurli in schiavitù avevano tutto l'interesse a non considerarli uomini come loro; Volney invece descrivendoli in tal modo reagisce e protesta contro l'esaltazione rousseauiana dello stato di natura. L'assimilazione tra indiani e animali è tra tutte la più distanziante, quella in cui si esprime più nettamente il rifiuto di una possibile solidarietà o identificazione: *non* sono come noi. Eccezionalmente però, anch'essa può esprimere simpatia e pietà, come avviene nel brano precedentemente citato di Las Casas («queste pecore e questi agnelli»), oppure in Guicciardini, che nella *Storia d'Italia* scrive degli abitanti dell'America che «sono, quasi non altrimenti che animali mansueti, facilissima preda di chiunque gli assalta»<sup>71</sup>. D'altra parte, tale assimilazione è vicinissima, almeno nel dato di partenza di una condizione quasi ferina, alla ricostruzione rousseauiana dell'infanzia dell'umanità, che riprende e corona la plurisecolare esaltazione della bontà, felicità e innocenza dell'uomo nello stato di natura<sup>72</sup>.

Quando Colombo sbarca nelle Antille non vede venirgli incontro

<sup>68</sup> Citato in F. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589)*, Klincksieck, Paris 1999, p. 271. L'opera di Thevet è *Les Singularitez de la France Antarctique*.

<sup>69</sup> C.-F. Volney, *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*, in *Œuvres*, t. II, Fayard, Paris 1989, pp. 351 e 367.

<sup>70</sup> E lo stesso è vero anche delle sue confutazioni: l'affermazione dell'umanità degli indiani da parte del papa è inscindibile dalla necessità di giustificare la volontà di convertirli.

<sup>71</sup> F. Guicciardini, *Storia d'Italia* (1561), Einaudi, Torino 1971, t. I, p. 592.

<sup>72</sup> « En le considerant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la Nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement que tous: Je le vois se rassasiant sous un chesne, se désalterant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits »; « Tel est l'état animal en général, et c'est aussi, selon le rapport des Voyageurs, celui de la plupart des Peuples Sauvages »: J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *Œuvres complètes II. Du Contrat social. Écrits politiques*, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), Paris 1964, pp. 134-135 e 140-141.

uomini-bestie, ma «uomini nudi»<sup>73</sup> (è questa la prima menzione scritta in assoluto degli abitanti del nuovo continente da parte di un europeo, in data 11 ottobre 1492). Ora, un uomo nudo agli occhi europei rende inutilizzabili le usuali classificazioni in base a criteri come la posizione sociale, la ricchezza, il mestiere, l'autorità...<sup>74</sup>. Le primissime osservazioni di Colombo infatti si limitano all'aspetto fisico, la statura, il colore della pelle (già facendo uso della comparazione: «Sono tutti come gli abitanti delle Canarie, né negri né bianchi»). Per quanto riguarda l'identità culturale, l'indiano sembra consistere in nient'altro che una somma di negazioni: «senza armi e senza leggi» (4 novembre); «non sono di nessuna setta né idolatri» (27 novembre); «persone assolutamente sprovviste di tutto» (11 ottobre)<sup>75</sup>. Per un europeo questa nudità ha connotazioni complesse, può significare innocenza quanto lascivia, umiltà o povertà<sup>76</sup>; in quanto invece assenza di segni culturali rimanda irresistibilmente alla condizione dell'uomo fuori dalla storia, prima che essa inizi: al paradiso terrestre, per Colombo<sup>77</sup> e per Vespucci<sup>78</sup>, o alla

<sup>73</sup> «gente desnuda»: C. Colon, *Los quatro viajes del Almirante y su testamento*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1958, p. 29.

<sup>74</sup> « Absolument nu, c'est-à-dire sans marquage, un peuple serait indescriptible, parce-qu'il serait indiscernable dans l'universelle variation sociale »: D. Defert, *Raisons pourquoi on ne peut bien du tout représenter les sauvages*, in Aa.Nv., *Figures de l'Indien* cit., p. 301.

<sup>75</sup> «ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos»; «sin armas y sin ley»; «ellos no tienen secta ninguna ni son idolatras»; «gente muy pobre de todo»: C. Colon, *op. cit.*, pp. 31, 55, 74, 30. A conferma della fortuna di questo topos privativo, vedi per unico esempio le righe immediatamente precedenti il passo di Guicciardini già citato: «non avendo gli uomini né certa religione né notizia di lettere, non perizia di artifici non armi non arte di guerra non scienza non esperienza alcuna delle cose...» (F. Guicciardini, *op. cit.*, p. 592).

<sup>76</sup> «La teologia morale medievale distingueva quattro significati simbolici della nudità: la *nuditas naturalis*, condizione naturale dell'uomo, che induce all'umiltà; la *nuditas temporalis*, povertà di beni terreni, che può essere volontaria (come negli apostoli o nei monaci) o imposta dalla miseria; la *nuditas virtualis*, simbolo dell'innocenza [...] e la *nuditas criminalis*, segno di lascivia, vanità e assenza di ogni virtù»: E. Panofsky, *Studies in Iconology*, trad. it. di R. Pedio, *Studi di iconologia*, Einaudi, Torino 1999, p. 216.

<sup>77</sup> Colombo descrive San Salvador «...en des termes qui renvoient implicitement au "paradis terrestre"; c'est de cette façon que le Nouveau Monde fait irruption dans l'histoire de l'Occident »: G. Samonà, *L'Insaississable religion des Taïnos. Esquisse d'anthropologie historique*, in "Journal de la Société des Américanistes" 89-2 (2003), p. 12.

<sup>78</sup> «tanto che infra me pensavo, essere nel Paradiso terrestre»: A. Vespucci, *Lettera Bertolazzi*, citato in R. Romeo, *op. cit.*, p. 24.

sua variante classica, l'età dell'oro, per Pietro Martire di Anghiera: «viventi nell'età dell'oro, senza leggi, senza giudici calunniosi, senza libri, sono contenti dello stato di natura, per nulla solleciti del futuro»<sup>79</sup>. Identico riflesso in Bougainville, quando nel 1768 arriva a Tahiti: « Je me croyais transporté dans le jardin d'Eden »<sup>80</sup>. Dopo Colombo e Pietro Martire l'assimilazione del nuovo mondo al paradiso terrestre o all'età dell'oro diventò canonica, e venne estesa per esempio al Canada dai padri gesuiti Lalemant (*Relazioni dei gesuiti* del 1647: paradiso terrestre<sup>81</sup>) e Charlevoix (*Journal d'un voyage en Amérique septentrionale*, 1721: età dell'oro<sup>82</sup>). Che si tratti in gran parte di un riflesso culturale, piuttosto che il risultato di un'osservazione diretta, è dimostrato dalla presenza di assimilazioni opposte a queste (che tra l'altro il clima del Canada rendeva per un francese più verosimili); Jacques Cartier per esempio dice di Terranova: « J'estime mieulx qu'aultrement que c'est la terre que Dieu donna à Cayn »<sup>83</sup>. « De la Découverte au Siècle des Lumières, et de Colomb à Buffon, ce continent ignoré par l'Europe durant des millénaires fut tour à tour interprété comme un vestige de l'Eden perdu [...] et comme une antichambre de l'Enfer [...]. Souvent, en fait, les deux hypothèses contradictoires coexistaient dans le même ouvrage »<sup>84</sup>.

La maggior parte dei riferimenti biblici che vengono usati a proposito degli indiani non ha come prima causa un generico bisogno di conoscenza analogica, bensì motivi di ordine dottrinale e apologetico più gravi e pressanti: appariva infatti inconcepibile e difficilmente accettabile che la Bibbia, di ispirazione divina e fonte di ogni verità, non

<sup>79</sup> «aurea aetate viventes, sine legibus, sine calumniosis iudicibus, sine libris, natura contenti vitam agunt, de futuro minime solliciti»: P. Martire d'Anghiera, *De orbe novo decades* (1530), citato in R. Romeo, *op. cit.*, p. 28 (trad. it. di T. Celotti, in P. Martire d'Anghiera, *Mondo nuovo*, Alpes, Milano 1930, p. 120). Il riferimento all'età dell'oro è frequente e tipico soprattutto negli umanisti: vedi per esempio P. Bembo, *Della Istoria Viniziana* (traduzione italiana del Bembo stesso dei *Rerum venetarum historiae libri XII*, 1551): «la età viveano dell'oro», citato in R. Romeo, *op. cit.*, p. 31.

<sup>80</sup> L.-A. de Bougainville, *Voyage autour du monde* (1771), *le Monde en 10/18*, Paris 1966, p. 195; e « on croit être dans les Champs Élysées », p. 207.

<sup>81</sup> Cfr. P. Berthiaume, *op. cit.*, p. 273.

<sup>82</sup> Cfr. C. Amat, *Un missionnaire philosophe face à l'Amérique: le R. P. Charlevoix*, in *Aa.Vv.*, *L'Amérique des Lumières* cit., p. 33.

<sup>83</sup> Citato in P. Carile, *Le Regard entravé. Littérature et anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle-France*, Les Editions du Septentrion-Aracne, Sillery-Roma 2000, p. 182.

<sup>84</sup> F. Lestringant, *op. cit.*, p. 8.

dicesse una sola parola su tutta questa parte dell'umanità. Il problema più immediato era dunque ricostruire le origini degli indiani in quanto discendenti di Adamo, o meglio di uno dei tre figli di Noè, ai quali dopo il diluvio venne affidato il compito di ripopolare la terra: gli indigeni dell'America dovevano per forza discendere da Sem, da Cam o da Japhet. Ogni ipotesi fu di volta in volta presa in considerazione e difesa<sup>85</sup>. Guillaume Postel, autore di un *Cosmographicae disciplinae compendium* pubblicato nel 1561, sostiene per esempio la derivazione giafetica, seguito dal poeta protestante Du Bartas, il quale nella seconda parte del suo poema cosmogonico, *La Seconde Sepmaine* (1584) afferma che i discendenti di Japhet (e cioè gli europei) siano passati in America attraverso la Groenlandia<sup>86</sup>. In linea di principio l'ipotesi giafetica è la meno sfavorevole agli indiani, che in base ad essa apparterrebbero alla nostra stessa razza. Essa comunque autorizza sia la colonizzazione dell'America (che sarebbe secondo questa ipotesi europea sin dall'origine) sia il dominio politico dei colonizzatori sugli indigeni, sorta di fratelli minori che per qualche motivo il continente americano ha fatto degenerare (o ai quali ha impedito di progredire come noi); uno dei principali sostenitori della tesi secondo la quale il clima dell'America è il responsabile del mancato sviluppo dei suoi abitanti è l'olandese Cornelius de Pauw, autore della parte storica dell'articolo "Amérique" nel *Supplément* del 1776 all'*Encyclopédie* (articolo che abbastanza curiosamente nell'*Encyclopédie* sta accanto ad altri che invece riprendono il mito del buon selvaggio<sup>87</sup>). L'ipotesi di un originario popolamento dell'America da parte di europei è avanzata anche al di fuori da ogni riferimento alla Bibbia, con l'ancora più marcata volontà di legittimare le ambizioni coloniali delle nazioni supposte essere all'origine degli indiani: il francese Lescarbot (*Histoire de la Nouvelle-France*, 1609) si compiace di ricordare il mito di una loro origine celtica<sup>88</sup>; la leggenda di una colonizzazione dell'America da parte del gallese Madoc nel XII secolo compare in una *History of Cambria* del 1584, ed è ripresa da Richard Hakluyt, il padre fondatore dell'ideologia coloniale inglese.

<sup>85</sup> Il libro già citato di Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, fa l'appassionante inventario delle soluzioni che nell'arco di tre secoli (dall'inizio del '500 alla fine del '700) furono proposte a questo problema. La maggior parte delle informazioni che darò nelle prossime pagine sono tratte da questo libro.

<sup>86</sup> Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 29 e 31.

<sup>87</sup> Vedi in proposito il saggio di C. Hunting, *Paradoxe sur les «Américains» dans l'Encyclopédie*, in Aa.Vv., *L'Amérique des Lumières* cit.

<sup>88</sup> Cfr. P. Carile, *op. cit.*, p. 79.

se, nella sua opera *Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation* (1589)<sup>89</sup>; nel 1642 in un libello intitolato *De origine gentium americanarum* il celebre giurista Hugo Grotius, all'epoca ambasciatore del re di Svezia in Francia, sostiene che siano stati gli scandinavi a popolare il Nord America<sup>90</sup>.

La prima formulazione dell'ipotesi di una derivazione semitica degli indiani risale ad un manoscritto spagnolo del 1540 circa, il cui autore, un certo dottor Roldán, li identifica con i discendenti delle dieci tribù di Israele che furono deportate in Assiria, come punizione per aver adorato altri dei (*IV Re*, 17, 7). Difficile comunque associare queste tribù con gli indiani, senza far ricorso all'autorità del IV libro apocrifo di Esdra, in cui si dice che esse decisero poi di andare in un'altra terra, chiamata Arsareth, dove l'umanità non era ancora giunta, e dove arrivarono dopo un anno e mezzo di cammino (*IV Esdra*, 13, 41 e 45<sup>91</sup>). Discendenti degli ebrei dunque, ma ebrei maledetti da Dio. Secondo Gliozzi questa teoria trovò diffusione soprattutto tra i conquistadores e i coloni spagnoli, tanto che all'inizio del XVII secolo comincia ad essere recepita come tesi spagnola, e come tale contestata, per esempio dal protestante Lescarbot<sup>92</sup>. Per alcuni dei suoi sostenitori (Diego Durán, Diego Andrés Rocha) una delle prove della validità della teoria giudeogenetica sarebbe l'effettivo verificarsi, contro gli indiani, delle maledizioni bibliche contro le dieci tribù d'Israele<sup>93</sup>; in questo modo, ciò che la teoria serviva a legittimare (i maltrattamenti contro gli indiani), a sua volta era usato per legittimare la teoria.

Ancora più nefasta per gli indiani l'ipotesi di una loro discendenza dal terzo figlio di Noè, Cam, che fu maledetto da suo padre, e con lui fu maledetta tutta la sua stirpe, a partire da suo figlio Canaan: «Maledetto sia Canaan; sia servo dei servi dei suoi fratelli»<sup>94</sup>. Tradizionalmente la maledizione di Noè ai camiti fu usata per giustificare la

<sup>89</sup> Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, pp. 446 e sgg.

<sup>91</sup> Per una discussione sull'argomento vedi B. Schmidt, *Arsareth en Amérique: l'autorité du Quatrième Livre d'Esdras dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens d'Amérique* (1530-1729) in Aa.Vv., *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Vrin, Paris 1988, e A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 206-224.

<sup>92</sup> Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 53 e 99.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, pp. 58 e 102.

<sup>94</sup> *Genesi*, 9, 25, trad. it. di G. Diodati («Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis»).



riduzione in schiavitù dei negri; l'estensione agli indiani della discendenza da Cam li destina dunque alla stessa sorte. La teoria camitica ebbe successo particolarmente in ambienti protestanti, anche francesi: è ripresa per esempio da Jean de Léry (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, 1578), lo storico della spedizione di Villegagnon<sup>95</sup>. Léry eppure non manca di simpatia per gli indigeni; i protestanti francesi, le cui basi in Brasile e in Florida furono sistematicamente distrutte dai cattolici spagnoli e portoghesi, possono occasionalmente simpatizzare in funzione anti-spagnola con gli indiani, in cui vedono allora delle vittime al pari di loro, e degli alleati potenziali. E' stata fatta l'ipotesi che la diffusione in ambienti ugonotti del mito del buon selvaggio corrisponda ad una perdita di influenza sul piano del potere politico<sup>96</sup>: idealizzazione e nostalgia si svilupperebbero dall'impossibilità di esercitare egemonia e sfruttamento. In ambito inglese la teoria camitica è sostenuta da William Strachey (*The Historie of a Travel Into Virginia Britannia*, scritto nel 1612<sup>97</sup>), e incontra grande favore tra i puritani, che come abbiamo visto si identificavano agli ebrei nell'atto di scacciare dalla terra promessa i cananei (in un sermone del 1609 il pastore Robert Gray paragonò in effetti i coloni americani a Giosué<sup>98</sup>). L'ipotesi di una discendenza camitica degli indiani li rende molto più difficilmente convertibili (perché colpiti da una maledizione particolare, oltre al peccato originale<sup>99</sup>); anche per questo essa fu accolta con favore tra i coloni protestanti, poco inclini all'attività missionaria.

La localizzazione in America della biblica Ofir, regione ricca di oro e argento, verso la quale Salomone inviò una flotta (*III Re*, 9, 28) risale addirittura a Colombo (*Libro de las Profecías*, scritto nel 1501-1502; Colombo era ossessionato dalla speranza di trovare oro in America, con cui finanziare una spedizione che liberasse la Terrasanta dagli infedeli); più tardi Ofir fu identificata con il Perù, ricco di oro e argento. Questa identificazione divenne un'ipotesi sull'origine degli indiani solo con Guillaume Postel e con Benito Arias Montano, l'autore della *Biblia Poliglotta* di Anversa (1572<sup>100</sup>); non sembra essere specificamente diret-

<sup>95</sup> Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 127-128, e F. Lestringant, *op. cit.*, p. 50.

<sup>96</sup> Vedi F. Lestringant, *op. cit.*, pp. 14 e 18, e anche 235, 243, 247.

<sup>97</sup> Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, p. 141.

<sup>98</sup> Cfr. *ivi.*, pp. 144-145.

<sup>99</sup> Cfr. F. Lestringant, *Les Indiens antérieurs (1575-1615): Duplessis-Mornay, Les-carbot, de Laet, Claude d'Abbeville*, in Aa.Vv., *Figures de l'Indien cit.*, pp. 63-64.

<sup>100</sup> Cfr. G. Gliozzi, *op. cit.*, pp. 149 e sgg.

ta contro gli indiani, ma obbedire più genericamente alla necessità di trovarne menzione nella Bibbia.

Analoga necessità sentirono gli umanisti: anche per loro l'idea che l'intera antichità classica avesse ignorato l'esistenza dell'America era sgradevole da accettare. Si rivolsero perciò al mito platonico di Atlantide (*Crizia, Timeo*), che diede origine a due diverse teorie: nella prima, l'America non è altro che Atlantide; nella seconda, gli indiani sono i sopravvissuti al suo sprofondamento. Questa tesi fu difesa tra gli altri da Giusto Lipsio e da Francesco Bacone, nonostante il rischio che entrasse in contraddizione con il racconto del diluvio universale<sup>101</sup>. A questo difetto non era soggetta l'ipotesi di un popolamento dell'America da parte dei cartaginesi<sup>102</sup> (che invece aveva il suo punto debole nella difficoltà di ammettere che i popoli dell'antichità possedessero le capacità tecniche per affrontare una navigazione transoceanica). Tutte queste difficoltà venivano a cadere se si fosse ammesso che gli indiani non erano discendenti di Noè, e nemmeno di Adamo. Anche solo accennare alla storia delle teorie pre-adamitica (esposta per esempio nello *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno, 1584) e poligenetica (difesa per esempio da Voltaire) ci porterebbe troppo lontano. Basterà osservare che, se tali teorie portavano un violento attacco all'autorità della Bibbia, non avevano però niente che disturbasse chi in America adottava una politica di sfruttamento e di spossessamento degli indiani, che alla luce di queste teorie si trovavano ad essere un po' meno nostri fratelli<sup>103</sup>.

A prescindere da ogni ipotesi sull'origine degli indiani, le analogie con la Bibbia e con il cristianesimo che molti europei credono di vedere nella cultura e nella religione degli indigeni americani vengono spiegate generalmente con il principio della *praeparatio evangelica*, secondo il quale nelle credenze dei pagani (e quindi anche degli indiani) si possono scorgere annunci della vera fede. L'italiano Lorenzo Pignoria per esempio osserva nel 1556<sup>104</sup> come la nascita del dio messicano Quetzalcoatl sia annunciata alla vergine sua futura madre da una figura simile all'arcangelo Gabriele. In modo ancora più radicale, interpre-

<sup>101</sup> Cfr. ivi, pp. 225-226 e 234 e sgg.

<sup>102</sup> Cfr. ivi, pp. 247 e sgg. e 493 e sgg.

<sup>103</sup> Anche su questo, cfr. ivi, pp. 594 e sgg.

<sup>104</sup> In un supplemento sugli dei messicani e giapponesi ad un manuale illustrato sulle divinità classiche pubblicato a Venezia: vedi S. Mac Cormack, *Limits of Understanding. Perceptions of Graeco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe*, in Aa.Vv., *America in European Consciousness, 1493-1750* cit., pp. 87 e sgg.

tando la misteriosa concordanza come una reminiscenza degradata, il domenicano Diego Durán riteneva che gli aztechi fossero stati evangelizzati da san Tommaso (che essi chiamarono Topiltzin), e che i loro rituali conservassero le tracce corrotte della religione cristiana<sup>105</sup>. La variante più moderna e meno rigida di queste speculazioni è esemplificata nell'opera del gesuita Joseph François Lafitau, *Moeurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) : per lui le religioni indiane sono il risultato della degenerazione di una religione naturale conosciuta dagli uomini di ogni tempo e di ogni luogo, e di cui il cristianesimo rappresenterebbe la forma più perfetta<sup>106</sup>. In ambito europeo l'idea di una religione naturale e universale deve molto al *De natura deorum* di Cicerone<sup>107</sup>, e più tardi al *De christiana religione* di Marsilio Ficino, secondo il quale i popoli dell'umanità non si distinguono per religione, ma soltanto nei loro riti (*in ritu*<sup>108</sup>); Lafitau intendeva dirigere la sua opera contro gli atei, dimostrando che non esistono popoli senza religione, ma finiva per fornire argomenti ai deisti. Già nel XVII secolo i missionari gesuiti Sagard (in Canada nel 1623-1624) e Brébeuf (in Canada nel 1626-1629 e 1634-1636) consideravano i riti funerari degli uroni una prova della credenza naturale nell'immortalità dell'anima<sup>109</sup>, e anche un laico come Pierre Boucher (*Histoire véritable et naturelle de la Nouvelle-France*, 1664) trovava nei miti indiani qualcosa delle storie dell'Antico Testamento<sup>110</sup>. Se gli indiani di Lafitau e di Boucher assomigliano agli ebrei dei tempi di Mosé, mentre per il gesuita padre Lalemant « Leur nature a je ne scay quoy des bontez du Paradis Terrestre, avant que le peché y entrât »<sup>111</sup>, per Ludovico Mura-

<sup>105</sup> Cfr. A. Grafton, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Harvard University Press, Cambridge-London 1995, pp. 142-143.

<sup>106</sup> Vedi G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Droz 1934, pp. 315 e sgg., A. Grafton, *op. cit.*, p. 230, e S. Coppola, *L'Indien dans l'apologétique française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in Aa.Vv., *Figures de l'Indien* cit., p. 271.

<sup>107</sup> Cfr. J. Warwick, *L'Antiquité dans le cadre référentiel du «sauvage» : 1615-1642*, in Aa.Vv., *Figures de l'Indien* cit., p. 123.

<sup>108</sup> Cfr. J. H. Headley, *Campanella, America, and World Evangelization*, in Aa.Vv., *America in European Consciousness, 1493-1750* cit., p. 248.

<sup>109</sup> Cfr. G. Thérien, *Les rites funéraires chez les Hurons*, in Aa.Vv., *Scritti sulla Nouvelle-France nel Seicento*, "Quaderni del Seicento francese" 6, Bari-Paris, Adriatica-Nizet 1984, pp. 129 e sgg.

<sup>110</sup> Cfr. G. Dotoli, *Etnologia dell'amerindio nell'Histoire di Pierre Boucher*, in *ivi*, p. 173.

<sup>111</sup> Citato in P. Berthiaume, *op. cit.*, p. 273.

tori assomigliano (quelli convertiti) ai «primitivi cristiani»<sup>112</sup>.

In netta antitesi con queste identificazioni gli indiani possono essere paragonati a diavoli, e la loro terra al dominio di Satana. Il Canada per Pierre Biard (*Relation de la Nouvelle-France*, 1616) «...par la malice de Satan qui y règne n'est qu'un horrible désert»<sup>113</sup>; per il raccolto Gabriel Sagard (*Le Grand Voyage du pays des Hurons*, 1632) è un luogo «où le diable avait demeuré paisible jusqu'à présent»<sup>114</sup>. La crudeltà degli indiani verso i prigionieri di guerra viene spesso paragonata dai missionari a quella dei diavoli nei confronti dei dannati: «la manière dont les Démons tourmentent les damnés» (padre Chaumont, lettera del 26 maggio 1640); «je croy que les Démons font quelque chose de semblable dans les Enfers» (padre Lalemant, *Relazioni dei gesuiti* del 1647); «ce qu'un démon incarné pourroit inventer» (padre Lejeune, *Relazioni dei gesuiti* del 1634)<sup>115</sup>. Tra i puritani l'accusa agli indiani di essere dei diavoli si accompagna spesso a quella di stregoneria: per esempio nei *Magnalia Christi Americana* (1702) di Cotton Mather<sup>116</sup>.

È stato osservato che «la plupart des allusions à l'Antiquité faites dans les *Relations* des jésuites se réfèrent à la situation des missionnaires eux-mêmes»<sup>117</sup>. Il padre Charlevoix paragona la vita nelle missioni a quella dei patriarchi biblici<sup>118</sup>, il padre Lejeune parla della «Chiesa primitiva» che riviverebbe in Canada<sup>119</sup>; i missionari si immedesimano nella parte dei santi che convertirono i pagani nell'antichità<sup>120</sup>, e dunque tendono a proiettare sulle proprie attività il modello degli *acta sanctorum*, di cui Ignazio di Loyola raccomandava la lettura e che erano tornati di moda nel XVII secolo a causa degli studi bollandisti<sup>121</sup>.

Va anche ricordato come l'esistenza degli indiani e le loro religioni erano passibili di essere sfruttate, e lo furono effettivamente, a fini di polemica anti-cristiana. Abbiamo già accennato, parlando delle rispo-

<sup>112</sup> L. Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai* (1743-1749), citato in L. Sozzi, *op. cit.*, p. 384.

<sup>113</sup> Citato in P. Carile, *op. cit.*, p. 18.

<sup>114</sup> Citato in *ibid.*

<sup>115</sup> Citati in P. Berthiaume, *op. cit.*, p. 254.

<sup>116</sup> Cfr. A. Jacob, *op. cit.*, p. 226.

<sup>117</sup> J. Warwick, *op. cit.*, p. 124.

<sup>118</sup> Cfr. C. Amat, *op. cit.*, p. 32.

<sup>119</sup> Cfr. P. Berthiaume, *op. cit.*, p. 272.

<sup>120</sup> Paragone esplicitato per esempio dal padre Lalemant (*Relazioni dei gesuiti* del 1647): cfr. P. Berthiaume, *Les Relations des jésuites: nouvel avatar de la Légende dorée*, in *Aa.Vv., Figures de l'Indien* cit., p. 130.

<sup>121</sup> Cfr. P. Berthiaume, *L'Aventure américaine...* cit., pp. 252 e 257-258.

ste che ricevertero, ad alcuni dei dubbi avanzati dai libertini: perché la Bibbia non parla dell'America? Come è possibile che gli indiani discendano da Noè? Il poligenismo non è la sola ipotesi eterodossa che la scoperta dell'America rese possibile: già nel primo Cinquecento la supposta mancanza di religione degli indiani (Colombo: «non sono di nessuna setta né idolatri») viene percepita come una minaccia per la fede degli occidentali (una delle più tradizionali prove dell'esistenza di Dio era infatti l'universalità del sentimento religioso). Vespucci aveva scritto in una lettera del 1502 che gli indigeni da lui incontrati «non tengono né leggi né fede nessuna, e vivono secondo natura»<sup>122</sup>; nell'edizione apocrifia del *Mundus Novus* la frase ha un'aggiunta che sembra quasi trarre le conseguenze delle precedenti affermazioni: «possono essere chiamati epicurei piuttosto che stoici»<sup>123</sup>. Anche per un altro navigatore dell'inizio del Cinquecento, Giovanni da Empoli, gli abitanti del Brasile «fede nessuna non hanno, salvo epicurea»<sup>124</sup>. Uno dei testi più significativi sull'uso degli indiani a fini di polemica anti-religiosa e più genericamente anti-autoritaria è stato scritto dal barone di Lahontan, militare ed avventuriero che visse in Canada dal 1683 al 1693: il protagonista dei suoi *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé*, pubblicati nel 1703 in Olanda, l'urone Adario, è in realtà il porta-parola delle critiche dell'autore contro le istituzioni europee (come più tardi il protagonista anche lui urone dell'*Ingénu* di Voltaire): vive in modo naturale, è deista, denuncia l'assolutismo e la proprietà privata... ma ammette che gli uroni posseggano schiavi, mentre da parte sua Lahontan è un sostenitore dell'espansionismo coloniale francese in America<sup>125</sup>. Nell'*Origine des fables*, pubblicato nel 1724, Fontenelle utilizza quanto si sa delle religioni indiane, e delle loro pretese analogie con quelle dell'antichità, per suggerire un approccio relativista al fenomeno religioso, evidentemente diretto contro la pretesa di verità esclusiva del cristianesimo, e per insinuare che alla base di ogni religione si trovino ignoranza e superstizione. Abbiamo già accennato anche ai pericoli per il cristianesimo insiti nell'idea di "religione naturale", che per Hume (*Natural History of Religion*, 1757) non può che essere politeistica e idolatra.

<sup>122</sup> Citato in R. Romeo, *op. cit.*, p. 16.

<sup>123</sup> «et epycuri potius dici possunt quam stoici»: cit. in *ibid.*

<sup>124</sup> Citato in L. Sozzi, *op. cit.*, p. 354.

<sup>125</sup> Un'edizione accessibile dei *Dialogues* è quella curata da H. Coulet, Desjonquères, Paris 1993; altrimenti bisogna ricorrere alle *Oeuvres complètes* di Lahontan, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1990.

Un altro tipo di comparazioni che gli europei usarono per ridurre l'estraneità degli indiani (dopo le analogie di origine biblica) è costituito dalle analogie con l'antichità classica. Queste mobilitano una grande varietà di modelli, che in parte mutano nel corso dei secoli<sup>126</sup>; sono testimoniate fin dai primi contatti cinquecenteschi, cosa che non può stupire pensando all'importanza della cultura classica in quell'epoca. Quasi obbedendo ad un riflesso inevitabile, anche i viaggiatori e i colonizzatori meno colti fanno ricorso a queste analogie: un tale Pedro Sancho paragona gli edifici di Cuzco all'acquedotto romano di Segovia, e alle fortificazioni ugualmente romane di Terragona<sup>127</sup>. A Giovanni da Verrazzano i primi indiani che scorge fanno venire in mente le sculture greche o romane<sup>128</sup>. Bartolomé Escobar, autore verso la fine del secolo XVI di una *Crónica del reino de Chile*, descrive il capo araucano Cautipolicán come simile a un senatore romano per il coraggio, la sagacia e la prudenza<sup>129</sup>; Diego de Ercilla, nel suo poema epico *La Araucana* (1569-1578) paragona gli indiani ai filosofi dell'antichità<sup>130</sup>. Nei saggi che Montaigne dedica agli abitanti del nuovo mondo (*Des cannibales*, *Des cochés*) i raffronti con l'antichità sembrano sorgere spontanei e costituiscono la vera trama dell'argomentazione. Un po' più tardi, il paragone di Grotius (nel *De origine gentium americanarum*, 1642) tra gli indiani e gli antichi germani descritti da Tacito otterrà un enorme successo. Tale paragone era già presente nell'*Histoire de la Nouvelle-France* (1609) di Marc Lescarbot, che fu uno dei primi ad usare sistematicamente dell'analogia: « La véritable originalité de Lescarbot est dans le parallèle en forme qu'il établit entre les sauvages américains et les peuples de l'antiquité et, en particulier, les Lacédémoniens »<sup>131</sup>. La "scoperta" di caratteri comuni tra gli indiani e gli antichi progenitori di certe nazioni europee può servire ad avallare la politica coloniale di quelle nazioni, come abbiamo già visto e come è abbastanza evidente proprio in Lescarbot, quando sottolinea un certo numero di virtù comuni agli indiani del Canada e agli antichi galli. Nella maggior parte dei casi però il procedimento sembra obbedire al desiderio di ridurre la distanza tra indiani e noi, mediante il richiamo al nostro passato

<sup>126</sup> Vedi J. H. Elliott, *Final Reflections: The Old World and the New Revisited* cit., pp. 394 e 397.

<sup>127</sup> Cfr. S. Mac Cormack, *op. cit.*, p. 86.

<sup>128</sup> Cfr. J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650* cit., p. 20.

<sup>129</sup> Cfr. C. Bernard e S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 467.

<sup>130</sup> Cfr. *ivi*, pp. 473-474.

<sup>131</sup> G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., p. 111.

(gli inglesi erano un tempo «incivili quanto gli abitanti della Virginia» scrive Robert Burton nella *Anatomy of Melancholy*, 1621<sup>132</sup>). L'assunto che sta alla base di queste comparazioni, talvolta in modo del tutto esplicito, altre volte solo implicitamente, è che (come scrive William Robertson nel 1777) «in ogni parte della terra, l'evoluzione dell'uomo è stata più o meno la stessa; e noi possiamo seguire l'umanità nel suo sviluppo dalla rude semplicità della vita selvaggia, finché raggiunge l'industria, le arti e l'eleganza della società civile»<sup>133</sup>. I paragoni tra gli indiani e l'antichità europea, classica o meno, sono in linea di principio non distanzianti: sono come noi (eravamo). Sono di solito valorizzanti, ed esprimono simpatia (al punto da far affermare che solo tra europei imbevuti di cultura classica abbia potuto nascere e attecchire il mito del buon selvaggio<sup>134</sup>).

Tradiscono ammirazione già le comparazioni puramente fisiche: gli indiani come statue antiche in Verrazzano, le «les testes de Jules César, de Pompée, d'Auguste ou d'Othon» che il gesuita Lejeune attribuisce agli indiani del Canada<sup>135</sup>, la forza fisica e il valore guerriero che per Volney avvicinano gli irochesi agli antichi romani<sup>136</sup>. Ancora più valorizzanti le comparazioni che si fondano su virtù morali riconosciute simili. A questa categoria appartengono le comparazioni di Las Casas. Nelle sue opere (*Apologética historia*, *Historia de las Indias*, e *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, l'unica pubblicata, nel 1552, in vita del suo autore) egli paragona gli indiani agli antichi greci, romani, egizi, galli, britanni, ecc., con lo scopo principale di difenderli dal disprezzo dei suoi compatrioti. Sarà in questo seguito da molti missionari, che per esempio troveranno, se non una giustificazione, almeno un

<sup>132</sup> «...once as uncivil as they in Virginia»: citato in P. Burke, *America and the Re-writing of World History*, in Aa.Vv., *America in European Consciousness, 1493-1750* cit., p. 42.

<sup>133</sup> «In every part of the earth, the progress of man hath been nearly the same; and we can trace him in his career from the rude simplicity of savage life, until he attains the industry, the arts, and the elegance of polished society»: W. Robertson, *The History of America*, citato in D. Armitage, *The New World and British Historical Thought. From Richars Hakluyt to William Robertson*, in Aa.Vv., *America in European Consciousness, 1493-1750* cit., p. 68.

<sup>134</sup> «...de tous les voyageurs purement et étroitement chrétiens, ceux-là seuls qui auront sucé le lait de la culture classique et se seront fait une âme antique, pourront reconnoître sans reserve l'originelle bonté des sauvages américains»: G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., p. 12.

<sup>135</sup> Citato in C. Amat, *op. cit.*, p. 23.

<sup>136</sup> Cfr. C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 387.

inizio di comprensione per i comportamenti degli indiani considerati più aberranti dagli europei (cannibalismo, crudeltà verso i nemici prigionieri), osservando, come fa Lafitau, che tali comportamenti non erano affatto ignoti ai nostri antenati (Lafitau aggiunge anzi che in queste materie i suoi contemporanei « ...ils n'ont cédé en rien à ces barbares, si même ils ne les ont surpassés »<sup>137</sup>). Analogamente Montaigne, dopo aver citato vari esempi antichi di cannibalismo, ricorda gli orrori a lui contemporanei delle guerre di religione francesi: « Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et per geénes un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger après qu'il est trespassé »<sup>138</sup>.

Nell'ambito della teoria sull'universalità della natura umana, il comparatismo ha un ruolo importante nel progetto gesuita di approccio ai popoli stranieri da evangelizzare<sup>139</sup>; se Lafitau ne dà la versione più sistematica e consapevole, il padre Charlevoix paragona le assemblee indiane all'Areopago di Atene e al Senato romano, e le guerre tribali ai combattimenti degli eroi di Omero<sup>140</sup>; il padre Lejeune cita Varrone a proposito dei consigli deliberativi degli uroni<sup>141</sup>; il padre Brébeuf (*Relazioni dei gesuiti* del 1636) paragona la lingua urone alla greca<sup>142</sup>; il padre Le Caron (relazione inedita del 1617) dice che gli indiani del Canada vivono come i nostri primi padri<sup>143</sup>. Non mancano i paragoni scherzosi: ancora Brébeuf avvicina uno stregone indiano a

<sup>137</sup> Citato in A. D. Hytier, *Le Peau-Rouge : est-il bon ? est-il méchant ? ou méthodes de guerre et mythe du bon sauvage*, in "The French Review" XLIX, 6 (maggio 1976), p. 867.

<sup>138</sup> M. de Montaigne, *Des cannibales*, in *Essais*, I, XXXI, in *Œuvres complètes*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1967, pp. 207-208. Vedi anche l'*Ode* liminare che il poeta della Pléiade Estienne Jodelle scrisse per le *Singularitez de la France Antarctique* di André Thevet: « Car qui voudroit un peu blâmer | Le pays qu'il nous faut aymer, | Il trouveroit la France Arctique | Avoir plus de monstres je croy | Et plus de barbarie en soy | Que n'a pas la France Antarctique ».

<sup>139</sup> Vedi G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., p. VI, e P. Berthiaume, *L'Aventure américaine* cit., p. 288.

<sup>140</sup> Cfr. C. Amat, *op. cit.*, pp. 26 e 28.

<sup>141</sup> Cfr. J. Warwick, *op. cit.*, p. 119.

<sup>142</sup> Cfr. *ivi*, p. 124.

<sup>143</sup> Cfr. *ivi*, p. 111.



Giove, per il suo supposto potere sulla pioggia<sup>144</sup>. Questo tipo di comparatismo gode di grande favore in tutto il Seicento, anche fuori dalla Compagnia di Gesù (moltissime allusioni all'antichità classica nell'*Histoire du Canada*, 1636, del raccolto Gabriel Sagard<sup>145</sup>, e anche Daniel Huet, vescovo di Avranches e amico di Mme de La Fayette, nelle sue *Alnetanae questiones de concordia rationis et fidei* del 1690 applica agli indiani modelli biblici e classici<sup>146</sup>); attraverso poi tutto il Settecento per arrivare ancora vitale all'Ottocento. Bossu (*Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, 1768) paragona i canti degli indiani akansas a quelli degli aedi greci<sup>147</sup>, e le esplorazioni e scoperte geografiche settecentesche nell'emisfero australe fornirono nuovamente lo spunto a paragoni con l'età classica, a proposito dei tahitiani, ma anche degli ottentotti<sup>148</sup>. Volney all'inizio dell'Ottocento stabilisce un parallelo tra gli indiani « et les anciens peuples si vantés de la Grèce et de l'Italie »<sup>149</sup>, parallelo che include le rispettive religioni<sup>150</sup>. Tocqueville, che viaggia in America tra il 1831 e il 1832, riferisce anch'egli di paragoni tra gli indiani e gli spartani, ecc.<sup>151</sup> Quando Chateaubriand, presentando ai lettori la storia di ambientazione indiana intitolata *Atala* (1801), afferma: « Depuis longtemps je ne lis plus qu'Homère et la Bible; heureux si l'on s'en aperçoit, et si j'ai fondu dans les teintes du désert [...] les couleurs de ces deux grands et éternels modèles du beau et du vrai »<sup>152</sup>, si pone consapevolmente come erede della tradizione che stiamo ripercorrendo (secondo uno dei suoi maggiori studiosi, Jean-Claude Berchet, è in particolare proprio il padre Lafitau « qui oriente Chateaubriand vers un parallèle entre les sauvages [...] et les héros homériques »<sup>153</sup>).

Nonostante la comparazione tra indiani e popoli dell'antichità abbia generalmente e quasi per principio effetto valorizzante, in certe occasioni anch'essa può essere usata a fini denigratori, e non solo nel caso

<sup>144</sup> Cfr. *ivi*, p. 125. A p. 126 Warwick osserva che in realtà un gran numero di paragoni con l'antichità dei gesuiti sono « ironici o scherzosi » (“ironiques ou plaisants”).

<sup>145</sup> Cfr. *ivi*, p. 111.

<sup>146</sup> Cfr. P. Berthiaume, *L'Aventure américaine...* cit., p. 304.

<sup>147</sup> Cfr. G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., p. 424.

<sup>148</sup> Cfr. L. Sozzi, *op. cit.*, p. 52.

<sup>149</sup> C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 382.

<sup>150</sup> Cfr. *ivi*, p. 390.

<sup>151</sup> A. de Tocqueville, *Voyage en Amérique* cit., p. 73.

<sup>152</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Préface a Atala*, in *Œuvres romanesques et voyages I*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1969, p. 18.

<sup>153</sup> J.-C. Berchet, *Commentaire a F.-R. de Chateaubriand, Atala. René. Les Natchez*, Paris, Le Livre de Poche 1989, p. 567.

dei paragoni burleschi cui abbiamo accennato: per esempio quando gli indiani sono assimilati al popolo che nell'antichità era considerato il più barbaro e il più refrattario ad ogni forma di civiltà, gli sciti<sup>154</sup> (ma vedremo più avanti come Chateaubriand riprenda questo paragone, facendolo diventare positivo). Oppure: un recente studioso del saggio *Des cannibales* osserva come il parallelo istituito da Montaigne tra il coraggio e il disprezzo della morte degli indiani, da un lato, e le virtù guerriere dei popoli antichi e il pensiero stoico, dall'altro, in fondo conduca ad una sottile svalutazione di entrambi (« C'est la qualité d'un portefaix, non de la vertu, d'avoir les bras et les jambes plus roides »<sup>155</sup>), tanto più se il valore guerriero è considerato alla luce delle atrocità commesse durante le guerre di religione tra protestanti e cattolici; la conclusione cui arriverebbe Montaigne consisterebbe nell'affermazione della fondamentale barbarie dei valori guerrieri e aristocratici, in Europa come in America, nell'antichità come nell'età moderna<sup>156</sup>. La nobilitazione dei selvaggi attraverso la loro comparazione con gli eroi dell'antichità può avere, come effetto di ritorno, il risultato di far considerare gli eroi dell'antichità nient'altro che dei selvaggi. Soprattutto tra chi non ha simpatia per loro: Volney, che li giudica poco più che bestie, conclude il paragone già citato con i popoli «così vantati» dell'antica Grecia e Italia, affermando che « les anciens grecs furent de vrais sauvages, de la même espèce que ceux de l'Amérique »<sup>157</sup>; in un altro passo parla di « ces héros de la guerre de Troie, qui dévoraient des agneaux et des moitiés de veaux; et cela nous prouve que ces héros n'étaient que des sauvages »<sup>158</sup>. Fontenelle, che gli indiani lasciavano piuttosto indifferente, e che voleva solo screditare ogni tipo di religione, nell'*Origine des fables* paragona il mito di Orfeo alla leggenda dell'Inca Manco Capac, concludendo che i greci antichi erano primitivi e irrazionali come i peruviani<sup>159</sup>. Lafitau, che invece passò buona parte della sua

<sup>154</sup> Vedi S. Coppola, *op. cit.*, p. 261.

<sup>155</sup> M. de Montaigne, *op. cit.*, p. 209.

<sup>156</sup> Vedi D. Quint, *A Reconsideration of Montaigne's Des Cannibales*, in Aa.Vv., *America in European Consciousness, 1493-1750* cit., pp. 180 e *passim*.

<sup>157</sup> C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 386.

<sup>158</sup> Ivi, p. 345.

<sup>159</sup> « les Grecs furent pendant un temps des sauvages aussi bien que les Américains » : Fontenelle, *De l'Origine des Fables*, in *Œuvres de Fontenelle*, t. IV, *Mélanges*, Salmon, Paris 1825, p. 305. Aggiunge comunque che « il y a sujet de croire que les Américains seraient venus à la fin à penser aussi raisonnablement que les Grecs, si on leur en avait laissé le loisir » : ivi, p. 306.

vita a studiare gli indiani e a cercare di capirli, trova una grande somiglianza « entre ces héros fameux de l'antiquité et les barbares du temps présent, dans leurs voyages et dans leurs entreprises militaires. Hercule et Jason, Castor et Pollux, Zethès et Calais, Orphée et Mopsus, et tous ces autres demi-dieux qui se sont rendus immortels, et à qui on a donné de l'encens avec trop de facilité, sont si bien représentés par une troupe de gueux et de misérables sauvages, qu'il me semble voir de mes yeux ces célèbres conquérants de la Toison d'or, mais cette ressemblance me fait bien rebattre de l'idée que j'avois conçu de leur gloire »<sup>160</sup>.

La possibilità di osservare da vicino la vita di popoli più simili di noi agli antichi concorse dunque a modificare la concezione dell'antichità<sup>161</sup>; non sempre in modo negativo, del resto. Fénelon, nel suo *Télémaque* (1699) trasporta nella Betica e a Salento molte qualità (positive) che le relazioni dei missionari in Canada (tra i quali c'era suo fratello) attribuivano agli indiani. Rousseau farà qualcosa di simile nel *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité* (1755), quando ricostruirà ipoteticamente la condizione dell'uomo di natura utilizzando le notizie sugli indiani che gli arrivavano dall'America, ed esortando i filosofi del suo tempo a farsi viaggiatori ed etnografi<sup>162</sup>. Michel Butor afferma che il viaggio in America ha permesso a Chateaubriand di dare nuova vita ai procedimenti letterari dello stile classico<sup>163</sup> (si veda, per fare un solo esempio, la bellissima immagine del bisonte che si bagna nel Mississippi, come un mitico dio fluviale, nel prologo di *Atala*<sup>164</sup>).

L'ultimo tipo di comparazioni di cui gli europei fanno uso per descrivere il nuovo mondo va a prendere i comparanti a casa loro, nell'Europa moderna. Abbiamo visto come la curiosità di Montaigne sul comportamento degli indiani in guerra lo conduca (dopo esser partito da modelli classici) ad un raffronto con i valori dei membri della classe a cui lui stesso appartiene, l'aristocrazia, e con il comportamento dei suoi concittadini nelle guerre di religione; gli indiani diventano così uno specchio teso ai propri contemporanei, perché possano riconoscersi e giudicarsi. Più banalmente, ma in maniera ugualmente caratteristica, i primi conquistatori si familiarizzano con le novità americane mettendole a confronto con i loro corrispettivi nella realtà europea: Cortés

<sup>160</sup> Citato in L. Sozzi, *op. cit.*, p. 53.

<sup>161</sup> Cfr. J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650* cit., p. 60.

<sup>162</sup> Vedi J.-J. Rousseau, *op. cit.*, pp. 213-214.

<sup>163</sup> Cfr. M. Butor, *Chateaubriand et l'ancienne Amérique* in *Répertoire II*, Minuit, Paris 1964, p. 180.

<sup>164</sup> Cfr. F.-R. de Chateaubriand, *Atala* cit. p. 34.

nelle sue lettere a Carlo V paragona le città messicane a quelle degli arabi in Spagna, come Granada, ma anche a Venezia o Genova, e descrive i templi aztechi chiamandoli «moschee»<sup>165</sup>. Agli spagnoli viene naturale stabilire un'analogia tra indiani e mussulmani (contro la quale protesta Las Casas<sup>166</sup>), dato che la scoperta dell'America arriva immediatamente dopo la caduta dell'ultimo regno arabo in Spagna (quello di Granada, nel 1492), e le loro prime guerre di conquista nel nuovo continente sono contemporanee all'espulsione degli ebrei e dei moriscos dalla madrepatria.

Generalmente quando gli europei paragonano gli indiani a qualcosa di europeo, pensano a quanto c'è a casa loro di più incolto e incivile, ossia i contadini. Questa comparazione, in cui identificazione e disprezzo si mescolano in modo inestricabile, è presente già in uno scritto del 1526 dell'illustre giurista spagnolo Francisco de Vitoria<sup>167</sup>, e ricorre in molti missionari del XVII secolo (Lejeune, Sagard...<sup>168</sup>); essa prende un valore sovversivo in Lahontan (l'urone Adario trova inconcepibile e inaccettabile la condizione dei poveri e dei diseredati europei<sup>169</sup>), e arriva fino all'illuminismo (è presente nell'*Histoire philosophique...* di Raynal e in Voltaire, per il quale gli indiani hanno sui contadini europei almeno il vantaggio di essere liberi<sup>170</sup>); nell'Ottocento è applicata a categorie più moderne di diseredati, i sottoproletari delle grandi città, per esempio in Volney e in Tocqueville<sup>171</sup> (il termine "apache" per indicare un malavitoso entra invece nel gergo francese all'inizio del Novecento); oppure sfrutta abitanti di regioni rimaste più refrattarie al progresso: ancora Volney paragona gli indiani ai còrsi e ai bretoni<sup>172</sup>, e nel romanzo di Balzac *Les Chouans* (1829) i vandeani sono continuamente assimilati ai selvaggi americani<sup>173</sup> (ma già Champlain all'inizio

<sup>165</sup> Cfr. J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650* cit., p. 19, e A. Graf-ton, *op.cit.*, p. 86.

<sup>166</sup> Vedi T. Todorov, *op. cit.*, pp. 141 e 211.

<sup>167</sup> Cfr. W. E. Washburton e B. G. Trigger, *op. cit.*, p. 67.

<sup>168</sup> Cfr. G. Thérien, *L'Indien du discours*, in Aa.Vv., *Figures de l'Indien* cit., p.17, e C. Bernard e S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 579.

<sup>169</sup> Vedi Lahontan, *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*, Desjonquères, Paris 1993, p. 82.

<sup>170</sup> Cfr. G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., pp. 367 e sgg. e 394 e sgg.

<sup>171</sup> Cfr. C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 331, e A. de Tocqueville, *Voyage en Amérique* cit., pp. 163, 223, 343-344.

<sup>172</sup> Cfr. C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 369.

<sup>173</sup> Vedi J. Balcou, *Les Bretons, ce sont nos Indiens*, in Aa.Vv., *Ouest et Romantismes*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1991.

del XVII secolo paragonava le danze uroni a quelle bretoni<sup>174</sup>).

Al lato opposto della scala sociale, anche l'assimilazione di Montaigne tra le virtù guerriere degli indiani e quelle dell'aristocrazia europea verrà variamente ripresa. Lahontan fa di Adario il porta-parola delle sue frustrazioni di aristocratico rovinato e ribelle, e del resto la sua iniziale simpatia per gli indiani nasce da una passione comune, che nell'Europa dell'epoca era tipicamente aristocratica, quella della caccia. Anche i missionari scorgono, ma spesso con riprovazione, un tratto aristocratico nel fatto che gli indiani maschi considerino degne di loro solo due attività, la caccia appunto e la guerra: « ce sont tous gentilshommes, vivant sans aucun autre mestier que celui de la chasse de la pesche et de la guerre », scrive con disappunto e invidia padre Binneteau (*Relazioni dei gesuiti*, 1699)<sup>175</sup>. L'attribuzione agli indiani di virtù aristocratiche, che come vedremo è un elemento-chiave della simpatia per loro di Chateaubriand, è comunque un fenomeno soprattutto tardo-settecentesco e del primo Ottocento<sup>176</sup>. I missionari al contrario tendono a vedere delle somiglianze tra loro stessi e gli indiani, sulla base della comune povertà e disprezzo per il lusso<sup>177</sup>. Qualsiasi elemento in comune può essere sfruttato a fini coloniali e di conquista: « pour légitimer les visées coloniales de Louis XIII sur le Canada Pierre Biard fait observer que l'ancienne et la nouvelle France occupent les mêmes parallèles »<sup>178</sup>. Talvolta infine gli europei, nel loro sforzo di ricondurre l'ignoto a qualcosa di noto, hanno assimilato abusivamente indiani incontrati più tardi ad indiani conosciuti in precedenza, ma assai diversi: in un saggio sorprendente quanto divertente William Sturtevant mostra come le immagini raffiguranti gli indiani tupinamba del Brasile, giunte per prime in Europa, siano servite da modello anche per la raffigurazione degli indiani nordamericani, ad esempio per quanto riguarda il copricapo di piume, di uso ignoto tra questi ultimi, ma che divenne talmente onnipresente nelle immagini degli indiani diffuse

<sup>174</sup> Cfr. M.-C. Gomez-Géraud, *La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632)*, in Aa.Vv., *Figures de l'Indien* cit., pp. 36-37.

<sup>175</sup> Citato in A. D. Hytier, *op. cit.*, p. 858.

<sup>176</sup> Vedi sull'argomento H. Liebersohn, *Aristocratic Encounters. European Travelers and North American Indians*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

<sup>177</sup> « Voilà bien, au fond, la raison principale, sinon la seule de l'admiration de tous les missionnaires pour tous les sauvages »: G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., p. 118.

<sup>178</sup> P. Berthiaume, *L'Aventure américaine...* cit., p. 271.

dagli europei, che alla fine gli indiani stessi finirono per adottarlo<sup>179</sup>.

Al termine di questa sommaria rassegna, alcune considerazioni ugualmente brevi e rapsodiche. Le reazioni degli europei alla scoperta dell'America e dei suoi abitanti testimoniano della volontà di far entrare questa novità (in modo vitale, dinamico e anche controverso) nel circolo della cultura e nel sistema esistente delle conoscenze; è indubbio d'altra parte che l'unificazione del sapere perseguita avviene su base eurocentrica, e se alcuni pensatori tendono all'universalismo, si tratta di un universalismo ugualmente eurocentrico. Anche quando degli europei cercano sinceramente di penetrare il mondo indiano rispettandone la diversità (anticipando la moderna antropologia), come fecero, con esiti che ancora oggi provocano stupore e ammirazione, molti missionari, da Sahagún a Lafitau, anche questa conoscenza più attenta a ciò che distingue non è mai disinteressata: i missionari si sforzano di capire gli indiani per poterli più facilmente convertire. E quindi anche questa conoscenza, osserva mestamente Todorov, è finalizzata alla distruzione, dal momento che il risultato da raggiungere consiste nell'estirpare le credenze indigene per mettere al loro posto la fede cristiana<sup>180</sup>. «La mia unica intenzione era e resta di mettere in guardia i nostri preti contro la divinazione e le pratiche idolatre di questa gente, in modo che siano coscienti e vigili nei confronti delle sopravvivenze delle antiche credenze», scrive il domenicano Diego Durán all'inizio della sua *Historia de las Indias de la Nueva España*, composta tra il 1576 e il 1581<sup>181</sup>. Per ottenere i risultati che cercavano i missionari dovettero adattarsi a vivere insieme agli indiani la vita degli indiani, subendone talvolta il fascino, ma non rinunciarono mai al principio che, in mancanza di altre possibilità, fosse lecito ricorrere alla forza per convertirli (in base all'autorità del *Vangelo secondo S. Luca*, 14, 13: «costringili ad entrare», «compelle entrare»). Anche l'idealizzazione degli indiani, di cui i missionari furono varie volte responsabili (anticipando per tan-

<sup>179</sup> Cfr. W. Sturtevant, *La "tupinambisation" des Indiens de l'Amérique du Nord*, in Aa.Nv., *Figures de l'Indien* cit. Anche F. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage* cit., p. 201, parla dell' «homogénéisation de la représentation de l'Américain»; «le type uniforme d'un Indien imaginaire mêlant aux parures des Aztèques la massue tupinamba et la brutale nudité tatouée du cannibale des Antilles».

<sup>180</sup> Cfr. T. Todorov, *op. cit.*, pp. 254 e sgg. Anche quando i gesuiti, soprattutto in Estremo Oriente, fecero importanti (e spesso contestate) concessioni alle religioni locali, dando vita ad una sorta di sincretismo religioso, il sincero fine di quelle pratiche era il trionfo finale del cristianesimo e la sua sostituzione alle religioni indigene.

<sup>181</sup> Citato in *ivi*, p. 255.

ti versi Rousseau), non è disinteressata: presentando i possibili neofiti come naturalmente portati alla virtù si creava la speranza di facili conversioni, e si ottenevano maggiori aiuti e finanziamenti dalla madrepatria<sup>182</sup>. Le supposte virtù dei buoni selvaggi erano inoltre usate come argomento polemico contro i protestanti (poco portati al proselitismo, a causa della convinzione che dipingeva loro stessi come popolo eletto e gli indiani come maledetti da Dio)<sup>183</sup>, e contro le crudeltà e i maltrattamenti degli spagnoli (contribuendo a creare quella “leggenda nera” che le nazioni concorrenti alla Spagna diffusero per facilitare le proprie imprese coloniali).

Tracce di un atteggiamento doppio, quasi schizofrenico verso gli indiani sono presenti anche nei loro difensori laici: l'amico degli indiani Lahontan è un colonialista convinto; se è vero che chi li disprezza, come Champlain, non ricorre a paralleli con l'antichità per descriverli<sup>184</sup>, è vero anche che tali paralleli potevano essere usati in favore dell'oppressione (in fondo, è di Aristotele, *Politica*, 1254 b, l'affermazione, usata da Ginès de Sepulveda nella famosa disputa che l'oppose a Las Casas nel 1550 a Valladolid, secondo la quale ci sono uomini la cui natura li rende nati per essere schiavi): quello stesso Lescarbot, che crede di ritrovare negli indiani le virtù dei celti progenitori dei francesi, cita la parabola evangelica dei dieci talenti (*Matteo*, 25, 29<sup>185</sup>) per affermare il diritto dei suoi compatrioti di scacciare gli indiani dalla terra che abitano<sup>186</sup> (in accordo con la teoria giuridica, largamente accettata, che chi non coltiva la terra non la possiede legalmente). Jean Ribault, che viaggiò in Florida nel 1562, la descrive come un vero paradiso terrestre, ma si dimostra anche interessatissimo alla possibilità di sfruttamento economico delle sue ricchezze naturali<sup>187</sup>. Le descrizioni della natura vergine che fanno l'incanto delle pagine americane di Chateaubriand sono assenti nei viaggiatori sei- e settecenteschi, o sono giustificate solo da un interesse utilitaristico (si fa attenzione unicamente a « ce qui est

<sup>182</sup> Cfr. A. Jacob, *op. cit.*, p. 229.

<sup>183</sup> Cfr. *ivi*, p. 230.

<sup>184</sup> Cfr. G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* *cit.*, p. 97.

<sup>185</sup> «Perciocché, a chiunque ha, sarà dato, ed egli soprabbonderà; ma chi non ha, eziandio quel ch'egli ha, gli sarà tolto» («omni enim habenti dabitur, et abundavit: ei autem qui non habet, et quod videtur habere, auferentur ab eo»): trad. it di G. Diodati.

<sup>186</sup> Cfr. F. Lestringant, *Les Indiens antérieurs...* *cit.* p. 78.

<sup>187</sup> Cfr. J. Ribault, *La Complète et véridique découverte de la terre Floride*, in Aa.Vv., *Les Français en Floride*, Paris, P.U.F. 1958, pp. 11 e sgg.

comestible ou exploitable »<sup>188</sup>). Le relazioni dei missionari non fanno eccezione: « De cette énorme masse de volumes, on ne pourrait pas extraire cinq ou six paysages vraiment dignes de ce nom. Il y a là une absence de pittoresque dont on ne peut pas s'empêcher d'être frappé »<sup>189</sup>. Todorov vede « un trait spécifique de la civilisation occidentale » (e una delle ragioni del suo successo mondiale) nella capacità di studiare esaminare e descrivere l'altro (uomo, animali, natura...) per poterlo meglio dominare<sup>190</sup>.

È stato provocatoriamente detto che il cosiddetto selvaggio, prima di essere scoperto, è stato inventato<sup>191</sup>. Sono europei gran parte dei nomi con cui designiamo gli indiani, a partire dal nome generico, resistente conseguenza dell'equivoco di Colombo, fino ai nomi di molte tribù: gli indiani che gli europei chiamarono uroni, e che finirono per accettare questo nome, chiamavano se stessi wendat, quelli che i francesi chiamarono montagnais si chiamavano innu, gli anishinabe furono chiamati ojibwa in Canada, e chippewa negli Stati Uniti, sioux non è un nome indiano ma francese, ecc.<sup>192</sup> Chinard constata che i francesi tendono ad attribuire gli stessi tratti agli indigeni dell'America del Sud, a quelli del Nord e a quelli delle isole<sup>193</sup>. L'opposizione tra indiani barbari e crudeli, e indiani figli della natura e virtuosi, spiega Peter Nabokov, è interamente nostra e illumina più sul nostro modo di pensare che sugli indiani<sup>194</sup>. Per Anthony Pagden il selvaggio rappresenta ai nostri occhi ciò che abbiamo perso<sup>195</sup>, ed è quindi un personaggio della storia della nostra cattiva coscienza (della quale Chateaubriand è sicuramente un significativo rappresentante).

Obiettare che un recente storico indiano, Georges Sioui, riabilita la verosimiglianza e l'accuratezza dell'immagine che Lahontan ci dà degli uroni<sup>196</sup>, oppure ricordare con David Quint che proprio quando interpreta le notizie che gli arrivano dall'America alla luce della situazione

<sup>188</sup> P. Berthiaume, *L'Aventure américaine...* cit., p. 176.

<sup>189</sup> G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., p. 130.

<sup>190</sup> T. Todorov, *op. cit.*, p. 308.

<sup>191</sup> G. Cocchiara, *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche* (1948), citato in G. Gliozzi, *op. cit.*, p. 1.

<sup>192</sup> Vedi la *Editorial Preface* alla *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. I North America* cit., p. XVIII.

<sup>193</sup> Cfr. G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique...* cit., p. 2.

<sup>194</sup> Cfr. P. Nabokov, *op. cit.*, p. 10.

<sup>195</sup> Cfr. A. Pagden, *op. cit.*, p. 14.

<sup>196</sup> Cfr. W. E. Washburn e B. G. Trigger, *op. cit.*, p. 72. Il libro di Sioui a cui si fa riferimento è intitolato *For an Amerindian Autobiography* (Montréal 1992).



francese, Montaigne mostra più comprensione per gli indiani di forse qualsiasi altro suo contemporaneo<sup>197</sup>, potrebbe apparire futile, se non attirasse la nostra attenzione sul ruolo della simpatia nel processo di comprensione di quanto ci appare diverso da noi. In un mondo ormai interamente utilitarista, come è il nostro, la simpatia (nel suo significato etimologico di capacità di mettersi al posto dell'altro, di sentire come nostro quanto egli sente) è rimasta l'unica giustificazione e l'unica causa di ciò che continuiamo a chiamare bontà. Ma perché la simpatia faccia tutto il suo effetto, perché lo shock del nuovo ci aiuti a conoscere gli altri e insieme noi stessi, sarebbe necessario che oltre ad immedesimarci negli altri fossimo capaci di guardarci con i loro occhi. Di arrivare cioè a quel relativismo che ci fa capire come noi stessi possiamo essere barbari e incomprensibili per gli altri: relativismo di cui era capace il greco Erodoto, che Plutarco accusò per questo di essere «philobárbaros»<sup>198</sup>. Mandeville nella sua *History of Bees* (1714) descrive ogni sorta di mostri, uomini con la testa di cane, ma è pronto ad ammettere che anche noi possiamo apparire mostruosi a chi è diverso da noi. Fontenelle in uno dei suoi *Nouveaux Dialogues des morts* (1683) immagina cosa sarebbe successo se fosse stato Moctezuma a sbarcare in Europa e a conquistarla. Resta il rammarico che quasi nessuno tra gli europei che incontrarono gli indiani abbia scritto qualcosa di analogo a queste righe di due viaggiatori non particolarmente colti o sofisticati: il primo è Pierre Biard (*Relation de la Nouvelle-France*, 1616): « [gli indiani] ils m'ont dit que nous leur semblions du commencement fort laids avec nos cheveux aussi bien sur la bouche que dessus la teste... »<sup>199</sup>; il secondo è un anonimo marinaio francese compagno di spedizione di Francis Drake, che dopo aver parlato ad un indiano della bontà del Dio che sta nel cielo, ne riporta la risposta: « me dict que cestuy la qui estoit la hault n'estoit bon et n'envoioit que du froict, pluie et soleil qui les brusloit, mais que celuy qui estoit en terre et bas leur estoit bon, leur donnant journellement nourriture comme pain, vin, chair, poisson, fruitz et autres biens procedans de la terre... »<sup>200</sup>. Un missionario gesuita racconta del disgusto provato dagli indiani per l'uso europeo di soffiarsi il naso nel fazzoletto: perché mettere il muco in una bella stoffa, e poi tenerlo in

<sup>197</sup> Cfr. D. Quint, *op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>198</sup> Vedi F. Hartog, *op. cit.*, pp. 444 e sgg.

<sup>199</sup> Citato in P. Carile, *op. cit.*, p. 140.

<sup>200</sup> Iscrizione sotto un'illustrazione dell'anonima *Histoire naturelle des Indes* (1592 circa), citata in F. Lestringant, *La Huguenot et le Sauvage* cit., p. 275.

tasca, come qualcosa di prezioso<sup>201</sup>? Non possiamo sapere, purtroppo, cosa abbiano pensato di Chateaubriand gli indiani che egli incontrò in America. E quindi, quello che possiamo leggere nei suoi scritti sugli indiani ci parla soprattutto di lui (e di noi). Attraverso però il suo sguardo su un altro, *détour* che non è mai insignificante. Gli ultimi che ho citato sono esempi “ingenui”, ma salutari straniamenti fanno parte della vocazione anche dell’alta letteratura. Dice Proust, che l’arte permette al suo fruitore di vedere il mondo con gli occhi di un altro: « [L’art] est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu’il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s’il n’y avait pas l’art, resterait le secret éternel de chacun. Par l’art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n’est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu’il peut y avoir dans la lune »<sup>202</sup>. Simmetricamente l’artista è chi sa mettersi al posto degli altri, rendendo il mondo favolosamente più ricco e vario, quando riesce a farci partecipare a punti di vista radicalmente diversi dal nostro, resi comunicabili proprio grazie al mezzo dell’analogia e della metafora: «The ant’s a centaur in his dragon world»<sup>203</sup>.

<sup>201</sup> Vedi C. Mann, *Ancient Americans. Rewriting the History of the New World*, Granta Books, London 2005, p. 46.

<sup>202</sup> M. Proust, *A la recherche du temps perdu. Le Temps retrouvé*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1898, IV, p. 474.

<sup>203</sup> E. Pound, *Pisan Cantos*, LXXXI.

# Indice

Introduzione: Europei e Indiani	5
Capitolo I Chateaubriand e gli Indiani	45
Capitolo II La nascita del mito “ciclo di Chactas”, <i>Essai sur les révolutions</i>	71
Capitolo III Sviluppo e ambivalenze del mito <i>Les Natchez, Voyage en Amérique</i>	99
Capitolo IV Superamento del mito, <i>Atala, Génie du christianisme</i>	193
Capitolo V Echi del mito americano nelle opere di ambientazione mediterranea <i>Voyage en Italie, Les Martyrs, Itinéraire de Paris à Jérusalem, Les Aventures du dernier Abencérage</i>	261
Capitolo VI Negazione e rinascita del mito aggiunte del 1826-1827 al <i>Voyage en Amérique, Mémoires d'Outre-Tombe</i>	325
Appendice Tocqueville e l'america selvaggia	343
Bibliografia	353

Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di novembre 2017