

ARCHIVIO STORICO DELL'EMIGRAZIONE ITALIANA

Quaderni - 1

GIOVANNI PIZZORUSSO – MATTEO SANFILIPPO

*Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della
Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*

SETTE CITTÀ

Comitato scientifico:

Paola Corti (Università di Torino), Fernando Devoto (Universidad de Buenos Aires)
Donna R. Gabaccia (University of Pittsburgh), Maddalena Tirabassi (Fondazione
Agnelli), Rudolph Vecoli (University of Minnesota), Éric Vial (Université de Grenoble)

Direzione:

Emilio Franzina (Università di Verona) - Matteo Sanfilippo (Università della Tuscia)

Redazione (lasei@settecitta.it):

Federica Bertagna (Università di Verona), Michele Colucci (Università della Tuscia),
Stefano Luconi (Università di Firenze), Marina Giovanna Maccari (University of
Kansas), Giovanni Pizzorusso (Università di Chieti)

Sito Web della rivista:

<http://www.asei.blogdns.com/>

ISBN: 88-7853-048-4

Editore **SETTE CITTÀ**

Via Mazzini, 87

01100 - Viterbo

Tel. 0761.354620 Fax 0761.270939

info@settecitta.it

<http://www.settecitta.it>



QUESTO VOLUME DEI QUADERNI HA RICEVUTO UN CONTRIBUTO
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA TUSCIA

SOMMARIO

Premessa	5
Introduzione - La Chiesa cattolica e le “nationes”: etnie autoctone, etnie migranti	7
 Parte prima – La Chiesa missionaria nel Nuovo Mondo	
I – La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo	23
II - Abito, adattamento e interventi romani nelle missioni	61
 Parte seconda – L’epoca della colonizzazione atlantica	
Introduzione - Un laboratorio seicentesco per la Chiesa cattolica: il melting pot caraibico	79
I – Politica, etnia e religione nei Caraibi: un’agenda per la Congrega- zione “de Propaganda Fide” e gli ordini missionari	97
II – I missionari e gli “infedeli”: indiani e neri nelle Antille	113
III - Una minoranza cattolica nelle colonie “eretiche”: gli irlandesi nelle Antille	129
 Parte terza – L’epoca della Grande Emigrazione	
Introduzione - Per una storia degli italiani in Nord America	147
I - La documentazione della Santa Sede sugli italiani in Nord America	155
II - Monsignor Gaetano Bedini e l’emigrazione verso le Americhe	179
III - Gli italiani in Nord America nell’Archivio della Congregazione “de Propaganda Fide” (1893-1908)	187
IV - Dentro o fuori della chiesa: storie di vita della prima immigra- zione italiana in Canada	199
V - I viaggi in Nord America di monsignor Pietro Pisani	207
 Conclusioni - E gli autoctoni?	223
Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli	233

PREMESSA

Questo libro era stato concepito come una raccolta di saggi scritti nell'arco dell'ultimo ventennio. Poi la necessità di aggiornare e unificare i testi ha portato a riscriverli integralmente o in gran parte, cosicché alla fine i capitoli del volume hanno ben poco a che vedere con i loro originali e devono essere considerati un'altra cosa. Non potendoci più riferire alle divisioni e alla paternità dei lavori passati, abbiamo specificato di volta in volta a chi spetta la paternità del singolo capitolo o dei paragrafi che lo compongono. Abbiamo inoltre uniformato il sistema di abbreviazioni, optando per poche sigle: APF, Archivio Storico della Congregazione di Propaganda Fide; ARSI, Archivum Romanum Societatis Iesu; ASV, Archivio Segreto Vaticano; BAV, Biblioteca Apostolica Vaticana; DASU, Archivio Delegazione Apostolica negli Stati Uniti; LBF, Archivio Nunziatura Apostolica in Canada, Letter Book of Mgr Falconio; ANC, Archivio Nunziatura Apostolica in Canada; *Memoria Rerum, Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di Josef Metzler, I-III, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1976; SOCG, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali.

Tenuto conto delle stesure originarie, alcune databili alla fine degli anni 1980, e delle successive riscritture abbiamo maturato un numero incredibile di debiti di riconoscenza. Ci limitiamo perciò a elencare in ordine alfabetico tutti coloro che ci hanno aiutato: Monique Benoit, Philippe Boutry, Luigi Bruti Liberati, Laura Camerini, Virginia Cappelletti, Victorin Chabot, Antonio Ciaralli, Luca Codignola, Antonella D'Agostino, Claudio De Dominicis, Marco De Nicolò, Ferdinando Fasce, Flavio Fiorani, Daniele Fiorentino, Pasquale Fiorino, Claude Fohlen, Emilio Franzina, David Gentilcore, Maria Susanna Garroni, Bernard Heyberger, Pierre Hurtubise, Cornelius Jaenen, Serge Jaumain, David Kertzer, Andrée Lavoie, Egmont Lee, Bruce Levine, Mark McGowan, Marcel Martel, Vincenzo Matera, Cristina Mattiello, Antonio Menniti Ippolito, Colette Michaud, Terrence Murphy, Gilles Pécout, Roberto Perin, Gaetano Platania, Alessandro Portelli, Bruno Ramirez, Yves Roby, Francine Roy, Massimo Rubboli, Isa e Mario Sanfilippo, Floriana Santini, Gabriele Scardellato, Nicoletta Serio, Francesco Surdich, Silvano M. Tomasi, Donald Tremblay, Rudolph Vecoli, Elisabetta Vezzosi, Nive Voisine, François Weil, John Zucchi e i purtroppo scomparsi Peter R. D'Agostino, Albert Gauthier, George Pozzetta, Ruggiero Romano, Gianfausto Rosoli e Pierre Savard.

Vogliamo anche ringraziare i responsabili e il personale delle biblioteche e degli archivi nei quali abbiamo potuto effettuare le nostre ricerche, in particolare l'Archivio Segreto Vaticano, l'Archivio storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o "de Propaganda Fide", e l'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede.

La drammatica e recentissima morte di Peter R. D'Agostino, avvenuta in un contesto ancora non chiarito, ci ha tolto uno dei nostri più attenti critici. Peter è stato infatti un grande storico, forse uno dei migliori che abbiano lavorato nel nostro campo, quello tra storia dell'emigrazione, storia dei rapporti transatlantici e storia della chiesa, e un'ottima persona: era gentile e generoso, ma anche molto perspicace e non disposto a perdonare qualche inesattezza per malinteso senso di amicizia. Il sapere di non poterlo vedere più (calava a Roma quasi ogni estate) e il pensare alla moglie e alla giovanissima figlia ci riempiono di angoscia: a lui e alla sua famiglia dedichiamo quindi questo libro, consci che tale gesto non cancella l'ineludibilità della scomparsa, ma desiderosi di testimoniargli, un'ultima volta, la nostra amicizia.

Giovanni Pizzorusso è autore dell'Introduzione al volume, dell'intera Parte seconda e del Capitolo III della Parte terza. Matteo Sanfilippo è autore del Capitolo II della Parte prima, dell'Introduzione e dei Capitoli II, IV, V della Parte terza e delle Conclusioni al volume. Il Capitolo I della Parte prima e il Capitolo I della Parte terza sono a firma di entrambi con le modalità indicate nelle note.

INTRODUZIONE

La Chiesa cattolica e le “nationes”: etnie autoctone, etnie migranti

*Giovanni
Pizzorusso*

Grazie all'espansione europea la Chiesa cattolica ha la possibilità di intensificare su scala mondiale la diffusione del messaggio cristiano tramite le missioni e di mettere in atto la sua aspirazione all'universalità della propria autorità spirituale. Tale aspirazione si realizza anche a livello istituzionale, perché la Santa Sede si assume la responsabilità di organizzare e sovrintendere la presenza sempre più numerosa di missionari nelle varie parti del mondo. Questo aspetto del processo ha luogo con un certo ritardo rispetto alle grandi scoperte geografiche, quando, nell'età della Controriforma e sulla spinta del Concilio di Trento, il principio del primato spirituale del papato e della sua funzione pastorale e apostolica è rielaborato e rinforzato, pur non senza difficoltà e opposizioni interne, e la Santa Sede cerca di recuperare nello sforzo missionario quel ruolo che aveva delegato alle monarchie nell'età delle Scoperte¹. Alla elaborazione teorica si accompagna, all'interno di una generale riorganizzazione della Curia romana, la creazione di un sistema che governa l'evangelizzazione universale sfruttando le nunziature apostoliche. Nel 1622 è fondato un dicastero appositamente rivolto alle missioni, la Congregazione “de Propaganda Fide”, che ha lo specifico compito di diffondere la religione nei territori esterni al mondo cattolico: quelli dominati dall'eresia protestante, quelli “scismatici” e musulmani del Levante, quelli ancora avvolti dalle tenebre del paganesimo ai confini del mondo conosciuto².

Di fronte a un progressivo, ineluttabile declino del papato sul fronte politico-diplomatico internazionale, la Chiesa romana riafferma rispetto agli Stati assoluti la prospettiva universale della sua azione spirituale, tentando anche di riscattare le deleghe che, relativamente alle nuove terre, ha in precedenza concesso in materia ecclesiastica agli Stati stessi: i diritti di Patronato delle corone spagnola e portoghese sui territori scoperti e da scoprire legano infatti i missionari più all'autorità civile che a quella spirituale pontificia. Del resto la situazione all'inizio del Seicento non è più quella degli albori dell'età delle scoperte. Da un lato, entrano in gioco nuove potenze coloniali, tra le quali quelle protestanti che non riconoscono l'autorità del papa e costituiscono una minaccia per lo slancio apostolico. Dall'altro, il mondo è sempre più conosciuto nella sua composita realtà di popoli e “nazioni” diverse e ci si rende conto come occorra, malgrado l'unitarietà provvidenzialistica dello slancio apostolico, approfondire la conoscenza di queste differenze e adeguare gli strumenti di trasmissione della fede³. Questa lezione proviene soprattutto dalla Compagnia di Gesù, il principale ordine missionario, sorto con una pronunciata dimensione in-

ternazionale⁴, e in particolare dall'opera di José de Acosta *De Procuranda Indorum salute* (pubblicata per la prima volta a Siviglia nel 1588 con successive edizioni fino alla fine del secolo), che diviene il fondamento per le successive opere di teoria missionaria che ispirano i fondatori di Propaganda⁵. Di conseguenza il dicastero missionario ritiene di aver il dovere di conoscere e di identificare con la massima precisione il quadro geografico dei territori e dei popoli verso i quali indirizza la propria azione. Vi è quindi un grosso sforzo di sistematizzazione della conoscenza del mondo che procede sia attraverso la geografia fisica e politica, sia attraverso quella umana. In tal modo sono identificate "nazioni" che, usuratasi la concezione postridentina basata sul principio "cuius regio eius religio", coincidono talora con stati, ma che molto più spesso rappresentano popoli, inseriti all'interno di uno o più stati, che richiamano le "omnes gentes" che il messaggio evangelico affida all'apostolato della Chiesa. L'attenzione alle "nationes" è presente nei teorici della missione, in particolare nel carmelitano scalzo Tomás de Jesús che nel 1613 pubblica ad Anversa il *De procuranda Salute omnium Gentium*, un testo molto diffuso, costruito dall'autore anche con prestiti o veri e propri riassunti da opere altrui⁶, da quelle del già citato Acosta a quelle dell'altro gesuita Antonio Possevino⁷. Nel suo trattato Tomás si richiama alla Chiesa primitiva ripercorrendo la diffusione del cristianesimo in Asia, Europa e Africa e aggiungendo a queste aree le Indie orientali e occidentali, le nuove frontiere dalle quali riprendere la vigorosa espansione del cattolicesimo. In questa raffigurazione, come nelle successive, la città di Roma è saldamente al centro del sistema. Tuttavia non si vuole solo costruire un'immagine astratta, ad uso propagandistico, delle regioni e continenti che attorniano il centro del potere pontificio. Ci sono ragioni operative, legate alla "gestione" dello sforzo apostolico, per creare una ripartizione geografica delle competenze assegnate ai funzionari della Congregazione. Tomás addirittura ritiene che una Congregazione missionaria dovrebbe avere quattro o cinque segretari cui affidare le diverse aree geografiche⁸.

Nelle settimane successive alla fondazione di Propaganda i cardinali commissionano a Giovanni Battista Agucchi, segretario del papa e membro non porporato della Congregazione, una divisione in province affinché ognuna di esse abbia un referente all'interno del dicastero, un cardinale, e un informatore *in loco* o comunque in grado di ottenere *in loco* il maggior numero di notizie (si tratta soprattutto dei nunzi e dei patriarchi orientali, cui si associano altre figure di consultori). Ne viene fuori un mappamondo formato da tredici regioni, articolate a seconda del campo d'azione dei nunzi, con i quali del resto Agucchi è in diretto e continuo contatto epistolare in quanto segretario di Gregorio XV⁹. All'interno di ogni regione si precisano ulteriori ambiti sia geografici, sia etnici che vengono evidenziati dall'attività missionaria. Attraverso la corrispondenza con i missionari, con i nunzi e con gli altri referenti della congregazione si crea quel deposito di conoscenze sulle varie parti del mondo che si raccoglie nell'archivio della Congregazione stessa e che riflette l'organizzazione dello

scambio tra centro romano e periferie missionarie. Lo dimostrano anche le istruzioni e i questionari per i missionari e i vicari apostolici, in cui si cerca di indirizzare questi informatori verso la raccolta di alcuni tipi di notizie, in particolare quelle sui popoli, sulla loro organizzazione politica, sulle loro lingue e le loro usanze¹⁰.

In questo contesto, nel quale assumono primaria importanza l'efficacia dell'azione apostolica e la riaffermazione di Roma come centro geo-politico del cattolicesimo universale e missionario¹¹, va vista l'attenzione di Propaganda verso i vari popoli, che si traduce in un'opera di identificazione di essi e di realizzazione di iniziative operative specifiche. Questo sistema è destinato a restare immutato nelle sue linee essenziali e quindi a conservare le sue caratteristiche, più o meno utili alla costituzione di una conoscenza insieme differenziata e approfondita della realtà. Da un lato, con il tempo si rafforza una rete informativa molto ramificata che si allarga per coprire sempre più territori e per fornire informazioni sempre più dettagliate. Dall'altro, la necessità di indirizzi comuni e regole univoche in materie dottrinali e liturgiche (mediante la compartecipazione del S. Ufficio) impone l'uniformizzazione delle conoscenze, una *reductio ad unum* funzionale a un confronto culturale nel quale, insieme alla fede, passano anche – sia pure in modo diverso – i principi della civiltà europea in un processo che è stato variamente denominato come acculturazione o occidentalizzazione¹².

Ciò che naturalmente cambia nel tempo è il quadro complessivo della distribuzione dei popoli e delle “nationes” sulla superficie terrestre. Nei secoli dell'espansione mondiale dell'Europa non siamo in presenza soltanto di un processo d'inglobamento di nuove popolazioni autoctone nella sfera di controllo o d'influenza degli europei (o comunque di contatto lungo frontiere più o meno chiuse), ma prendono sempre maggior peso i fenomeni di migrazione di popoli di origine europea, legati alla colonizzazione e all'occupazione territoriale dei Nuovi Mondi¹³. Questo fenomeno, che diviene il modello prevalente in America, ha conseguenze anche sul piano religioso e quindi interessa Propaganda per il suo ruolo istituzionale. Il panorama americano si complica: non ci sono più soltanto gli indigeni da evangelizzare, ma sono presenti anche inglesi e olandesi protestanti da convertire o, comunque, da controllare, affinché non diffondano la loro “eresia” alle popolazioni native. Inoltre emigrano oltre oceano minoranze come gli irlandesi cattolici nelle colonie inglesi (e in quelle spagnole) o gli ugonotti in quelle francesi¹⁴; si diffonde, soprattutto nel mondo mercantile, la presenza ebraica¹⁵; aumenta a vista d'occhio l'“immigrazione” forzata degli africani, la manodopera schiava diffusa nelle piantagioni delle varie colonie¹⁶.

In un mondo nel quale la determinazione dell'entità territoriale e dello statuto di appartenenza a un'entità statuale è ancora incerta, il concetto di “nazione” consente di tener conto di elementi identitari quali l'etnia, la religione, la lingua. Questi elementi, come accennato, interessano direttamente Propaganda nel suo impegno di evangelizzazione e di confronto religioso e culturale. Tale concetto, del

resto, è ben presente nella Roma pontificia della Controriforma, ma è già familiare fin dal medioevo. Lo si ritrova, ad esempio, nella complessa elaborazione giuridica da parte dei canonisti di un diritto missionario riguardante i popoli non cristiani da evangelizzare, oppure nella definizione, delle chiese cristiane orientali (maroniti, armeni, caldei...), minoranze all'interno del mondo islamico, che hanno a Roma i loro rappresentanti, le loro chiese, i loro collegi, gli studi di lingua¹⁷. Dalla seconda metà del Cinquecento, in particolare dal pontificato di Gregorio XIII, si moltiplicano queste istituzioni romane destinate anche all'accoglienza di "oltramontani" cattolici e alla formazione del clero proveniente dalle regioni protestanti (Collegio ungarico-germanico, greco, illirico, inglese, scozzese, irlandese)¹⁸. Queste presenze finiscono con il produrre dei fenomeni di immigrazione dal Levante e dal Nord Europa che si affiancano alla più cospicua e tradizionale presenza di spagnoli, portoghesi, francesi, dando a Roma quel carattere cosmopolita che le resta per tutta l'età moderna¹⁹.

Del resto l'atteggiamento della Chiesa nei confronti della mobilità è influenzato dalle esigenze della diffusione della fede. Dopo la divisione dell'Europa a seguito dell'affermazione della Riforma, è prevalsa una concezione di chiusura del confine religioso. La paura predominante è quella del propagarsi dell'"infezione eretica", in particolare verso l'Italia, territorio sul quale il papato sente una responsabilità più diretta. Da qui originano le decisioni del S. Uffizio, ripetute ancora nel 1622 da Gregorio XV, che proibiscono, sotto pena di scomunica, lo spostamento di cattolici nei territori protestanti e, inversamente, la venuta degli eretici in Italia, sulla quale la rete degli inquisitori locali deve vigilare attentamente. Questo progetto di "cordone sanitario" ha un effetto limitato, pur se da non sottovalutare, non solo per i viaggiatori dei ceti più elevati che possono ottenere dispense, ma anche per i mercanti che continuano a tessere i loro rapporti tra le varie parti d'Europa²⁰.

Nel corso del Seicento, malgrado l'iniziale reiterazione di questi decreti, ci si rende conto che il contatto con il mondo non cattolico può anche essere propizio alla diffusione della fede, mentre il pericolo di propagazione del protestantesimo appare di minor conto, almeno in Italia e nell'Europa cattolica. Si considera allora la frequentazione della Città eterna da parte di protestanti come un'occasione per convertirli, anche per il fascino sprigionato dalla magnificenza della Roma barocca e dalla pompa delle sue cerimonie. Si moltiplicano quindi le presenze romane di rappresentanti delle "nazioni" più diverse, spesso semplici viaggiatori che poi tornano nei loro paesi, ma talvolta anche emigranti che si stabiliscono a Roma svolgendo funzioni utili al rafforzamento del contatto con le loro regioni d'origine, ad esempio operando in istituzioni culturali come interpreti, bibliotecari, tipografi o insegnanti di lingue. Queste figure di convertiti, che si uniscono alla cospicua e variegata rappresentanza di stranieri cattolici, gravitano spesso intorno a Propaganda, che sovrintende a molte istituzioni per gli stranieri ed è sempre avida di informazioni sulle varie parti del mondo dove inviare missionari²¹.

L'ambiente d'immigrati, che si muove intorno alla Congregazione, costituisce insieme alla corrispondenza dalle nunziature e dalle terre di missione il tramite principale per forgiare una immagine complessiva delle componenti “nazionali” di un mondo in cui portare la fede cattolica e l'influenza della Chiesa romana. Come abbiamo già detto, Propaganda si mostra sin dalla fondazione aperta alle informazioni e alla formazione di una conoscenza del mondo nella quale le differenze tra i popoli sono evidenziate, anche se poi la sua attività decisionale spesso produce un effetto di uniformizzazione, suggerendo strategie e comportamenti comuni a realtà profondamente diverse²². In questo contesto, nel quale assumono primaria importanza sia l'efficacia dell'azione apostolica, sia la riaffermazione di Roma come centro geo-politico del cattolicesimo universale e missionario, va vista l'attenzione del dicastero verso le “nazioni”, che si traduce in un'opera di identificazione di esse e di attuazione di iniziative evangelizzatrici specifiche.

La compresenza di questi due aspetti si rivela apertamente se si prendono in esame i due rapporti generali sullo stato delle missioni prodotti dai funzionari di Propaganda nel Seicento. Tra il rapporto di Francesco Ingoli (1631) e quello di Urbano Cerri (1678), pur nella differenza delle circostanze della scrittura e dei destinatari nonché dell'apparato culturale dei due testi, si registra una fondamentale continuità, che conferma le intuizioni di un vecchio studio dello storico francese François Rousseau sulle dottrine missionarie tra Cinque e Seicento²³. In entrambi infatti si illustrano le missioni nei vari continenti, utilizzando il materiale d'archivio della Congregazione. Tutti e due sono destinati a uso interno e dunque non si presentano come opere di esaltazione edificante (pur se non mancano passaggi in tal senso), ma come veri e propri strumenti conoscitivi per l'attività decisionale della Congregazione e del papa. In essi, dopo la rassegna dei vari luoghi e popoli suddivisi per continenti, troviamo una sezione dove si tratta delle istituzioni che Propaganda mantiene a Roma per le missioni (la Congregazione stessa con il suo “stato temporale”; il Collegio Urbano, la Tipografia poliglotta, l'archivio), delineando quindi – in particolare nell'opera di Ingoli – una geografia missionaria mondiale al cui centro stanno Roma e Propaganda. Inoltre in questi testi si riaffermano i punti programmatici della politica missionaria della Congregazione, in particolare quello centrale della promozione del clero e dell'episcopato indigeni²⁴.

Un criterio di identificazione nazionale che risulta fondamentale nella giurisdizione missionaria di Propaganda è quello linguistico. Le lingue costituiscono infatti il tramite necessario per l'attività apostolica di comunicazione e di diffusione della fede da parte dei missionari. Nelle istruzioni ai missionari la Congregazione si raccomanda di verificare quali siano, per ogni popolazione, le lingue non solo parlate, ma anche comprese. Su questo punto l'attenzione di Propaganda è particolarmente elevata ed essa si dota precocemente di strumenti che permettano la comprensione delle lingue, la lettura dei libri e dei documenti, la preparazione linguistica dei

missionari. Essa infatti sviluppa scuole di lingua, tiene presso la propria sede degli interpreti e produce libri in diversi idiomi nella propria Tipografia Poliglotta, fondata nel 1626 e dotata di caratteri di stampa dei più svariati alfabeti: 10 anni dopo la fondazione sono stati pubblicati libri in 23 lingue diverse, dall'arabo, all'armeno, al georgiano²⁵.

Inoltre Propaganda riceve da Urbano VIII la sovrintendenza sui collegi di formazione del clero riservati ai vari popoli, fondati a Roma e in varie parti d'Europa di cui si è già accennato e il cui numero si accresce consistentemente. Per alcune "nazioni", in particolare quelle delle isole britanniche si formano reti di istituti in tutta Europa dipendenti da Propaganda. Attraverso i collegi si cerca di mantenere vivo il clero nazionale di quei popoli presso i quali la religione cattolica è conculcata o comunque ostacolata²⁶.

L'utilizzo del clero indigeno ha un ulteriore impulso con la fondazione nel 1627 di un collegio di formazione per il clero locale, il Collegio Urbano, destinato in particolare a quelle "nazioni" che non avevano un proprio istituto, e unito nel 1641 direttamente a Propaganda. La differenza specifica con i collegi nazionali preesistenti già citati è la natura internazionale del Collegio Urbano che mira a riunire seminaristi di diverse parti della terra destinati a tornare nei paesi d'origine per costituire eventualmente una gerarchia ecclesiastica locale. Il Collegio Urbano diviene così l'istituzione rappresentativa del rapporto tra Propaganda e le *nationes* di tutte le parti del mondo. Attraverso particolari cerimonie pubbliche che esibiscono il carattere multietnico dell'istituzione (le Accademie di lingue; la solennità dell'Epifania e della Pentecoste, simboli della partecipazione delle genti alla Chiesa di Cristo), essa costituisce il simbolo della portata universale della giurisdizione di Propaganda e dell'autorità del papa, riunendo in sé sia la *diversità* attraverso le varie identità nazionali rappresentate dai seminaristi, sia l'*unità* della Chiesa universale capace di riunire in una sola istituzione tante etnie diverse e uniformarle attraverso una comune formazione²⁷.

Questo principio della cura spirituale affidata a religiosi connazionali dei fedeli (che rientra nel più vasto programma di creazione del clero indigeno) è ben presente nella mentalità dei funzionari di Propaganda e resta in vigore per secoli, anche in occasione dei fenomeni di migrazione di massa, costituendo la base per l'elaborazione delle cosiddette parrocchie "nazionali" o "linguistiche" (assai diffuse nelle Americhe a partire dalla seconda metà dell'Ottocento) approvate a Roma a seguito di pressioni provenienti da oltreoceano, ma talvolta in urto con la gerarchia locale. All'interno di una diocesi tali parrocchie, soprattutto urbane, si sovrappongono alla rete delle tradizionali parrocchie territoriali e sono riservate ai fedeli di un gruppo diverso per lingua e tradizione rispetto alla comunità locale²⁸.

In effetti, come fondamentale elemento identificativo "nazionale", Propaganda tiene presente, oltre all'identità linguistica, anche la specificità degli immigrati dal

punto di vista della liturgia e delle tradizioni rituali. Questo elemento tocca, come è ovvio, le chiese di tradizioni diverse come quelle di rito orientale unite a Roma. Nella stessa penisola italiana Propaganda si sforza di mantenere separate le comunità di rito orientale formatesi nel Regno di Napoli e nella Maremma toscana (i cosiddetti italo-greci)²⁹. Lo stesso fenomeno si incontra a cavallo tra Otto e Novecento nelle diocesi statunitensi, canadesi, brasiliane e argentine dove si installano i cospicui nuclei d'immigrazione rutena provenienti dall'Austria-Ungheria, che portano oltre oceano il clero “uxorato” di rito orientale, cui si affiancano poi i gruppi legati alle Chiese cristiane orientali unite a Roma (armeni, maroniti)³⁰. Ma il concetto stesso di parrocchia “etnica”, pur senza la formalizzazione canonico-giuridica ottocentesca³¹, non è nuovo per Propaganda, neppure in relazione ai fedeli italiani: ad esempio, nel Seicento la Congregazione si occupa della folta comunità italiana di Cracovia che vuole avere un prete marchigiano nella propria chiesa e segue addirittura la vicenda di una piccola cappella cattolica nell'isola olandese di Curaçao costruita dai mercanti genovesi di schiavi e di altro³².

Nei limiti dell'ortodossia, fin dal Seicento, Propaganda si sforza di salvaguardare le specificità “etniche”: la lingua, le tradizioni locali di culto, le forme liturgiche approvate dall'autorità pontificia. Laddove è possibile, preferisce che le comunità etniche siano assistite da sacerdoti connazionali, che possano essere accolti con fiducia dai fedeli e possano facilmente raccogliere le confessioni. Questo lo si comprende bene se si esaminano i primi, precoci casi di comunità emigrate oltreoceano quale quello degli irlandesi, cattolici e di lingua gaelica, nelle colonie inglesi d'America nel Seicento, dove pure il culto cattolico era proibito. Come si vedrà nella parte seconda di questo libro, Propaganda favorisce l'assistenza spirituale di quelle comunità (svolta anche di nascosto) da parte di sacerdoti irlandesi, formati nei collegi francesi e spagnoli che si mettono in contatto con i connazionali emigrati oltreoceano. Per la Congregazione la presenza di gruppi, numericamente esigui ma etnicamente coesi, di cattolici in campo protestante costituisce una preziosa testa di ponte sulla quale costruire una barriera all'espansione del protestantesimo nel Nuovo Mondo e, in prospettiva, puntare per una diffusione del cattolicesimo.

Naturalmente questa visione del mondo, qui rapidamente riassunta, ha un significato generale nel quale le varie parti del globo rientrano con le loro specificità. Il Nuovo Mondo, lo si è già detto, racchiude in sé caratteristiche diverse. Quando la Congregazione viene fondata nel 1622, le Americhe presentano una situazione differenziata, dalle diocesi spagnole sulle quali la Santa Sede ha difficoltà persino a chiedere notizie a Madrid, ad ampi territori che iniziano a essere colonizzati da potenze “eretiche”, controbilanciate dalla Francia allora in una fase di prepotente “risveglio” missionario. Sullo sfondo s'intravedono molti popoli indigeni da evangelizzare, prospettiva eccitante per i funzionari romani a patto di riuscire a aggirare gli spagnoli e ad anticipare i protestanti. Negli anni le società euroamericane, in particolare nel

Nord America, si stabilizzano e si allargano, presentando problemi di grande interesse per l'evangelizzazione cui si è già accennato: il rapporto tra maggioranze e minoranze etnico-religiose, la presenza dei neri africani, il rapporto con le popolazioni native. Su tutta questa variegata realtà, la visione di Propaganda – l'istituzione romana che costituisce il nostro punto di osservazione preferenziale sulla materia affrontata in questo volume – si adegua al mutamento dei tempi e al sempre maggior peso che la componente europea assume anche nelle questioni religiose³³. I missionari dei vari ordini religiosi inviati dalla Congregazione partono spesso con il progetto di convertire gli indiani, i “selvaggi”, ma una volta giunti nel Nuovo Mondo si devono anche impiegare all'interno del mondo coloniale, dove l'organizzazione ecclesiastica non riesce, in molti casi e per motivi diversi, a riprodurre le condizioni di stabilità dell'Europa. La Chiesa coloniale quindi prende caratteristiche proprie che la distinguono dalla Chiesa missionaria, rivolta agli indiani. Resta, però, diversa anche rispetto alla Chiesa metropolitana a causa della difficoltà di compiere quella trasposizione dei principi tridentini che nel Vecchio Mondo si traduce in forme di controllo sociale, che, del resto, trovano ostacoli nella stessa Europa cattolica³⁴. Il controllo sociale, nei suoi diversi aspetti, finisce comunque con il diventare uno dei compiti delle missioni americane nella lunga durata, soprattutto quando interviene nella corretta pratica religiosa dei sacramenti che in molti casi influenza i modi di vita tradizionali dei convertiti³⁵. Ad esempio riguardo al matrimonio, c'è una continuità, confermata dai dossier archivistici e dalla normativa di diritto missionario, dell'interesse di Propaganda e del S. Ufficio per regolarizzare i comportamenti matrimoniali che va dal problema della poligamia presso le popolazioni indigene convertite fino alle preoccupazioni relative alla bigamia degli emigranti, passando attraverso l'attenzione che i missionari rivolgono ai rapporti di concubinato tra gli schiavi delle piantagioni con la casistica di dispense per consanguineità e affinità o, infine, ai casi di matrimoni misti che si presentano a seguito di compresenza di comunità emigrate da aree cattoliche e protestanti³⁶. D'altronde i *newcomers*, come hanno dimostrato molti studi di taglio etnostorico sugli italiani negli Stati Uniti condotti anche sulle aree di partenza, portano con loro il retaggio di credenze della società di origine, nelle quali i missionari dovevano intervenire per riportare i fedeli all'ortodossia³⁷. L'universo missionario americano – così come avviene in altre realtà coloniali – è quindi sfaccettato. Nel Nuovo Mondo alle missioni “estere” – come vengono definite nella nomenclatura missionaria tradizionale le missioni “ad gentes” al di fuori del mondo cattolico – si affiancano e si intersecano le missioni “interne”, rivolte al rafforzamento e al controllo della morale e della fede nelle comunità cattoliche immigrate in territori extra-europei³⁸.

Un esempio di questa instabilità nell'età moderna sono le colonie caraibiche dove i fenomeni demo-sociali e economici (evizione pressoché completa degli indiani; immigrazione europea e composizione multietnica della società coloniale; presenza massiccia di schiavi) avvengono con una rapidità maggiore rispetto al resto del

Continente, tanto da presentare una trasformazione radicale della società dopo pochi decenni. Per questo motivo è sembrato opportuno presentare nella seconda parte del volume il caso antillese come una sorta di laboratorio nel quale si concentrano nel tempo e nello spazio esperienze che nell'intero continente maturano in tempi più lunghi.

Se infatti ci spostiamo nell'Ottocento e poi alla fine del nostro percorso – che coincide grosso modo con il termine della giurisdizione di Propaganda sull'America (a parte alcuni vicariati missionari) nel 1908 – constatiamo come i fenomeni intercorsi abbiano trasformato il quadro: gli indiani sono ormai pochi e concentrati in alcune zone, mentre le successive ondate di immigrazione dall'Europa (e anche dalla Cina lungo la costa occidentale) hanno stratificato una società complessa, profondamente divisa anche all'interno della sua componente cattolica tra irlandesi, tedeschi e infine italiani, polacchi e altri, non solo per lingua, ma anche per cultura e tradizioni. Di tutto questo Propaganda, di concerto con altre istituzioni pontificie, è informata in quanto destinataria di numerose e preziose testimonianze, ma è anche direttamente responsabile. In particolare ha preso importanti decisioni relative all'assistenza spirituale, quali ad esempio quelle già citate della parrocchia “etnica”, che intervengono nella realtà locale, ma anche il controllo sociale delle comunità immigrate e la sua difesa dalla concorrenza di altre religioni oppure di forme di associazionismo come la massoneria o il socialismo. Nei capitoli che seguono si vuole percorrere la pista del collegamento tra le missioni per l'evangelizzazione degli indiani e quelle per l'assistenza spirituale agli emigranti europei, in particolare agli italiani. Il continente americano è infatti un ambiente particolarmente rivelatore di questo progressivo slittamento dell'impegno apostolico della Chiesa cattolica e, in particolare, di Propaganda. Ora tale fenomeno andrebbe affrontato con maggior ampiezza e dovizia di particolari rispetto a queste pagine nelle quali il problema è studiato attraverso situazioni specifiche come le missioni nei Caraibi per l'età moderna e le comunità emigrate italiane in Nord America per l'età contemporanea. Nondimeno questi casi sono sembrati adatti a esemplificare il percorso di continuità nel quale, in conseguenza del ruolo centrale e unitario della Chiesa romana, i rapporti tra emigrazione, *nationes* e religione in un contesto di grandi spostamenti umani sono precocemente inquadrati su scala mondiale.

Note

- ¹ Un quadro generale dell'espansione cattolica in *Storia del Cristianesimo. Religione Politica Cultura*, diretta da Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (edizione italiana a cura di Giuseppe Alberigo), in particolare nel vol. 8, *Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, a cura di Marc Venard (ediz. it. a cura di Luigi Mezzadri), Roma, Borla/Città Nuova, 2001 (ediz. francese Paris, Desclée-Fayard, 1992), pp. 626-799 (saggi di Alain Milhou su Africa e America e di Minako Debergh sull'Asia) e, per

- il nostro discorso, soprattutto il vol. 9, *L'età della ragione (1620/30-1750)*, a cura di Marc Venard (ediz. it. a cura di Paola Vismara), Roma, Borla/Città Nuova, 2003 (ediz. francese, Desclée, 1997), pp. 557-754 (saggi di Dominique Deslandres, Philippe Denis, Philippe Lécrivain su America, Africa e Asia); cfr. anche Ronnie Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna, Il Mulino, 2001 (ed. orig. 1998) e Anthony D. Wright, *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World. Catholic Christendom 1300-1700*, Aldershot, Ashgate, 2005 (nuova ed.).
- ² Su Propaganda cfr. *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di Josef Metzler, 3 volumi in 5 tomi, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971-1976, e Giovanni Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)* in *Storia d'Italia. Annali*, 16, Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 479-518. Sulle origini del dicastero missionario cfr. Eutimio Sastre Santos, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinte Años (1618-1648)*, "Commentarium Pro Religiosis et Missionariis", 83, (2002), 3-4, pp. 231-261, e Giovanni Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo: tracce di una ricerca*, in *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, a cura di Paolo Broggio, Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre e Antonella Romano, Brescia, Morcelliana, 2005, in corso di stampa.
- ³ Vedi *infra* la parte prima di questo volume.
- ⁴ Questa caratteristica è messa in rilievo dalla recente fioritura di ricerche sulla Compagnia di Gesù, non solo dal punto di vista missionario, ma anche da quello culturale e filosofico-scientifico, le quali riflettono anche sulla "modernità" dell'ordine ignaziano. Cfr. *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, a cura di Pierre-Antoine Fabre e Antonella Romano, "Revue de synthèse", 120, 2-3 (1999), pp. 247-491 (numero monografico); *The Jesuits. Cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, a cura di John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris e T. Frank Kennedy, Toronto, University of Toronto Press, 1999; Sabina Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2004; e *The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World*, atti del convegno di Fiesole, Istituto Universitario Europeo, 11-13 ottobre 2001, pubblicati su "Archivum Historicum Societatis Iesu", 74 (2005), 147.
- ⁵ Su Acosta, all'interno di una vasta bibliografia, cfr. Leon Lopetegui, *El padre José de Acosta S.I. y las misiones*, Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas – Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942; Anthony Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino Einaudi, 1989 (ed. orig. 1982), pp. 190-255; Fermín Del Pino-Díaz, *La Renaissance et le Nouveau Monde: José de Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600)*, "L'Homme", 122-124 (1992), pp. 309-325; Luigi Guarnieri Calò Carducci, *Nuovo Mondo e ordine politico. La Compagnia di Gesù in Perù e l'attività di José de Acosta*, Rimini, Il Cerchio, 1997; Eutimio Sastre Santos, *Gli "altri" visti dal missionario gesuita padre José de Acosta*, "Euntes docete", 56, 3 (2003), pp. 189-208.
- ⁶ Pierre Charles, *Les Sources du "De Procuranda salute omnium gentium"*, in *Scientia Missionum Ancilla*, a cura di Eduard F.W. Löffeld, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1953, pp. 46-53.
- ⁷ Cfr. i libri VI-XI del primo tomo della *Bibliotheca selecta*, pubblicata la prima volta a Roma nel 1593, dove le diverse "gentes" vengono passate in rassegna; da segnalare il richiamo nella parte finale del titolo completo *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda* all'opera di Acosta; cfr. anche Albano Biondi, *La Bibliotheca Selecta di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in

La “Ratio studiorum”. *Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 43-75 e, sull’aspetto missionario, John P. Donnelly, *Antonio Possevino’s Plan for World Evangelisation*, “Catholic Historical Review”, 74, 2 (1988), pp. 179-198 (ora in *Christianity and Mission, 1450-1800*, a cura di James S. Cummins, Aldershot, Ashgate, 1997, pp. 37-56), e G. Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia*, cit.

- ⁸ La prima area è costituita dal settentrione (“Anglia, Scotia, Hibernia, Gallia, Germania, Dania, Suetia”); la seconda dalla Dalmazia, Bosnia, Grecia e isole e Tracia; la terza da Cipro, Asia minore, Tripoli, Siria, Gerusalemme, Alessandria, Algeria; la quarta da Polonia, Lituania, Moscovia, Russia, Ungheria e Transilvania; infine, una quinta parte dalle Indie orientali e occidentali. Cfr. Tommaso di Gesù (Pammolli), *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all’inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle missioni dei Carmelitani scalzi, 1936.
- ⁹ Le zone principali sono quelle europee, l’Italia (1), la Francia (2); la Spagna (3) e il Portogallo (4), cui sono associate per rispetto al Patronato regio rispettivamente le Indie occidentali e Orientali, poi la Fiandra (5) con le isole britanniche e la Scandinavia; l’area germanica (6-7) divisa tra il nunzio a Colonia e quello presso l’imperatore; la Polonia (8) fino alla Moscovia; la Svizzera (9) insieme alla Baviera e alla Borgogna; l’area dalmatica (10) e l’Albania; la Grecia (11) e l’area balcanica; il Levante (12) fino al Mar Caspio; l’Egitto (13) e l’Abissinia. Cfr. APF, Acta, vol. 3 (1622-1625), ff. 3r-6r (pubblicato in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 659-661); l’elenco dei territori e dei nunzi competenti è stampato dalla Congregazione cfr. *Libellus Divisionis Provinciarum Orbis Terrarum*, Romae, s.d., copia in APF, Miscellaneae Varie XIV/a, f. 642[1-14]. Questo quadro può subire mutamenti: ad esempio, nel 1655 si progetta una nuova partizione e si vuole introdurre una nuova regione comprendente la Cina, il Giappone, il Tonchino e regni adiacenti, chiaro segnale della volontà di scalfire il Patronato portoghese. Criteri di geo-politica si uniscono alle conoscenze geografiche di Francesco Ingoli, primo segretario e factotum della Congregazione, e dello stesso Agucchi. In seguito si tenta di modificare questo quadro, cercando la consulenza di eminenti geografi come Lukas Holste (Holtenius), ma tuttavia esso resta invariato nelle grandi linee, cfr. G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele*, cit., pp. 489-495 e *infra* il capitolo primo della prima parte.
- ¹⁰ Giovanni Pizzorusso, *L’indagine geo-etnografica nelle istruzioni ai missionari della Congregazione “de Propaganda Fide” (XVII-XIX secolo)*, in *Viaggi e scienza. Le istruzioni scientifiche per i viaggiatori nei secoli XVII-XIX*, a cura di Maurizio Bossi e Claudio Greppe, Firenze, Olschki, 2005, pp. 287-308.
- ¹¹ Romain Descendre, *Géopolitique et théologie. Suprématie pontificale et équilibre des puissances chez Botero*, “Il pensiero politico”, 33 (2000), pp. 3-37.
- ¹² Sull’America cfr. Nathan Wachtel, *La visione dei vinti. Gli Indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino, Einaudi, 1978; *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux*, a cura di Id. e Serge Gruzinski, Paris, ERC et Éditions de l’EHESS, 1996; Serge Gruzinski, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988; un quadro mondiale con ricerche che utilizzano fonti romane nella sezione *Anthropologie et histoire* curata dallo stesso Gruzinski dei “Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée”, 101 (1989), 2, pp. 733-1035. Per un’evoluzione più recente del pensiero di questo studioso cfr. Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004; sul tema si veda anche *Conversion: Old Worlds and New*, a cura di Kenneth Mills e Anthony Grafton, Rochester NY, University of Rochester Press, 2003. Sulla conoscenza dei territori relativa al loro controllo, cfr. *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVI^e-XVIII^e siècles)*. *France, Espagne, Portugal*, a cura di Charlotte de Castelnau-L’Estoile

- e François Regourd, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, in particolare la sezione "Pouvoirs religieux et connaissances impériales".
- ¹³ All'interno di una bibliografia sterminata si segnalano le raccolte, *European Expansion and Migration. Essays on the Intercontinental Migration from Africa, Asia and Europe*, a cura di P.C. Emmer e Magnus Mörner, New York-Oxford, Berg, 1992; *Studies on European Migration, 1500-1800*, a cura di Nicholas Canny, New York, Oxford UP, 1994; *Europeans Migrants. Global and Local Perspectives*, a cura di Dirk Hoerder e Leslie Page Moch, Boston, Northeastern UP, 1996, nonché Paola Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, Roma-Bari, Laterza, 2003; cfr. anche le rassegne critiche di Luca Codignola, *European Outmigration toward the Americas in the Early Modern Age: Do We Really Know It?*, in *Negotiating Spaces on the Common Ground: Selected Papers of the 3rd and 4th International Tartu Conference on North-American Studies*, a cura di Krista Vogelberg e Raili Poldsaar, Tartu, Tartu UP, 2000, pp. 29-40, e Matteo Sanfilippo, *Problemi di storiografia dell'emigrazione italiana*, Viterbo, Sette Città, 2005 (seconda ediz.), pp. 29-68.
- ¹⁴ David B. Quinn, *Ireland & America: Their Early Associations, 1500-1640*, Liverpool, Liverpool University Press, 1991, ma cfr. *infra* il terzo capitolo della seconda parte; Guy Martinière, Didier Poton e François Souty, *D'un rivage à l'autre. Ville et protestantisme dans l'aire atlantique (XVI^e-XVII^e siècles)*, Poitiers-La Rochelle, Imprimerie nationale-Maison des sciences de l'Homme et de la société de Poitiers, 1999; Jean-Louis Lalonde, *Des loups dans la bergerie: les protestants de langue française au Québec, 1534-2000*, Montréal, Fides, 2002.
- ¹⁵ La diffusione di queste minoranze nelle varie colonie svolge anche la funzione di *liaison* sia reciproca, sia con connazionali e correligionari in Europa, cfr. nel caso degli ebrei, *The Jews and the Expansion of Europe to the West: 1450-1800*, a cura di Paolo Bernardini e Norman Fiering, Oxford-New York, Berghahn, 2001 (sul quale vedi Angelo Ara, *Ebrei oltreoceano: fuga e speranza*, "Rivista storica italiana", 115 (2003), 2, pp. 719-732), e Nathan Wachtel, *La fede del ricordo - Ritratti e itinerari di marrani in America (XVI-XX secolo)*, Torino, Einaudi, 2003. L'espulsione degli ebrei dal Brasile dopo la riconquista portoghese a danno degli olandesi porta molte famiglie a trasferirsi nelle Antille, dove sono ben accolte per le loro competenze relative alla produzione dello zucchero, cfr. Gérard Lafleur, *Les Juifs aux Iles françaises du Vent (XVII^e-XVIII^e siècles)*, "Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe", 71-74 (1988) numero monografico; si veda anche la parte seconda di questo volume.
- ¹⁶ Cfr. i censimenti di Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969 e di David Eltis *et al.*, *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM*, Cambridge, 1999; un aggiornamento storiografico in *New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade*, "William and Mary Quarterly", 58, 1 (January 2001), numero monografico.
- ¹⁷ Su questi aspetti, che meriterebbero un approfondimento ben maggiore, cfr. Roland M. Jacques, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême Orient*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, e *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, a cura di Bernard Heyberger, Paris, Autrement, 2003.
- ¹⁸ Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 14, Venezia, Tipografia Emiliana, 1842, sub voce "Collegi"; Ralph M. Wiltgen, *Propaganda is placed in charge of Pontifical College*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 483-487. Per ogni istituto vi è una specifica bibliografia che non è possibile riportare per motivi di spazio, ma si veda almeno il recente Paolo Broggio, *L'Urbs e il mondo. Note sulla presenza degli stranieri nel Collegio Romano e sugli orizzonti geografici della "formazione romana" tra XVI e XVII secolo*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 56, 1 (2002), pp. 81-120.
- ¹⁹ Sugli stranieri a Roma la bibliografia è vastissima; in generale cfr. *Popolazione e società a Roma dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Eugenio Sonnino, Roma, Il Calamo,

1998. Uno studio recente su una comunità importante è quello di Thomas Dandeleit, *Spanish Rome*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- ²⁰ Paolo Simoncelli, *Clemente VIII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio* (“*De Italis habitantibus in partibus haereticorum*”), “*Critica Storica*”, XIII (1976), 1, pp. 129-172; Peter Schmidt, *L'inquisizione e gli stranieri*, in *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000, pp. 365-372; Rita Mazzei, *Convivenza religiosa e mercatura nell'Europa del Cinquecento. Il caso degli italiani a Norimberga*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 395-428; Matteo Sanfilippo, *Le origini dell'emigrazione italiana in Germania*, “*Il Veltro*”, 49 (2005), in corso di stampa.
- ²¹ Cfr. “*Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa*”. *Conversioni e strategie della conversione a Roma nell'età moderna*, “*Ricerche per la storia religiosa di Roma*”, 10 (1998), numero monografico a cura di Luigi Fiorani; Irene Fosi, *Viaggio in Italia e conversioni: analisi di un binomio*, “*Römische Historische Mitteilungen*”, 20 (1988), pp. 269-280, e *Roma e gli “Ultramontani”*. *Conversioni, viaggi, identità*, “*Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*”, 81 (2001), pp. 351-396. Sulla forza attrattiva di Roma nei riguardi degli stranieri, cfr. Gérard Labrot, *Roma “caput mundi”. L'immagine barocca della città santa, 1534-1677*, Napoli, Electa, 1997; Elisabeth e Jörg Garms, *Mito e realtà di Roma nella cultura europea. Viaggio e idea, immagine e immaginazione*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali*, 5, *Il paesaggio*, a cura di Cesare De Seta, Torino, Einaudi, 2000, pp. 651-662; *Gran Tour: viaggi narrati e dipinti*, a cura di Cesare De Seta, Napoli, Electa, 2001.
- ²² In questo avrebbe giocato anche l'importanza delle decisioni assunte dal Sant'Uffizio, la cui competenza – come viene deciso dopo lunghe discussioni – si estende in materia dottrinale anche nel campo missionario, Josef Metzler, *Orientation, programme, et premières décisions*, in *Memoria Rerum*, I, 1, pp. 146-196 (in particolare pp. 185-196).
- ²³ François Rousseau, *L'idée missionnaire aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Editions Spes, 1930.
- ²⁴ Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di Fabio Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 2000, testo databile intorno al 1631, recentemente reperito in archivio, e Urbano Cerri, *Relazione [...] alla Santità di N. S.P.P. Innocenzo XI dello Stato di Propaganda Fide*, testo rimasto manoscritto pur se diffuso in numerose copie in diversi archivi e biblioteche italiane e europee (ho utilizzato APF, Miscellanee Varie XI, ff. 1rv, 48r-179v). Del testo di Cerri esistono anche un'edizione inglese (Londra 1715), curata da un irlandese protestante e, tratta da quest'ultima, una francese (Amsterdam 1716) messa all'Indice, cfr. Bernard Jacqueline, *L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au pape Innocent XI*, “*Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*”, XXII, 1 (1966), pp. 16-18.
- ²⁵ Sulla Tipografia, in generale, cfr. Willi Henkel, *The Polyglot Printing-office of the Congregation*, in *Memoria Rerum*, I, 1, pp. 335-350, e *The Polyglot Printing-office During the 18th and 19th Century*, *ibid.*, II, pp. 299-315; Giuseppe Della Torre, *La Tipografia Poliglotta “de Propaganda Fide”*, “*Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano*”, XIV, 2 (1991), pp. 173-211; Giovanni Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, “*Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*”, 116, 2 (2004), pp. 471-498.
- ²⁶ R. M. Wiltgen, *Propaganda is placed*, cit., pp. 488-493.
- ²⁷ Cfr. la sopra citata voce “*Collegi (Collegio Urbano)*” in G. Moroni, *Dizionario di erudizione*, vol. 14; Maksimilijan Jezernik, *Il Collegio Urbano*, in *Memoria Rerum*, I, 1, pp. 465-482; Giovanni Pizzorusso, *Una presenza ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1633-1703)*, “*Bollettino di Demografia Storica*”,

- 22 (1995), pp. 129-138, e *I satelliti di Propaganda Fide*, cit., in particolare le pp. 473-484; sulla funzione simbolica cfr. anche Id., *Agli antipodi di Babele*, cit., pp. 495-501.
- ²⁸ Su questo si rimanda ai testi della terza parte di questo volume.
- ²⁹ Pietro Chiocchetta, *La S. Congregazione e gli Italo-greci in Italia*, in *Memoria Rerum*, I, 2, pp. 7-9; Giovanni Pizzorusso *La Congrégation "de Propaganda Fide" et les missions en Italie au milieu du XVII^e siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle*, a cura di Christian Sorrel e Frédéric Meyer, Chambéry, Institut d'études savoisiennes – Université de Savoie, 2001, pp. 43-61; Giuseppe M. Croce, *La stratégie missionnaire de l'Eglise romaine à l'égard des communautés orthodoxes grecques et russes en Italie et en France aux époques moderne et contemporaine (XV^e-XX^e siècles)*, ibid., pp. 63-72. Su queste minoranze, cfr. anche Vittorio Peri, *Chiesa romana e "rito" greco*. G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia, Paideia, 1975; Giuseppe Maria Viscardi, *Chiese ed etnie nella Basilicata moderna: albanesi e zingari tra tolleranza e riforma religiosa (secoli XVI-XVIII)*, "Ricerche di storia sociale e religiosa", n.s., 51 (1997), pp. 135-168. Sul processo di immigrazione nella penisola, cfr. Vincenzo Giura, *Storia di minoranze: ebrei, greci, albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli, ESI, 1984, e Alain Ducellier, Bernard Doumerc, Brunehilde Imhaus, Jean de Miceli, *Les chemins de l'exil. Bouleversements de l'est européen et migrations vers l'Ouest à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Colin, 1992.
- ³⁰ Cfr. Matteo Sanfilippo, *I ruteni nelle Americhe: emigrazione e viaggi*, in *Da est a ovest / da ovest a est*, a cura di Gaetano Platania, Viterbo, Sette Città, in corso di stampa.
- ³¹ Javier García de Cárdenas, *Las parroquias personales (lingüísticas) en la pastoral de la inmigración en los Estados Unidos durante el s. XIX. Estudio teológico de los documentos relativos a su aprobación por la S.C. de "Propaganda Fide" (1887)*, tesi di dottorato, Roma, Atheneum Romanum Sanctae Crucis, 1991.
- ³² APF, SOCG, vol. 414, ff. 193r, 198v e vol. 433, ff. 327-331. Sull'archivio di Propaganda come fonte per i fenomeni legati alle migrazioni in età moderna, cfr. Giovanni Pizzorusso, *Le fonti sulle migrazioni nell'Archivio storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o "de Propaganda Fide"*, "Archivio storico dell'emigrazione italiana", 1 (2005), pp. 159-164.
- ³³ Per uno sguardo generale, che si allarga anche ad altri uffici della burocrazia vaticana, cfr. Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e Chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003, nonché Luca Codignola, *The Policy of Rome towards the English-speaking Catholics in British North America, 1750-1830*, in *Creed and Culture. The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1930*, a cura di Terrence Murphy e Gerald John Stortz, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 100-125, e *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia. I funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico Settentrionale*, a cura di Marcella Arca Petrucci e Simonetta Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212.
- ³⁴ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino Einaudi, 1996, pp. 551-684.
- ³⁵ Un diverso ambito di intervento è quello studiato da Paolo Broggio, *I gesuiti come pacificatori in età moderna: dalle guerre di frontiera nel Nuovo Mondo americano alle lotte fazionarie nell'Europa mediterranea*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 39 (2003), 2, pp. 249-290.
- ³⁶ Sulla poligamia degli indiani ci fu una riunione specifica di Propaganda già l'8 ottobre 1631, cfr. APF, Acta, vol. 7 (1630-1631), f. 383r e soprattutto 415r-417v; su questo tema cfr. le ricerche in corso sul Brasile di Charlotte de Castelnau-L'Estoile (presentate con il titolo *La résolution du problème du mariage chrétien des esclaves polygames au XVI^e siècle*

entre Salvador de Bahia, Evora et Rome al seminario *Diffusion de la Foi et administration des sacrements. Pratiques de terrains missionnaires et pratiques de bureaucraties romaines*, Rome, Ecole Française de Rome, 24 maggio 2005); problemi analoghi si presentano ai missionari presso gli schiavi nelle Antille (cfr. *infra* il secondo capitolo della seconda parte), ma naturalmente non è solo un caso americano; si vedano i problemi posti dai convertiti dall'Islam poligami sui quali il segretario di Propaganda Ingoli redige una nota (APF, SOCG vol. 359, f. 159r) ispirata anche alla decisione del Terzo Concilio di Lima e al *De Procuranda Salute Omnium Gentium* di Tomás de Jesús sopra citato, oppure i casi di bigamia che insorgono in Europa orientale nel 1673 “ob defectu pastoralis vigilantiae” (István György Tóth, *Politique et religion dans la Hongrie du XVII^e siècle. Lettres des missionnaires de la Propaganda Fide*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 359-363). Su questi temi, che si ripresentano fino al XX secolo, Propaganda coinvolge il S. Ufficio nelle sue deliberazioni i cui esiti sono raccolti nella casistica giurisprudenziale della *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, pubblicata in due edizioni dalla Tipografia poliglotta della Congregazione nel 1893 e nel 1907. All'epoca della Grande Emigrazione il problema esplode per il fatto che gli emigrati convivono o si sposano oltreoceano pur avendo già moglie in Italia; Propaganda avvia un'inchiesta nelle diocesi di partenza con una “Circolare sulla Fede di stato libero”, cfr. *infra* il capitolo primo della terza parte.

³⁷ Su queste tematiche di lunga durata che collegano lo spirito missionario postridentino interno all'Europa cattolica aveva cominciato a riflettere Peter D'Agostino, poco prima della sua prematura e tragica scomparsa, mettendo a confronto la realtà delle comunità immigrate e alcuni *topoi* (ignoranza, superstizione, religiosità esteriore) delle missioni di età moderna nell'Italia del Sud (con particolare riferimento allo studio di David Gentilcore, “Adapt Yourself to the People's Capabilities”: *Missionary Strategies, Methods and Impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800*, “Journal of Ecclesiastical History”, 45, 2 (April 1994), pp. 269-296, di cui esiste una versione in italiano: “Accomodarsi alla capacità del popolo”: *strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli, 1600-1800*, “Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée”, 109 (1997), pp. 689-722). Cfr. le riflessioni e i riferimenti bibliografici in Peter D'Agostino, *Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge*, “Church History”, 72, 4 (2003), pp. 702-735.

³⁸ La storiografia sulle missioni interne è molto ampia nei singoli paesi (ad esempio per l'Italia Luigi Mezzadri, *Storiografia delle missioni*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, a cura di Giacomo Martina e Ugo Dovere, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, p. 457-489). Si sta affermando tuttavia una tendenza a considerare insieme missioni “interne” ed “estere”, nella prospettiva di un superamento di tale categorizzazione il cui utilizzo presenta aporie quali quella enunciata nel testo; cfr. Bernard Dompnier, *L'histoire des missions du XVII^e siècle. Les chemins d'un renouveau historiographique*, in *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, a cura di Jean-Luc Fray e Tivadar Gorilovics, Debrecen, Université de Debrecen-Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2003, pp. 143-168, di cui una versione ridotta, che però non considera le missioni “estere”, è disponibile in italiano: *Recenti ricerche sulle “missioni popolari” nel Seicento*, “Società e Storia”, 106 (2004), pp. 813-823. Sulla molteplicità di aspetti della connessione tra missioni “interne” e “estere” (le modalità di diffusione territoriale, la predicazione, il ruolo di pacificazione, l'intercambiabilità del personale, gli strumenti e le pratiche: immagini, teatro...) si sta formando una letteratura sempre più ampia, cfr. il significativo caso del Levante nei vari studi di Bernard Heyberger a partire da *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, Ecole Française de Rome, 1994. Per le Americhe, cfr. Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions*

françaises au XVII^e siècle, Paris, Fayard, 2003, e Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America*, Roma, Carocci, 2004, due studi comparativi tra loro molto diversi, anche per alcuni elementi del contesto “etnico”: *moriscos* in Spagna, protestanti in Nord America (e ugonotti in Francia). Su questo problema si attende la riflessione portata dai contributi a un convegno parigino del 2000, *Les Indes d’ici et de là-bas. Recherches sur l’histoire des missions modernes*, a cura di Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent, Rome, École Française de Rome, in corso di stampa.

PARTE PRIMA

La Chiesa missionaria nel Nuovo Mondo

CAPITOLO I

La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo¹

*Giovanni
Pizzorusso*

*Matteo
Sanfilippo*

1. Le vie attraverso le quali la Santa Sede, considerata nelle sue istituzioni centrali e nei suoi organi decisionali, impara a conoscere il Nuovo Mondo sono numerose e precoci. Fin dall'arbitrato di Alessandro VI tra Spagna e Portogallo (1493) il vertice romano raccoglie informazioni sulle Americhe. D'altronde l'occupazione del nuovo continente è opera di potenze, quali quelle iberiche, che proclamano la propria missione di diffondere il Vangelo. Di conseguenza Roma è direttamente coinvolta nella gestione spirituale delle nuove terre: emana numerosi documenti ufficiali (bolle, encicliche e istruzioni), invia delegati e tenta d'intervenire nell'organizzazione ecclesiastica al di là dell'oceano². Dalla fine del Quattrocento la geografia dell'espansione religiosa della Chiesa cattolica corrisponde alla geografia dell'espansione coloniale delle potenze: la croce e la bandiera piantate su spiagge brumose o tropicali testimoniano questo duplice e parallelo fenomeno.

È dunque doppiamente interessante appurare l'evoluzione della conoscenza che la Curia romana ha delle nuove terre. Una tale impresa è, però, molto complessa e richiede la padronanza di elementi estremamente diversi, ivi compresa la storia della cartografia e della trattatistica geografica, capitoli molto importanti, peraltro studiati da sempre, di una storia della cultura di ampio respiro³. Un aspetto più specifico, che si interseca con quello sopra enunciato arricchendone il quadro d'insieme, riguarda invece la conoscenza che la Chiesa ha della propria espansione missionaria e la raccolta di materiali attraverso canali interni di informazione. I missionari, che costituiscono per la Chiesa ciò che i navigatori sono per il potere laico, convogliano verso Roma un immenso contributo di conoscenze geografiche sulle nuove terre. Molti hanno scritto relazioni destinate a essere stampate - come le famose lettere edificanti dei gesuiti, in seguito imitate dagli altri ordini missionari - e queste hanno goduto di ampia diffusione nel circuito culturale europeo⁴. Il contributo maggiore di quei religiosi è tuttavia l'invio a Roma di una documentazione, reperibile mediante la sola ricerca d'archivio, di carattere privato (lettere, petizioni) o burocratico (rapporti periodici, memoriali su questioni particolari, relazioni). Questo materiale forma progressivamente uno specifico patrimonio di conoscenze, interno agli uffici di Curia e

ancora oggi conservato nei principali archivi ecclesiastici romani. Le informazioni trasmesse da questi testi sono la base indispensabile per l'attività decisionale della Chiesa, soprattutto per quanto concerne l'insediamento di istituzioni territoriali sottoposte alla giurisdizione romana (le missioni, le diocesi, le rappresentanze diplomatiche) che formano il quadro di una geografia ecclesiastica in continua evoluzione⁵.

In questo capitolo ci interesseremo soprattutto di questo aspetto e attraverso esso recupereremo le altre dimensioni della cartografia, della geografia umana e di quella politica, ovviamente non ignote ai funzionari romani. Data questa prospettiva abbiamo scelto di chiudere il nostro *excursus* con il 1908, quando con la costituzione *Sapienti Consilio* Pio X decreta che le Americhe non sono più terre di missione, salvo aree periferiche come la Terra del Fuoco o l'Alaska. Tale decisione sancisce il riconoscimento dell'avvenuta maturazione delle Chiese nazionali americane e la fine, per quanto riguarda la Chiesa cattolica, dell'esplorazione geografica. Il Nuovo Mondo non è più una *terra incognita*, ma un insieme più o meno ordinato di diocesi, prefetture e vicariati sotto il controllo di nunziature e delegazioni apostoliche.

Per rendere meglio conto dell'evoluzione intercorsa tra la scoperta dell'America e la *Sapienti Consilio* abbiamo suddiviso la materia in quattro capitoli, le cui scanzioni cronologiche (1492-1622, 1622-1750, 1750-1848 e 1850-1908) corrispondono ad altrettante cesure dell'espansione missionaria nel Nuovo Mondo. Nel 1622 è fondata la congregazione di Propaganda Fide, che sino al 1908 coordina, o quanto meno tenta di coordinare, l'attività missionaria della Chiesa. Nel 1750 inizia nelle Americhe l'inarrestabile declino di Francia e Spagna e si apre a livello mondiale un'era di transizione terminata nel 1848 con la crisi rivoluzionaria che coinvolge la stessa Roma. Nel 1850 i funzionari pontifici avviano una nuova intensa fase di contatti con le Americhe, che porta alla citata costituzione apostolica del 1908 e soprattutto a una fortissima espansione nel subcontinente settentrionale⁶.

2. Nei limiti di un singolo capitolo, non ci si può avventurare in una descrizione, anche approssimativa, delle risorse documentarie riguardanti la prima colonizzazione del Nuovo Mondo. Tratteremo dunque soprattutto l'evoluzione storica dell'accumulo di informazioni negli archivi ecclesiastici romani. La grande quantità di documentazione, sull'America come su altre parti del mondo, è, da un lato, di origine privata e proviene dalla corrispondenza personale di cardinali o dall'afflusso di fondi di singoli confluiti negli archivi della Chiesa. Dall'altro, è frutto dell'attività amministrativa e burocratica degli uffici preposti all'azione missionaria tra gli indiani o alla cura spirituale dei coloni. Questo secondo aspetto, meno casuale e più specifico della Santa Sede, è al centro di questo articolo. Così come gli stati colonizzatori hanno organismi preposti al governo dei loro possedimenti, anche la Santa Sede esercita analoga giurisdizione in campo ecclesiastico sulle terre che sono man mano conquistate. Roma, come vertice della Chiesa, è dunque la destinazione del materiale

informativo necessario per elaborare tale attività giurisdizionale. Seguendo il modo in cui tale materiale giunge nella città eterna, è possibile ricostruire sia l'evoluzione della conoscenza geografica delle Americhe presso la Santa Sede, sia lo sviluppo di una geografia ecclesiastica da parte degli organismi giurisdizionali romani.

La scoperta dell'America apre un enorme ed impreveduto spazio all'azione evangelizzatrice della Chiesa cattolica. Tuttavia l'interesse verso nuove terre e nuovi popoli non costituisce una novità, anzi si colloca nel *continuum* dell'espansione missionaria, che nel medioevo ha toccato tutta l'area mediterranea spingendosi verso le popolazioni barbare del Nord Europa e verso il Lontano Oriente. I religiosi in viaggio nel medioevo sono partiti recando con sé documenti pontifici (in particolare bolle e brevi) destinati ai principi delle popolazioni che avrebbero incontrato. Al ritorno hanno riportato descrizioni geografiche e antropiche dei territori visitati e tali relazioni hanno costituito la base informativa per l'organizzazione di altre missioni⁷. Di conseguenza, alla fine del Quattrocento sussiste già uno stretto legame tra conoscenze geografiche e fondazione di missioni lontane, tra documentazione raccolta a Roma e politica missionaria della Santa Sede, un nesso che continua dopo la scoperta del Nuovo Mondo e consente la produzione e la conservazione di fonti sulle nuove terre⁸.

La scoperta delle Americhe non rappresenta dunque un elemento di svolta per quanto riguarda l'acquisizione di informazioni su terre lontane. Provoca, però, un eccezionale ampliamento dell'orizzonte geografico della corte papale e inoltre ispira, almeno in un primo tempo, una frenesia millenarista. Sin dal medioevo la conoscenza di nuovi popoli e la loro evangelizzazione sono considerate fasi di un processo lineare e continuo da perseguire fino al completamento. Con la scoperta dell'America questo impegno appare prossimo alla fine: un disegno provvidenziale ha consentito il contatto con i popoli del Nuovo Mondo proprio perché i missionari, successori degli apostoli, li convertano. Le teorie millenariste di fine medioevo secolo trovano nell'evento stimolo e conferma: l'apocalisse starebbe per suggellare la conclusione dello sforzo apostolico⁹.

L'ipotesi apocalittica non dura a lungo, anche se riappare nel corso dell'età moderna, soprattutto nei luoghi di missione¹⁰. Il suo primo insorgere evidenzia, però, come i nuovi spazi geografici siano intesi in una prospettiva di stampo medievale e inseriti in una cosmografia nella quale Roma è il centro irradiatore della fede. Accanto a questa visione universale, esistono tuttavia specifiche strategie, che tengono conto dei fattori geo-politici¹¹. Il Levante è l'area dove si gioca il secolare scontro con il mondo islamico e resta al centro dell'orizzonte romano durante tutta l'età moderna: in quest'ultima infatti il pericolo turco diventa una costante che suscita insieme paure e spinte alla crociata¹². Inoltre con la Riforma il cattolicesimo perde importanti parti di un'Europa rigidamente suddivisa in stati sempre più organizzati ed accentrati, tra i quali lo stesso Stato pontificio, e frammentata dal punto di vista religioso

secondo il principio *cuius regio, eius religio*. L'attenzione della Chiesa romana nel Cinque e Seicento si indirizza dunque verso le nazioni protestanti e il mondo islamico, che circondano e assediano il cattolicesimo europeo, nel tentativo, dettato dalla Riforma cattolica post-tridentina, di contrastare tali pericoli e di recuperare queste regioni alla fede cattolica¹³. Questo quadro sommario dà un'idea dei diversi livelli di importanza che le varie aree geografiche rivestono per la Santa Sede: l'Europa e l'impero Ottomano rappresentano senza dubbio le zone di maggior interesse politico¹⁴; tuttavia, a fronte delle difficoltà che la Chiesa incontra in esse, il Nuovo Mondo offre migliori prospettive di espansione tra le popolazioni locali¹⁵.

I rapporti tra Roma e l'America iberica non sono diretti, ma filtrati dal sistema del Patronato Regio. Tale sistema nasce nel tardo medioevo quando il progredire della *Reconquista* e la spinta accentratrice dei sovrani iberici si concretizzano per questi ultimi nella acquisizione del diritto di nomina dei vescovi nelle aree liberate dall'Islam. Il potere regio assume così la gestione della propagazione della fede parallela all'espansione territoriale. Dopo la presa di Granada il sistema è riproposto oltre oceano ed è sancito da Alessandro VI (*Inter Caetera*, 3 e 4 maggio 1493), che spartisce il mondo tra i sovrani di Spagna e di Portogallo e affida loro l'esclusiva dell'evangelizzazione delle nuove popolazioni. I papi successivi precisano meglio i termini del Patronato; in particolare Giulio II (*Universalis Ecclesiae*, 28 luglio 1508) lo sancisce giuridicamente: al re spetta di proporre i vescovi e fissare i limiti delle diocesi e delle parrocchie, riscuotere la decima, finanziare le diocesi e le altre istituzioni ecclesiastiche e approvare la designazione del personale religioso. Tutte le questioni inerenti alla religione cattolica sono dunque decise in una apposita sezione del Consejo de Indias e il ruolo di Roma è dunque fortemente ridotto¹⁶. Questo influisce sulla possibilità di raccogliere informazioni sull'America, perché manca il contatto diretto con i vescovi, ai quali il Consiglio non permette di recarsi nella città eterna. Inoltre la corrispondenza con essi è occasionale: nel 1520 Alessandro Giraldini, vescovo italiano di Santo Domingo, invia a Leone X un memoriale sulla sua diocesi¹⁷, ma questa azione resta eccezionale, così come le lettere di Toribio de Mongrovejo, arcivescovo di Lima, che nel 1585-1586 si rivolge alla Congregazione del Concilio per domandare lumi sui dettami tridentini¹⁸.

A causa del Patronato i vescovi non costituiscono una fonte affidabile di informazione nemmeno dopo che il Concilio di Trento prescrive loro tale incombenza. La principale fonte di notizie sull'America è perciò rappresentata dai nunzi a Madrid e a Lisbona¹⁹. I segretari di stato e i nunzi in Spagna e Portogallo sono in costante contatto e questa corrispondenza rappresenta un notevole flusso di informazioni, seppure di seconda mano. Anche gli ambasciatori e i cardinali iberici residenti a Roma svolgono una funzione di consulenza sulle questioni legate alle colonie d'America. Notizie sul Nuovo Mondo provengono pure dai nunzi presso altri stati europei, che nel corso del Cinquecento mandano dispacci su spedizioni e tentativi di stabilire colonie

in Nord America. Vi sono poi i contatti personali fra singoli cardinali e prelati, che portano nelle biblioteche romane libri e documenti sulle Americhe²⁰.

A Roma non scarseggia l'interesse verso le cose americane, specialmente per quanto attiene a gli indiani e alla loro conversione, come dimostra la bolla di Paolo III (*Veritas Ipsa*, meglio nota come *Sublimis Deus* del 2-4 giugno 1537). Tale intervento attesta il riconoscimento romano della natura umana degli indiani e la necessità della loro conversione. S'inserisce di conseguenza nel solco tracciato da Bartolomé de Las Casas e, pur con tutta la sua autorevolezza, finisce per influire sul dibattito teologico-filosofico, più che sull'effettiva gestione della religione in America, che resta sotto il controllo del Consejo de Indias²¹.

Nella città eterna segue inoltre lo stabilirsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Nuovo Mondo. Il sistema del Patronato, in quanto assicura l'intervento regio, anche sul piano finanziario, favorisce la precoce istallazione delle diocesi e la nomina dei vescovi. Man mano che la frontiera della *Conquista* avanza, si disegna una carta geografica ecclesiastica sulla quale sono ritagliate i territori di diocesi e arcidiocesi. Nel Cinquecento tale movimento si sviluppa cronologicamente dalle isole caraibiche al Messico e poi al Perù, scendendo verso il Sud del continente²². Alla fine del secolo, quando non è ancora colonizzato il Nord America, il subcontinente meridionale ha ormai molte diocesi distribuite sui territori conquistati. La nomina dei vescovi, designati dal re, è formalmente ratificata a Roma nei concistori e, a partire dal 1588, nella riunioni della Congregazione concistoriale sulla base di processi informativi, che comunque apportano nuove informazioni²³.

La fondazione della diocesi è la conclusione del processo di cristianizzazione di un territorio e degli indiani che lo abitano ad opera dei missionari e dei coloni europei. A proposito dell'espansione missionaria, si può parlare di una frontiera religiosa che avanza precedendo o seguendo la frontiera della conquista territoriale. I missionari possono infatti accodarsi alle spedizioni militari come cappellani, ma possono anche avanzare nell'ignoto come esploratori, uno schema che si ritrova puntualmente in diverse epoche e in vari ambiti geografici. Un'accurata ricostruzione delle direzioni geografiche di questa espansione, che può fungere da modello per altre aree, è stata fatta dallo storico e etnologo francese Robert Ricard per la prima fase dell'evangelizzazione del Messico (1524-1572). Egli ha distinto tre tipi di missioni. La "mission d'occupation" ha luogo in aree colonizzate o comunque ben controllate dagli spagnoli, dove i religiosi si dedicano a un apostolato metodico, riproducendo le condizioni delle parrocchie europee. La "mission de pénétration" si trova invece nelle aree morfologicamente più impervie, dove lo stanziamento dei coloni è discontinuo e i missionari sono in contatto diretto con gli indiani. La "mission de liaison" è situata sui percorsi che uniscono zone più fittamente insediate di religiosi e che servono pure da collegamento per gli spostamenti dei missionari. Ricard dà un quadro dei motivi principali che spingono a tale modello insediativo. Ragioni di carattere ambientale

influenzano la scelta, in particolare le difficoltà dei luoghi e l'ostilità degli indiani, ma hanno il loro peso anche considerazioni di metodo missionario, come la tendenza a stabilire le missioni nei luoghi di culto degli indiani operando una sostituzione della vecchia religione con quella cattolica. Questo sistema di insediamento richiede anche l'intervento della Corona: nel 1533 il re ordina di fondare missioni in zone sfavorevoli da un punto di vista ambientale e nel 1561 dispone che le residenze dei religiosi siano distanti almeno sei leghe, per impedire che insistano sugli stessi luoghi²⁴.

Un altro motivo di grande importanza nell'individuazione dei luoghi di fondazione delle missioni non riguarda le questioni geografico-ambientali. In America, l'attività missionaria è in mano ai principali ordini regolari: francescani, domenicani, agostiniani e, in seguito, gesuiti ed altri ancora. Il clero secolare ha poca voce in capitolo e, comunque, in un periodo più tardo. Gli ordini sono strutturati autonomamente e i membri devono rispondere ai propri superiori. In tale contesto si cercano di evitare le sovrapposizioni di missioni facenti capo a ordini diversi: non si vogliono infatti conflitti territoriali tra religiosi o contrasti sull'adozione di metodi missionari differenti. Riproducendo su una carta l'espansione delle missioni dei vari ordini nel Messico, Ricard evidenzia come i domenicani, giunti dopo i francescani, abbiano preso una direzione del tutto diversa dai primi e gli agostiniani, arrivati per terzi, abbiano dovuto installarsi nelle zone interstiziali lasciate libere dai due precedenti ordini. Si crea così una divisione territoriale tra ordini diversi, ognuno dei quali organizza la propria area di competenza secondo le proprie suddivisioni giurisdizionali interne, come avviene in Europa. La presenza di queste strutture missionarie deve accordarsi con quelle della gerarchia vescovile, ma la grandissima maggioranza dei vescovi proviene dagli ordini regolari. È dunque raro che insorgano contrasti e che le gerarchie diocesane e missionarie entrino in conflitto²⁵.

Il ruolo fondamentale del clero regolare nelle missioni americane offre a Roma altri canali informativi. Nella città eterna si trovano infatti le curie generalizie degli ordini e a queste i missionari, pur dovendo sottostare alla giurisdizione spagnola, si rivolgono periodicamente e inviano informazioni. Queste notizie si diffondono nell'ambiente romano, pur se non è facile stabilire in che misura, e arricchiscono la conoscenza ecclesiastica del Nuovo Mondo. Questo fenomeno riceve un impulso particolare dalla concezione e dalla pratica missionaria di Ignazio di Loyola e di Francesco Saverio. Per essi le lettere inviate dai religiosi devono non solo informare, ma anche spingere i lettori alla fede e dunque devono essere rese pubbliche e diffuse. Ciò contribuisce senza dubbio, soprattutto nel Seicento, ad allargare la conoscenza dei territori di missione e dunque anche del Nuovo Mondo²⁶. Con diverse fortune gli archivi romani dei vari ordini regolari conservano tale documentazione, che va aggiunta a quella della Santa Sede per avere un'idea dei flussi informativi dall'America.

Un secolo dopo la scoperta di Colombo, la Chiesa cattolica è radicata nell'America centrale e meridionale, mentre prosegue la spinta colonizzatrice e il rapi-

do incremento del numero delle diocesi e delle missioni. Sennonché e nonostante le centinaia di bolle e documenti emessi²⁷, la Santa Sede è quasi totalmente esclusa dalla gestione e dal controllo di quello che sta diventando un continente cattolico. Già nella seconda metà del Cinquecento, il sistema del Patronato inizia ad apparire una delega eccessiva ai sovrani spagnoli. Rispetto a un secolo prima, la Chiesa romana si è notevolmente rafforzata: le nuove istituzioni, come le nunziature per i rapporti con gli stati e le Congregazioni per il governo delle varie materie temporali e spirituali, costituiscono gli strumenti attraverso i quali una burocrazia ecclesiastica sempre più numerosa può applicare le norme e i principi stabiliti dal Concilio di Trento. Nell'età della Riforma cattolica, la Chiesa non intende esercitare soltanto il ruolo di ecumenica guida spirituale e si pone obiettivi più concreti sia in Europa, ormai in gran parte da riconquistare al cattolicesimo, sia nelle terre di missione. Attraverso nuove Congregazioni, soprattutto quelle del S. Ufficio (creata nel 1542, ma riformata nel 1562 e nel 1588), del Concilio (1564) e la Concistoriale (1588), Roma vuole esercitare un controllo diretto sulle facoltà apostoliche relative alla cura spirituale, sul rispetto delle regole tridentine e sulle nuove diocesi e i loro ordinari. Inoltre la Santa Sede intende recuperare una posizione di supremazia e una funzione arbitrare nei confronti degli ordini religiosi che per il momento hanno il monopolio indiscusso della presenza ecclesiastica nelle Americhe²⁸.

All'interno di questa linea si collocano i tentativi di scalfire il Patronato in America stabilendo collegamenti diretti tra Roma e il Nuovo Mondo. Già nel 1526 è istituita la carica di Patriarca delle Indie, che tuttavia in breve diviene meramente onorifica. Sotto il regno di Filippo II (1556-1598) e il papato di Pio V (1566-1572) il contrasto si estremizza. Il papa accarezza l'idea di inviare un nunzio presso i viceré spagnoli d'America (così come avviene per Napoli, Bruxelles e Lisbona), ma la proposta è respinta dal Consejo de Indias. Nel 1568 la corona spagnola riprende l'idea del Patriarcato, ma per sottoporlo rigidamente alla propria giurisdizione. Questa *avance* spagnola si annulla contro quella papale della nunziatura delle Indie. Al contempo la corona spagnola elabora, fondandola sulle origini medievali del Patronato, una teoria estensiva dell'intervento del re negli affari ecclesiastici in modo da accrescere considerevolmente le prerogative del monarca. Su questa teoria, detta del Vicariato Regio, si apre una controversia lunghissima, poiché la Santa Sede la rifiuta drasticamente. Gli ordini regolari spagnoli, soprattutto i francescani, appoggiano invece questa svolta perché contrasta il potere dei vescovi, incrementato dal Concilio di Trento²⁹.

3. Il problema della giurisdizione della Santa Sede sulle missioni non è limitato al Sud America. A partire da Pio V, tutti i papi sentono l'esigenza di creare commissioni cardinalizie che si occupino delle missioni nelle Americhe o nell'Europa protestante oppure delle Chiese orientali. L'opportunità di un'istituzione che coordini queste attività è invocata anche da opere teoriche quali il *De Procuranda Salute*

Omnium Gentium del carmelitano Tomás de Jesús e si concretizza nel 1622, allorché Gregorio XV fonda la Congregazione “de Propaganda Fide”. Questa istituzione nasce con il compito precipuo di favorire e organizzare sia la diffusione della fede presso gli eretici, gli scismatici e gli infedeli, sia la difesa dei cattolici dai pericoli di “infezione” da parte di altre religioni. La sua fondazione costituisce una grande svolta nel cammino missionario, pur ponendosi in assoluta continuità con la politica di rafforzamento della Chiesa tridentina. Il dicastero e i suoi funzionari devono costituire lo strumento attraverso il quale il primato spirituale del pontefice può estendersi nelle quattro parti del mondo³⁰.

Propaganda è abilitata a svolgere tale attività in ogni parte del mondo senza distinzione tra territori di missione e aree cattoliche³¹. Le parole della bolla fondatrice *Inscrutabili divina providentia* (22 giugno 1622) escludono qualsiasi limitazione geografica: le mansioni di Propaganda devono rivolgersi “omniaque et singula negotia ad fidem in universo mundo propagandam pertinentia”³². Alla base di questa azione organizzativa deve esserci l’attivazione di canali informativi in e con tutte le parti del mondo. Vedremo tuttavia come, per quanto concerne l’America, la Congregazione non può svolgere effettivamente la sua attività e quindi raccogliere notizie sul Nuovo Mondo.

Nei primi tre decenni del Seicento, dopo gli infruttuosi tentativi del secolo precedente, la colonizzazione europea si estende con successo al Nord America, dove si stabiliscono francesi, inglesi e olandesi. Nel 1605 è fondata Port-Royal in Acadia, nel 1607 Jamestown in Virginia, nel 1608 Québec in Canada e nel 1610 Cuper’s Cove a Terranova. I Padri Pellegrini arrivano a Plymouth nel 1620. Nel 1624 gli olandesi si insediano lungo il fiume Hudson nella Nuova Olanda. A partire dal 1630 inizia la colonizzazione del Massachusetts e nel 1634 Lord Calvert getta le basi del Maryland, colonia inglese, ma cattolica. Con pochi anni di differenza queste nazioni si indirizzano anche verso le isole e le coste caraibiche, le quali, pur se nominalmente spagnole, non sono mai state abitate da europei. Nel 1616-1624 gli olandesi mettono piede in Guyana e in Brasile e nel 1624 francesi e inglesi si impossessano di St. Kitts. Segue l’occupazione di altre isole da parte inglese (Barbados nel 1625, Antigua e Montserrat nel 1632), olandese (Sint Eustatius nel 1632 e Curaçao nel 1634) e francese (Guadalupa e Martinica nel 1635)³³. In seguito all’irruzione di queste potenze si ridisegna la geografia politica di buona parte dell’America. Per la Chiesa cattolica e, in particolare, per Propaganda si aprono nuove prospettive, perché queste colonie permettono di contattare popolazioni da evangelizzare. Tuttavia l’entrata in scena di potenze protestanti presenta quel rischio di “infezione eretica”, tra gli autoctoni e tra i coloni europei, che la nuova Congregazione deve controbattere.

Alla prima riunione di Propaganda (8 marzo 1622) i cardinali si dividono le aree di competenza sul mondo: per quanto riguarda le Americhe tengono conto solo del Brasile e delle Indie Occidentali ritenuti rispettivamente annessi del Portogallo

e della Spagna³⁴. Questa scarsa attenzione resta una costante, pur con significative eccezioni, di tutto il Seicento e della prima metà del Settecento³⁵. La Congregazione si dedica con assai maggior sforzo alle aree tradizionali del conflitto con i musulmani e i protestanti piuttosto che alle possibilità di espansione nelle terre d'oltreoceano³⁶.

Di questo disinteresse gli storici hanno fornito alcune ragioni. Per quanto riguarda l'America spagnola, Madrid non ammette interferenze romane e il Consejo de Indias chiede al cardinale Gil de Albornoz di opporsi alla fondazione di Propaganda, della quale non accetta la giurisdizione sull'America spagnola. Questa posizione è condivisa dagli ordini regolari spagnoli, che ricorrono all'arbitrato del potere laico pur di mantenere la propria indipendenza da Roma, persino quando nel 1634 la nuova Congregazione nega la validità della giurisdizione regia in materie spirituali. Propaganda inizia dunque a opporsi al Patronato, ma con prudenza. Lo scontro diventa reale soltanto riguardo alle missioni d'Oriente, sulle quali il Portogallo pretende di mantenere il diritto accordatogli dalla spartizione di Alessandro VI, nonostante che il suo impero si stia sfaldando a vantaggio delle protestanti Olanda e Inghilterra. Nell'America spagnola non sussiste un pericolo simile e anzi la diffusione delle diocesi procede senza molti ostacoli. La Congregazione si limita quindi a contestare il principio teorico del Patronato, senza tentare manovre concrete³⁷.

Il Nord America entra lentamente nell'orizzonte geografico di Propaganda e nel Sei-Settecento riceve meno attenzione delle altre parti del mondo. Ciò non si spiega solo con un'importanza minore nel contesto politico dell'epoca, ma anche con un motivo intrinseco al funzionamento della Congregazione, la cui attività effettiva è rivolta all'organizzazione delle missioni già esistenti piuttosto che alla creazione di nuove. Raramente Propaganda prende iniziative autonome in questa direzione; preferisce raccogliere ed esaminare le proposte che vengono dagli ordini religiosi o dalle società missionarie³⁸. Tali proposte devono essere presentate con un corredo, quanto più ampio possibile, di informazioni sui luoghi dove le missioni devono svolgersi. Generalmente i dati raccolti sono di carattere geografico e antropico, ma anche le valutazioni politiche, cioè i problemi inerenti ai rapporti con le potenze coloniali, sono tenute in gran conto. Già all'epoca della fondazione il cardinale nipote Ludovico Ludovisi chiede ai nunzi che tengano informata la nuova Congregazione sulle questioni importanti³⁹.

Questo nesso tra giurisdizione e informazione stimola la raccolta di materiale documentario presso l'archivio di Propaganda. Per l'America spagnola, nonostante le difficoltà poste dal Patronato, la Congregazione raccoglie notizie sulle missioni cercando, per quanto possibile, di favorire le misure che appoggia nel resto del mondo: sostegno al ruolo dei vescovi e del clero secolare rispetto al potere degli ordini religiosi, ammissione di missionari non spagnoli, stimolo ai seminari per gli indiani e alla formazione del clero indigeno, cura spirituale degli schiavi africani⁴⁰. Anche nell'America portoghese vige il Patronato, ma Propaganda entra in gioco grazie alla

temporanea occupazione olandese del nord-est (Pernambuco) nel 1630. La Congregazione approfitta allora della presenza di alcuni cappuccini francesi della provincia di Bretagna, spinti da una tempesta sulle coste brasiliane, per fondare una missione destinata a contrastare la diffusione del calvinismo tra i coloni⁴¹. Questa situazione contingente consente la presenza dei missionari francesi per tutto il resto del secolo ed essi possono persino spingersi nell'interno per convertire gli indiani. Alla fine del Seicento, tuttavia, il re del Portogallo, che ha sino allora accettato i religiosi, impone un giuramento di fedeltà alla nazione portoghese che provoca l'allontanamento dei missionari⁴².

Nelle missioni francesi delle Antille non vige il Patronato e Propaganda gode di piena giurisdizione. Dopo i primi anni di incertezza, essa riconosce le missioni che i religiosi francesi hanno stabilito a St-Christophe, Martinica, Guadalupa e in seguito St-Domingue, pur se tali isole fanno parte nominalmente della provincia ecclesiastica di San Juan de Portorico⁴³. Come rilevato dai contemporanei, il riconoscimento di Roma rappresenta una deroga formale alla bolla di Alessandro VI e adegua la geografia politico-ecclesiastica alle mutate condizioni dei rapporti di forza tra le potenze mondiali⁴⁴. L'interesse di Propaganda per le missioni francesi alle Antille tra il 1640 e il 1670 circa è notevole, ma anche comprensibile. Tra le nazioni protagoniste nel Seicento dell'espansione oceanica, la Francia è l'unica potenza cattolica e vive una fase di intenso "risveglio missionario"⁴⁵. Propaganda vede dunque nella politica coloniale francese e nell'attivismo delle società missionarie protette dalla corte uno strumento con il quale scalzare le potenze iberiche dalla posizione di privilegio attribuita loro dal Patronato. Come già detto, la Congregazione non porta mai alle estreme conseguenze il conflitto con la Spagna⁴⁶, tuttavia, attraverso la storia delle missioni antillesi, si possono afferrare alcuni elementi alla base dello scontro. Vi è anzitutto l'insoddisfazione per il disinteresse del clero ispano-americano verso le missioni indiane, accentuato dal fatto che Propaganda non può fare pressioni sui religiosi spagnoli di loro. Il divieto che il re di Spagna ha posto all'ingresso di missionari non spagnoli per motivi soprattutto politici, in seguito mitigato dall'ammissione di religiosi provenienti dai vicereami, contrasta inoltre con le esigenze della diffusione della fede⁴⁷. Per i missionari francesi le Antille sono un trampolino verso il subcontinente sudamericano, dal quale giungono notizie di un gran numero di popolazioni indiane da convertire. Negli anni 1645-1649 il missionario cappuccino Pacifique de Provins vorrebbe attuare proprio questo disegno e a tal scopo rimane a lungo in contatto con Propaganda⁴⁸. Alcuni gesuiti francesi riescono a passare nella Nuova Granada, ma al di fuori del controllo della Congregazione e all'interno della fitta rete dei propri conventi. Anch'essi non hanno vita facile, devono tradurre il proprio nome in castigliano e associarsi alle province spagnole della Compagnia di Gesù⁴⁹.

Un altro momento nel quale le Antille francesi costituiscono per Propaganda un potenziale strumento di politica anti-Patronato è negli anni 1660, quando si tenta

di erigere una diocesi locale da affidare a un prelato francese. Lo scozzese William Lesley, archivista della Congregazione, mostra nella sua corrispondenza come il progetto faccia parte di un'offensiva contro il Patronato e come questa si dispieghi a livello mondiale, visto che ha gli altri suoi cardini nell'invio di vescovi *in partibus* in Estremo Oriente e in Nuova Francia⁵⁰. Mentre questi progetti si realizzano, le proposte per le Antille sono sempre rimandate. In questo influisce senz'altro l'opposizione dei gesuiti francesi e dei governatori locali, che non tollerano un'autorità superiore, ma potrebbe aver il suo peso il Consejo de Indias, che nel 1669 diffida la Santa Sede dal designare vescovi in territori affidati al Patronato del Re Cattolico⁵¹.

Le Antille rappresentano una zona di frontiera anche per la presenza ravvicinata di colonie protestanti inglesi e olandesi, spesso in guerra con quelle francesi⁵². I missionari devono così impegnarsi nella difesa della fede dei coloni, tra i quali è rilevante la presenza ugonotta. Inversamente, nelle colonie inglesi, vi è una forte presenza di irlandesi cattolici, arrivati come servi a contratto o deportati durante le persecuzioni di Cromwell. Le vicende irlandesi sono seguite con grandissimo interesse a Roma nei tumultuosi decenni centrali del Seicento e di questa attenzione beneficiano anche quelle in America: per gli irlandesi qui emigrati Propaganda organizza almeno due missioni, come si vedrà nel prosieguo di questo volume⁵³.

In questo quadro restano sullo sfondo gli indiani e il problema della loro conversione. Nelle isole ne sopravvivono assai pochi, dopo che le esigenze delle piantagioni provocano la loro espulsione. In seguito gli autoctoni sono confinati in due isole-riserve, dove sono assistiti dai missionari. Dalla seconda metà del secolo diviene più importante la conversione e la cura spirituale degli schiavi africani che, vivendo nelle piantagioni dei bianchi, sono inseriti nelle parrocchie curate dai religiosi francesi. La complessità delle caratteristiche geografiche, etniche, religiose e politiche delle Antille spiega l'importanza - relativamente grande per una area tanto limitata - che esse ricoprono per Propaganda almeno fino al 1670. Dopo questa data l'interesse della Congregazione sembra scemare e si limita alla gestione ecclesiastica delle isole.

Nel Nord America l'azione di Propaganda non trova né la chiusura totale del Patronato come nell'America spagnola, né la situazione conflittuale delle Antille, cosicché essa può imporre la propria giurisdizione. Ovviamente questa si esercita in maggior misura nella Nuova Francia cattolica, piuttosto che nelle colonie inglesi. Questi due *milieux* restarono abbastanza separati fino alle guerre di metà Settecento, tranne per la zona degli Adirondacks abitata dagli irochesi. Sino ad allora l'unica frontiera per gli europei in Nord America è quella indiana, che i missionari cattolici varcano nella loro opera evangelizzatrice, anticipando spesso i coloni e i mercanti di pellicce e stabilendo così contatti con popolazioni che risiedono sempre più a ovest.⁵⁴

Nella Nuova Francia la Chiesa cattolica assume il ruolo di Chiesa missionaria e di Chiesa coloniale⁵⁵. La prima è costituita dai religiosi che si dedicano alla conver-

sione degli indiani. Dopo i primi anni, quando in Canada e in Acadia sono presenti recolletti e cappuccini, le missioni divengono monopolio dei gesuiti⁵⁶. Al contrario di altri religiosi, i membri di questo ordine non accettano di dover render conto alla Congregazione, perché sostengono di dipendere direttamente dal papa attraverso il loro preposto generale di Roma, e si limitano a farsi rilasciare da essa le facoltà missionarie. Questo atteggiamento, vanamente contrastato dai segretari di Propaganda, fa sì che le famose *Relations des Jésuites* sulle missioni della Nuova Francia, dalle quali ricaviamo la maggior parte delle informazioni sui territori e sulle popolazioni indiane, arrivino a Roma alla sede della Compagnia di Gesù e non a Propaganda⁵⁷. Questa mancanza di informazioni resta costante fino al 1760 e favorisce la confusione e l'approssimazione con la quale presso la Santa Sede sono associati toponimi e territori di missione⁵⁸. Per esempio, nel 1684 il nunzio a Parigi invia un rapporto alla Segreteria di Stato sulla partenza di Cavelier de La Salle per il golfo del Messico: in esso è specificato che La Salle ha scoperto un fiume lunghissimo, il Mississippi, che scorre dal Canada al Golfo del Messico⁵⁹. Sedici anni dopo la stessa nunziatura scrive che è appena rientrato in Francia Le Moyne d'Iberville, il quale ha riferito che il Mississippi potrebbe essere la via per raggiungere il Mar del Giappone⁶⁰. La Segreteria di Stato si limita ad archiviare i due rapporti senza rilevarne l'incongruenza.

La chiesa coloniale è costituita dalle istituzioni ecclesiastiche che servono soprattutto gli europei. L'evoluzione di queste strutture è seguita da vicino a Propaganda, soprattutto in occasione della fondazione del vicariato apostolico (1657) poi diocesi (1674) di Québec. Si tratta infatti della prima diocesi americana fuori dalla area del Patronato. Con tale misura si pone in essere una struttura territoriale, che inserisce il Nord America nella geografia ecclesiastica della Chiesa cattolica malgrado i confini della diocesi siano quanto mai imprecisati, poiché non si sa di quanto si spinga a ovest il continente. Inoltre si mette un punto fermo alle controversie sull'organizzazione territoriale della chiesa coloniale. Spesso infatti i vescovi delle diocesi nella Francia occidentale reclamano diritti sul Canada e sulle Antille basandosi sul fatto che le colonie sono abitate da loro diocesani e allo scopo di affermare la propria giurisdizione inviano sacerdoti della loro diocesi che sono molto richiesti dai coloni. Accettare questo stato di cose significa per Propaganda ammettere che la gerarchia gallicana possa estendere i propri privilegi alle terre di missione⁶¹.

La creazione della diocesi è l'occasione di un fitto scambio di informazioni sul Canada tra Propaganda, la Segreteria di Stato, la nunziatura di Francia, la Congregazione Concistoriale e la Dataria apostolica, tutti organismi chiamati in causa nei processi di erezione di vescovati⁶². Sono raccolti dati sulla consistenza demografica della futura sede diocesana, sulla sua importanza come capitale della colonia, sull'esistenza di altre istituzioni religiose (seminari, monasteri e collegi). Valutando la rispondenza delle informazioni ricevute a un parametro generale di sede vescovile, i cardinali romani approvano l'erezione⁶³. In seguito, malgrado le lunghe interruzioni

subite dai rapporti epistolari tra Propaganda e i vescovi di Québec, questi ultimi costituiscono una fonte di informazione stabile sull'intero continente nordamericano. Nel corso del Settecento infatti la diocesi di Québec allarga enormemente i suoi confini grazie alle missioni di gesuiti e cappuccini lungo il Mississippi e in Louisiana⁶⁴.

Nelle colonie inglesi l'attività missionaria è molto ridotta. Alle notizie inviate negli anni 1630 tramite Carlo Rossetti, nunzio in Inghilterra, sulle missioni gesuite nel Maryland, segue il silenzio fino alla metà del Settecento. Inoltre tali missioni dipendono dalla provincia di Londra dei gesuiti, poco propensi a informare Propaganda⁶⁵. In compenso la Congregazione riceve molti progetti di nuove missioni che contengono informazioni, non sempre attendibili. Negli anni 1625-1630 il carmelitano Simon Stock propone una missione nell'effimera colonia di Avalon, creata a Terranova dal cattolico lord Calvert, il futuro fondatore del Maryland. Stock non va mai in America e il suo progetto non arriva a compimento⁶⁶. Pure Gregorio Bolivar, minore osservante che redige il primo rapporto a Propaganda sulla Virginia, non vede mai il Nord America⁶⁷. In queste condizioni Roma non ha mai un'idea chiara dei luoghi descritti: per decenni il Maryland è erroneamente considerato un'isola⁶⁸. Inoltre gli ufficiali romani sono spesso non soltanto disinformati, ma persino ingannati. Nel 1671 il capitano olandese Laurens van Heemskerk propone di fondare una missione e un seminario nella baia di Hudson, che lui chiama Florida settentrionale, dalla quale sarebbe stato facile, a suo dire, accedere alla Tartaria, alle Isole dell'Asia e alle Terre Australi⁶⁹.

Van Heemskerk suggerisce che nella baia di Hudson vi sono migliaia di indiani docili e pronti a convertirsi. La facilità dell'impresa evangelizzatrice sembra essere allo stesso modo una delle asserzioni che più attirano Propaganda⁷⁰. Agitando le medesime prospettive di incremento dell'evangelizzazione, alcuni missionari tentano di coinvolgere il papato direttamente nell'impresa coloniale. Stock suggerisce a Propaganda nel 1631 di fondare in America "una colonia de italiani con uno vescovo"⁷¹. Nel 1647 Pacifique de Provins propone al papa di prendere possesso delle isole caraibiche ancora disabitate⁷². Nel 1726 Nicolas Gervaise, vescovo *in partibus* di Horren, invita Benedetto XIII (Francesco Orsini) a fondare un vicariato in due isole antillesi abbandonate dagli spagnoli: le isole avrebbero dovuto esser ribattezzate *Benedicta* e *Orsina* in onore del pontefice⁷³. Nessuno di questi progetti si concretizza, ma essi mostrano il legame tra la rappresentazione geografica dei luoghi di missione e le proposte di giurisdizione non solo spirituale, ma anche temporale.

Dal 1622 Propaganda gioca un ruolo fondamentale nel sollecitare e nel raccogliere notizie sulla geografia fisica e antropica dell'America. Periodicamente il segretario della Congregazione redige uno *status missionum* complessivo, che serve da memoria storica dell'attività missionaria di Propaganda⁷⁴. Dalla fine del Seicento alla metà del Settecento si assiste a un calo della quantità dei documenti in corrispondenza del ripiegamento della spinta missionaria e dell'assestamento dei rapporti tra la

Congregazione e le Americhe dopo lo sforzo iniziale. Propaganda ha ormai definito il proprio potere giurisdizionale sul Nuovo Mondo. Questo non deve, però, far dimenticare che restano attive altre reti di informazione: le nunziature di Madrid, Parigi e Bruxelles continuano infatti a informare con regolarità la Segreteria di Stato, oltre che Propaganda, sulle Americhe⁷⁵. Come abbiamo visto per l'erezione della diocesi di Québec, anche altri uffici romani ricevono notizie sul Nuovo Mondo. Di ancora maggiore importanza sono le curie generalizie degli ordini, tuttavia non sono sfruttate dalla burocrazia della Santa Sede⁷⁶.

4. Tra il 1750 e il 1848 la fine della prima fase di espansione missionaria corrisponde alla nascita delle odierne nazioni americane. In questo periodo, ma non soltanto a causa di tali avvenimenti, la burocrazia romana perde gradualmente i contatti tradizionali con il Nuovo Mondo ed è obbligata a trovare nuovi canali per riannodare i rapporti. D'altronde in quell'arco di tempo hanno luogo notevoli cambiamenti nella Chiesa stessa. Alla metà dell'Ottocento le diocesi e le missioni americane fanno ormai parte di vere e proprie chiese nazionali, mentre la riorganizzazione dei dicasteri della stato pontificio dopo l'occupazione francese trasforma la composizione della burocrazia romana.

La guerra dei Sette Anni (1756-1763) sancisce la scomparsa della Francia dal Nord America: blocca dunque la crescita della rete di missioni che si è sviluppata in Canada e Louisiana sotto la diocesi di Québec. La Santa Sede s'interessa vivamente all'andamento della guerra e a quello delle negoziazioni diplomatiche e spera che la Nuova Francia non cada in mano inglese⁷⁷. La Francia cede invece il Canada alla Gran Bretagna e la Louisiana alla Spagna. La diplomazia romana deve quindi impegnarsi per salvaguardare la diocesi di Québec e i diritti della popolazione cattolica nelle ex-colonie francesi⁷⁸.

In questa difficile congiuntura il Nord America ottiene per una volta la piena attenzione di Roma e nel 1764 i cardinali ascritti a Propaganda Fide si riuniscono per ricostruire la situazione nelle ex-colonie francesi⁷⁹. Tuttavia tale soprassalto è di breve durata. Nel 1765 Vincenzo Costanzi, vice-archivista della Congregazione, stila un rapporto sulle missioni in tutto il mondo, nel quale accenna appena ai territori inglesi e ignora del tutto quelli una volta appartenuti alla Francia. Alcuni anni dopo Stefano Borgia, dal 1770 segretario di Propaganda, aggiunge a margine del rapporto di Costanzi che si deve tenere conto dei 160.000 cattolici della diocesi di Québec⁸⁰. Per ovviare a tale dimenticanza i minutanti di Propaganda elaborano nel 1774 due relazioni sul cattolicesimo nell'America inglese e sullo sviluppo delle sette protestanti in Inghilterra e in America⁸¹.

Nel 1774 Roma non è preoccupata soltanto per la situazione delle ex-colonie francesi. Lo scioglimento della Compagnia di Gesù (1773) minaccia infatti di compromettere la prospettiva missionaria in entrambe le Americhe. Per il momento

tuttavia il Sud America è ancora sotto il Patronato spagnolo e portoghese e quindi Roma non può intervenire attivamente. La situazione è molto diversa nel Nord America, dove la Santa Sede sta ricostruendo i suoi contatti, ma il quadro politico è in continua mutazione. La Rivoluzione americana, seguita con estrema attenzione da Propaganda e dalla Segreteria di Stato, frantuma l'unità delle colonie britanniche e rende necessaria la separazione dei cattolici degli Stati Uniti dalla diocesi di Québec⁸². Nel 1784, dopo alcuni incontri con esponenti del nuovo governo, Roma nomina l'ex-gesuita John Carroll superiore di tutte le missioni negli Stati Uniti⁸³. Tre anni dopo i funzionari di Propaganda tracciano un bilancio degli avvenimenti americani in parte basato su una lettera di Carroll al prefetto Leonardo Antonelli del 1785⁸⁴. Carroll ha infatti spiegato che i cattolici negli Stati Uniti sono meno di quelli canadesi, ma non possono essere ignorati. A Roma si decide quindi di creare la diocesi di Baltimora e di elevare alla dignità episcopale Carroll⁸⁵. Questo è il primo passo verso l'istituzione di una ramificata struttura diocesana negli Stati Uniti e in Canada e alla conseguente archiviazione di una massa di documenti sulla geografia umana del subcontinente⁸⁶.

Gli sviluppi del cattolicesimo nordamericano non sono compresi appieno prima del 1817⁸⁷. I funzionari romani non hanno il tempo di studiare i rapporti di oltre Atlantico, perché alla fine del Settecento l'esistenza stessa dell'amministrazione pontificia è in pericolo⁸⁸. Roma è occupata dai francesi e il 15 marzo 1798 questi ultimi decretano lo scioglimento di Propaganda. Pio VI incarica allora Stefano Borgia di agire da Padova quale pro-prefetto. Nel 1800 i funzionari di Propaganda rientrano nella città eterna, ma la loro attività subisce una battuta di arresto nel 1810, quando gli archivi della Congregazione sono requisiti e portati a Parigi. Nel 1815 Propaganda può infine riprendere la sua attività, ma le occorrono due anni per completare la riorganizzazione⁸⁹. Inoltre una parte degli archivi non è recuperata: un problema gravissimo per una struttura che basa le proprie decisioni sulla documentazione interna, ricorrendo raramente ad altre fonti⁹⁰.

I venti anni tra il 1798 e il 1817 hanno una notevole importanza per l'evolversi dei rapporti tra Roma e il Nuovo Mondo⁹¹. In questo non breve intervallo le fonti e i canali di informazione relativi alle Americhe cambiano. La sconfitta di Napoleone conclude il declino della Francia come potenza coloniale e la nunziatura di Parigi perde la sua centralità come luogo di raccolta di notizie americane. D'altra parte a Londra non si può creare una struttura paragonabile a quella che agiva a Parigi⁹². La Segreteria di Stato, dalla quale dipende la diplomazia romana, non ha quindi modo di informarsi direttamente sull'andamento della Chiesa nell'America settentrionale, mentre inizia a estendere la sua presa sul Sud America, grazie al trasferimento della corte imperiale portoghese a Rio de Janeiro nel 1807.

Il nunzio di Lisbona fugge in Brasile nel 1808 e mette in piedi una struttura temporanea, che inizialmente deve coprire tutto l'impero portoghese⁹³, ma che nel

1829 diviene una nunziatura separata da quella lusitana, la quale riprende a funzionare nel 1822. La nunziatura di Rio de Janeiro è l'unica nell'America latina sino al 1836, quando è eretta a Bogotá l'internunziatura della Nuova Granada per curare i rapporti con i governi di tutta l'America di lingua spagnola⁹⁴. Sino al 1836 quindi la nunziatura di Rio copre l'America meridionale, quella centrale - escluse le Antille - e il Messico. Sulla sua presenza è imperniato lo sforzo della Segreteria di Stato per controllare gli stati sudamericani e questa sua preminenza dura a lunga: da essa, per esempio, dipendono sino al 1877 le diocesi dell'Argentina⁹⁵ e ad essa sono affidati nel 1840 Uruguay e Paraguay⁹⁶.

Dalla fine del Settecento Propaganda stabilisce contatti diretti con le colonie britanniche e gli Stati Uniti⁹⁷. Tali relazioni si rivelano particolarmente fruttuose una volta che l'attività della Congregazione è riorganizzata⁹⁸. Il palazzo di Propaganda diviene allora non soltanto il centro di raccolta per le informazioni relative al Nord America, ma accoglie anche i prelati americani e canadesi che si recano a Roma⁹⁹. Nel 1819 il vescovo di Québec arriva per riferire sullo sviluppo della Chiesa in Canada e negli Stati Uniti, dove si è recato, su richiesta di Propaganda, per studiare il problema del *trusteesism*¹⁰⁰. I *trustees* sono i curatori, eletti dalle comunità parrocchiali, delle *corporations* preposte secondo la legge statunitense alla gestione dei beni e delle attività delle singole parrocchie. In alcune di queste ultime, soprattutto in quelle i cui membri appartengono a gruppi di recente immigrazione, i *trustees* rivendicano lo *jus patronatum* e chiedono di poter scegliere sacerdoti appartenenti al loro gruppo linguistico¹⁰¹. Propaganda entra così in contatto con una realtà inaspettata, nonostante che dal secondo Settecento le giunga notizia della difficile convivenza di gruppi diversi per lingua e cultura¹⁰². Questa non è tuttavia l'unica sorpresa. Tra il 1810 e il 1825 le colonie spagnole si ribellano alla madrepatria e conquistano l'indipendenza¹⁰³. Finisce il Patronato spagnolo, ma rischia di essere anche la fine di tutta la struttura ecclesiastica, perché i nuovi governi identificano la Chiesa con il vecchio ordine spagnolo e perché i vescovi, legati a tale ordine, sono morti o fuggiti¹⁰⁴.

Nel 1823 parte per il Sud America monsignor Giovanni Muzi, accompagnato da Giovanni Mastai-Ferretti, futuro Pio IX. Nel 1824 Muzi stila un rapporto nel quale collega esplicitamente la situazione nell'America meridionale con quanto accaduto dalla Rivoluzione americana in poi. A suo parere infatti: "La eresia non meno politica che teologica, che alzò la testa nella Repubblica degli Stati Uniti in America e poi nella Rivoluzione francese, fu proclamata per base del Governo, cioè, che l'autorità sovrana nasca essenzialmente dall'uomo e si trovi nei diritti essenziali dell'uomo e non da Dio: è l'eresia dominante in questi nuovi governi"¹⁰⁵. Muzi sottolinea come tale eresia sia accompagnata dal successo della massoneria e dell'illuminismo nel Sud America¹⁰⁶. I nuovi governi sono infatti ispirati al liberalismo irreligioso¹⁰⁷, mentre l'Inghilterra e gli Stati Uniti rafforzano la loro presa economica sul subcontinente¹⁰⁸.

L'inviato romano segnala che la Chiesa è minacciata dall'esterno, ma afferma che essa ha anche gravi problemi interni. Mancano infatti i sacerdoti nei centri abitati e sta scemando l'attività missionaria tra gli indiani¹⁰⁹.

Una volta tornato a Roma, Muzi insiste sulla necessità di una riforma morale della Chiesa sudamericana¹¹⁰. Tuttavia la riorganizzazione di questa è resa difficile dalla mancanza di chiarezza sulla competenza religiosa relativa al Sud America. Il crollo dell'impero spagnolo ha eliminato il Patronato e Propaganda si aspetta di aver mano libera, ma nel 1822 la Segreteria di Stato - interessata, come già detto, alla creazione di nunziature sudamericane e preposta ai rapporti diplomatici con i nuovi stati sudamericani - invita la Congregazione a non trattare questioni relative a questi ultimi¹¹¹. Tutto il materiale sul Sud America deve quindi affluire nelle due rubriche specifiche dell'archivio della Segreteria di Stato riorganizzato nel 1814: la rubrica 251 (Rio de Janeiro) e la 279 (Affari d'America)¹¹². La risistemazione di tale archivio, avviata nel 1833, porta all'aumento delle rubriche sudamericane: al Brasile sono dedicate la 7 e la 24, alla Nuova Granada e al Messico la 41 e la 42, agli stati d'America in generale la 68 e all'Ecuador e al Cile la 150 e la 151. Queste ultime due rubriche sono create nel 1847¹¹³.

Non tutta la burocrazia romana è d'accordo con la Segreteria di Stato: nel 1825 la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari invia documenti a Propaganda, perché ritiene che la gestione degli affari sudamericani spetti a quest'ultima¹¹⁴. Nel 1833 la Segreteria di Stato torna alla carica per difendere la propria preminenza¹¹⁵. Nel 1848 la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari regola infine la questione e stabilisce che la direzione delle missioni spetta comunque a Propaganda¹¹⁶. Questa si preoccupa immediatamente di trincerare la posizione conquistata e nel 1850 ordina ai cappuccini di non mandare missionari in Brasile senza la sua autorizzazione¹¹⁷.

Mentre il cardinale segretario di stato e il cardinale prefetto di Propaganda Fide si contendono l'America latina, gli archivi del Vaticano e della Congregazione proseguono a raccogliere documenti sulle Americhe. La maggior parte delle informazioni vertono sulla costituzione e quindi sulla popolazione e l'estensione geografica delle diocesi vecchie e nuove¹¹⁸. Propaganda riceve con regolarità rapporti sull'andamento delle diocesi e dei vicariati dell'America settentrionale inglese e statunitense¹¹⁹. Ben presto tali relazioni non riguardano soltanto la colonizzazione di nuove regioni e la creazione di nuove diocesi, ma anche l'arrivo di nuovi immigrati. In particolare la crescente immigrazione irlandese preoccupa i vescovi statunitensi e canadesi, che, se da una parte non sanno come seguire i nuovi fedeli, dall'altra non sono propensi a ordinare sacerdoti irlandesi¹²⁰. Le tensioni sono perciò destinate a crescere, anche perché gli irlandesi ben presto mirano ad avere sacerdoti e vescovi del proprio gruppo¹²¹.

L'immigrazione non riguarda soltanto l'America settentrionale, ma anche

quella meridionale. Di quest'ultima si occupano anche il papa e la Segreteria di Stato, che contribuiscono all'emigrazione italiana in Brasile, inviandovi nel 1837 alcuni prigionieri politici dello stato pontificio e le loro famiglie¹²². L'organizzazione di tale viaggio e i relativi contatti con lo stato brasiliano mantengono viva la curiosità romana per il flusso italiano verso il Brasile¹²³ e spesso nelle carte vaticane si trovano accenni persino a emigrati non politici¹²⁴. Inoltre nel 1845 arriva a Rio de Janeiro, Gaetano Bedini, il nuovo internunzio, già uditore della nunziatura di Vienna e quindi in grado di badare agli immigrati di lingua tedesca¹²⁵. Bedini richiede a Roma sacerdoti che possano assistere i cattolici tedeschi e offre a Propaganda la possibilità di intervenire tra gli immigrati, evitando le costrizioni del Patronato imperiale¹²⁶.

Verso il 1840 alcuni funzionari della Congregazione redigono un bilancio di quanto accaduto dopo il 1817. Il rapporto è scritto prima dell'intervento in Brasile, ma offre un quadro articolato dell'azione americana di Propaganda e dello stato delle sue conoscenze geografiche¹²⁷. Il materiale raccolto, frutto della corrispondenza con vescovi e sacerdoti di tutto il mondo, è diviso per continenti, secondo lo schema delle relazioni generali dei secoli precedenti. Le due Americhe sono descritte diocesi per diocesi e di ognuna sono offerte una breve storia e l'analisi della popolazione, con particolare attenzione ai flussi migratori temporanei e definitivi. Si accenna inoltre alle missioni nelle terre ancora da colonizzare, quali l'ovest degli Stati Uniti o il nord-ovest del Canada, e ai possibili sviluppi religiosi e politici di quei territori. Gli Stati Uniti godono di un'attenzione particolare, ma vi è spazio anche per le realtà minori, per esempio la colonia delle Bermude, che allora dipendeva dalla diocesi di Halifax¹²⁸.

Dalla relazione di Propaganda Fide del 1840 risalta una forte curiosità per la dimensione politica del Nuovo Mondo. In pochi anni la condanna del liberalismo irreligioso firmata da Muzi è sostituita dalla volontà di capire i meccanismi dei nuovi stati americani. Dalla corrispondenza della nunziatura brasiliana traspare addirittura che l'interesse per le questioni politiche è superiore a quello per le faccende meramente religiose. Le lettere di Bedini al segretario di stato trattano soprattutto delle attività del dittatore argentino Guillermo Rosas, della sua resistenza alle pressioni europee, della guerra tra Argentina e Uruguay e della possibilità di un conflitto tra l'Argentina e il Brasile¹²⁹, nonché degli affari diplomatici di quest'ultimo paese¹³⁰. Vi sono anche accenni ai problemi del clero brasiliano, ma servono a suggerire la possibilità di creare una nuova nunziatura a Santiago del Cile, visto che i cileni non vogliono avere a che fare con i brasiliani¹³¹.

Negli anni che precedono e seguono il 1848 cresce l'importanza delle Americhe nei progetti della Segreteria di Stato. Nel 1849 un anonimo corrispondente, legato all'*entourage* di Bedini, nel frattempo rientrato in Italia, stila un rapporto sulla nunziatura in Brasile¹³². In esso si sottolinea lo sviluppo di Rio e delle altre città grazie alla continua immigrazione. Si afferma quindi la necessità di un nunzio poliglotta,

nonché dotato di poteri speciali: dignità episcopale, facoltà straordinarie, giurisdizione sul clero regolare, direzione dei missionari cappuccini. Secondo l'estensore del rapporto non è infatti possibile considerare la nunziatura in Brasile alla stregua di quelle di Torino, di Bruxelles o della Svizzera. Il nunzio di Rio non deve controllare un piccolo paese, ma un enorme impero. Inoltre il nunzio deve badare alle vicine repubbliche di lingua spagnola, nelle quali dovrebbe compiere almeno una visita. A proposito di viaggi l'anonimo estensore suggerisce che Bedini, da lui individuato come la persona adatta a rivestire quel ruolo, deve recarsi negli Stati Uniti per valutare l'ipotesi di una nunziatura a Washington.

La prima metà dell'Ottocento secolo si chiude quindi su una nota di speranza. Roma guarda il Nuovo Mondo con forti aspettative per lo sviluppo del cattolicesimo americano che viene indicato quale futuro sostegno del papato. Non si tratta di un'idea nuova, anzi ripete un'utopia ricorrente da secoli nei momenti di crisi della Chiesa¹³³, ma questa volta ad essa si associa un nuovo sforzo per comprendere la realtà delle Americhe.

5. Dopo il 1848 tre fenomeni concomitanti assicurano un notevole incremento della documentazione romana sul Nuovo Mondo. In primo luogo la colonizzazione di quest'ultimo avanza a grandi passi, sostenuta da un flusso continuo di emigranti, tra i quali un buon numero di cattolici che assicurano la crescita delle Chiese locali¹³⁴. In secondo luogo il papato, dopo la crisi del 1848, intensifica lo sforzo per una maggiore centralizzazione della Chiesa e questo porta la Segreteria di Stato a interessarsi sempre di più agli avvenimenti anche americani¹³⁵. In terzo luogo Pio IX ha visitato il Nuovo Mondo prima dell'ascesa al soglio pontificio ed è stato considerato, almeno per un breve periodo, un esperto del Sud America¹³⁶. Una volta divenuto papa non si scorda di questo continente e continua a occuparsi della sorte dei cattolici dell'America Latina¹³⁷.

Nella cerchia di papa Mastai Gaetano Bedini si guadagna un posto di tutto rispetto¹³⁸. È infatti nato a Senigallia come Pio IX e condivide con questi l'interesse per il Nuovo Mondo. Nel 1852 è nominato nunzio in Brasile e l'anno seguente è inviato negli Stati Uniti, da dove dovrebbe proseguire per la sua nunziatura¹³⁹. Di fatto non giunge mai a Rio, ma rimane alcuni mesi negli Stati Uniti e visita anche il Canada. Al suo ritorno a Roma presenta un lungo rapporto sulla chiesa nordamericana, che inizialmente non sembra raccogliere il consenso della burocrazia¹⁴⁰. Nel 1856 Bedini diviene, però, segretario di Propaganda Fide, carica che mantiene sino al 1861, quando è elevato al cardinalato. Ha quindi il modo e il tempo d'imporre il suo punto di vista e la sua conoscenza del Nuovo Mondo.

Dai viaggi in Brasile, Canada e Stati Uniti Bedini ricava una buona esperienza delle Americhe e numerosi contatti personali. Diviene quindi il relé tra i prelati americani e la burocrazia romana e concorre personalmente alla fondazione del Col-

legio americano a Roma, ponendo le basi per la formazione “romana” di parte della gerarchia ecclesiastica statunitense¹⁴¹. Bedini diffonde l'idea che in effetti gli Stati Uniti sono il paese del futuro e che possono offrire molto alla Chiesa, se questa vi si impegna a fondo. A suo parere il Nord America è il punto debole dei protestanti e un clero ben preparato potrebbe portare alla completa affermazione della Chiesa cattolica. È, però, necessaria la supervisione romana e l'alleanza con gruppi più agguerriti di immigrati cattolici. Personalmente Bedini suggerisce di favorire l'ascesa degli irlandesi, perché gli sembrano storicamente e psicologicamente meglio attrezzati a battersi contro i protestanti¹⁴².

Bedini è invece poco convinto della Chiesa nel Sud America o meglio ritiene che il cattolicesimo sudamericano non possa garantire a Roma l'appoggio del quale questa ha bisogno¹⁴³. Giudica infatti il clero sudamericano così impreparato che paventa la possibile conversione al protestantesimo di gran parte degli emigrati europei¹⁴⁴. Inoltre teme che gli Stati Uniti stiano per annettersi Cuba e parte del Messico e che questo dia inizio a una lunga egemonia su tutta l'America latina¹⁴⁵.

Bedini non si limita a suggerire un approccio articolato al Nuovo Mondo, ma favorisce anche una sua maggiore conoscenza: a Roma divengono familiari luoghi una volta quasi immaginari. La diffusione della conoscenza geografica è d'altronde nell'aria, anche se non sono ancora rari gli errori marchiani nei rapporti burocratici. Gaetano Moroni, che è stato segretario di Mauro Cappellari, prefetto di Propaganda e poi papa Gregorio XVI, utilizza gli archivi della Congregazione per le voci del *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*¹⁴⁶. Nel frattempo anche i giornali pubblicano articoli sul Nord America e lo stesso Moroni si avvale di una corrispondenza del “Giornale di Roma” sulle diocesi canadesi¹⁴⁷. In questo articolo, che precede il viaggio di Bedini, è già sottolineato il ruolo degli irlandesi quali fondatori di diocesi in regioni una volta dominate dai protestanti.

Il progressivo stringersi dei contatti tra Roma e le Americhe porta all'aumento della documentazione sulle seconde¹⁴⁸. Dopo il 1850 la burocrazia romana, in particolare quella legata a Propaganda Fide e alla Segreteria di Stato, è ben informata su quanto avviene oltreoceano. Da un lato l'arrivo a Roma di sacerdoti nordamericani crea legami personali tra funzionari dei dicasteri romani e membri della gerarchia ecclesiastica del Nuovo Mondo¹⁴⁹. Dall'altro, grazie alle nuove nunziature, la Segreteria di Stato diviene il terminale di un flusso costante di informazioni sul cattolicesimo sudamericano¹⁵⁰. Inoltre le regioni ancora in mano alle potenze coloniali sono seguite dalle nunziature delle rispettive capitali europee, che non tardano a informare Roma di quanto accade oltre oceano¹⁵¹.

Nella seconda metà dell'Ottocento la Segreteria di Stato allarga il proprio raggio d'azione negli Stati Uniti e nel Canada e si batte per la creazione delle delegazioni apostoliche di Washington (1892) e Ottawa (1899). Prima che queste siano istituite, Propaganda Fide archivia un'enorme massa di documenti su questi due paesi, in

particolare sulla crescita delle città dell'est e sulla colonizzazione dell'ovest. Oltre alla corrispondenza in costante aumento¹⁵², sono raccolti e studiati i dossier dei funzionari romani inviati nel Nord America con frequenza crescente¹⁵³. Ben presto alla conoscenza scritta si aggiunge quella orale. Qualche funzionario risiede infatti in più paesi del Nuovo Mondo prima di prestare servizio a Roma¹⁵⁴, mentre alcuni diplomatici operano in entrambe le Americhe¹⁵⁵.

La conoscenza di prima mano porta alla definitiva revisione delle conclusioni di Muzi riguardo agli Stati Uniti. Nel 1886 monsignor Germano Straniero, segretario della nunziatura di Vienna, è mandato negli Stati Uniti per portare la berretta cardinalizia a Gibbons, arcivescovo di Baltimora¹⁵⁶. Ritornato in Europa, Straniero presenta a Leone XIII un lunghissimo rapporto, nel quale dichiara che la Chiesa gode negli Stati Uniti "di un'intera e completa libertà"¹⁵⁷. Straniero spiega come quest'ultima sia frutto della Costituzione americana¹⁵⁸ e suggerisce che la gerarchia ecclesiastica locale sfrutti questo vantaggio per preoccuparsi degli indiani, dei neri e degli immigrati¹⁵⁹. La relazione non si limita a presentare i problemi delle componenti etniche e razziale della società, ma affronta anche la questione sociale negli Stati Uniti e accenna alla necessità di non condannare organizzazioni operaie quali i Knights of Labor¹⁶⁰. Straniero conclude la disamina, sottolineando le speranze per l'avvenire della Chiesa statunitense¹⁶¹ e la necessità di istituire una delegazione a Washington¹⁶².

La dettagliata analisi di Straniero è ispirata da molteplici elementi ed esigenze della strategia pontificia verso le Americhe. Riecheggia l'attenzione di Pio IX e Leone XIII per le chiese missionarie¹⁶³, ma è anche influenzata dalla perdita dei possedimenti temporali. Dopo il 20 settembre 1870 la diplomazia vaticana non rappresenta più uno stato vero e proprio ed è minacciata dallo sviluppo della diplomazia italiana, cui cerca di opporsi grazie alla solidarietà dei cattolici internazionali¹⁶⁴. Inoltre la Chiesa è in difficoltà per la pressione anticlericale e la diminuzione delle entrate. Gli Stati Uniti sembrano offrire quindi possibilità di rivincita, rese più concrete dall'aumento costante delle offerte dei fedeli¹⁶⁵. Dopo il 1870 una delle principali fonti di entrate del Vaticano è infatti l'Obolo di S. Pietro, del quale i cattolici statunitensi sono generosi elargitori, tanto che agli inizi del Novecento Raffaele Merry del Val, segretario di stato di Pio X, prospetta che siano sul punto di divenire l'aiuto principale delle finanze papali¹⁶⁶. Sul finire dell'Ottocento gli Stati Uniti sono analizzati con grande cura e si cerca di istituire una delegazione apostolica, che piloti fermamente la gerarchia ecclesiastica locale a volte poco entusiasta delle iniziative romane¹⁶⁷.

Roma vede con una certa insofferenza la lotta apparentemente senza fine tra le componenti etniche interne della Chiesa statunitense. Ancora agli inizi del Novecento i delegati apostolici ribadiscono con tristezza come i problemi maggiori siano sempre quelli segnalati da Straniero, in primo luogo la mancata o insufficiente assistenza agli immigrati e ai gruppi etnici minoritari¹⁶⁸. D'altra parte anche il principio delle parrocchie "nazionali", cioè per specifici gruppi di immigrati¹⁶⁹, non basta a

risolvere la tensione tra cattolici di origine diversa: quest'ultima conosce al contrario una progressiva *escalation* e si riverbera sul numero sempre crescente delle petizioni inviate a Roma¹⁷⁰. In questo contesto sono bene accolti i segnali di progresso della Chiesa statunitense, dalle statistiche relative al centenario (1908) dell'arcidiocesi di New York¹⁷¹ alla fondazione di missioni americane in Africa e Asia¹⁷², ma ci si preoccupa di contenerne la vitalità prorompente. In particolare il Vaticano teme le spinte autonomistiche che accompagnano tali sviluppi. In questa chiave si può leggere la severa reprimenda dell'americanismo¹⁷³, movimento tanto più pericoloso in quanto sta addirittura influenzando il cattolicesimo europeo¹⁷⁴.

L'aumento smisurato della documentazione sugli Stati Uniti accresce il numero dei commenti e delle decisioni della burocrazia vaticana relative a tale nazione. Da queste testimonianze appare evidente come speranza e paura vadano di pari passo. La crescita del cattolicesimo negli Stati Uniti corrisponde infatti alla crescita imperiosa di un paese, che ormai non si perita di piegare le vecchie potenze, come d'altronde il Vaticano si attende sin dai tempi di Bedini. La guerra contro la Spagna sorprende tuttavia i funzionari vaticani, soprattutto per la sua rapidità, e li spinge a raddoppiare di prudenza verso una nazione che non appare facilmente inquadrabile negli schemi diplomatici tradizionali¹⁷⁵.

La stessa cautela traspare dalla politica vaticana nei riguardi del Canada, dove la Segreteria di Stato spinge per l'istituzione di una delegazione con lo scopo di aiutare il governo liberale a sormontare la divisione tra cittadini di lingua francese e di lingua inglese¹⁷⁶. Lavorando a partire da una documentazione enorme, la burocrazia vaticana agisce in modo da favorire una progressiva anglicizzazione della chiesa canadese, in origine a maggioranza francofona¹⁷⁷. In tale scelta prevale l'equiparazione con gli Stati Uniti e la necessità di servire gruppi etnici di recente immigrazione che si ritiene tendano a divenire anglofoni¹⁷⁸. Inoltre, secondo i funzionari della Santa Sede, l'inglese facilita la penetrazione non soltanto tra gli emigrati, ma anche tra i protestanti¹⁷⁹.

La mole e l'interesse dei documenti sul Nord America non deve far dimenticare che il Vaticano raccoglie informazioni anche sull'America meridionale. Gli internunzi e i nunzi curano i rapporti tra la Segreteria di Stato e le repubbliche sudamericane, tentano di evitare la riproposizione del Patronato¹⁸⁰ e redigono numerosi rapporti sulle regioni visitate o sulla corrispondenza da essi intrattenuta con i vescovi della loro giurisdizione¹⁸¹.

Nell'America latina la situazione si evolve meno brillantemente, ma forse più tranquillamente che in quella settentrionale¹⁸², anche se la Chiesa deve sostenere una forte ondata anticlericale destinata a sedarsi soltanto agli inizi del Novecento¹⁸³. La documentazione vaticana rispecchia queste tensioni e lascia molto spazio alle lamentele contro l'anticlericalismo dei governi e alle deprecazioni della difficile situazione religiosa¹⁸⁴. Tuttavia descrive anche le trasformazioni sociali indotte dalla continua

immigrazione¹⁸⁵, l'avanzare della colonizzazione, la fondazione di nuove diocesi e l'evoluzione della geografia ecclesiastica¹⁸⁶, la condizione delle popolazioni autoctone - talvolta soggette alle malversazioni dello stesso clero¹⁸⁷ - e delle missioni presso gli indiani¹⁸⁸, la paura della propaganda protestante tra gli autoctoni e gli immigrati¹⁸⁹.

Abbastanza spesso queste informazioni sono intervallate da quelle su avvenimenti politici¹⁹⁰ o militari: in particolare tra questi ultimi sono seguite la già citata guerra fra Stati Uniti e Spagna, i conflitti tra la Bolivia e il Cile¹⁹¹ e tra Colombia e Panama¹⁹², la guerra civile in Perù¹⁹³. Se l'interesse per la politica è facilmente spiegabile, quello per gli eventi bellici è legato agli spostamenti di confine¹⁹⁴, che hanno immediati riflessi sulla geografia ecclesiastica e la giurisdizione delle nunziature¹⁹⁵. D'altronde diocesi e nunziature sono soggette ad ampliamenti o divisioni anche in tempo di pace a causa dell'avanzare della colonizzazione. A questo proposito la Segreteria di Stato raccoglie rapporti sulla penetrazione nelle zone in precedenza quasi inesplorate¹⁹⁶.

Importanti notizie sulle due Americhe nella seconda metà dell'Ottocento sono raccolte anche in serie minori degli archivi vaticani, nonché nei fondi degli ordini religiosi. Non bisogna dimenticare come la crescita delle chiese nazionali, quella che infine induce il Vaticano a passare tutte e due le Americhe sotto il controllo della Segreteria di Stato (1908), sia ben documentata dai materiali inviati a Roma in occasione dei concili diocesani¹⁹⁷, nazionali¹⁹⁸ o addirittura continentali¹⁹⁹. La documentazione sul Messico, in parte offerta dai concili ivi tenuta, è inoltre arricchita dai rapporti su diocesi, ordini religiosi, università cattolica, situazione politica e religiosa, frutto della visita apostolica negli anni 1896-1899²⁰⁰.

Sono inoltre assai rilevanti i dossier relativi all'attività nelle due Americhe dei principali ordini religiosi, primi fra tutti la Compagnia di Gesù, i francescani, i domenicani e i cappuccini²⁰¹. Sono ricchi di materiali anche gli archivi relativi alle scuole dei fratelli maristi nell'America meridionale²⁰² e dei fratelli delle scuole cristiane nelle due Americhe²⁰³. In genere da questi fonti si desumono soprattutto informazioni sul mondo dell'immigrazione²⁰⁴ e su quello autoctono. Quest'ultimo gode alla fine del periodo da noi esaminato di una qualche curiosità storico-antropologica²⁰⁵ e delle preoccupazioni romane per lo sfruttamento e il genocidio degli indiani nell'America latina²⁰⁶. Tuttavia va sottolineato come l'attenzione per gli immigranti e i gruppi di origine europea sia molto più forte di quella per le missioni indiane²⁰⁷.

6. Nel corso dei quattro secoli da noi presi in esame la Santa Sede definisce, attraverso la sua giurisdizione spirituale, la geografia ecclesiastica delle Americhe e acquista una sempre maggiore conoscenza geografica del Nuovo Mondo. Sino agli inizi dell'Ottocento questa resta comunque imperfetta. Da una parte, tutta l'Europa non conosce con esattezza la geografia fisica delle Americhe; dall'altra, Roma ha un livello di conoscenza ancora inferiore, perché manca l'esperienza diretta e solo in rari

casi si ricorre a quanto pubblicato nelle altre nazioni. Nella prima metà dell'Ottocento iniziano invece i contatti diretti (nunziatura in Brasile, missione Muzi in Sudamerica, missione Bedini in Nord America) e i funzionari romani prendono confidenza con le pubblicazioni geografiche del tempo.

Al miglioramento della conoscenza geografica in senso stretto corrisponde anche una maggiore attenzione alla geografia umana. L'emigrazione transoceanica dell'Otto-Novecento spinge la Santa Sede a riflettere e a richiedere un maggior numero di rapporti sui nuovi e vecchi gruppi immigrati. Di questa tendenza si avvantaggiano soprattutto i gruppi di origine europea, ma d'altronde le popolazioni autoctone e quelle di origine africana hanno sempre ricevuto minore attenzione istituzionale. Sin dal Seicento Roma ha badato soprattutto alle missioni per gli Europei che si spostano verso zone ancora vergini o per gruppi etnici particolari, quali gli irlandesi nelle Antille francesi.

Nell'Ottocento alla migliore conoscenza della geografia fisica e di quella umana corrisponde un'improvvisa attenzione alla geografia politica. In età moderna predomina infatti il problema della conoscenza geografica, di sapere dove sfoci il Mississippi o dove si trovi passaggio a nord-ovest. In età contemporanea la Santa Sede è assillata dal problema dei rapporti con gli stati, nati dalla lunga fase di guerre per l'indipendenza²⁰⁸. La geografia propriamente detta è allora conosciuta, ma i confini tra gli stati e le strategie di sviluppo, nonché l'atteggiamento verso la Chiesa di questi ultimi sono ancora fluidi. Di qui il grande interesse per la dimensione politica e quella militare in entrambe le Americhe. La Santa Sede ha conseguito nell'età delle scoperte e delle colonizzazioni la conoscenza di una geografia universale atta a guidare su scala mondiale i destini della religione cattolica. Ora si concentra su singole realtà regionali che ormai si configurano come stati sovrani con un loro specifico patrimonio storico e non più come spazi bianchi e indistinti sui planisferi rinascimentali.

Agli inizi del Novecento le varie dimensioni geografiche sono ormai stabilizzate e ben conosciute. In questo processo sono spariti i miti e le terre incognite ed è anche naufragato quel millenarismo che, a causa della ancor scarsa conoscenza geografica, ha permesso di sognare la fondazione di nuove e sicure colonie cattoliche. In compenso inizia a farsi strada l'idea che il cattolicesimo statunitense potrebbe offrire alla Santa Sede un valido aiuto economico, purché si riesca a tenere sotto controllo gli impulsi autonomistici dei suoi fedeli.

Note

¹ Mentre i paragrafi 1 e 6 sono stati scritti congiuntamente, i paragrafi 2 e 3 sono opera di Giovanni Pizzorusso e quelli 4 e 5 di Matteo Sanfilippo.

² *America Pontificia primi saeculi evangelizationis (1493-1592). Documenta pontificia ex re-gistris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, I-II, a cura di Josef

- Metzler, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991; *America Pontificia*, III, *Documenti pontifici riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, a cura di Id. con la collaborazione di Giuseppina Roselli, ivi, 1995.
- ³ Francesco Surdich, *Verso il nuovo mondo*, Firenze, Giunti, 2002, e Massimo Becattini, *Dal Nuovo Mondo all'America*, Roma, Carocci, 2004.
- ⁴ Dominique Deslandres, *Le christianisme dans les Amériques: Amérique latine, Amérique française, Amérique britannique et Amérique de l'esclavage*, in *Histoire du Christianisme*, IX, *L'Âge de raison, 1620-1750*, a cura di Marc Venard, Paris-Tournai, Desclée-Fayard, 1997, pp. 615-736; Francesca Cantù, *Problemi e conclusioni delle recenti discussioni sulla scoperta, la colonizzazione e l'evangelizzazione dell'America*, in *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa*, a cura di Giacomo Martina e Ugo Dovere, Roma, Edizioni Dehoniane, 1999, pp. 191-232, e *I Gesuiti tra Vecchio e Nuovo Mondo. Note sulla recente storiografia*, in *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di Carlo Ossola, Marcello Verga e Maria Antonietta Visceglia, Firenze, Olschki, 2003, pp. 173-187; *The Jesuits. Cultures, sciences and the arts 1540-1773*, a cura di John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris e T. Frank Kennedy, Toronto, Toronto University Press, 1999; *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, a cura di Antonella Romano e Pierre-Antoine Fabre, "Revue de synthèse", CXX, 2-3 (1999); Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (sec. XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.
- ⁵ Luca Codignola, *Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise dans les archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande à Rome, 1622-1799*, Ottawa, Archives Nationales du Canada, 1991; *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922*, a cura di Pierre Hurtubise, Luca Codignola e Fernand Harvey, Québec, Éditions de l'IQRC, 1999, pp. 53-152; *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, a cura di Matteo Sanfilippo e Giovanni Pizzorusso, Viterbo, Sette Città 2001; *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di Matteo Sanfilippo, Alexander Koller e Giovanni Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2004.
- ⁶ Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003.
- ⁷ Jean Richard, *La papauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIII^e-XV^e siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1977.
- ⁸ Luca Codignola e Giovanni Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen-Age au XVII^e siècle: Rome sur la voie de la centralisation*, in *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*, a cura di Laurier Turgeon, Denys Delâge e Réal Ouellet, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, pp. 489-512.
- ⁹ Adriano Prosperi, *America e Apocalisse. Note sulla "Conquista spirituale" del Nuovo Mondo*, "Critica Storica", XIII, 1, 1976, pp. 1-61 (ora in *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999).
- ¹⁰ Si pensi all'intreccio tra profezia e missione nell'opera del gesuita luso-brasiliano Antonio Vieira (*Sermões Italianos*, a cura di Sonia N. Salomão, Viterbo, Sette Città, 1998). Cfr. Jose van den Besselaar, *Antonio Vieira: Profecia e polêmica*, Rio de Janeiro, Eduerj, 2002; Simone Celani, *Cronologia della vita e delle opere di Antonio Vieira*, "Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani", IV (2002), pp. 105-108; Valmir Muraro, *Padre Antônio Vieira. Retórica e Utopia*, Florianópolis, Insular, 2003; Silvano Peloso, *Antonio Vieira e l'impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali*, Viterbo, Sette Città, 2005. Molto materiale, compresi i testi profetici, è sul web, vedi i link a <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/2466/sermoes.html>. Non è comunque l'unico caso di millenarismo

- coloniale, cfr. Adriana Romeiro, *Um visionário na corte de D. João V - Revolta e milenarismo nas Minas Gerais*, Belo Horizonte, UFMG, 2001, su Pedro de Rates Henequim (Minas Gerais 1702 - Lisbona 1744).
- ¹¹ Frank Lestringant, *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Michel, 1991, pp. 11-15, ha messo in evidenza i due livelli di percezione della geografia nel Rinascimento. Il primo livello è quello della geografia universale, la cosmografia, che mira a una rappresentazione globale di tutto il mondo lasciando bianchi gli spazi destinati a scoperte future. Il secondo è quello della corografia, dove l'attenzione è puntata alla registrazione precisa degli avvenimenti passati che hanno trasformato la regione. Questa oscillazione tra piccola e grande scala, tra futuro e passato sembra esser propria anche dell'"image du monde", e di conseguenza della politica di espansione missionaria, della Santa Sede.
 - ¹² Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au Temps de la Réforme Catholique*, Rome, École Française de Rome, 1994; Gaetano Platania, *Santa Sede e sussidi per la guerra contro il turco nella seconda metà del XVII secolo*, in *Il buon senso o la ragione? Miscellanea di studi in onore di Giovanni Crapulli*, a cura di Nadia Boccara e Gaetano Platania, Viterbo, Sette Città, 1997, pp. 103-137; *I Turchi, Il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna Motta, Milano, Angeli, 1998; *L'Europa centro-orientale e il pericolo turco tra Sei e Settecento*, a cura di Gaetano Platania, Viterbo, Sette Città, [2000]; *L'Europa di Giovanni Sobieski. Cultura, politica, mercatura e società*, a cura di Id., Viterbo, Sette Città, 2005; Géraud Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2004.
 - ¹³ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, e *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001; Giovanni Pizzorusso, *Reti informative e strategie politiche tra la Francia, Roma e le missioni cattoliche nell'impero ottomano agli inizi del XVII secolo*, in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, cit., pp. 212-231, e "Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide": i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660), "Cheiron", 30 (1998), pp. 201-227.
 - ¹⁴ Bernard Heyberger, *Missions, modernes XVI^e-XVIII^e siècles*, in *Dictionnaire historique de la Papauté*, a cura di Philippe Levillain, Paris, Fayard, 1994, pp. 1115-1120.
 - ¹⁵ Luca Codignola, *The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1750*, in *America in European Consciousness, 1493-1750*, a cura di Karen Ordahl Kupperman, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1995, pp. 195-242, e *Les Amérindiens dans les Archives de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide à Rome*, "Canadian Folklore Canadien", 17, 1 (1995), pp. 139-48; Dominique Deslandes, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.
 - ¹⁶ Pedro de Leturia, *El origen histórico del Patronato de Indias*, in Id., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. I. Epoca del Real Patronato 1493-1800*, Roma-Caracas, Apud Aedes Universitatis Gregorianae-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, pp. 1-31.
 - ¹⁷ Alessandro Giraladini, *Itinerarium*, a cura di Alessandro Giraladini, Torino, Nuova Eri, 1991, pp. 176-182.
 - ¹⁸ Pedro de Leturia, *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de Propaganda*, in Id., *Relaciones*, I, cit., pp. 128-129; Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, in *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, a cura di José Martínez Millán, III, *Inquisición, religión y confesionalismo*, Madrid, Editorial Parteluz, 1998, pp. 321-340.
 - ¹⁹ Per questo paragrafo, cfr. Matteo Sanfilippo e Giovanni Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico*, cit., pp. 73-118.
 - ²⁰ Le collezioni librerie e cartografiche dei membri della Curia sono assai rilevanti: Fortuna-

- to Margiotti, *Dotazione libraria dei cardinali di Propaganda Fide nel 1700*, "Euntes Doce-te", XXI (1968), pp. 367-409; Roberto Almagià, *Carte geografiche a stampa di particolare pregio o rarità dei secoli XVI e XVII esistenti nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938 e *Planisferi, carte nautiche e affini dal secolo XIV al XVII esistenti nella Biblioteca Apostolica vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.
- ²¹ Anthony Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989; L. Codignola, *The Holy See*, cit.; Marianne Mahn-Lot, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, Milano, Jaca Book, 1998².
- ²² Si può seguire la cronologia e la dislocazione delle sedi episcopali nella carta contenuta in Jean Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia, 1983, p. 110.
- ²³ H.T. Henry [sed Umberto Benigni], *America in the Consistorial Congregation's 'Acta'*, "Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia", 9 (1898), pp. 385-398; 10 (1899), pp. 1-16, 129-137, 335-344, 448-456; 11 (1900), 61-66, 208-212, 308-313, 455-460.
- ²⁴ Robert Ricard, *La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1527*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, pp. 95-102.
- ²⁵ R. Ricard, *La «conquête spirituelle»*, cit., pp. 81-94 e carta fuori testo.
- ²⁶ Rosario Romeo, *Le fonti gesuitiche e l'utopia politica italiana nella seconda metà del secolo XVI*, "Clio", XI (1975), 1-4, pp. 5-32 (ora in Id., *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 141-179); Adriano Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di Rosario Villari, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218; P. Broglio, *Evangelizzare il mondo*, cit.
- ²⁷ Si rimanda ai tre volumi curati da J. Metzler, *America pontificia*, cit.
- ²⁸ Niccolò Del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1970³.
- ²⁹ Pedro de Leturia, *Felipe II y el Pontificado en un momento culminante de la historia de Hispanoamérica*, in Id., *Relaciones*, cit., pp. 59-100; Antonio de Egaña, *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Università Gregoriana, 1958; *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico*, cit.
- ³⁰ Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di Fabio Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 1999. Cfr. Bernard Jacqueline, *Mission et Missions. 17^e siècle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, X, Paris, Beauchesne, 1980, *ad vocem*, e i saggi in *Memoria Rerum*, I, 1, cit., nonché Giovanni Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo: tracce di una ricerca*, in *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Atti del Convegno (Roma, Ecole Française de Rome, 28-29 ottobre 2002), in corso di stampa.
- ³¹ Giovanni Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia, Annali*, 16, Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 476-518.
- ³² Bernard Jacqueline, *La Sacrée Congrégation "de Propaganda Fide" et la France sous le pontificat de Grégoire XV*, "Revue d'histoire ecclésiastique", 66 (1971), pp. 46-82.
- ³³ Per un quadro d'insieme, Kenneth Gordon Davies, *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974, e Matteo Sanfilippo, *Europa e America. La colonizzazione anglo-francese*, Firenze, Giunti, 1990.
- ³⁴ APF, Acta, vol. 3 (1622-1625), ff. 3r-6r.
- ³⁵ Luca Codignola, *Rome and North America 1622. The Interpretive Framework*, "Storia Nord-americana", I, 1 (1984), pp. 5-33, e *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia. I*

- funzionari di *Propaganda Fide*, 1622-1816, in *Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico Settentrionale*, a cura di Marcella Arca Petrucci e Simonetta Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212.
- ³⁶ Comunque *Propaganda* arretra progressivamente in molti settori geografici, perché non ha fondi per sostenere le missioni: Matteo Sanfilippo, *Niccolò Forteguerra, segretario di Propaganda Fide e l'Europa centro-orientale*, in *Conflitti e compromessi nell'Europa "di centro" fra XVI e XX secolo*, a cura di Gaetano Platania, Viterbo, Sette Città, 2001, pp. 113-137.
- ³⁷ Ignacio Ting Pong Lee, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum*, I, 1, pp. 353-438; Giuseppe Sorge et al., *S. Sede e Corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Bologna, Clueb, 1988; Roland M. Jacques, *De Castro Marim à Faífo. Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- ³⁸ Conrad Russell Fish, *Guide to the Materials for American History in Roman and Other Italian Archives*, Washington DC, Carnegie Institution, 1911, p. 119.
- ³⁹ B. Jacqueline, *La Sacrée Congrégation "de propaganda Fide" et la France*, cit., e *Un tournant de l'histoire des missions: rôle et méthodes de la S.C. "de Propaganda Fide" d'après le cardinal Ludovisi, secrétaire d'Etat de Grégoire XV (15 janvier 1622)*, "Documenta Omnis Terrae", 83, 5 (1971), pp. 440-448; G. Pizzorusso, "Per servitio della Sacra Congregazione", cit.
- ⁴⁰ Ernst Burrus, *Un programa positivo; la actuación misionera de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, in *Memoria Rerum*, I, 2, 1972, pp. 648-666; M. Sanfilippo e G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma*, cit.
- ⁴¹ Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, s.ed., 1614, e Yves d'Evreux, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan ès années 1613 et 1614*, Paris, Huby, 1615 (riedito come *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, a cura di Ferdinand Denis, Paris - Leipzig, Franck, 1864). Sui cappuccini in Brasile, vi è un importante dossier in ASV, Fondo Borghese, I, 28, ff. 428-439, contenente la relazione di d'Abbeville, la descrizione del suo ritorno a Parigi con alcuni indiani e le richieste a Roma. Cfr. inoltre Andrea Daher, *Récits français et histoires portugaises: Claude d'Abbeville et Pero de Magalhães Gandavo*, «Nuevo Mundo Mundos Nuevos» (rivista in linea), 1 (2001), <http://nuevomundo.revues.org/document238.html>.
- ⁴² Metodio da Nembro (Mario Carobbio), *Patronato e Propaganda nel Brasile*, in *Memoria Rerum*, I, 2, pp. 667-690.
- ⁴³ L'attribuzione della Guadalupa alla Francia è oggetto di consultazioni tra *Propaganda*, i cardinali Gil de Albornoz e Antonio Barberini e i nunzi a Parigi e a Madrid: l'isola è attribuita prima alla Spagna e poi all'Olanda; APF, Acta, vol. 16, ff. 57rv, 78v, 164r, 269v, 278r, 348v-349r, 445v; cfr. *infra*, parte II, e Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Rome, École Française de Rome, 1995.
- ⁴⁴ Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des Antilles*, Paris, Jolly, 1667, t. I, p. 74.
- ⁴⁵ Guillaume de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1959; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire*, cit.
- ⁴⁶ Ben altra iniziativa è dimostrata nel 1659 per l'Estremo Oriente con la nomina dei vicari apostolici francesi contro il Patronato portoghese. Va detto che anche la corte di Francia utilizza i missionari francesi per affermare la propria potenza coloniale: B. Heyberger, *Missions*, cit.; G. Pizzorusso, *Reti informative e strategie politiche*, cit.; Henri-Alexandre Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise, Rome et les missions d'Indochine aux XVII^{ème} siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1943.
- ⁴⁷ Lazaro de Aspurs, *La aportación extranjera a las misiones espanolas del Patronato Regio*,

Sevilla, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1946, mostra come la Corona francese sia parimenti, se non ancora più, rigida nel negare l'accesso di religiosi stranieri alle sue colonie.

- 48 Pacifique de Provins, *Le voyage de Perse et Brève relation du voyage des Iles de l'Amérique*, a cura di Godefroy de Paris e Hilaire de Wingene, Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 1939; Luca Codignola, *A World Yet to be Conquered. Pacifique de Provins and the Atlantic World, 1629-1648*, in *Canada ieri e oggi, III, Sezione storica*, a cura di Id. e Raimondo Luraghi, Fasano, Schena, 1986, pp. 59-84, e *Pacifique de Provins and the Capuchin Network in the French Colonies of Africa and America in the Early Seventeenth Century*, in *Proceedings of the Fifteenth Meeting of the French Colonial Historical Society*, a cura di Patricia Galloway e Philip P. Boucher, Lanham, University Press of America, 1992, pp. 46-60.
- 49 Pierre Delattre ed Edmond Lamalle, *Jésuites wallons, flamands, français missionnaires au Paraguay, 1608-1767*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 16 (1947), pp. 98-176. Cfr. *infra*, il capitolo primo della seconda parte.
- 50 G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., e *infra* il capitolo introduttivo alla seconda parte di questo volume.
- 51 P. de Leturia, *El Regio Vicariato y los comienzos*, cit., p. 148.
- 52 Cfr. *infra* il primo capitolo della seconda parte.
- 53 Dominic Conway e John Hanly, *The Anglican World: Problems of Co-existence. A. During the Pontificates of Urban VIII and Innocent X (1623-1655) B. From Alexander VII to Alexander VIII (1655-1691)*, in *Memoria Rerum*, I, 2, cit., pp. 149-200.
- 54 La documentazione di Propaganda per il Nord America in età moderna è stata inventariata: Luca Codignola, *Guide*, cit.; *United States Documents in the Propaganda Fide Archives. A Calendar. First Series*, a cura di Finbar Kenneally (vol. 1-7 e *Index* dei voll. 1-7, Washington DC, Academy of American Franciscan History, 1966-1981) e Anton Debevec *et al.* (vol. 8-12, ivi, 1980-2002).
- 55 Cornelius J. Jaenen, *The Role of the Church in New France*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1975.
- 56 Luca Codignola, *Roman Catholic Ecclesiastics in English North America, 1610-58. A Comparative Assessment*, in The Canadian Catholic Historical Association, "Historical Studies", 65 (1999), pp. 107-124, e *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-58*, "The Canadian Historical Review", LXXX, 4 (1999), pp. 539-584. Vedi anche Id., *Les premiers pas de l'Église dans les régions orientales de l'Amérique du Nord*, "Anuario de Historia de la Iglesia", IX (2000), pp. 131-143.
- 57 Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, I-IX, Rome-Québec (poi Montréal), Institutum Historicum Societatis Iesu - Les Presses de l'Université Laval (poi Les Éditions Bellarmin), 1967-2003. Cfr. Giovanni Pizzorusso, *Missioni gesuite in Canada nel secolo XVII*, "Il Veltro", XXXIII, 1-2 (1989), pp. 182-185, e Luca Codignola, *The Battle is Over: Campeau's Monumenta vs. Thwaites's Jesuit Relations, 1602-1650*, "European Review of Native American Studies", 10, 2 (1996), pp. 3-10.
- 58 L. Codignola, *The Interpretive Framework*, cit., pp. 14-15.
- 59 ASV, Segr. Stato, Francia, vol. 171, f. 521v.
- 60 ASV, Segr. Stato, Francia, vol. 200, f. 328v.
- 61 Lucien Campeau, *Les initiatives de la S. Congrégation en faveur de la Nouvelle-France*, in *Memoria Rerum*, I, 2, cit., pp. 727-795 e Id., *L'évêché de Québec (1674) Aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec, La Société historique du Québec, 1974.
- 62 Matteo Sanfilippo, *Curia di Roma e Corte di Francia: la fondazione della diocesi di Québec*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento "Teatro" della politica europea*, a cura di Gianvittorio Signorotto e Maria Antonietta Visceglia, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 489-516.
- 63 ASV, Processus Datariae, vol. 52 (1674), ff. 173-178 e Segr. Brevi, vol. 1593 (1674), ff. 612-

614.

- ⁶⁴ Matteo Sanfilippo, *Missionari, esploratori, spie e strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763)*, in *I Religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, a cura di Flavio Rurale, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 287-331.
- ⁶⁵ Thomas A. Hughes, *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. Text and Documents*, 4 voll., London, Longmans, Green & Co., 1907-1917; Charles Edward O'Neill, *North American Beginnings in Maryland and Louisiana*, in *Memoria Rerum*, I, 2, cit., pp. 713-726; John Axtell, *White Legend: The Jesuit Mission in Maryland*, in Id. *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 73-85. La questione è tuttavia ben nota a Roma, come dimostra la presenza di documenti in vari archivi, cfr. L. Codignola, *Guide*, cit.; ASV, Segr. Stato Inghilterra, vol. 4, f. 58rv; Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, Stanza storica D 4 a, ff. 727r-748v.
- ⁶⁶ Luca Codignola, *Terre d'America e burocrazia romana. Simon Stock, Propaganda Fide e la colonia di Lord Baltimore a Terranova, 1621-1649*, Venezia, Marsilio, 1982.
- ⁶⁷ Josef Metzler, *Der älteste Bericht über Nordamerika im Propaganda-Archiv: Virginia 1625*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", XXV (1969), pp. 29-37.
- ⁶⁸ C. E. O'Neill, *North America Beginnings*, cit., pp. 719-722.
- ⁶⁹ Luca Codignola, *Laurens van Heemskerk's Pretended Expeditions to the Arctic 1660-1672: A Note*, "The International History Review", XII, 3 (1990), pp. 519 e 523-525.
- ⁷⁰ L. Codignola e G. Pizzorusso, *Le fonti e i luoghi dell'espansione missionaria*, cit.
- ⁷¹ L. Codignola, *Terre d'America*, cit., p. 94.
- ⁷² L. Codignola, *A World Yet to be Conquered*, cit., p. 82.
- ⁷³ APF, Congressi, America Antille, vol. 1 (1634-1760), ff. 414r-417v; cfr. Giovanni Pizzorusso, *Archives of the Sacred Congregation 'de Propaganda Fide'. Calendar of the volume 1 (1634-1760) of the series Congressi America Antille*, "Storia Nordamericana", 3, 2 (1986), pp. 120 e 147.
- ⁷⁴ F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, cit.; Urbano Cerri, *Relazione dello stato di Propaganda Fide* (1678), APF, Miscellanee Varie, vol. XI; Niccolò Forteguerra, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di Carmen Principe di Donna, Napoli, D'Auria Editore, 1982.
- ⁷⁵ Monique Benoit e Gabriele Scardellato, *The Flesh Made Word: The Vatican Archives and the Study of Canadian History, 1600-1799*, "Archivaria", 20 (1985), pp. 67-78; Matteo Sanfilippo, *Un regard original sur les Belges en Amérique du Nord. L'apport des sources ecclésiastiques romaines (XVIII^e-début du XX^e siècle)*, in *Les immigrants préférés: les Belges*, a cura di Serge Jaumain, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, pp. 53-74.
- ⁷⁶ Per la documentazione dei gesuiti si può far riferimento ai volumi dei *Monumenta Historica Societatis Iesu* sulle varie aree di missione. Per gli altri ordini si rimanda a Lajos Pasztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1970, a R. Fish, *Guide of the Materials for the American History*, cit., e a *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome*, cit.
- ⁷⁷ Si veda la corrispondenza col nunzio a Parigi in ASV, Segr. Stato, Francia, voll. 446B, 453, 492-507, 509, 517, e il ms. 5556 della Biblioteca Casanatense. A proposito di quest'ultimo, cfr. Luca Codignola, *The Casanatense Library*, "Annali Accademici Canadesi", 7 (1991), p. 103.
- ⁷⁸ APF, Lettere e decreti, vol. 204, ff. 181-191; ASV, Missioni, vol. 53, Pamphili Colonna a Castelli, 14 maggio 1764, non foliata.
- ⁷⁹ APF, Congregazioni particolari, vol. 137, ff. 3-9; APF, Lettere, vol. 204 (1764), ff. 181-191.
- ⁸⁰ Notizie e luoghi de Missioni in APF, Miscellanee varie, vol. 13a. Sulla genesi di questo

rapporto, cfr. Josef Metzler, *La cosiddetta "Relazione-Borgia"*, "Pontificia Universitas Urbaniana Annales", 1967, pp. 32-37. Per la figura di Borgia, cfr. Id., *Ein Mann mit neuen Ideen: Sekretär und Präfekt Stefano Borgia (1731-1804)*, in *Memoria Rerum*, II, 1973, pp. 119-152, nonché *La Collezione Borgia – curiosità e tesori da ogni parte del mondo*, a cura di Anna Germano e Marco Nocca, Napoli, Electa, 2001, e *Le quattro voci del mondo – arte, culture e saperi nella collezione di Stefano Borgia (1731 – 1804)*, a cura di Marco Nocca, Napoli, Electa, 2001.

⁸¹ APF, Miscellanee varie, vol. 1, ff. 504-505 e 506-511.

⁸² ASV, Segr. Stato Francia, vol. 550-558 e 562-570; Luca Codignola, *L'America del Nord nei documenti dell'Archivio della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide" (1754-1784)*, in *Italia e America dal Settecento all'età dell'imperialismo*, a cura di Giorgio Spini, Anna Maria Martellone, Raimondo Luraghi, Tiziano Bonazzi, Roberto Ruffilli, Venezia, Marsilio, 1976, pp. 127-147.

⁸³ APF, Lettere, vol. 244 (1784), ff. 492v-495v. Per i rapporti con gli Stati Uniti e la nomina di Carroll, si veda inoltre APF, Congressi, America centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 371-374, 414rv, 440-460.

⁸⁴ APF, Acta, vol. 157 (1787), ff. 231-244v; Congressi, America Centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 454-456.

⁸⁵ APF, Lettere, vol. 255 (1789), ff. 668-670v.

⁸⁶ C.E. O'Neill, *The United States of America*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 1162-1183; Luca Codignola, *Conflict or Consensus? Catholics in Canada and in the United States, 1780-1820*, The Canadian Catholic Historical Association, "Historical Studies", 55 (1988), pp. 43-59; Matteo Sanfilippo, *L'Archivio Segreto Vaticano come fonte per la storia del Nord America anglo-francese*, in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, cit., pp. 237-263.

⁸⁷ Nel 1817 Propaganda riferisce sulle chiese e i vicariati sotto la sua giurisdizione e in tale contesto considera Canada e Stati Uniti: APF, Acta, vol. 180 (1817), ff. 2-48.

⁸⁸ Luca Codignola, *La bureaucratie romaine face à la crise de la fin du XVIII^e siècle. La gestion du réseau missionnaire en Amérique du Nord, 1785-1815*, in *Papes et papauté au XVIII^e siècle*, a cura di Philippe Koeppel, Paris, Champion, 1999, pp. 97-106.

⁸⁹ Josef Metzler, *Die Kongregation in der Zeit Napoleons (1795-1815)*, in *Memoria Rerum*, II, pp. 84-118.

⁹⁰ L. Codignola, *Guide*, cit., pp. 5-6. Inoltre una parte degli archivi di Propaganda è resa alla Segreteria di Stato e questa, invece di passarli alla legittima proprietaria, li inserisce nell'Archivio Segreto Vaticano, cfr. Hermann Hoberg, *Der Fonds Missioni der Vatikanischen Archivs*, "Euntes Docete", XXI (1968), pp. 97-107, e *Aggiunte recenti al fondo "Missioni" dell'Archivio Vaticano*, in *Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler O.M.I.*, a cura di Willi Henkel, Rome-Freiburg-Wien, Herder, 1991, pp. 87-92.

⁹¹ Non è possibile dilungarsi sulle conseguenze della Rivoluzione francese e del periodo napoleonico nel Nuovo Mondo, ma non si possono dimenticare gli echi caraibici. Notizie sulle rivolte nelle isole francesi e sull'occupazione inglese di Santo Domingo, si trovano infatti negli archivi di Propaganda (Valentino Macca di S. Maria, *L'affermarsi apostolico nelle Antille*, in *Memoria Rerum*, II, cit., pp. 1156-1161) e in quelli vaticani (ASV, Segr. Stato, Biglietti 83, nr. 611; ASV, Arch. Nunz. Madrid, vol. 200, ff. 123-125).

⁹² Luca Codignola, *The Rome-Paris-Quebec Connection in an Age of Revolutions, 1760-1820*, in *Le Canada et la Révolution française*, a cura di Pierre H. Boulle e Richard A. Lebrun, Montréal, Centre interuniversitaire d'études européennes, 1989, pp. 115-132.

⁹³ ASV, Carte Macchi, vol. 63, ff. 27v-41; Arch. Nunz. Lisbona, I, posizioni 23 e 28; Dataria Ap., Abbr. de Curia, vol. 33; Segr. Stato. 1813-1815, rubr. 251, fasc. 447/2, non paginato.

⁹⁴ Giuseppe De Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, Edizioni di Lette-

- ratura, 1957, p. 75-82 e 95-101.
- ⁹⁵ William J. Coleman, *The First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and its Influence in Spanish-America. A Study in Papal Policy, 1830-1840*, Washington, Catholic University of America Press, 1950.
- ⁹⁶ ACAES (Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari), America, primo periodo, vol. 1, Uruguay, pos. 7, fasc. 123.
- ⁹⁷ Luca Codignola, *The Rome-Paris-Quebec Connection*, cit., pp. 124-125, e *The Policy of Rome Towards the English-Speaking Catholics in British North America 1760-1830*, in *Creed and Culture. The Place of English-Speaking Catholics in the Canadian Mosaics*, a cura di Terrence Murphy e Gerald John Stortz, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 100-125.
- ⁹⁸ Luca Codignola, *I rapporti del cardinale Francesco Saverio Castiglioni, Papa Pio VIII, con il Nord America, 1816-1830*, in *La religione e il trono. Pio VIII nell'Europa del suo tempo*, a cura di Simonetta Bernardi, Roma, La Fenice, 1995, pp. 315-343.
- ⁹⁹ Roberto Perin, *Rome in Canada. The Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*, Toronto, UTP, 1990; Peter R. D'Agostino, *Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*, Chapel Hill - London, The University of North Carolina Press, 2004; Matteo Sanfilippo, *Dal Québec alla Città Eterna. Viaggiatori franco-canadesi a Roma*, Roma, Istituto di Studi Romani, 2005.
- ¹⁰⁰ *Journal d'un voyage en Europe par Mgr Joseph-Octave Plessis, évêque de Québec, 1819-1820*, a cura di Henri Têtu, Québec, Librairie Montmorency-Laval, 1903.
- ¹⁰¹ Robert McNamara, *Trusteeism in the Atlantic States, 1785-1863*, "Catholic Historical Review", 30 (1944), pp. 135-144; Peeter Carey, *People, Priests, and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1987; Terrence Murphy, *Priests, People and Polity: Trusteeism in the First Catholic Congregation at Halifax, 1785-1801*, in *Religion and Identity. The Experience of Irish and Scottish Catholics in Atlantic Canada*, a cura di Id. e Cyril J. Byrne, St. John's, Jespersen Press, 1987, pp. 68-80, e *Trusteeism in Atlantic Canada. The Struggle for Leadership among the Irish Catholics of Halifax, St. John's and Saint John, 1780-1850*, in *Creed and Culture*, cit., pp. 126-151; Christian Dessureault e Christine Hudon, *Conflicts sociaux et élites locales au Bas-Canada. Le clergé, les notables, la paysannerie et le contrôle de la fabrique*, "Canadian Historical Review", 80, 3 (1999), pp. 413-439.
- ¹⁰² Vincent J. Fecher, *A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802)*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1955; M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., cap. I.
- ¹⁰³ ACAES, America, primo periodo: America, pos. 4, fasc. 1 (1822); pos. 12, fasc. 5 (1830); pos. 17, fasc. 5 (1831)
- ¹⁰⁴ ASV, Nunziatura di Madrid, scatola 270; Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede y Hispanoamérica 1493-1835*, II-III, Caracas-Romae, Sociedad Bolivariana de Venezuela-Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1959-1960; *Storia della Chiesa*, diretta da Hubert Jedin, vol. VIII, 1, Roger Aubert, Johannes Beckman, Rudolf Lill, *Tra Rivoluzione e Restaurazione 1775-1830*, Milano, Jaca Book, 1984², pp. 189-197.
- ¹⁰⁵ Pedro de Leturia e Miguel Batllori, *La primera misión pontificia a Hispanoamérica 1823-1825. Relación oficial de Mons Giovanni Muzi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1963, p. 418.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 419-420.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 507.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 418-419 e 505.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 432 e 519.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 573-577. Muzi non è il solo a descrivere il viaggio nell'America, questo è ricor-

dato anche dai suoi accompagnatori Giuseppe Sallusti (ASV, Misc., Armadio II, voll. 181 e 182), e Mastai-Ferretti (ASV, Misc., Armadio II, vol. 181; Arch. part. Pio IX, II, n. 12; Fondo part. Pio IX, "Scritti e stampe relative alla missione in Chili"; BAV, Vat. lat. 10190; ACAES, America, primo periodo, vol. 1, Cile, pos. 1, fasc. 67-68). Vedi inoltre Alberto Serafini, *Pio Nono*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958; Giacomo Martina, *Pio IX*, I, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974; Carlo Falconi, *Il giovane Mastai. Il futuro Pio IX dall'infanzia a Senigallia alla Roma della Restaurazione 1792-1827*, Milano, Rusconi, 1981; Camilla Cattarulla, *La prima missione apostolica vaticana in America Latina. Le fonti storiografiche e il "caso Sallusti"*, "Praz", 2 (1994), pp. 33-44.

¹¹¹ APF, Congressi, America meridionale, vol. 5 (1804-1825), ff. 494-495.

¹¹² Lajos Pasztor, *La Segreteria di Stato e il suo archivio 1814-1833*, Stuttgart, Anton Hierseman, 1984. Anche in altre rubriche della Segreteria di Stato vi sono documenti importanti sul Sud America: i nuovi stati latinoamericani si servono, ad esempio, della nunziatura di Parigi per riallacciare i rapporti con la Santa Sede: L. Pasztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina*, cit., pp. 102-103.

¹¹³ L. Pasztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina*, cit., pp. 107-108.

¹¹⁴ APF, Congressi, America meridionale, vol. 5 (1804-1825), f. 753.

¹¹⁵ APF, Congressi, America meridionale, vol. 6 (1826-1842), ff. 164-165.

¹¹⁶ Felice Zubillaga, *La Sagrada Congregación de Propaganda Fide y la América española del Ochocientos*, in *Memoria Rerum*, III, 1, 1975, pp. 604-606.

¹¹⁷ APF, Lettere, 1850, f. 896.

¹¹⁸ Attraverso la serie Acta dell'Archivio di Propaganda Fide si ha un quadro completo dell'erezione di nuove diocesi nell'America del Nord. I documenti sulla base dei quali sono prese tali decisioni si trovano nella serie SOGC. I materiali relativi alle nuove diocesi sudamericane sono inoltre anche nelle già citate rubriche della Segreteria di Stato. Per l'evoluzione delle diocesi latinoamericane prima dell'indipendenza dalla Spagna, si veda invece ASV, Arch. Nunz. Madrid. Per il primo Ottocento, ASV, Dataria Ap., Abbr. di Curia, voll. 14-15, 17, 19 e 33, e Scrittore segreto, vol. 48.

¹¹⁹ Per l'America britannica si vedano i rapporti sulle colonie atlantiche nel 1819 (APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 2, ff. 289-300) o sull'Alto Canada nel 1829 (*ibid.*, ff. 491-494), nonché L. Codignola, *Conflict or Consensus?*, cit. Per gli Stati Uniti vedi anche Willi Henkel, *The Final Stage of United States of America Church's Development under Propaganda Fide*, in *Memoria Rerum*, III, 1, pp. 706-715.

¹²⁰ APF, Acta, vol. 199 (1836), ff. 111-116v.

¹²¹ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 5 (1842-1848), ff. 1035-1036.

¹²² Elio Lodolini, *L'esilio in Brasile dei detenuti politici romani (1837)*, "Rassegna storica del Risorgimento", LXV (1978), pp. 131-171.

¹²³ ASV, Segr. Stato, rubr. 251, 1837-1843, busta 453, fasc. 1; 1846, rubr. 7, ff. 37-38; 1847, rubr. 7, fasc. 1; Arch. Nunz. Brasile, fasc. 32; BAV, Ferrajoli 972, ff. 105-124.

¹²⁴ ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 110, f. 63rv.

¹²⁵ ASV, Segr. Stato, 1846, rubr. 7, ff. 105-106; 1847, rubr. 7, fasc. 3, ff. 3-248, e fasc. 4, ff. 20-21; 1848, rubr. 251, f. 7rv; Arch. Nunz. Brasile, fasc. 97, ff. 12-13; Segr. Stato, Spogli di cardinali e ufficiali di Curia, Bedini, busta 4, fasc. H; APF, Lettere, 1846, ff. 1074 e 1164. Vedi inoltre ACAES, America, primo periodo, vol. 1, Brasile, pos. 62, fasc. 148, e Gaetano Bedini, *Predigt gehalten am Feste de Heiligen Petrus 29 Juli 1846, an die Katholischen Deutschen in Petropolis*, Rio de Janeiro, Französische Druckerei, 1846 (Roma, Biblioteca Nazionale, Misc B. 1269,26).

¹²⁶ Arlindo Rubert, *A Propaganda e o Brasil no século XIX*, in *Memoria Rerum*, III, 1, cit., pp. 667-672.

¹²⁷ APF, Miscellanee Varie XXVIII, Stato attuale e cose notabili delle missioni della S.C.P.F.

- (circa 1840).
- ¹²⁸ R.N. Bernard, *The Roman Catholic Archdiocese of Halifax and the Colony of Bermuda, 1832-1953*, "The Collections of Royal Nova Scotia Historical Society", 42 (1986), pp. 121-138.
- ¹²⁹ ASV, Segr. Stato, 1846, rubr. 7, ff. 13rv, 65-66v; 1847, rubr. 7, fasc. 4, ff. 12-13 e 133-134; 1848, rubr. 251, ff. 15-16.
- ¹³⁰ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 4, ff. 120-154.
- ¹³¹ ASV, Segr. Stato, 1846, rubr. 7, ff. 5-8.
- ¹³² ASV, Segr. Stato, Spogli di cardinali e ufficiali di Curia, Bedini, busta 3, fasc. E.
- ¹³³ Nel 1789 il nunzio a Parigi suggerisce di rifugiarsi in America per sfuggire alla Rivoluzione. L'esortazione è in primo luogo rivolta al clero francese, ma è poi estesa a tutta la Chiesa: ASV, Segr. Stato, Francia, vol. 580, f. 98. Vedi inoltre Luca Codignola, *La Chiesa e le Americhe al tempo dei Della Rovere: elementi di continuità*, in Società savonese di storia Patria, "Atti e Memorie", n.s., XXV (1989), pp. 286-287.
- ¹³⁴ Gianfausto Rosoli, *I movimenti di migrazione e i cattolici*, in *Storia della Chiesa*, vol. XXII, 1, *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di Elio Guerriero e Annibale Zambambieri, Alba, Edizioni Paoline, 1990, pp. 497-524, e più in generale *Insieme oltre le frontiere. Momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1996.
- ¹³⁵ Roger Aubert, *L'Église catholique de la crise de 1848 à la première guerre mondiale*, in *Nouvelle histoire de l'Eglise*, vol. 5, *L'Église dans le monde moderne*, Paris, Editions du Seuil, 1975, pp. 65-79.
- ¹³⁶ A. Serafini, *Pio Nono*, cit., pp. 391-405.
- ¹³⁷ *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina*, cit., pp. 224-229.
- ¹³⁸ Roger Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, a cura di Giacomo Martina, Torino, SAIE, 1964, p. 433.
- ¹³⁹ M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., cap. II, e *Tra antipapismo e cattolicesimo: gli echi della Repubblica romana e i viaggi in Nord America di Gaetano Bedini e Alessandro Gavazzi (1853-1854)*, in *Gli Americani e la Repubblica Romana nel 1849*, a cura di Sara Antonelli, Daniele Fiorentino e Giuseppe Monsagrati, Roma, Gangemi, 2000, pp. 159-187.
- ¹⁴⁰ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 6, ff. 702-704.
- ¹⁴¹ Robert F. McNamara, *The American College in Rome, 1855-1955*, Rochester, NY, The Christopher Press, 1956.
- ¹⁴² Matteo Sanfilippo, *L'image du Canada dans les rapports du Saint-Siège, 1622-1908*, "Revue internationale d'études canadiennes", 5 (1992), pp. 9-24. Vedi inoltre *infra*, parte terza.
- ¹⁴³ ASV, Segr. Stato, Spogli di cardinali e ufficiali di Curia, Bedini, busta 4, fasc. H, "Relazione intorno alle cose di Rio de Janeiro", non foliata.
- ¹⁴⁴ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 4, ff. 20-21.
- ¹⁴⁵ ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 121-128.
- ¹⁴⁶ Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1878. La voce *America* (vol. 1, 1845, pp. 6-19) presenta le fonti a stampa delle quali si serve Moroni e indica anche le voci relative alle singole diocesi americane. A queste vanno aggiunte quelle sui singoli stati, tenendo presente che gli Stati Uniti sono trattati alla voce *Repubblica* (vol. 57, 1853, pp. 138-149) e che quest'ultima offre anche una sintesi della storia della Chiesa cattolica statunitense e informazioni sui nuovi stati e sulla Chiesa nell'America meridionale. Su Moroni, cfr. Giuseppe Monsagrati, *Il peccato dell'erudizione. Gaetano Moroni e la cultura romana della Restaurazione*, in *Roma fra la restaurazione e l'elezione di Pio IX. Amministrazione, economia, società e cultura*, a cura di Anna Lia Bonello, Augusto Pompeio, Manola Ida Venzo, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1997, pp.

- 649-663.
- ¹⁴⁷ *Stati Uniti*, "Giornale di Roma", 6 novembre 1851, pp. 3-4. Il titolo è indicativo della confusione che ancora regna a Roma riguardo al Nord America. Per l'attenzione dei giornali cattolici agli Stati Uniti in questo periodo, cfr. Valeria Gennaro Lerda, *La schiavitù e la guerra civile nelle pagine della Civiltà Cattolica (1850-1865)*, in *Italia e America*, cit., pp. 233-250.
- ¹⁴⁸ Per un caso specifico, cfr. *Gli Stati Uniti e l'unità d'Italia*, a cura di Daniele Fiorentino e Matteo Sanfilippo, Roma, Gangemi, 2004.
- ¹⁴⁹ A lungo il Collegio Urbano di Propaganda Fide esercita tra i sacerdoti canadesi la funzione svolta tra gli statunitensi dal Collegio Americano: Giovanni Pizzorusso, *Le "Lettere di stato": una fonte documentaria dell'Archivio della Congregazione "de Propaganda Fide" di particolare interesse canadese (1892-1908)*, "Annali Accademici Canadesi", 5 (1989), pp. 101-114, *Archives du Collège Urbain de Propaganda Fide*, *ibid.*, 7 (1991), pp. 94-97, e *Romani d'intelletto e di cuore: seminaristi canadesi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1829-1908)*, "Il Veltro", XXXVIII, 3-4 (1994), pp. 151-162.
- ¹⁵⁰ Nel 1877 Buenos Aires diviene sede dell'internunziatura per l'Argentina, il Paraguay e l'Uruguay, mentre a Lima è istituita quella per il Perù, l'Ecuador, la Bolivia e il Cile. G. De Marchi, *Le nunziature*, cit., pp. 39-43 e 69-73.
- ¹⁵¹ Per i documenti su Cuba in ASV, Arch. Nunz. Madrid, cfr. *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina*, cit., pp. 282-300. Per l'America olandese, ASV, Arch. Nunz. Olanda, miscellanea busta 6, 17 Suriname (1838-1879) e 18 Curaçao (1836-1878). Molte notizie sulle colonie francesi si trovano nell'archivio della Segreteria di Stato, si vedano i rapporti del prefetto apostolico di St. Pierre e Miquelon (ASV, Segr. Stato, 1909, rubr. 283, fasc. 6, ff. 29-38) e la storia della diocesi dell'isola della Guadalupa, fondata nel 1850 e dipendente da quella di Bordeaux (ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 283, fasc. 17, f. 118rv).
- ¹⁵² Nella seconda metà del secolo a Propaganda i volumi delle sottoserie Congressi, America Settentrionale, e Congressi, America Centrale, dedicate rispettivamente al Canada e agli Stati Uniti, passano da una compilazione pluriennale a una annuale, se non talvolta semestrale.
- ¹⁵³ Nel 1875 monsignor Cesare Roncetti si reca in Canada e negli Stati Uniti per conto di Propaganda e della Segreteria di Stato: APF, Congressi, America Centrale, vol. 26 (1875), ff. 208-257; Congressi, America Settentrionale, vol. 13 (1875), ff. 619-620; Acta, vol. 244 (1876), ff. 90-94v; ASV, Segr. Stato, 1875, rubr. 251, fasc. 13. Qualche anno più tardi monsignor George Conroy ripete lo stesso viaggio: APF, Congressi, America Centrale, vol. 36 (1882), ff. 194-217; Congressi, America Settentrionale, voll. 16-20. Per queste e altre visite di minore importanza, cfr. R. Perin, *Rome in Canada*, cit.; M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit.; Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart, Anton Hierseman, 1982.
- ¹⁵⁴ Il cappuccino Ignazio Persico è missionario nella diocesi di Charleston dal 1867 e poi vescovo di Savannah negli Stati Uniti (1870-1873). Per motivi di salute rinuncia al titolo vescovile e si reca in Canada alcuni mesi. Rientra poi in Italia, dove è nominato vescovo di Bolina in *partibus infidelium* nel 1874. Nel 1878 diviene coadiutore del vescovo di Aquino, Sora e Pontecorvo, cui succede nel 1879. Dal 1877 è consultore di Propaganda, della quale è segretario nel 1891, ma svolge anche incarichi per la Segreteria di Stato. Nel 1892 è elevato alla dignità cardinalizia. ASV, Processus Datariae, vol. 249, ff. 270-277, e Segr. Stato, rubr. 278, fascicoli 1-3; Josef Metzler, *Präfekten und Sekretäre der Kongregation in Zeitalter der neuen Missionäre (1818-1918)*, in *Memoria Rerum*, III, 1, pp. 60-61; R. Perin, *Rome in Canada*, cit., ad ind.; M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., ad ind.
- ¹⁵⁵ Roncetti, dopo aver visitato il Nord America, è designato nunzio in Brasile (1876-1878):

- ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 223.
- ¹⁵⁶ John T. Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore 1834-1921*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1952, pp. 801-802.
- ¹⁵⁷ ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10, f. 5.
- ¹⁵⁸ ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10, ff. 18-19.
- ¹⁵⁹ ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10, ff. 52v-57 e 74-82.
- ¹⁶⁰ ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10, ff. 63-68. La questione dei Knights of Labor acquista a Roma enorme risalto e si lega alla riflessione sul nascente sindacalismo e sull'associazionismo, cfr. J.T. Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons*, cit., pp. 486-546; M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., cap. X; nonché il ricchissimo materiale in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, Decreta, 1879: 6.8.1879, Vincennes, America; 1881: 1.12.1886, Chicago; 1888, 16.5.1888, 16.8.1888 e 28.11. 1888, Québec, Vincennes e Baltimora; Decreta 1895: 9.1.1895, 30.1.1895, 13.2.1895, 13.3.1895, 1.5.1895, 22.5.1896, 19.6.1895, 26.6.1895, 17.7.1895, 24.7.1895, 7.8.1895, 28.8.1895, 11.9.1895, 20.11.1895, tutti sugli Stati Uniti; 1896: 15.1.1896, Stati Uniti; 1900: 5.9.1900, Stati Uniti e Canada; 1910, 26.1.1910, Stati Uniti e Canada; 1911, 31.5.1911, Scranton; 1912: 5.6.1912, Stati Uniti; 1913: 16.7.1913, Washington; 1914: 25.3.1914, Stati Uniti; 1918-1919: 15.5.1918, New York e Buffalo; 1920: 24.3.1920, New York. Sempre nello stesso archivio: Rerum Variarum 1883; nr. 13, 1894, nrr. 1 e 70; 1909, nr. 10 e 109; 1915, nr. 2 e nr. 20; 1917, nr. 20; 1919, nrr. 17 e 19; 1920, nrr. 13, 15 e 16; 1921, nr. 70; 1922, nr. 19; 1922, nrr. 13 e 18; Dubia Varia, 1901, nr. 7; 1908, nr. 19; 1911, nr. 8; 1913, nr. 7; 1914, nr. 8; 1918, nr. 2; 1919, nr. 4; 1919, nr. 6. Il dibattito su sindacati e associazioni negli Stati Uniti e il Canada ha una discreta eco nella preparazione della Rerum Novarum: *Rerum Novarum. Écriture, contenu et réception d'une encyclique*, Actes du colloque internationale, Rome, École Française de Rome, 1997.
- ¹⁶¹ ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10, ff. 82-83.
- ¹⁶² ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10, ff. 83-84.
- ¹⁶³ Josef Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, in *Storia della Chiesa*, XXIV, *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, a cura di Id., Roma, Edizioni Paoline, 1990.
- ¹⁶⁴ Matteo Sanfilippo, *Le fonti dell'Archivio Segreto Vaticano*, in *L'amministrazione comunale di Roma. Legislazione, fonti archivistiche e documentarie, storiografia*, a cura di Marco De Nicolò, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 325-341, e "Masse briache di livore anticlericale": la documentazione vaticana sul 20 settembre (1870-1922), "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 109, 1 (1997), 139-158; P.R. D'Agostino, *Rome in America*, cit.; David Kertzer, *Prisoner of the Vatican: The Popes' Secret Plot to Capture Rome from the New Italian State*, Boston, Houghton Mifflin, 2004.
- ¹⁶⁵ Le possibilità di sviluppo per il cattolicesimo grazie alla libertà goduta negli Stati Uniti sono comunque già segnalate in G. Moroni, *Dizionario*, vol. 57, cit., p. 147.
- ¹⁶⁶ ASV, Segr. Stato, 1905, rubr. 100, ff. 193-194.
- ¹⁶⁷ J.T. Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons*, cit., pp. 595-652; Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885-1903*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974, pp. 219-250, e *The Vatican and the American Hierarchy*, cit., pp. 115-142.
- ¹⁶⁸ ASV, Segr. Stato, 1905, rubr. 251, fasc. 1, ff. 65-66v.
- ¹⁶⁹ APF, Acta, 1885, f. 215.
- ¹⁷⁰ Per due casi specifici Matteo Sanfilippo, *La question canadienne-française dans les diocèses de la Nouvelle-Angleterre, 1892-1922: les sources documentaires romaines*, in *Canada ieri e oggi 2*, vol. II, *Sezione storica e geografica*, a cura di Massimo Rubboli e Franca Farnocchia Petri, Selva di Fasano, Schena Editore, 1990, pp. 55-76; Serge Jaumain e Matteo Sanfilippo, *Migrants, Bishops and the Vatican: Belgian Immigration in the United States*

- before World War I*, "Studi Emigrazione", 103 (1991), pp. 393-405.
- ¹⁷¹ ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 283, fasc. 4, ff. 111-132.
- ¹⁷² ASV, Segr. Stato, 1908, rubr. 12, fasc. 4, ff. 187-196.
- ¹⁷³ G.P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy*, cit., pp. 143-190.
- ¹⁷⁴ Ornella Confessore, *L'americanismo cattolico in Italia*, Roma, Edizioni Studium, 1984; Claude Fohlen, *Catholicisme américain et catholicisme européen: la convergence de l'«Américanisme»*, "Revue d'histoire moderne et contemporaine", XXXIV (1987), pp. 215-230; Daniela Saresella, *Cattolicesimo italiano e sfida americana*, Brescia, Morcelliana, 2001. Vedi inoltre il dossier in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, Decreta 1898, 15.6.1898, e Rerum Variarum, 1900, pt. II, nr. 5.
- ¹⁷⁵ D. Saresella, *Cattolicesimo italiano*, cit.; Luigi Bruti Liberati, *La Santa Sede e le origini dell'impero americano: la guerra del 1898*, Milano, Unicopli, 1984; P.R. D'Agostino, *Rome in America*, cit.
- ¹⁷⁶ M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit.; Perin, *Rome in Canada*, cit., pp. 53-67.
- ¹⁷⁷ Monique Benoit e Matteo Sanfilippo, *Sources romaines pour l'histoire de l'Eglise catholique au Canada: le pontificat de Léon XIII (1878-1903)*, "Revue d'histoire de l'Amérique française", 44, 1 (1990), pp. 85-96.
- ¹⁷⁸ Matteo Sanfilippo, *Roman Archives as Source for the History of Canadian Ethnic Groups*, in Canadian Catholic History Association, "Historical Studies", 60 (1993-1994), pp. 83-101.
- ¹⁷⁹ ASV, ANC, scatola 118, fasc. 1/1 e 1/5, Gotti (prefetto di Propaganda Fide) a Sbarretti (delegato in Canada), rispettivamente in data 20 marzo e 19 dicembre 1905.
- ¹⁸⁰ Non sempre riescono in questo tentativo: il 5 marzo 1875, per esempio, Roma concede l'esercizio del giuspatronato al presidente del Perù (ASV, Dataria Ap., Abbr. di Curia, vol. 20, ff. 517-519). Di particolare interesse a questo proposito i documenti sul Messico nel periodo 1850-1866, che contengono i progetti di accordo con l'imperatore Massimiliano d'Austria (ASV, Segr. Stato, 1866, rubr. 251, fasc. 5-12) e quelli sulla Bolivia dal concordato del 1851 alle difficoltà del primo Novecento (ASV, Arch. Nunz. Bolivia, fasc. 6, ff. 21-64; fasc. 13, ff. 44-75; fasc. 19, ff. 3-27; fasc. 27, ff. 3-43; fasc. 46, ff. 70-72; fasc. 58).
- ¹⁸¹ Vedi, per esempio, i rapporti del 1861-1868 sulla situazione politico-religiosa in Perù (ASV, Arch. Nunz. Perù, scatola 1, fasc. 2) o quello del 1909 sulle condizioni sociali e religiose del Messico (ASV, Arch. Nunz. Messico, fasc. 61).
- ¹⁸² Willi Henkel, *La chiesa in America latina*, in *Storia della Chiesa*, vol. XXIV, cit., pp. 477-644.
- ¹⁸³ Fredrick B. Pike, *Le catholicisme en Amérique latine*, in *Nouvelle histoire de l'Église catholique*, vol. 5, cit., pp. 351-386.
- ¹⁸⁴ ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 417; ASV, Arch. Nunz. Bolivia, fasc. 8, ff. 3-143, e fasc. 58, 77, 96-97.
- ¹⁸⁵ ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 32, 350, 493, 697, 776; Arch. Nunz. Argentina, scatola 8, fasc. 1-2, scatola 43, fasc. 1-4, scatola 44, fasc. 1-3, scatola 45, fasc. 1-4, scatola 74, fasc. 1-2, scatola 76, fasc. 1-4.
- ¹⁸⁶ ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 344-345, 358, 389, 429-430, 601-603, 606-611, 616.
- ¹⁸⁷ ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 18, fasc. 3, f. 233rv.
- ¹⁸⁸ ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 308, 314-315, 526; Arch. Nunz. Argentina, scatola 8, fasc. 4, scatola 48, fasc. 1-3, scatola 49, fasc. 1-2, scatola 74, fasc. 4.
- ¹⁸⁹ ASV, Arch. Nunz. Brasile, fasc. 468.
- ¹⁹⁰ ASV, Arch. Nunz. Messico, fasc. 64; Arch. Nunz. Bolivia, fasc. 43, ff. 42-54.
- ¹⁹¹ ASV, Arch. Nunz. Bolivia, fasc. 6, ff. 145-217.
- ¹⁹² ASV, Arch. Nunz. Madrid, busta 649; Segr. Stato, 1904, rubr. 280, fasc. 1.
- ¹⁹³ ASV, Arch. Nunz. Perù, scatola 26, fasc. 2.
- ¹⁹⁴ ASV, Arch. Nunz. Perù, scatola 54, fasc. 2; Arch. Nunz. Bolivia, fasc. 55.

- ¹⁹⁵ ASV, Arch. Nunz. Però, scatola 25, fasc. 3.
- ¹⁹⁶ ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 283, fasc. 8, ff. 111-152, rapporto sulla erezione della prefettura del Rio Negro in Brasile. Sull'espansione delle missioni in Sud America, cfr. Pontificia Commissio pro America Latina, *Los últimos cien años de Evangelización en América Latina*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2000.
- ¹⁹⁷ ASV, Congr. Concilio, Concilia Provincialia, nn. 25 (Cartagena, Colombia), 36 (Guadalajara), 65 (La Plata, Bolivia) e 72-73 (Quito).
- ¹⁹⁸ ASV, Congr. Concilio, Concilia Provincialia, n. 55 (Messico, 1894); Peter Guilday, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New York, Macmillan, 1932; Giovanni Pizzorusso, *Donato Sbarretti, delegato apostolico a Ottawa, e la difficile organizzazione del Concilio plenario canadese (1909)*, "Annali Accademici Canadesi", 6 (1990), pp. 77-88.
- ¹⁹⁹ ASV, Congr. Concilio, Concilia Provincialia, n. 5, Acta et decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati a.D. 1899.
- ²⁰⁰ ASV, Visita Ap. in Messico, mazzi 1-16.
- ²⁰¹ *Guida delle fonti per la storia dell'America latina*, cit., pp. 415-419, 435-437, 442-445 e 450-452. Sulle missioni francescane in America latina vi è un lungo rapporto del 1877 in APF, Congressi, America meridionale, vol. 13 (1870-1877), ff. 684-796. I materiali relativi alla visita apostolica a conventi e monasteri peruviani negli anni 1876-1882 sono in ASV, Arch. Nunz. Però, scatola 14, fasc. 3, e scatola 15, fasc. 1-2, mentre una relazione sui conventi e monasteri boliviani nel 1896 si trova in ASV, Arch. Nunz. Bolivia, fasc. 34.
- ²⁰² *Guida delle fonti per la storia dell'America latina*, cit., pp. 467-69.
- ²⁰³ *Guida delle fonti per la storia dell'America latina*, cit., pp. 530-532; fr. Angelus Gabriel, *The Christian Brothers in the United States, 1848-1948*, New York, Declan X. McMullen, 1948; Nive Voisine, *Les frères des Ecoles chrétiennes au Canada*, Québec, Editions Anne Sigier, 1987-1999.
- ²⁰⁴ Per le fonti ecclesiastiche su quest'ultima, cfr. i fascicoli monografici *Religión y Inmigración*, "Estudios Migratorios Latinoamericanos", 14 (1990); *L'emigrazione italiana nelle Americhe*, "Il Veltro", XXXIV, 1-4 (1990); *Religion and Ethnicity in North America*, "Studi Emigrazione", 103 (1991); *Inventario delle fonti vaticane per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: il Canada (1878-1922)*, "Studi Emigrazione", 116 (1994); *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: gli Stati Uniti (1893-1922)*, "Studi Emigrazione", 120 (1995); *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana in Nord America (1642-1922)*, "Studi Emigrazione", 124 (1996).
- ²⁰⁵ Si pensi all'importantissima raccolta Bandelier sul Messico e l'America sud-occidentale: BAV, Vat. Lat. 14112-14116. Cfr. Adolph Bandelier, *A History of the South-West*, I, a cura di Ernest J. Burrus, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1969, e II, a cura di Ernest J. Burrus e Madeleine Turrell Rodack, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1987; nonché Charles H. Lange, *The Life and Adventures of Adolph Bandelier*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1996.
- ²⁰⁶ Francesco Turvasi, *Giovanni Genocchi and the Indians of South America (1911-1913)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988.
- ²⁰⁷ In tutta la seconda sezione, quella sugli Stati Uniti in generale, dell'archivio della delegazione apostolica a Washington, i fascicoli sull'emigrazione italiana, polacca, franco-canadese e rutena sono numerosi, mentre soltanto tre sono dedicati agli indiani (ASV, DASU, sez. II, fasc. 21, 82 e 115).
- ²⁰⁸ Cfr. Alvaro López, *Gregorio XVI y la reorganización de la Iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

CAPITOLO II

Abito, adattamento e interventi romani nelle missioni

*Matteo
Sanfilippo*

Negli ultimi dieci anni si è sviluppata una ricca letteratura sull'abito dei religiosi nell'età moderna e contemporanea¹. La maggior parte di queste opere si concentra sulla stagione missionaria del Cinque-Seicento, soprattutto in Asia, e sull'azione controriformistica nell'Europa coeva. Tuttavia è possibile, almeno per quanto riguarda le Americhe, paragonare quanto avvenuto in quei secoli con gli sviluppi successivi².

Agli inizi del Cinquecento la scoperta delle rotte oceaniche verso il Nuovo Mondo e verso l'Estremo Oriente offre all'Europa cristiana la possibilità di spezzare il lungo assedio musulmano e dà nuovo slancio all'impulso evangelizzatore³. Ai missionari si aprono due grandi fronti di intervento, le Indie orientali e quelle occidentali, cui rapidamente si aggiungono i domini musulmani in Africa, Europa e Medio Oriente, nonché gli stati europei caduti in preda all'eresia e persino alcune aree periferiche del mondo formalmente cattolico⁴. Nei centotrenta anni tra il primo viaggio di Colombo e la fondazione della Congregazione "de Propaganda Fide" nel 1622 viene così costituendosi uno scacchiere missionario che copre tutto il mondo allora conosciuto⁵.

In questa vastissima zona di operazioni la partita è giocata e pensata a tutto campo. Da una parte, infatti, i missionari hanno presto una visione d'insieme del proprio intervento. Nel 1612, per esempio, il francescano spagnolo Antonio Trejo i Paniagua relaziona a Paolo V sull'azione missionaria in Haiti, Nuova Spagna, Florida, Guadalupa, Messico e Nuovo Messico, San Salvador, Filippine, Giappone, Perù, Paraguay e Cile⁶. I gesuiti e i cappuccini francesi vanno ancora oltre e sottolineano come le missioni "ad haereticos", "ad rusticanos" e "ad infideles" siano in sostanza omologhe⁷. Sulla base di questa conclusione, tecniche di conversione elaborate in Cina e in India sono riprese in Nord America⁸, mentre nel Medio Oriente sono imitate quelle già provate in Canada⁹. Dall'altra parte, anche le istituzioni centrali romane hanno sempre presente l'universalità della partita e prendono le loro decisioni tenendo conto delle interrelazioni fra le diverse terre di missione. In particolare Propaganda Fide si preoccupa sin dalle sue origini di fare il punto dell'attività missionaria globale e di trarne conseguenze strategiche di ampio respiro¹⁰. Nello stesso spirito i funzionari romani analizzano i problemi delle chiese nelle "Indie", sottolineando le analogie fra aree piuttosto distanti tra loro. Nel 1674 il cardinale Paluzzo Paluzzi Altieri, prefetto di Propaganda dal 1671, scrive a Marcello Durazzo, nunzio a Lisbona, a proposito dell'erezione di nuove diocesi in Brasile e, per illustrare meglio la questione, fa più volte riferimento a quanto accade "nella Nuova Francia, ò sia Canada"¹¹. Allo stes-

so modo una disamina del 1722, relativa alle difficoltà delle missioni del Maduré (l'attuale Tamilnadu), si rifà a un ricorso dei missionari in Cina del 1645 e a uno del vescovo di Québec del 1703¹². In maniera non dissimile nel 1764 il S. Ufficio riflette sul problema dei matrimoni in Canada, tenendo conto che questa colonia è caduta in mano agli inglesi e che quindi le si può applicare quanto escogitato per situazioni "di frontiera" nei Paesi Bassi¹³.

In questo contesto le singole missioni compiono una duplice azione di filtraggio. Esse infatti adattano, da un lato, le istruzioni generali ricevute da Roma alla situazione contingente; dall'altro, saggiano le difficoltà dell'intervento *in loco*, tentano di risolverle e traducono i risultati di questa operazione in termini accessibili a funzionari romani che non hanno mai visto i luoghi in questione. In questa maniera i missionari, in particolare i gesuiti, affrontano il problema dell'adattamento a civiltà lontane e cercano di mediare fra la propria cultura e quella locale. Alcune grandi questioni di questo processo di adattamento sono ben note e Adriano Prosperi le ha inquadrato nella più generale evoluzione della cultura europea¹⁴. In particolare lo studioso toscano ha mostrato come nella scelta della "persuasione dolce" abbiano pesato non soltanto la necessità di rispondere a difficoltà oggettive, ma anche nuove abitudini culturali: dall'elaborazione di codici di comportamento validi in contesti dati (i galatei) al meccanismo di simulazione/ dissimulazione, che sottende tanta parte della teoria politica coeva¹⁵.

Un elemento comune a molte forme di simulazione è quello del travestimento, del cambiare abito per non farsi (più) riconoscere, per non far capire le proprie intenzioni o più semplicemente per non risaltare maggiormente su uno sfondo con il quale si contrasta troppo. Ora il problema di quale abito indossare (quello del proprio ordine, come per altro stabilito inderogabilmente nelle regole dei vari istituti? quello locale? una via di mezzo?) coinvolge quasi tutte le missioni, attraversando tutto lo scacchiere prima menzionato, e dura ben oltre il Cinque-Seicento¹⁶. In tale questione interagiscono strategie di accomodamento e simulazione ed esigenze pratiche: gli abiti di molti ordini sono infatti pensati per climi e ambienti geografici assai differenti da quelli in cui sono messi alla prova tra il Cinque e il Novecento. L'analisi delle vesti scelte dai missionari nei vari luoghi ci permette quindi di affrontare alcuni aspetti teorico-pratici delle strategie missionarie in una prospettiva che può coniugare la loro estensione nel tempo e nello spazio. Il problema dell'abito infatti non soltanto accompagna tutta la durata della questione dei riti cinesi e malabarici - che, come vedremo più oltre, è parzialmente risolta soltanto alla vigilia della seconda guerra mondiale - ma si ripropone anche in Medio Oriente, in Europa e nelle Americhe, dove suscita dure polemiche ancora agli inizi del Novecento.

Per quanto riguarda il meccanismo di simulazione/adattamento possiamo partire dai tre casi più discussi dalla letteratura sull'argomento, quelli cioè che riguardano il Giappone, la Cina e l'India. Le scelte compiute da alcuni gesuiti in questi

tre paesi provocano violente reazioni a Roma e all'interno del loro stesso ordine, coinvolgendo l'intero scacchiere missionario e tutti gli organismi centrali ad esso preposti, da Propaganda al S. Ufficio.

Come è noto, Francesco Saverio è il primo a intuire, verso la fine della sua vita, che per penetrare in Giappone è necessaria una qualche forma di adattamento e questa intuizione è sviluppata dai suoi successori che scelgono di adottare la veste dei bonzi e verso il 1565 giungono addirittura a indossare abiti di seta, finché questi non sono proibiti nel 1571 da Francisco Cabral¹⁷. Nel decennio successivo Alessandro Valignano riflette lungamente sulla questione dell'abito e raccomanda ai suoi confratelli di farsi indiani con gli indiani e cinesi con i cinesi, adattandosi al cibo, ai costumi e alle vesti dei popoli che volevano convertire¹⁸. Le sue tesi riempiono di sgomento i superiori, i quali temono che simili scelte portino all'oblio della cultura occidentale e della stessa religione¹⁹. Valignano tuttavia continua a sostenere che bisogna tenere conto del senso del decoro dei giapponesi, se li si vuole convertire e i gesuiti inviati in Giappone proseguono a vestirsi "em trajo dos rapados de Japao", fin quando non sono cacciati²⁰.

Le raccomandazioni di Valignano hanno grande importanza per la missione in Cina. Una volta arrivato a Macao, Matteo Ricci fa tesoro di quanto detto dal confratello e osserva attentamente l'abbigliamento cinese²¹. Sulla scorta di quanto sperimentato in Giappone, i gesuiti in Cina decidono di vestirsi come i bonzi locali e tale scelta pare ottenere un discreto successo: "Quello con che mostrorno i Cinesi tutti molto contento, fu il vestirsi i Padri, con tutta la gente di sua casa a guisa delle persone più honeste di questa natione, per esser la veste loro modesta e lunga con le maniche anche lunghe, non molto diversa dalla nostra"²². La tonsura e la tonaca dei bonzi comportano, però, qualche problema: in primo luogo, i cinesi confondono cristianesimo e buddismo; in secondo luogo, i gesuiti sono omologati ai monaci buddisti e quindi collocati in uno scalino socialmente "molto basso", al livello cioè dei "frati" in Italia, come annota Ricci in una lettera del 1595²³. E questo contrasta con l'insegnamento di Valignano che ha suggerito di non sminuire la dignità dei missionari²⁴. Ricci decide quindi di adottare il vestito del letterato cinese, cioè un abito "di seta paonazza, ma nelli orli di basso e nelle maniche e bavaro con una lista di mezzo palmo di seta turchina e dell'istessa grandezza un cinto coscito nel vestito, che pende anco con due liste sino a terra, come quello delle vedove in Italia"²⁵.

Se si confrontano le descrizioni ricciane della tonaca dei bonzi e dell'abito del letterato, si nota come egli cerchi di rassicurare i corrispondenti italiani e ripeta che quelle vesti assicurano maggiore capacità di movimento in Cina senza differire molto da quelle che un gesuita indosserebbe in patria. La veste dei bonzi non è "molto diversa dalla nostra", mentre l'abito da letterato è "assai honesto; et la berretta è in croce assai simile alla nostra berretta da prete"²⁶. Soltanto in un secondo tempo il gesuita aggiunge di aver sostituito il cappello che ricorda la croce con uno dall'aspetto molto

più cinese²⁷. Le puntualizzazioni di Ricci non sono inutili, perché egli sa quanto negativamente la strategia giapponese di Valignano abbia colpito Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù²⁸. Inoltre prevede che le critiche all'operato dei gesuiti nascano anche sul campo, come è accaduto in Giappone, e giungano a Roma in un secondo tempo, come accade pochi anni dopo nel Malabar. In questa regione indiana arriva nel 1605 il gesuita Roberto De Nobili e scopre che a Madurai il confratello portoghese Consalvo Fernandez non ha ottenuto una conversione in dodici anni²⁹. L'italiano imputa l'insuccesso al fatto che Fernandez e gli altri missionari portoghesi si sono rivolti agli strati inferiori della popolazione, precludendosi ogni possibilità di movimento in una società rigidamente gerarchizzata. De Nobili si separa quindi da Fernandez, indossa la tunica giallo-arancione del penitente indiano, si raso i capelli e si fa costruire un'abitazione nel quartiere dei brahmani. Il tentativo riesce nonostante la veemente opposizione di alcuni di questi ultimi, ma guadagna all'italiano l'odio dei confratelli portoghesi. Nel 1609 si apre quindi la *querelle* dei riti malabarici, la cui prima fase si chiude a favore di De Nobili con la bolla *Romanae sedis* (1623).

Nel dibattito sull'operato di De Nobili l'adozione di abiti locali non influisce particolarmente, ma non passa neanche sotto silenzio. Poco dopo anche in Cina si inizia a chiedere ragione degli abiti che i gesuiti indossano imitando Ricci. Sia in India che in Cina, come già in Giappone, la polemica ha origine non soltanto dalla riflessione sul modo di massimizzare il successo dei missionari, ma anche da rivalità nazionali e religiose, che trascendono gli scopi iniziali delle missioni. L'attacco a De Nobili è ispirato dalla volontà portoghese di mantenere il monopolio dei contatti fra l'India e l'Europa; lo scontro in Cina e in Giappone nasce da motivi analoghi³⁰, nonché dalla volontà spagnola di penetrare in domini prima preclusi alla Spagna e da quella di alcuni ordini religiosi che vogliono scalzare il primato dei gesuiti³¹. Tra il 1631 e il 1633 arrivano in Cina domenicani e francescani provenienti dalle Filippine spagnole: essi riaprono la questione dei riti cinesi e si dichiarano scandalizzati dal vestito adottato dai gesuiti. È l'inizio della nuova fase della controversia che si chiude l'11 luglio 1742 con la costituzione *Ex quo singulari* di Benedetto XIV e la sconfitta dei gesuiti³².

In oltre un secolo di dispute gli argomenti contestati raramente riguardano il problema del vestito, ma questo non è mai del tutto dimenticato. I gesuiti si mantengono infatti fedeli ai precetti di Ricci. Ancora verso la fine del Seicento Louis Le Comte scrive al marchese de Torcy che “[i]l faut estre [...] proprement habillé à la Chine et à demi-nud dans les forests de Maduré”³³. I loro avversari ribadiscono invece l'importanza, anche simbolica, dell'abito talare e della tonsura, pur se poi di fatto indossano «habiti cinesi»³⁴. Infatti, come scrive un francescano nel 1687, “tutti li misionari vestino da leterati”³⁵. D'altra parte, per un missionario vestito all'europea è difficile varcare le frontiere cinesi³⁶ e una volta ammessi in Cina bisogna rispettare il senso del decoro cinese: non si deve soltanto evitare di offendere il buon gusto dei

mandarini, problema non da poco per chi non può permettersi abiti di seta³⁷, ma bisogna tener conto di quello di tutta la popolazione. Il francescano Basilio Brollo spiega a un gesuita di Macao che in Cina “se un ministro comparisce a predicare in abiti vili, troverà bensì chi lo irrida, ma non chi gli crede, essendo dell’istesso abito convinto per ignorante”³⁸. Francesco Garretto impara a proprie spese tale verità, quando nel 1726 non è ricevuto dal prefetto della congregazione cristiana di Fen-yang, che ha giudicato troppo dimesso il vestito dell’italiano³⁹. Di conseguenza i missionari in Cina continuano a vestirsi alla cinese per tutto il Settecento⁴⁰.

Se torniamo a prendere in considerazione l’India, ci accorgiamo che in quello stesso secolo la questione dell’abito non è ancora risolta. La situazione indiana è d’altronde molto differente da quella cinese, perché la presenza cristiana è molto antica. Le missioni sulla costa del Coromandel devono quindi fare i conti con tradizioni e costumi cristiani più che millenari⁴¹. Nel 1743, un anno dopo la condanna dei riti cinesi, si è alle prese con le pendenze dei riti malabarici, rimessi in discussione dai cappuccini nell’ultimo quarto del Seicento⁴². Per quanto riguarda l’abito, proprio nel 1743 i missionari portoghesi chiedono di poter indossare le vesti dei paria per portare la religione tra questi ultimi. I gesuiti si oppongono, temendo di veder compromesso il loro lavoro tra le caste superiori. A Roma si commenta sconsolatamente che il danno è stato fatto quando si è rinunciato all’abito europeo, ma che ora non si possono abbandonare i paria⁴³. Sennonché non si può nemmeno rinunciare a convertire “i nobili”, così, quando nel 1744 Benedetto XIV proibisce i riti malabarici con la costituzione *Omnium sollicitudinum*, la questione dell’abito non è ben definita. Anzi, si continua a concedere dispense particolari. Il 7 gennaio 1783, per esempio, i missionari del Coromandel ottengono dai cardinali di Propaganda Fide di vestirsi di bianco o di altro colore “in vista dell’avversione che hanno i gentili del color nero”⁴⁴.

Tra il 1609 e il 1744, le date di inizio e fine della *querelle* sui riti malabarici, gli organismi romani preposti alle missioni seguono con attenzione l’evolversi della controversia⁴⁵. Essa infatti non riguarda soltanto i luoghi e gli ordini coinvolti direttamente, ma la sua decisione condiziona l’insieme delle strategie missionarie. In particolare la congregazione di Propaganda, istituita nel 1622 per coordinare lo sforzo missionario, è molto attenta a tale faccenda e, appena pochi mesi dopo la sua fondazione, richiede copia dei materiali del processo a De Nobili⁴⁶. I suoi funzionari simpatizzano con le tesi di quest’ultimo e ritengono che sia necessaria la capacità di accettare i costumi locali⁴⁷. Inoltre sono favorevoli a qualsiasi iniziativa che spezzi il monopolio portoghese in materia religiosa⁴⁸. Il dicastero è tuttavia molto cauto nel palesare le sue opinioni. Francesco Ingoli, suo primo segretario, teme per esempio che dichiararsi apertamente favorevoli a De Nobili possa acuire l’*impasse* provocata dalle rivalità tra i portoghesi e gli spagnoli e dalla ostilità con la quale tutti gli ordini guardano ai gesuiti⁴⁹. Tale ostilità li spinge a criticare comunque le scelte dei gesuiti

in Asia, pure se poi le imitano in altri contesti: così i cappuccini attaccano i gesuiti in India e si adeguano al contempo alle realtà dell'impero turco⁵⁰.

Propaganda procede quindi con molta cautela, ma non riesce a sfuggire alla questione del vestito. D'altronde nella stessa Europa occidentale la legislazione tridentina, rafforzata dalla riforma di Sisto V e dagli interventi successivi sino alla regolamentazione di Benedetto XIV, ha avviato un processo di normalizzazione del vestire ecclesiastico che non può essere eluso⁵¹. Tale processo è molto lungo e incontra forti resistenze anche nelle missioni europee. Molti paesi d'Europa sono infatti ostili ai missionari, quanto e più di quelli asiatici. La necessità di mimetizzarsi per penetrare in regioni nelle quali il cattolicesimo è proibito obbliga quindi i missionari a non rispettare le norme più generali. Già nel Cinquecento i gesuiti si pongono il problema della penetrazione clandestina in Irlanda e nel secolo successivo Propaganda consiglia sempre la prudenza per le missioni in quel paese⁵². L'atteggiamento romano non è tuttavia univoco: in circostanze analoghe Propaganda non concede ai cappuccini di adottare l'abito secolare in Inghilterra e nella colonia del Maryland⁵³. Gli stessi accorgimenti e le stesse incertezze valgono per l'Europa orientale: in Transilvania i gesuiti vestono come preti secolari, come d'altronde è allora normale nei paesi retti da un principe "eretico", e in Valacchia indossano i calzoni, mentre Propaganda dibatte nel 1626 se sia il caso di mandare in Russia missionari clandestini e su come eventualmente si debba mimetizzarli⁵⁴.

Il problema della clandestinità accomuna nel Sei-Settecento le missioni nell'Europa non cattolica a quelle in Asia e nelle Americhe. In queste ultime tale necessità ha gli stessi motivi delle missioni in Inghilterra o in Irlanda. Si è già menzionato il Maryland, ma nella prima metà del Seicento anche i domenicani si pongono il problema del travestimento per i missionari che si recano nelle Antille inglesi od olandesi, come traspare da una lettera di Giovanni Battista De Marinis, generale dell'ordine⁵⁵. Sempre nei Caraibi i gesuiti si camuffano per predicare nei domini inglesi. Nel 1650 John Stritch si reca presso gli irlandesi cattolici di Saint-Christophe e da quest'isola passa a quella di Montserrat, caduta in mano inglese, travestito da mercante di legname⁵⁶. In Asia i francescani si travestono nel Settecento per imbarcarsi sulle navi olandesi che commerciano con il Giappone⁵⁷, dove è loro interdetto l'ingresso, o per recarsi a Malacca⁵⁸.

La situazione nelle Americhe è comunque migliore di quella in Estremo Oriente o nell'Europa protestante: a parte il caso delle isole conquistate dagli inglesi, i missionari non sono obbligati spesso a mimetizzarsi. Essi sono infatti sostenuti dalle armi europee e non danno quindi importanza al fatto che gli autoctoni non apprezzano le loro vesti. Eppure tale disprezzo è assai esplicito. Il già citato episodio di Destrèche è movimentato da un seguito, nel quale un indiano caraibico spaventa i suoi compagni indossando la veste nera del gesuita⁵⁹. Gli indiani degli attuali Canada e Stati Uniti giudicano invece le tonache dei missionari troppo femminili e soprattutto scomode per viaggiare⁶⁰.

Nelle Americhe i problemi relativi all'abito non sono dovute solo a questioni di adattamento alla società locale, ma anche alla lontananza dall'Europa, agli insetti e al clima. Ancora i domenicani rinunciano nelle Antille alla cappa nera per il caldo eccessivo⁶¹. In Canada il recolletto Gabriel Sagard viaggia nel Seicento con una stamigna sulla faccia per proteggersi dalle zanzare; un secolo dopo un missionario chiede di poter indossare un berretto di lana contro il freddo⁶². Vi sono inoltre problemi di rifornimento: nel 1647 i domenicani della Guadalupa sono costretti a vestirsi di tela, perché non è loro possibile ricevere abiti di lana confacenti alle regole⁶³. Qualcosa di simile accadde in Canada, dove negli anni 1642-1644 i gesuiti non ricevono rifornimenti di lana e si arrangiano come possono⁶⁴.

Il problema del freddo è notevole anche nell'Europa orientale, dove, però, non è disgiunto da altre questioni. Nel 1634 Giovanale Falco, minore conventuale, inviato da Propaganda in Valacchia, è accusato dal confratello Silverio Pilotti di vestire alla valacca e di girare armato di pistola "et coltellaccio"⁶⁵. Nel 1743, Propaganda Fide riceve dall'Albania una lettera del superiore locale dei minori osservanti riformati⁶⁶. Questi lamenta il disordine nel vestiario dei suoi confratelli, la tendenza a indossare camicie "alla moda secolare", calze e berretti colorati e a non "cingere la corda". Suggerisce inoltre che "servendosi per necessità dei stivaletti, questi siano fatti del panno del lor'abito, o di altro panno vile"⁶⁷. Se nel caso di Falco ci troviamo di fronte a una forma di mimetizzazione e di difesa personale, in Albania si tratta di sopravvivere al clima invernale. In Bulgaria la situazione era ancor più pericolosa di quella valacca: missionari e clero secolare devono quindi travestirsi più volte da mercanti turchi o francesi ed anche da contadini⁶⁸. Tra Transilvania ed Ungheria bisogna preoccuparsi della propria incolumità e del freddo⁶⁹.

Si è già accennato alle missioni mediorientali, dove, in genere, non vi sono o non sono ricordati problemi legati ai rigori del clima. Dalla documentazione disponibile traspare invece l'importanza delle scelte mimetiche. Lo stesso Ignazio di Loyola suggerisce nel 1555 d'introdurre dolcemente il cristianesimo in Etiopia⁷⁰ e questo consiglio è tradotto in termini di travestimento nei primi viaggi alla volta di Candia e del Libano, oltre che ovviamente dell'Etiopia⁷¹. Un sotterfugio simile è escogitato dai carmelitani che si recano in Persia nel 1604: si vestono infatti da semplici cappellani, dovendo transitare per territori russi⁷². Nel 1622 l'abate maronita Vittorio Accorense scrive a Propaganda per suggerire che i missionari nel Medioriente abbandonino l'abito dell'ordine in modo da adattarsi ai costumi locali⁷³. Ancora un secolo dopo, nel 1723, Propaganda chiede ai cappuccini di Aleppo di inviare alcuni padri a Mossul e suggerisce di farli viaggiare in incognito, provocando, per altro, uno sdegnoso rifiuto⁷⁴. La ruvidezza della risposta del custode cappuccino di Aleppo mostra come nelle missioni mediorientali le esigenze di mimetizzazione sollevino problemi di varia natura, non ultimo il sospetto di una sorta di questione dei riti⁷⁵. Per quanto riguarda le diatribe sull'abito, la documentazione fa risaltare le pressioni su Roma e le domande

dei missionari e delle potenze coloniali - in questo caso la Francia, interessata alla possibilità di utilizzare ordini e congregazioni come agenti nell'area mediorientale. Nel 1777 per esempio il domenicano Tommaso Maria Vecchio lamenta che i religiosi della missione di Naxivan, protetti dal console francese, non rispettano la disciplina ecclesiastica e il decoro dell'abito⁷⁶.

I documenti mettono inoltre in evidenza quanto le polemiche all'interno dei singoli ordini e tra ordini diversi sembrino ricalcare quelle dell'Estremo Oriente. Nei primi decenni del Settecento i gesuiti in Siria sono tacciati di vestire "à peu près comme les ecclésiastiques du pays"⁷⁷, mentre nel 1747 i cappuccini accusano i carmelitani d'indossare il berretto e l'abito levantino⁷⁸. D'altra parte i carmelitani hanno ricevuto nel 1683 il permesso di viaggiare con veste grigia e mantello persiano, perché i musulmani non gradiscono la veste bianca. Nelle città tuttavia devono rispettare l'abito dell'ordine e non acconciarsi alla persiana⁷⁹. I missionari obiettarono di non poter calzare i sandali per visitare i fedeli: i persiani si scandalizzano infatti quando essi calpestano con i piedi infangati i loro preziosi tappeti. I carmelitani chiedono quindi di portare calzini del colore della veste dell'ordine e babbucce nere⁸⁰. Non si tratta comunque soltanto di essere bene accettati nelle case di chi si è convertito, ma è anche una questione di sopravvivenza. Nel 1750 un missionario di Aleppo, già allievo del Collegio Urbano di Propaganda Fide, ricorda di aver indossato abiti secolari per evitare noie⁸¹. In un altro caso invece sette religiosi portoghesi si travestono da arabi per non pagare le gabelle ai turchi⁸².

Nella seconda metà del Settecento le notizie sugli abiti dei missionari diminuiscono. D'altronde il periodo che va dalla Rivoluzione americana al Congresso di Vienna costituisce una cesura nell'attività missionaria⁸³. Non si tratta soltanto di una diminuzione quantitativa, anche se lo scioglimento della Compagnia di Gesù e l'occupazione francese di Roma non favoriscono lo sviluppo delle missioni, quanto anche di un mutamento qualitativo. Durante la crisi rivoluzionaria vacillano le certezze della Chiesa di antico regime, proprio nel momento in cui termina il colonialismo di *ancien régime*. Agli inizi dell'Ottocento buona parte delle antiche colonie americane ha ormai conquistato o sta per conquistare l'indipendenza: quelle terre di missione si avviano dunque a divenire chiese nazionali. Quasi allo stesso tempo il nuovo colonialismo britannico apre agli europei nuovi paesi, come l'Australia e la Nuova Zelanda, o rende più semplice la penetrazione in Estremo Oriente, rafforzando, però, la presa protestante sui paesi extra-europei⁸⁴.

Per quanto ci riguarda, dopo quelle trasformazioni diminuiscono le polemiche tra gli ordini e si riducono le situazioni di emergenza, che obbligano i missionari a travestirsi. Fa eccezione la Corea, dove la persecuzione contro i cattolici è violenta e i missionari devono ricorrere a camuffamenti ingegnosi⁸⁵. Nel 1855, per esempio, monsignor Berneux, da dodici anni in Manciuria, è nominato vicario apostolico in Corea. Si imbarca allora su un battello coreano travestito da cinese, quindi si cam-

bia di nascosto e veste abiti coreani. Giunto a destinazione per diversi mesi indossa soltanto "l'habit de deuil, qui couvre des pieds à la tête, sans laisser voir le visage" e riesce così a muoversi indisturbato⁸⁶.

Approfittando della relativa pacificazione delle terre di missione, Roma rilancia il processo di normalizzazione delle chiese missionarie e richiede il rispetto della disciplina dell'abito. Tale processo raggiunge il suo apice durante il pontificato di Leone XIII⁸⁷. Tuttavia già in precedenza Propaganda Fide ha cercato di obbligare i missionari a portare la veste talare⁸⁸. Questo sforzo è particolarmente evidente nelle Indie Orientali, dove la Congregazione rinnova la permissione del 1783 riguardo al colore dell'abito, ma ribadisce nel 1868 l'obbligo di rispettare la veste talare⁸⁹. I cardinali ascritti alla Propaganda sono infatti scandalizzati dall'uso della veste corta o addirittura di abiti laici, come avviene a Madras o Bombay con la scusa dell'avversione protestante e della scomodità per i viaggi lunghi. Tuttavia, alla fine della repri-menda, la Congregazione aggiunge che, qualora non sia possibile indossare l'abito talare, i missionari devono comunque adoperare una veste conveniente alla modestia sacerdotale⁹⁰. Di fatto quindi Propaganda lascia aperta la porta per eventuali contravvenzioni alla disciplina romana: sa bene quanto sia difficile la situazione asiatica. Se infatti in India si è sempre alle prese con le troppe fogge dell'abito ecclesiastico, in Cina e in Corea si pone il problema della messa a capo scoperto. Già nel 1666 i gesuiti inviati in Cina si sono accorti che per i cinesi è sconveniente celebrare la messa a testa nuda⁹¹. Nei secoli successivi molti missionari non rispettano perciò le norme romane, imitati dai confratelli impegnati nei paesi vicini. Questo comportamento nell'Ottocento risalta troppo: così nel 1838 e nel 1859 Propaganda richiama formalmente i missionari in Corea e nel Kuitcheou. L'opposizione alle norme romane diviene infine esplicita e ha partita vinta nel 1883⁹².

La questione del capo coperto o scoperto si riconnette in qualche modo alla vecchia controversia dei riti cinesi. Tuttavia nell'Ottocento nascono nuove occasioni di dibattito. Già riguardo all'India Propaganda nota che i missionari non gradiscono la veste lunga, là dove i protestanti sono presenti in forza. Questo problema diviene particolarmente grave nell'America anglosassone, nonostante che gli Stati Uniti e le colonie britanniche riconoscano i diritti dei cattolici. Nel 1828 un prete francese, che ha varcato l'Atlantico, scrive di aver molto apprezzato i sacerdoti e i missionari canadesi, perché portano la sottana in viaggio⁹³. La sua lettera a Propaganda fa comprendere che negli Stati Uniti tale uso non è seguito, come d'altronde si desume dal richiamo all'uniformità della veste ripetuto tra il 1829 e il 1866 nei concili provinciali e plenari di Baltimora⁹⁴. Di fronte all'anarchia locale la gerarchia statunitense arriva addirittura a richiedere, ma non ad ottenere, un'omogeneità ignota nella stessa Roma⁹⁵.

Anche nel Canada la situazione non è del tutto tranquilla. Nel Québec infatti si mantiene la tradizione dell'abito talare, ma in varie zone del Canada inglese

si ricorre alla veste corta, come nell'Ottocento è d'altronde normale in Germania, Inghilterra e Irlanda, da dove proviene buona parte del clero inviato a curare gli emigranti. Alcuni vescovi canadesi accettano tale uso, ratificato per esempio dal primo concilio provinciale di Halifax (1857), tuttavia comporta grandi problemi di uniformità il ritardo con il quale si giunge a un concilio nazionale (1909), che per altro si limita a riconoscere il diritto alla veste corta nei luoghi dove è già usata e a suggerire che i religiosi indossino abiti "proprio congruentes ordini"⁹⁶. Infine scoppiò un violento conflitto nell'ovest canadese⁹⁷. Nelle regioni delle Praterie si sono inizialmente insediati missionari di lingua francese che hanno introdotto la disciplina in vigore nel Québec. Quando agli inizi del Novecento aumenta l'immigrazione, arriva nuovi missionari francesi, irlandesi, olandesi e tedeschi, che segnalano a Roma quanto sia scomodo l'abito lungo per i lunghi viaggi in treno e a cavallo. Essi inoltre affermano nel 1913 che indossarlo provoca la derisione degli immigrati, in particolare dei protestanti, degli anarchici e dei socialisti. Le prime critiche all'uso della *soutane* sono di sacerdoti di lingua inglese, ma ben presto si aggiungono quelle dei missionari francesi. Gli oblati di Maria Immacolata dichiarano nel 1916 che a Edmonton, a loro parere più protestante della stessa Inghilterra, la *soutane* attira derisione e "sputi"⁹⁸.

I vescovi sono contrari alla richiesta dei missionari, ma il fronte episcopale non è compatto. Già nel 1910, per esempio, Albert Pascal, ordinario di Prince Albert, ha domandato al delegato apostolico Donato Sbarretti se può autorizzare il suo clero "à porter l'habit court dans les localités où les protestants sont en majorité"⁹⁹. La questione si complica in seguito e ne sono investite la delegazione apostolica a Ottawa, la Congregazione Concistoriale e quella del Concilio¹⁰⁰. Il delegato non sa come consigliare Roma e la controversia finisce con un nulla di fatto, così che in alcune diocesi la veste corta è proibita, in altre tollerata sotto speciali condizioni e in altre ancora accettata normalmente.

La questione della *soutane* nell'ovest canadese segna, però, la fine dell'esperienza missionaria tradizionale: nel 1920 i missionari agiscono infatti in seno a una chiesa nazionale, che dal 1908 non dipende più da Propaganda e che nel 1909 ha celebrato il suo primo Concilio Plenario. La chiesa canadese è ormai pienamente riconosciuta dallo stato e dalla società e il suo vero problema è come affrontare la convivenza di molteplici culture e tradizioni al proprio interno e quella di molteplici religioni a livello dell'intera nazione. La stessa esigenza di convivenza pacifica è avvertita anche dalle chiese ancora missionarie e spinge a tentare di risolvere l'antica *querelle* dei riti. Tra il 1935 e il 1939 si giunge così finalmente a una prima soluzione della questione dei riti cinesi e giapponesi, determinando così quella di dubbi analoghi in Corea e in Indocina; nel 1940 si chiude infine la questione dei riti malabarici¹⁰¹. Termina così la lunga fase dell'adattamento dei missionari e sono infine accettati quei costumi locali che non sono in evidente contraddizione con i dettami della Chiesa.

Se ora tentiamo di tirare le somme di quanto scritto sin qui, ci accorgiamo di come la questione dell'abito si sia continuamente intrecciata ai grandi temi dell'impresa missionaria: cristianizzazione/occidentalizzazione, adattamento/dissimulazione, frontiera/acculturazione. Se infatti il travestimento e l'accettazione dei costumi locali al fine di penetrare in società altrimenti chiuse, sono alla base di un meccanismo di manipolazione che segue i dettami della cultura barocca, studiati da Prosperi e Villari, essi hanno anche favorito con il tempo la possibilità di adeguarsi a mondi culturalmente e climaticamente diversi. Tale incontro ha infine obbligato i missionari e, con maggiore lentezza, la Chiesa tutta ad accettare una sorta di rivoluzione culturale, che nel Novecento ha portato a un progressivo abbandono della prospettiva eurocentrica. In questo senso le missioni hanno agito come una frontiera, lungo la quale l'acculturazione ha talvolta funzionato nei due sensi. Tale processo, però, non ha mai impedito ai missionari di partecipare all'impresa coloniale dalla parte dei colonizzatori, in nome di un'occidentalizzazione considerata condizione preliminare alla conversione delle società colonizzate. Non è d'altronde casuale che le riflessioni più profonde sull'adattamento siano nate in Cina e Giappone, due imperi nei quali i missionari non potevano godere dell'ausilio della penetrazione militare ed economica europea¹⁰².

La faccenda dell'abito è solo un piccolo tassello di questa trasformazione. Le controversie sull'abito del missionario, la stessa domanda implicita se l'abito faccia il missionario (domanda che per secoli riceve una risposta affermativa da Roma), sono collegate al processo di integrazione e di confronto della Chiesa nel e con il mondo, un mondo nel quale le istanze cattoliche hanno goduto di privilegi progressivamente minori. Il famoso proverbio sull'abito che non fa il monaco fu inventato da quegli abati commendatari del Quattrocento italiano, i quali avevano tutto l'interesse a godere i frutti dei propri benefici, senza pagare lo scotto di un abito ecclesiastico che avrebbe rischiato di farli sentire ridicoli. Con l'andare del tempo - al di là del clima e al di là della scomodità - è questo il vero problema per i missionari alle prese prima con civiltà diverse e poi con la cultura protestante o con quella dei socialisti. Il 4 agosto 1833 Paul Riccadonna, superiore della missione gesuita in Libano, consiglia ai confratelli di non indossare la veste lunga nei porti del Levante, a meno che non vogliano coprirsi di ridicolo¹⁰³. Alcuni decenni più tardi gli oblati di Maria Immacolata scrivono dal Canada che "...la soutane portée en public dans nos villes et sur les chemins de fer, est une occasion d'humiliations pour les prêtres et les catholiques"¹⁰⁴. In materia di vestire l'adattamento dei missionari rivela dunque allo stesso tempo un meccanismo di attiva simulazione (per altro ancor oggi in uso, per esempio in Arabia Saudita o in Cina¹⁰⁵) e uno di resa, più o meno passiva, di fronte alle necessità del mondo.

Note

- ¹ Matteo Sanfilippo, *Travestimento o tradimento? I missionari cattolici in Cina nei secoli XVI e XVII*, "Miscellanea di storia delle esplorazioni", XXI (1996), pp. 113-123, *L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni "ad haereticos" e "ad infideles" tra XVI e XX secolo*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 109, 2 (1997), pp. 601-620, e "Une occasion d'humiliations": *l'abito talare, il clero cattolico e l'ovest canadese agli inizi del XX secolo, in Le stelle e le strisce. Studi americani e militari in onore di Raimondo Luraghi*, sotto la direzione di Valeria Gennaro Lerda, Milano, Bompiani, 1998, I, pp. 61-73; *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, a cura di Giancarlo Rocca, Roma, Edizioni Paoline, 2000; Elizabeth Kuhns, *The Habit. A History of the Clothing of Catholic Nuns*, New York, London, Doubleday, 2003; Eutimio Sastre Santos, *Variaciones sobre el hábito religioso, signo en la Europa pluralista*, Roma, Edizioni Carismatici Francescani, 2004; Michele De Santi, *L'abito ecclesiastico. Sua valenza e storia*, Ravenna, Edizioni Carismatici Francescani, 2004; Giancarlo Rocca *L'abito religioso tra '500 e '700: tra manifestazioni di identità, protezione spirituale del corpo nella lotta contro il male, e feticismo*, "Claretianum", XLV (2005), pp. 203-302.
- ² Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003, cap. IX.
- ³ Adriano Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2/1992, pp. 194-195.
- ⁴ Matteo Sanfilippo, *La Congregazione de Propaganda Fide e la dominazione turca nel Mediterraneo centro-orientale nel XVII secolo*, in *I Turchi, Il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna Motta, Milano, Angeli, 1998, pp. 197-211, e Niccolò Forteguerra, *segretario di Propaganda Fide e l'Europa centro-orientale*, in *Conflitti e compromessi nell'Europa "di centro" fra XVI e XX secolo*, a cura di Gaetano Platania, Viterbo, Sette Città, 2001, pp. 113-137; Giovanni Pizzorusso, *"Per servitio della Sacra Congregatione de Propaganda Fide": i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)*, "Cheiron", 30 (1998), pp. 201-227, e *La Congrégation "de Propaganda Fide" et les missions en Italie au milieu du XVIIe siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe siècle au XXe siècle*, a cura di Christian Sorrel e Frédéric Meyer, Chambéry, Institut d'études savoisiennes – Université de Savoie, 2001, pp. 43-61; Matteo Sanfilippo e Giovanni Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di Matteo Sanfilippo, Alexander Koller e Giovanni Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2004, pp. 73-118.
- ⁵ Adriano Prosperi, "Otras Indias". *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Firenze, Olschki, 1982, pp. 205-234; Luca Codignola e Giovanni Pizzorusso, *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra medioevo ed età moderna. L'affermarsi della centralità romana*, in *Columbeis V*, Genova, F. Della Corte, 1992, pp. 1-19; Giovanni Pizzorusso, *Les Antilles vues de Rome, l'effort missionnaire et le flux d'informations pendant le XVIIe siècle*, in *La Caraïbe et son histoire. Ses contacts avec le monde extérieur*, a cura di Lucien Abénon e Nenad Fejic, Martinique, Ibis Rouge éditions, 2001, pp. 31-42.
- ⁶ ASV, Segr. Stato, Lettere dei vescovi, vol. 20 (1612-1613), ff. 366-372.
- ⁷ La bibliografia è enorme, vedi da ultimo Dominique Deslandres, *Croire et faire croire - Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- ⁸ Luca Codignola, *The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760*, in *America in European Consciousness, 1493-1750*, a cura di Karen Ordahl Kupperman, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1995, pp. 195-242.

- ⁹ Bernard Heyberger, *Le catholicisme tridentin au Levant (XVIIe-XVIIIe siècles)*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 101, 2 (1989), p. 901.
- ¹⁰ Francesco Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, a cura di Fabio Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 1999; APF, *Miscellaneae Varie*, vol. XI, ff. 48-179, e vol. XIVa, ff. 642[a]-642[k]; APF, *Miscellaneae diverse*, vol. 20, ff. 437-440, e vol. 22, ff. 290-299; APF, *Congressi, Missioni, Miscellaneae*, vol. 10, pp. 1-96; APF, *Acta*, vol. 64 (1694), ff. 214v-216, e vol. 77 (1707), ff. 373v-379; APF, *SOGC*, vol. 560 (1707), ff. 139r-150v. Cfr. inoltre Bernard Jacqueline, *La S. Congrégation de Propaganda Fide en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, "Revue historique de droit français et étranger", 4ème série, 43 (1965), pp. 464-481; Niccolò Forteguerra, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di Carmen Principe di Donna, Napoli, M. D'Auria, 1982; Luca Codignola, *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia. I funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico Settentrionale*, a cura di Marcella Arca Petrucci e Simonetta Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212; G. Pizzorusso, "Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide": cit., e *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia, Annali*, 16, *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 476-518.
- ¹¹ ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 157, ff. 180-181.
- ¹² ASV, Missioni, vol. 104, I, 9a.
- ¹³ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, De Matrimoniiis, [vol. 6] (1761-1764), XVIII, 1764 Canadà, ff. 388r-466v.
- ¹⁴ Adriano Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di Rosario Villari, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218.
- ¹⁵ Rosario Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 17-24.
- ¹⁶ Cfr. nota 1.
- ¹⁷ *Epistolae S. Francisci Xaverii*, a cura di Georg Schurhammer e Joseph Wicki, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1944-1945; ARSI, Jap.-Sin., 7, I, ff. 23-24v. Cfr. ora Vittorio Volpi, *Il Visitatore. Un testimone oculare nel misterioso Giappone del XVI secolo*, Casale Monferrato, Piemme, 2004.
- ¹⁸ Alessandro Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Joseph F. Schütte, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1946, *Sumario de las cosas de Japón (1583)*, a cura di José Luis Alvarez-Taladriz, Tokio, Sophia University, 1954, p. 231, e *Apologia de la Compañia de Jesús de Japón y China*, a cura di José Luis Alvarez-Taladriz, Osaka, Eikodo, 1998; Joseph F. Moran, *Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, London, Routledge, 1993; ARSI, Jap.-Sin., 9, I, f. 68.
- ¹⁹ A. Valignano, *Il cerimoniale*, cit., p. 319.
- ²⁰ A. Valignano, *Sumario*, cit., pp. 231-233; *Monumenta Historica Japoniae*, a cura di Joseph F. Schütte, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975, p. 773.
- ²¹ Matteo Ricci, *Le lettere dalla Cina (1580-1610)*, a cura di Pietro Tacchi Venturi, Macerata, Giorgetti, 1913; *Fonti Ricciane*, a cura di Pasquale M. d'Elia, I, Roma, Libreria dello Stato, 1942; Matteo Ricci, *Della Entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, a cura di Maddalena Del Gatto, Macerata, Quodlibet, 2000, e *Lettere*, a cura di Francesco D'Arelli, ivi, 2001.
- ²² *Fonti Ricciane*, I, cit., p. 192.
- ²³ M. Ricci, *Le lettere dalla Cina*, p. 173. Cfr. Jacques Gernet, *La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600*, in *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*, Firenze, Olshki, 1975, pp. 116-119, e *Cina e cristianesimo*, Genova, Marietti, 1984; Filippo Mignini,

- Matteo Ricci. *Il chiosco delle fenici*, Ancona, Il lavoro editoriale, 2004; *Padre Matteo Ricci. L'Europa alla corte dei Ming*, catalogo della mostra, Milano, Mazzotta, 2005; Michela Fontana, *Matteo Ricci un gesuita alla corte dei Ming*, Milano, Mondadori, 2005.
- ²⁴ A. Valignano, *Il cerimoniale*, cit., pp. 155-157.
- ²⁵ M. Ricci, *Le lettere dalla Cina*, cit., p. 173.
- ²⁶ *Fonti Ricciane*, a cura di Pasquale M. D'Elia, II, Roma, Libreria dello Stato, 1949, p. 72.
- ²⁷ Matteo Ricci, *Lettere dal manoscritto maceratese*, a cura di Chiara Zeuli, Macerata, Centro Studi Ricciani, 1985, pp. 47-52.
- ²⁸ A. Prosperi, *Il missionario*, cit., pp. 196-199. Cfr. anche Alessandro Guerra, *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- ²⁹ Matteo Sanfilippo, *De Nobili, Roberto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 762-766.
- ³⁰ Nel 1699 il re del Portogallo scrive al cardinal Ottoboni per chiedere che si ponga fine ai riti cinesi e mette questi ultimi in relazione con i riti malabarici: in entrambi i casi si tratterebbe infatti di un indebito attacco all'opera dei missionari portoghesi. ASV, Archivum Arcis, Armadio I-XVIII, n. 4282.
- ³¹ Sul confronto tra gli ordini missionari, vedi Giovanni Pizzorusso, *Una controversia sul Rosario. Domenicani e Gesuiti nelle Antille francesi (1659-1688)*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2/1994, pp. 202-215.
- ³² Sui riti cinesi, oltre alle opere menzionate nelle note precedenti, cfr. François Bontinck, *La lutte autour de la Liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1962; René Étienne, *Les Jésuites en Chine (1552-1773). La querelle des rites*, Paris, Julliard, 1966, e *L'Europe Chinoise*, I, Paris, Gallimard, 1988; Fortunato Margiotti, *La Cina, ginepraio di questioni secolari*, in *Memoria Rerum*, I, 2, pp. 597-631, *La questione dei riti cinesi: tentativi di adattamento*, in *Evangelizzazione e culture*, Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976, pp. 269-296, e *L'atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi*, "Archivio iberico-americano", XXXVIII (1978), pp. 127-180; Giacomo Fiore, *La legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721)*, Napoli, Istituto Orientale, 1989; *100 Roman documents concerning the Chinese rites controversy (1645-1941)*, a cura di Ray R. Noll, San Francisco, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992; *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, a cura di D.E. Mungello, Nettetal, Steyler Verlag, 1994. Sugli echi attuali: Georg Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: From its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985, e Roland M. Jacques, *Le dossier des rites chinois doit-il être rouvert?*, "Année canonique", 41 (1999), pp. 363-400, disponibile all'indirizzo <http://tntt.free.fr/archive/R.Jacques%202.html>, e *La religion catholique et son activité d'évangélisation dans les sociétés confucéennes et post-confucéennes d'Asie orientale. Questions d'hier et controverses d'aujourd'hui*, "Transversalites", 79 (2001), pp. 11-31.
- ³³ Marc Lézar, *Les tribulations d'un Jésuite en Chine: le Père Le Comte et la conversion*, in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, a cura di Georges e Genéviève Demerson, Bernard Dompnier e Anne Regond, Clermont-Ferrand, Université de Clermont-Ferrand II, 1987, p. 353.
- ³⁴ ASV, Missioni, vol. 108, fascicolo "1685-1714 Missioni Cina Siam", non foliato; Giovanni Francesco Nicolai, *Epistola ad D. Tournon*, 3 febbraio 1702, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 1, a cura di Georges Mensaert, Roma, Collegio S. Bonaventura 1961, p. 275. I superiori spagnoli non sono ovviamente d'accordo con tale scelta, *ibid.*, VIII, a cura di Fortunato Margiotti, Roma, Collegio S. Bonaventura, 1975, t. 1, p. 492.
- ³⁵ Basilio Brollo a Valerio Brollo, 28 ottobre 1687, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 2, p. 970. Brollo descrive il suo abito "alla cinese", *ibid.*, p. 960.

- ³⁶ G.F. Nicolai, *Epistola*, cit., p. 283.
- ³⁷ *Sinica Franciscana*, III, a cura di Anastase van den Wyngaert, Ad Claras Aquas (Firenze), apud Collegium S. Bonaventurae, 1936, p. 461; *ibid.*, VIII, t. 1, p. 457. Tra l'altro erano necessari due abiti di seta: uno estivo e uno invernale (*ibid.*, VIII, t. 2, p. 779).
- ³⁸ Brollo a un gesuita di Macao, ottobre 1685, in *Sinica Franciscana*, VI, cit., t. 2, p. 897. Sulle spese per l'abito quotidiano, *ibid.*, VIII, t. 1, p. 279.
- ³⁹ Fortunato Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, Edizioni "Sinica Franciscana", 1958, p. 226.
- ⁴⁰ Johannes Beckmann, *La propagazione della fede in Asia*, in AA.VV., *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, Milano, Jaca Book, 1978, p. 364.
- ⁴¹ Giuseppe Sorge, *L'India di S. Tommaso. Recherche storiche sulla chiesa malabarica*, Bologna, Clueb, 1983.
- ⁴² Joseph Wicki, *Schwierige Missionsprobleme in Indien*, in *Memoria rerum*, II, pp. 334-338.
- ⁴³ ASV, Missioni, vol. 103, fascicolo K247 "Scrittura che si distribuisce d'ordine di Sua Santità nel proporsi la cause de' riti malabarici 1743".
- ⁴⁴ APF, Acta, vol. 153 (1783), ff. 24-32.
- ⁴⁵ Oltre al materiale negli archivi di Propaganda, si veda quello presso il S. Ufficio: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, Stanza Storica, OO 5 (quesiti posti dai missionari cinesi a Propaganda Fide e poi girati al S. Ufficio con risposte di quest'ultimo); PP 1-3 (controversie cinesi tra Sei e Settecento), PP 3-5 (riti malabarici), QQ 1a (problemi per i paria in India, agli inizi del Settecento).
- ⁴⁶ Josef Metzler, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in *Memoria rerum*, I, 1, p. 180. Per Propaganda e i riti cinesi, cfr. inoltre Fortunato Margiotti, *I riti cinesi davanti alla S.C. de Propaganda Fide prima del 1643*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", 35 (1979), pp. 133-153, 192-211.
- ⁴⁷ J. Metzler, *Orientation*, cit., pp. 180-181.
- ⁴⁸ Giuseppe Sorge et al., *S. Sede e Corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Bologna, Clueb, 1988.
- ⁴⁹ APF, SOGC, vol. 189, ff. 390-392.
- ⁵⁰ Metodio Carobbio da Nembro, *Missionari di Propaganda nell'impero turco durante il secolo XVII*, "Euntes Docete", XVIII (1965), pp. 109-134; Giovanni Pizzorusso, *Reti informative e strategie politiche tra la Francia, Roma e le missioni cattoliche nell'impero ottomano agli inizi del XVII secolo*, in *I Turchi, Il Mediterraneo e l'Europa*, cit., pp. 212-231.
- ⁵¹ Vedi le opere menzionate nella nota 1 di questo capitolo.
- ⁵² Michele Olivari, *I Gesuiti e la clandestinità. La prima missione in Irlanda*, "Dimensioni", 31 (1984), pp. 45-54; APF, Acta, vol. 66 (1696), f. 35v.
- ⁵³ Per l'Inghilterra, APF, Acta, vol. 27 (1658), ff. 176-178; per il Maryland, *ibid.*, vol. 15 (1642), f. 33 e vol. 19 (1649-1650), f. 330.
- ⁵⁴ Petru Tocanel, *Laboriosa organizzazione delle missioni in Bulgaria, Moldavia, Valachia e Transilvania*, in *Memoria rerum*, I, 2, p. 245; Jozef Olsr, *La Congregazione ed i paesi assegnati al Nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia)*, *ibid.*, p. 205; István György Tóth, *Missionari di Ragusa e l'inizio delle missioni cattoliche nell'Ungheria turca (1571-1623)*, "Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria", XXII, 2 (2000), pp. 73-130, e *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania. 1572-1717*, I-II, Roma-Budapest, Római Magyar Akadémia – MTA Történettudományi Intézet, 2002-2003.
- ⁵⁵ Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (Roma), serie IV, vol. 112, f. 12r.
- ⁵⁶ Pierre Pelleprat, *Relation des Missions des PP. de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la Terre ferme de l'Amérique Meridionale*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1655, si utilizza l'edizione di M. F. de Montezon, *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de*

- Jésus publiés par des pères de la même compagnie*, I, *Mission de Cayenne et de la Guyane française*, Paris, Julien, Lanier, Cosnard, 1857, p. 36.
- ⁵⁷ *Breve Relatione Estratta da varie lettere per il reverendissimo Padre Fr. Agostino da Madrid ... sopra l'arrivo nella città di Manila, partenza per l'Impero del Giappone, arrivo, e dimora in quello dell'abbate D. Gio. Battista Sydoti*, Roma, Bernabò, 1718, pp. 44-45.
- ⁵⁸ Achilles Meersman, *The Franciscans in the Indonesian Archipelago*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967, pp. 184-186.
- ⁵⁹ P. Pelleprat, *Relation des Missions*, cit., p. 37.
- ⁶⁰ James Axtell, *The Invasion Within*, New York, Oxford University Press, 1985, p. 78.
- ⁶¹ André Chevillard, *Les desseins de son Eminence de Richelieu pour l'Amérique*, Rennes, Durand, 1659, p. 53.
- ⁶² Gabriel Sagard, *Grande viaggio nel paese degli Uroni 1623-1624 (1632)*, Milano, Longanesi, 1972, p. 158; ASV, Segr. Stato, Francia, vol. 456 (1769-1774), ff. 30-41.
- ⁶³ Mathias Du Puis, *Relation de l'establissement d'une colonie françoise dans la Gardeloupe isle de l'Amérique, et des moeurs des sauvages*, Caen, chez Marin Yvon, 1652 (rist. anast., Bassetterre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1972), pp. 103-104.
- ⁶⁴ Lucien Campeau, *La mission des Jésuites chez les Hurons 1634-1650*, Montréal-Roma, Editions Bellarmin-Institutum Historicum Societatis Iesu, 1987, p. 333.
- ⁶⁵ APF, SOGC, vol. 156 (1637), f. 43rv; Scuola Romana di Roma, *Diplomatarium Italicum*, II, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1930, pp. 339-340; Matteo Sanfilippo, *Da Cuneo alla Valacchia e a Costantinopoli*, in *L'Europa centro-orientale e il pericolo turco tra Sei e Settecento*, a cura di Gaetano Platania, Viterbo, Sette Città, [2000], pp. 53-62.
- ⁶⁶ APF, Acta, vol. 113 (1748), ff. 398-408.
- ⁶⁷ APF, Acta, vol. 113 (1748), f. 402.
- ⁶⁸ APF, SOGC, vol. 637 (1721), f. 156; vol. 690 (1736), f. 97v; vol. 715 (1742), f. 150v; vol. 726 (1745), f. 200v.
- ⁶⁹ István György Tóth, *Politique et religion dans la Hongrie du XVII^e siècle. Les lettres des missionnaires de la Propaganda*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- ⁷⁰ Ignace de Loyola, *Écrits*, a cura di Maurice Giuliani, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 928-934. Il fondatore dei gesuiti non è d'altronde contrario a forme di adattamento: si veda, per esempio, la lettera del 1549 ai confratelli inviati in Germania riportata nelle *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, pp. 864-866.
- ⁷¹ Antoine Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, I, Paris, A. Picard, 1907, p. 9; Sami Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis*, I, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1989, p. 111*.
- ⁷² *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries*, a cura di Herbert Chick, London, Eyre and Spottiswoode, 1939, p. 108.
- ⁷³ APF, Congregazioni Particolari, vol. 1, f. 297r.
- ⁷⁴ Casa Generalizia dei Cappuccini a Roma, Diario di Aleppo, AD 106, p. 35.
- ⁷⁵ Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XVIIe-XVIIIe siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1994, e, a cura di, *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Éditions Autrement, 2003.
- ⁷⁶ APF, Congregazioni particolari, vol. 105, Minerva (Roma), 6 giugno 1777, frà Tommaso Maria Vecchio al cardinal Castelli, non foliato.
- ⁷⁷ Jean de la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont Liban*, I, Paris, A. Cailleau, 1722, p. 37.
- ⁷⁸ Casa Generalizia dei Cappuccini a Roma, Diario di Aleppo, AD 106, pp. 45-46.
- ⁷⁹ *A Chronicle of the Carmelites*, cit., p. 752.
- ⁸⁰ *A Chronicle of the Carmelites*, cit., pp. 448 e 733.

- ⁸¹ ASV, Missioni, vol. 55, 15 ottobre 1750, non foliato.
- ⁸² APF, SOGC, vol. 288 (1648), ff. 49-50.
- ⁸³ Simon Delacroix, *Les déclin des missions modernes*, in *Histoire universelle des mission catholiques*, a cura di Id., II, 1957, pp. 363-390, e *L'aggravation de la crise*, *ibid.*, III, 1958, pp. 27-51; Stefania Nanni, *Il Mondo Nuovo. L'edificazione della Chiesa universale*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001.
- ⁸⁴ Cfr. Kenneth Ballhatchet, *Missionaries, Empire and Society: The Jesuit Mission in Calcutta 1834-1846*, "The Journal of Imperial and Commonwealth History", VII, 1 (1978), pp. 18-34; Helen Julia Ballhatchet, *British missionaries in Meiji Japan*, in *Britain and Japan: Biographical portraits*, a cura di Ian Nish, Folkestone, Japan Library, 1994, pp. 33-44.
- ⁸⁵ Bernhard H. Willeke, *La chiesa cattolica in Corea (1831-1965)*, in *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, a cura di Josef Metzler, Milano, Edizioni Paoline, 1990, pp. 347-370.
- ⁸⁶ *Lettre de Mgr Berneux, vicaire apostolique de la Corée, à M. le baron Henri de la Bouillierie, 15 septembre 1857*, "Annales de la Propagation de la Foi", XXX (1858), pp. 427-438.
- ⁸⁷ Claude Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII*, Rome, École Française de Rome, 1994.
- ⁸⁸ Bernard J. Ganter, *Clerical Attire. A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington, The Catholic University of America Press, 1955, cit., pp. 30-37, in particolare p. 36.
- ⁸⁹ C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire*, cit., pp. 349-364.
- ⁹⁰ APF, Acta, vol. 234 (1868), ff. 124-125.
- ⁹¹ Ludwig von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, XIV/1, Roma, Desclée, 1932, p. 610.
- ⁹² B.J. Ganter, *Clerical Attire*, cit., pp. 40-41.
- ⁹³ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 2 (1792-1830), ff. 617-618.
- ⁹⁴ B.J. Ganter, *Clerical Attire*, cit., pp. 57-65; Peter Guilday, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New York, MacMillan, 1932, pp. 94, 125 e 207.
- ⁹⁵ Thomas F. Casey, *The Sacred Congregation de Propaganda Fide and the Revision of the First Provincial Council of Baltimore (1829-1830)*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1957, pp. 135-137.
- ⁹⁶ B.J. Ganter, *Clerical Attire*, cit., p. 27; ASV, Congr. del Concilio, Concilia, 71, Quebecen (1912): il passo in latino e le altre decisioni sono al canone 216 degli *Acta et Decreta Concilii Plenarii Quebecensis Primi - 1909*, Quebec MCMIX.
- ⁹⁷ M. Sanfilippo, "Une occasion d'humiliations", cit., e *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America*, cit., cap. IX.
- ⁹⁸ Per queste lamentele ASV, ANC, 11, fasc. 2.
- ⁹⁹ ASV, ANC, 45, fasc. 20.
- ¹⁰⁰ Vedi il lungo dossier in ASV, ANC, 77, fasc. 19.
- ¹⁰¹ J. Bruls, *Des missions aux jeunes églises*, in *Nouvelle histoire de l'Eglise*, V, *L'Eglise dans le monde moderne*, Paris, Seuil, 1975, pp. 466-468; Josef Rommerskirchen, *Riti, questione dei*, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1953, coll. 995-1005.
- ¹⁰² Oltre ai testi già citati si veda anche Matteo Ripa, *Giornale (1705-1724)*, a cura di Michele Fatica, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1992.
- ¹⁰³ *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites 1816-18145*, a cura di Sami Kuri, Beyrouth, Dar el-Macreq, 1985, p. 131.
- ¹⁰⁴ ASV, ANC, 77, fascicolo 19.
- ¹⁰⁵ *Chrétiens du monde arabe*, cit; Roger Etchegaray, *Verso i cristiani in Cina*, Milano, Mondadori, 2005. Vedi *supra*, n. 32.

PARTE SECONDA

L'epoca della colonizzazione atlantica

INTRODUZIONE

Un laboratorio seicentesco per la Chiesa cattolica: il melting pot caraibico

*Giovanni
Pizzorusso*

La grande spinta colonizzatrice verso l'America promossa da Olanda, Inghilterra e Francia all'inizio del Seicento ha tra le sue mete americane le Piccole Antille, la catena insulare posta in direzione nord-sud che delimita a oriente il Mar dei Caraibi, il "Mediterraneo americano" come l'ha definito Alexander von Humboldt. La conquista delle varie isole si svolge, più o meno contemporaneamente e senza un particolare criterio di partizione geografica, a partire dagli anni 1620 da parte delle potenze nordeuropee. La conseguenza è una molteplicità di sovranità politiche sulle Antille all'interno di uno spazio geografico complessivamente assai ridotto. Fra le isole più importanti per estensione e per produzione agricola, Martinica e Guadalupa toccano ai francesi, Barbados, Montserrat e Antigua agli inglesi, mentre l'isola di St. Christopher/St-Christophe, la prima ad essere colonizzata (1625), viene spartita in una parte centrale inglese (St. Christopher) e due periferiche francesi (St-Christophe). Gli olandesi non entrano in possesso di isole di particolare rilevanza, a parte Tobago, ma in compenso controllano i mari caraibici grazie alla superiorità della loro flotta e alla precoce fondazione (1621) della loro Compagnia delle Indie occidentali.

Alla presa di possesso delle isole e alla loro immediata, cospicua colonizzazione non segue tuttavia un controllo giurisdizionale e politico efficace da parte delle potenze europee. Prevale, almeno fino, agli anni 1660, un regime di concessione signorile delle isole ai vari governatori che si trovano così ad avere ampia discrezionalità politica nei confronti della madrepatria. La Francia attenua notevolmente questa indipendenza delle colonie soprattutto nel periodo colbertiano con la fondazione della Compagnie des Indes Occidentales (1664) e la contemporanea nomina di un luogotenente generale con poteri politici e militari, ma la tendenza centrifuga delle autorità locali rimane latente in quanto i vari governatori sono sovente succubi delle istanze particolaristiche dei piantatori. Questi non esitano a scatenare violente rivolte per opporsi a quei provvedimenti, proposti dal governo centrale, che, soprattutto in materia di tariffe di esportazione dei prodotti agricoli, limitano la loro libertà di commercio e i loro margini di guadagno. Inoltre la colonizzazione ha caratteristiche che esaltano lo spirito autonomista delle varie isole. I coloni di ognuna di esse spesso provengono dalle medesime regioni della madrepatria (l'emigrazione alla Martinica

origina soprattutto da Dieppe in Normandia, quella per la Guadalupa parte da La Rochelle, mentre a Montserrat si arriva in gran numero dall'Irlanda). Questo regionalismo della colonizzazione trasporta nel Nuovo Mondo quelle tendenze centrifughe che già affliggono gli stati unitari in Europa. A ciò si aggiunge la presenza di nuclei di popolazione straniera, spesso di fede religiosa diversa, sia per una diffusa osmosi tra isole limitrofe sottoposte a sovranità differenti, sia per l'intensa frequentazione delle isole stesse da parte di gruppi indotti o costretti da motivi economici, politici, religiosi a trovarvi rifugio (ad esempio gli ugonotti francesi, gli ebrei olandesi cacciati dal Brasile dopo la riconquista portoghese, i cattolici scozzesi e irlandesi). Le Antille vengono così a costituire un crogiuolo di nazionalità e religioni, una "Babel of all Nations", come sono definite da un colono inglese immigrato a Barbados¹.

L'insieme di queste osservazioni evidenzia come l'attaccamento dei coloni alla terra sia relativo soprattutto alle possibilità di guadagno. Chi fallisce nello sfruttamento economico in una zona va a tentare altrove, oppure può passare direttamente a ingrossare le file della pirateria. Soprattutto nei primi decenni della presenza europea, emerge una società coloniale antillense carica di tensione, tesa costantemente al profitto anche attraverso il contrabbando, profondamente instabile dove risaltano l'accentuato individualismo dei coloni, il loro atteggiamento indipendente nei confronti della madrepatria e delle sue leggi e la loro disposizione alla rivolta contro di essa. Di fronte a tali caratteristiche, di cui dà conto anche il documento che pubblichiamo in questo capitolo, non riesce facile né rapido il tentativo delle monarchie di attuare un controllo e una effettiva centralizzazione. Per questo spirito di intraprendenza e di autonomia, oltre che per l'atteggiamento spietato e aggressivo verso gli indiani, le colonie francesi dei Caraibi risultano diverse da quelle della Nuova Francia e invece sono state paragonate a quelle inglesi del Nord America², anche per l'atteggiamento da *frontiersmen* dei coloni e la loro disponibilità a spostarsi, tentando la fortuna da un'isola all'altra³.

Sullo sfondo di questo contesto storico, prendono le mosse le missioni della Chiesa romana nell'ambito territoriale dell'unica nazione cattolica presente nelle Antille, la Francia. Sono i principali responsabili dell'espansione coloniale francese in America, da Luigi XIII a Richelieu, da Luigi XIV a Colbert, che promuovono parallelamente lo sviluppo delle missioni, nelle quali sono attivi membri dei principali ordini regolari, cappuccini, domenicani, gesuiti e carmelitani. Questo impegno dei governanti francesi trova riscontro a Roma presso la Congregazione "de Propaganda Fide". A essa spetta dunque il compito di raccogliere il massimo numero di informazioni su tali territori e il diritto di autorizzare le missioni mediante le cosiddette "facoltà apostoliche" con le quali un religioso è formalmente riconosciuto come missionario abilitato a svolgere, nelle zone che le facoltà indicano, il suo ministero. A partire dalle prime spedizioni colonizzatrici, numerosi religiosi francesi, appartenenti soprattutto agli ordini regolari, dopo essersi rivolti a Propaganda per la con-

cessione delle facoltà, traversano l'Atlantico per raggiungere le isole dove è garantita loro delle autorità laiche della terra sia per impiantarvi la sede delle missioni, sia per ricavarne, facendola coltivare, i mezzi di sostentamento necessari⁴.

L'obiettivo dichiarato alla base dell'invio dei missionari, sia da parte della corona francese, sia da parte di Propaganda, è costituito dall'evangelizzazione degli indiani e dalla diffusione della fede cattolica in terre che fino ad allora ne sono restате prive. Ben presto, tuttavia, la presenza missionaria nelle Antille assume delle motivazioni più complesse.

Da parte delle autorità francesi si affianca alla suddetta esigenza (che, peraltro, dal loro punto di vista diviene un impegno solo formale dopo pochi decenni) il desiderio di introdurre un elemento di controllo, di disciplina morale e religiosa (soprattutto mediante l'istruzione) presso una popolazione irrequieta nei cui confronti l'azione del potere laico locale risulta di insufficiente efficacia. Creare una solida infrastruttura ecclesiastica gerarchicamente collegata ai superiori delle missioni che si trovano in Francia, nonché ad una ancora più elevata autorità pontificia significa per i governanti francesi a disposizione uno strumento di stabilizzazione sociale e politica.

Per Propaganda, come esplicitamente previsto nella bolla *Inscrutabili divinae providentiae* con la quale la Congregazione viene istituita da papa Gregorio XV, l'obiettivo della diffusione della fede *in partibus infidelium* presso le popolazioni non cattoliche, va di pari passo quello della tutela della fede stessa presso quei nuclei di cattolici che si trovano in territori dove sono diffuse altre religioni, di cui la più temuta è quella protestante⁵. Come vedremo nei capitoli di questa parte del volume, l'attenzione di Propaganda non è rivolta solo agli "infedeli", che alle Antille sono gli indiani e gli schiavi neri importati dall'Africa, ma si indirizza anche all'interno delle colonie, sia verso la comunità cattolica degli europei, sia verso le altre componenti religiose come i protestanti (inglesi e olandesi, ma anche ugonotti francesi) o etniche (soprattutto gli irlandesi cattolici). Lo sviluppo seicentesco delle missioni extra-europee va inquadrato, alle Antille come ovunque, nell'aggressivo spirito della Controriforma che vede, nel periodo dell'espansione oceanica delle nazioni del Nord Europa, la necessità di fronteggiare una possibile diffusione del protestantesimo negli immensi territori di cui viene intrapresa la colonizzazione. Le missioni oltremare costituiscono quasi sempre, in questo senso, un baluardo difensivo tanto più importante in quelle zone di frontiera dove, come alle Antille, i possedimenti inglesi e olandesi sono pericolosamente vicino a quelli francesi, tanto da creare quasi un unico *milieu*, e dai quali possono emanare preoccupanti influenze eretiche. I governanti francesi, per parte loro, comprendono l'utilità della religione che, cementando la comunità coloniale, fornisce uno strumento ideologico per un atteggiamento aggressivo verso le potenze protestanti.

La società coloniale, che abbiamo sopra descritta come disgregata in un utilitaristico individualismo, può trovare nella religione una ragion d'essere da difendere

con le armi. L'ideologia missionaria trova terreno fertile nel cattolicesimo francese seicentesco e viene messa in pratica da numerose "società per le missioni" che forniscono i religiosi da inviare in tutte le parti del mondo⁶. La politica missionaria volta alla tutela dei cattolici presenti nelle colonie patrocinata da Propaganda ha dunque molti punti di contatto con la politica espansionistica francese. Due aspetti di questo fenomeno possono essere messi in evidenza. Il primo riguarda il rapporto dei missionari con la società coloniale francese teso a mantenere e rafforzare la pratica religiosa e al contempo a favorire il consolidamento sociale. Il secondo è rivolto alle varie componenti (gli indiani, gli schiavi africani, le numerose etnie presenti nel mondo caraibico a seguito delle emigrazioni dall'Europa) di tale società per le quali le istanze di difesa della fede e i progetti francesi di rafforzamento e espansione dei propri territori coloniali si trovano accomunati nella contrapposizione verso le potenze protestanti rivali. Per i missionari, il primo compito appare quasi frustrante, degno di semplici curati di parrocchie, mentre il secondo comporta grandi difficoltà, ma costituisce un'esperienza esaltante di evangelizzazione "ad infideles" e "ad haereticos", se diamo credito alle seguenti parole del gesuita Jean Mongin:

On peut facilement juger si cette admirable diversité de gens ne remplit pas l'idée la plus vaste qu'un Missionnaire puisse avoir de son employ, et si ceux qui ont pour plaisir de peindre Saint Xavier, le crucifix à la main, au milieu d'un tas de visages barbares et diversifiés, n'auront pas beau jeu s'ils pouvoient lui donner un auditoire composé de tant de religions, de tant de nations et de tant de couleurs, que nous voyons icy dans nos églises⁷.

È su quest'ultimo aspetto che insisteremo in questa parte del volume, cercando di mostrare come per Propaganda le Antille nel Seicento abbiano costituito un laboratorio di esperienze di rapporti tra presenza missionaria cattolica e mondo americano che si ripresenteranno, *mutatis mutandis*, nei secoli successivi. La Congregazione cardinalizia romana costituisce infatti un osservatorio centrale sull'azione missionaria: ad essa affluiscono le informazioni su nuovi territori che la colonizzazione europea apre a possibili nuove imprese evangelizzatrici. I funzionari di Propaganda sollecitano religiosi e laici, con i quali sono in corrispondenza in varie parti d'Europa e del mondo, a inviare ogni forma di relazioni o notizie, anche di seconda mano, sulle diverse zone del mondo. L'importanza della conservazione della documentazione in un archivio organizzato è un'esigenza subito sentita e sollecitamente soddisfatta cosicché la Congregazione diviene un importante centro di raccolta di informazioni geografiche. L'organizzazione di un archivio deriva dalla necessità di disporre di informazioni utili a dare un'appropriata valutazione ai vari progetti missionari nel momento in cui essi vengono proposti. Inoltre, l'archivio risponde all'esigenza di costituire una memoria storica che ponga in una prospettiva unitaria l'attività di Propaganda in un determinato luogo di missione. In tal modo è possibile attuare, anche

a distanza di tempo, una politica di intervento coerente nelle varie zone del mondo. Le Antille, pur non costituendo sulla scala mondiale uno dei luoghi di maggior attenzione per Propaganda, rappresentano, però, nel contesto americano una zona che, per i funzionari della Congregazione, prende da subito una sua identità e stimola una particolare attenzione, anche per la possibilità di intervenire in un'area vicina alle colonie spagnole protette nei confronti della Santa Sede dalla "cortina di ferro" del Patronato spagnolo, come si è già detto nella prima parte di questo volume.

Un documento conservato nell'archivio di Propaganda costituisce una succinta, ma chiara ed efficace relazione sulla situazione delle isole caraibiche, in particolare quelle sotto la giurisdizione del re di Francia intorno alla metà del Seicento. La relazione, giuntaci in lingua italiana, è attribuita a un anonimo gentiluomo scozzese: "Relatione delle Isole Americane scritta da un gentil huomo scozzese"⁸. Sulla base dei dati storici che contiene, essa è databile intorno al 1660. Il documento ripercorre la storia della colonizzazione europea nell'arcipelago caraibico. Passa in rassegna le singole isole con osservazioni sulla geografia, sulla società e sulla produzione agricola, offrendo un quadro complesso e variegato che mette bene in evidenza l'aspetto più caratteristico del mondo antillense dell'epoca, funzionale al nostro discorso: la grande mescolanza, in un ambito geografico ristretto, di insediamenti umani differenti per nazione, etnia, religione. Seguono poi nel documento delle osservazioni sullo stato della religione cattolica che trattano anche il problema della presenza degli indiani e degli schiavi africani neri. Infine la relazione contiene nella sua parte conclusiva anche delle forti critiche alla gestione delle isole francesi e avanza delle proposte riguardanti l'organizzazione politica e religiosa. Tali proposte mirano a risolvere la conflittualità endemica della zona attraverso la riduzione delle varie isole sotto una sola potenza politica e militare e la creazione di una diocesi che limiti il potere degli ordini religiosi.

Nei primi decenni dopo la fondazione di Propaganda, come si è detto in precedenza, la situazione delle Antille è ancora piuttosto sconosciuta a Roma dove la percezione dei mutamenti di sovranità politica nel Nuovo Mondo spagnolo faticava a realizzarsi. Relativamente alle altre parti del mondo, le Antille sono scarsamente documentate nell'archivio di Propaganda. Si ha un esempio di questo nell'incertezza che i funzionari della Congregazione dimostrano negli anni 1644-1645 nell'attribuire la Guadalupa alla Francia⁹. Propaganda ha un preciso interesse nel definire correttamente la sovranità temporale su determinati territori. Infatti la Congregazione ha una giurisdizione molto limitata nei territori dipendenti da Spagna e Portogallo, dove vige il sistema del Patronato Regio, mentre è effettivamente responsabile delle missioni in tutte le altre zone¹⁰. La relazione rappresenta un ottimo esempio del carattere misto della documentazione che si accumula nell'archivio di Propaganda unendo informazioni geografiche a proposte di organizzazione ecclesiastica. In effetti, questo documento costituisce un duraturo quadro di riferimento per la burocra-

zia della Congregazione. Nel 1677 il segretario di Propaganda Urbano Cerri scrive una “Compendiosa e general Relatione dello Stato delle Missioni” destinata al Papa, un quadro consuntivo sulle missioni di tutto il mondo fornito dalla Congregazione cinquant’anni dopo la sua fondazione¹¹. In esso la fonte principale sulle Antille è costituita dalla relazione che qui si pubblica, della quale vengono addirittura trascritte intere parti, mentre altre sono riassunte o anche interpretate erroneamente.

Per questo suo carattere riassuntivo sembra opportuno presentare il documento come quadro introduttivo, pur rapido e talvolta stringato, della visione della realtà caraibica che perdura nel Seicento presso la Congregazione e dei temi relativi alla composizione etnica di essa che verranno presentati nei capitoli successivi, precisando tuttavia che la cospicua documentazione riguardante le Antille contenuta nell’archivio di Propaganda sui vari aspetti dell’attività missionaria arricchisce molto il panorama complessivo sulla storia delle isole¹².

Lascio alla relazione stessa, del resto assai chiara, l’esposizione della geografia fisica e politica delle isole caraibiche e mi soffermo sugli aspetti pertinenti all’organizzazione ecclesiastica delle isole francesi, che permettono di contestualizzare questo testo nella storia delle isole e di spiegare i motivi dell’interesse di Propaganda su di esse. Questo rapido *excursus* consente anche di gettare qualche luce sulle origini di questa relazione e sul suo possibile autore, mostrando al contempo l’articolato contesto internazionale nel quale avviene la circolazione di notizie tra le Antille e la Congregazione. Il 5 giugno 1663 il segretario di Propaganda Mario Alberizzi prepara per la discussione nella congregazione generale dei cardinali un dossier che esamina tutto il complesso della situazione antillense e che è basato su un ampio riassunto, a volte fedele fino alla lettera, della relazione raccolta da “un gentiluomo scozzese che alcuni anni sono fu in Roma, et era stato in quelle isole”¹³. L’esposizione si conclude, così come la relazione stessa, con l’invito a prendersi cura della condizione della chiesa cattolica nei Caraibi rivolto ai cardinali di Propaganda da “quella Compagnia dei francesi che s’impiega per la propagatione della fede”, cioè la Société des Missions-Etrangères, il centro missionario parigino, formato da clero secolare, di recente formazione¹⁴. I cardinali prendono in esame l’istanza più pressante che emerge dalla lettura della relazione decidendo di chiedere al Nunzio a Parigi informazioni sull’opportunità di creare una diocesi antillense gestita dal clero secolare francese¹⁵. Un tale progetto è perfettamente consono alla politica perseguita dalla Société des Missions-Etrangères che, attraverso l’invio di vescovi *in partibus* provenienti dal clero secolare con il titolo di vicari apostolici, intende togliere agli ordini regolari, e in particolare ai gesuiti, la gestione delle missioni e porla sotto l’egida di Propaganda aggirando così il Patronato regio¹⁶. Sono infatti di quegli anni le nomine dei vicari apostolici francesi per l’Estremo Oriente e per la Nuova Francia, tutti religiosi collegati in vario modo con le Missions-Etrangères, che hanno costituito

un momento di svolta per la politica missionaria di Roma. Dal documento qui pubblicato e da altri conservati a Propaganda, si ricava che le Antille sono coinvolte in questo disegno innovatore, almeno allo stadio progettuale. La discussione sul vescovato antillese, introdotta per la prima volta attraverso questa relazione nelle riunioni cardinalizie di Propaganda, si ripresenta spesso per tutti gli anni 1660 e oltre senza mai concretizzarsi¹⁷.

Questo *background* offre dei suggerimenti sulle origini della nostra relazione, anche se non consente di arrivare a risultati definitivi. Come è stato autorevolmente suggerito, il testo di essa sembra essere stato interpolato¹⁸. Si osservano infatti dei cambiamenti di tono dal punto di vista stilistico, soprattutto nella parte finale dove, dopo i ricordi personali del “gentiluomo scozzese” narrati in prima persona, si passa a una richiesta di intervento di Propaganda in favore della Société des Missions-Etrangères di Parigi. Quest’ultimo punto è molto probabilmente un’aggiunta coeva alla presentazione del documento nella congregazione (1663).

Un elemento centrale di questo enigma è rappresentato dalla figura di William Lesley, l’ecclesiastico scozzese che dal 1657 svolge a Roma la funzione di procuratore dei promotori parigini delle Missions-Etrangères e dal 1661 è archivista di Propaganda accedendo liberamente al materiale informativo. Egli costituisce un collegamento tra le due istituzioni a Roma e a Parigi passando notizie nelle due direzioni. Certamente il segretario di Propaganda si rivolge a lui per chiarimenti e delucidazioni. Per l’incarico di procuratore sia della Société des Missions-Etrangères sia della missione di Scozia, che Lesley ricopre dal 1649, e per il fatto di essere connazionale dell’anonimo gentiluomo, sembra molto probabile che la relazione sia arrivata a Propaganda per sua iniziativa, anche perché conosciamo i suoi stretti legami con l’ambiente degli scozzesi esuli a Parigi.

Altre prove indirette che possono appoggiare questa ipotesi sono rintracciabili nella corrispondenza che Lesley ha con Parigi. Come cattolico scozzese, egli è molto sensibile al problema della persecuzione dei correligionari britannici, sia in patria sia nelle colonie americane. Dopo il duro periodo cromwelliano le prospettive sembrano migliorare ed anzi egli spera che la corona inglese non ostacoli le missioni. In maggior misura, i profondi sentimenti antispagnoli di Lesley lo portano ad abbracciare con estrema decisione la politica della Société des Missions-Etrangères e di Propaganda a sostegno dei vicariati apostolici e contraria al patronato regio del re Cattolico in America¹⁹. Lesley meriterebbe uno studio ad ampio raggio che, attraverso la sua figura di intermediario tra istituzioni religiose che all’epoca hanno una forte connotazione politica, potrebbe illuminare gli intrecci internazionali della Roma del secondo Seicento dove egli è ben noto come Don Guglielmo. La sua grafomania - che gli vale il soprannome di “omileta” - produce una gran massa di documentazione sparsa in vari archivi all’interno della quale forse si potrebbero trovare ulteriori lumi anche sull’origine di questa relazione²⁰.

Se dunque è con tutta probabilità Lesley il tramite attraverso il quale il segretario di Propaganda Alberizzi ottiene un rapporto sulla situazione antillese da proporre ai cardinali della Congregazione²¹, resta da tentare l'identificazione del "gentilhuomo scozzese" che, di passaggio a Roma, avrebbe lasciato questa memoria della sua esperienza alle Antille. Purtroppo non si dispone per il momento di nessuna prova documentaria a questo scopo. Sarebbe necessaria una ricerca puntuale sulla presenza di cattolici scozzesi a Roma che hanno contatti con Lesley, nella sua qualità di procuratore della missione di Scozia, o con il Collegio Scozzese che costituisce il loro punto di riferimento.²² Conosciamo invece una figura piuttosto importante di scozzese presente alle Antille francesi alla fine degli anni 1650 che potrebbe costituire una traccia interessante. L'anonimo autore della relazione afferma di esser stato dichiarato "una persona sospetta e pericolosa" e cacciato dalle isole per le sue posizioni favorevoli ad un controllo più stretto sui coloni da parte della corona francese che egli biasima per la sua debolezza. Aggiunge inoltre di esser partito dalle isole poco dopo una ribellione avvenuta alla Guadalupa, preceduta da un'altra a Martinica. Un personaggio che risponde a queste caratteristiche potrebbe essere Jacques Maubray, cavaliere di Barabougil²³. Questi infatti è un *gentilhomme* cattolico scozzese, ex segretario di stato in patria, costretto a emigrare in Francia con l'avvento di Cromwell. Egli ha già soggiornato alle Antille nel 1656 presso il governatore della Martinica, Jacques Dyel du Parquet. Alla morte di questi il 3 gennaio 1658, Maubray torna immediatamente nell'isola per offrire i suoi servizi alla vedova, Marie Bonnard, che ha in mano il governo della colonia a causa della minore età dei figli. I coloni, in grande maggioranza normanni come Du Parquet, sono scontenti di essere sottoposti a una parigina che non nasconde le sue preferenze per coloro che provengono dalla sua regione. L'arrivo di uno straniero, Maubray, come consigliere di "Mme la Générale" (che lo ammette infatti nel Consiglio dell'isola) suscita il sospetto di spionaggio e una sistematica opposizione che sfocia in una sedizione armata. Madame du Parquet è costretta a confinare Maubray e poi ad espellerlo sotto il pretesto che egli sta tramando per conto degli inglesi, anche se resta convinta della sua innocenza²⁴. Maubray, trovata ospitalità nella vicina isola inglese di Antigua, continua a consigliare la vedova per lettera. Questo fa esplodere nell'estate 1658 una ribellione generale durante la quale si verifica l'episodio, ripreso da molti storici²⁵, del ritrovamento in casa dei Du Parquet di un libro di Machiavelli che ai coloni appare una decisiva prova degli intenti tirannici di Madame Du Parquet. Il libro viene addirittura fatto bruciare dal boia e la sua proprietaria, ammalata, deve alla fine lasciare l'isola nell'estate 1659. Si tratta di un tipico episodio, molto frequente nelle isole, di sedizione provocata dalla paura dei coloni verso un potere ritenuto ostile ai loro interessi particolari²⁶. Di certo le opinioni politiche orientate in senso fortemente accentratore espresse dal "gentil-huomo scozzese" nella relazione sembrano allinearsi con l'attività di Maubray. In attesa di ulteriori ricerche, tuttavia, questa attribuzione resta solo ipotetica e fortemente dubbia. Purtroppo le tracce di Maubray

si perdono, a quanto mi consta, verso la metà del 1658 e dunque per il momento non è possibile provare la sua eventuale presenza a Roma.

*Relatione delle Isole Americane scritta da un gentil huomo scozzese*²⁷

[73r] Gli Spagnuoli che primi andarono al conquisto del Mexico passando per le Isole che stanno nella costa d'America le chiamarono *las Islas Antillas* e gli francesi sin'al dì d'hoggi le chiamano *les Antilles* o *les Caribes* da una natione barbara di questo nome che le habitavano. [M]a se bene i Spagnuoli metessero piede in terra in queste Isole, non però le stimarono mai digne di esser occupate, ma solo in esse pigliavano acqua et rinfreschi poi andavano proseguendo gli altri maggiori disegni loro e massime d'impadronirsi della gran terra ferma.

Da trenta o quaranta anni sono, un Gentilhuomo francese di Normandia [Pierre Belain d'Esnambuc], cercando la sua fortuna per mare accidentalmente fu spinto da fortuna di mare in una di queste isole dette hoggi *Santo Christoforo*²⁸ nella quale cominciò a stabilirsi, e verso il medesimo tempo un Inglese detto Warner [Thomas Warner] venne parimenti alla detta Isola e nell'istessa maniera. [E]ssendo questi duoi uguali per forza, s'accordano insieme e dividono fra sé l'isola in questa maniera, gl'Inglesi occupano il mezzo dell'Isola et i Francesi li duoi capi, e così continuano pacificamente sin hora senza sturbarsi né molestarsi l'un l'altro. [L]a riuscita e profitto che questi duoi avventurieri ebbero, suscitò nelle menti di queste due nationi rispettivamente pensiero di mandare alle suddette isole a stabilirvi più grosse colonie, con questa differenza però che gl'Inglesi, come più atti ad intraprese di questa natura a ragione della gran quantità di vascelli che hanno e del traffico loro continuo per mare, hanno profittato più assai che li francesi, li quali sul principio si sarianno persi affatto se non fossero stati assistiti dall'industria degli Holandesì [i] quali, trovando il conto suo nel comercio del tabacco e dell'altre cose che da quest'isole si somministrano all'Europa, portavano tutto quello ch'era necessario al vitto humano alli francesi co' quali pure continuano di trafficcare. [M]a non soli, perché i francesi medesimi hanno similmente cominciato a trafficcare con queste isole, et il Cardinal di Richelieu fu causa di questo con erigere una Compagnia del[la] quale egli era a capo detta delle Isole Americane [Compagnie des Iles de l'Amérique, 1635]. Il Re di Francia [Luigi XIII] gl'accordò moltissimi privilegi et una facoltà di stabilire colonie in tutto quel tratto di isole che sono tra i gradi 10 e 20 di latitudine settentrionale.

Questa Compagnia doppo la morte del suddetto Cardinale cominciò a mancare sì che hora la più gran parte di queste isole sono cadute in [73v] mano di particolari li quali hanno comprati dalla detta Compagnia la proprietà di esse e dal Re di Francia gl'è stata confermata, et tutto il dì gli si confermano dette compre e proprietà²⁹, ma per lasciare il proseguimento d'una relatione historica, vengo a raccontare il sito e stato temporale di quest'isole.

L'Isole dunque dette Caribes o Antillas giaciono come di sito dal grado 10 sino al grado 20 della latitudine settentrionale, sono quasi tutte di una medesima longitudine di gradi 314, 315 et 316 contando il primo meridiano dall'Isola di Ferro ch'è la più occidentale di tutte le isole Canarie.

[L]a più Australe di quest'isole si chiama Tabago [Tobago] fra 10 et 11 gradi; appartiene parte alli Holandesi e parte al Duca di Curlandia, et in essa c'è poca gente perché gl'Indiani troppo gl'infestano³⁰.

La secunda di quest'isole si chiama la Grenade [Grenada], un poco più Occidentale che Tabago a 12 gradi di Latitudine Settentrionale, è fertile, abundante di acque senza animali venenosi, la colonia è piccola non essendovi di ogni sorte di genti più di 400, la comprò quest'anni adietro il Comte di Cerillac et il suo tenente la governa hora in nome suo³¹. [Q]uest'isola ha 80 miglia di circuito, è distante 80 miglia da terra ferma, è più vicina ad una altra isola detta la Trinita [Trinidad] a 11 gradi di latitudine posseduta da gli Spagnuoli. [V]icino alla Grenada ci sono molte isolette dette le Grenadine dipendenti l'una dall'altra et occupano 60 miglia di mare verso il Nort.

[L]'isola detta Barbados sta verso l'Oriente a rispetto della Grenada dalla quale è distante 90 miglia, ha tredici gradi di latitudine, è piccola l'isola ma piena d'Inglesi che si sono arricchiti assai con far del zucchero a segno che si stima la più opulenta e popolata di tutte quelle isole avendo da cinque mille anime.

L'isola di S. Vincenzo [St. Vincent] sta in vista delle [G]renadine, [è] un'isola grande a 13 gradi di latitudine, in essa non habitano altri che Indiani et è una delle loro più forti ritirate. [A]lcune di queste Grenadine stanno vicinissime a quella parte della Granada [Grenada] che si chiama Cabesterre.

Santa Lucia [Ste-Lucie] sta vicina a S. Vincenzo, è d'un'istessa grandezza con essa cioè tanto l'una quanto l'altra di quest'Isole sono di 20 et 30 leghe di circuito; c'è una piccola guarnigione francese posta per conservarne il possesso, è infestata assai da serpi et appartiene alli figli di Monsieur du Parquet³².

Santa Alouzia³³ e la Martinica [Martinique] giaciono in vista di S. Lucia, la Martinica [74r] è una delle più grandi di queste isole et assai ben habitata essendovi in essa da sei milla anime parte Christiani parte negri a 14 gradi e mezzo di latitudine.

[L]a Dominica giace vicino alla Martinica e se bene tutte queste isole sono montagnose tuttavia la Dominica è la più alpestre et è afatto in possesso degli Indiani o Salvatici che chiamano [sic].

La Guardalupa o Guadalupa [Guadeloupe] sta vicina a questa, è grande et appartiene a una famiglia francese [Charles Hoüel de Petit-Pré], è ben habitata, ha abbondanza d'acqua e non ha serpenti come la Martinica.

Montserrat è una Isola vicina a queste, appartiene agl'Inglesi, il Governatore è Hibernese ma di origine inglese [Roger Osborne], stanno in essa da tre o quattro mila persone, a 16 gradi di latitudine è ricca e fertile l'isola, ma non sana.

Nieves o come gl'Inglesi la chiamano Mevis [Nevis] è una piccola isola vicino alla superiore, appartiene agl'Inglesi et è una lega lontana da S. Cristoforo dalla parte d'Oriente.

S. Cristoforo è isola piccola sì ma popolatissima e sanissima essendo in essa da venti milla persone parte francesi parte inglesi, quella parte che tengono quelli appartiene alla Religione di Malta³⁴, a 17 gradi e mezzo di latitudine settentrionale.

S. Eustachio [Sint Eustatius] è un'isola molto piccola che sta all'occidente di S. Cristoforo et è degl'Holandesi.

A 10 o 12 leghe da quest'isola verso Tramontana parte all'Occidente e parte all'Oriente giaciono tre altre isole una detta di S. Bartolomeo [St-Barthélémy] dipende da S. Cristoforo et ha in sé alcuni pochi francesi, l'altra detta S. Martino [St-Martin/Sint Maarten] è habitata da francesi et holandesi, la terza detta Anguilla è degli Inglesi ma in tutte queste tre isole ci sono pochissimi abitanti.

A cinquanta leghe da S. Cristoforo verso l'occidente sul medesimo parallelo c'è un'isola che pure appartiene alli Cavalieri di Malta, che si chiama la S. Croce [Sainte-Croix] nella quale stanno alcuni pochi francesi. E' isola mal sana et ha havuto molti patroni Spagnuoli, Inglesi et Hollandesi et hora sta in potere di quelli che ho detto; è però fertilissima l'isola come sono tutte l'altre³⁵.

Le Mercantie che da quest'Isole vengono sono zuccaro, Indigo ch'è una specie di tinta, Tabacco, ginger e cottone.

Tutte le isole nelle quali sono Francesi dipendono dal re di Francia [74v] il quale tiene in esse i suoi luogotenenti ma ordinariamente quel medesimo ch'è proprietario dell'isola è insieme luogotenente del re il ch'è vantaggioso al publico et al privato interesse.

In quanto allo stato della Religione in quelle isole da [sic] dove sono patroni i francesi non si permette altra religione che la Catholica, e se bene fra essi ci sono alcuni Calvinisti, tuttavia sono incapaci di cariche publiche e di molt'altri privilegi³⁶.

Ci sono in quest'isole missioni composte di Iesuiti e Domenicani; a S. Cristoforo, sono Carmelitani, ma non esercitano cura di anime nell'isola nella quale i Iesuiti fanno i curati, come nella Guadalupa i Domenicani. [N]ella Martinica sono i Giesuiti et in tutte quelle parti sono assai più potenti e numerosi che i Domenicani, ci sono ancora là alcuni preti secolari ma senza governo sacro, e gerarchia alla quale s'opporanno i Giesuiti con tutt'il loro potere, quale non è poco³⁷.

Dove dominano gl'Inglesi et Hollandesi non si permette altro che heresia et varie sette come in Inghilterra et Hollanda da quali dipendono.

Due sorte d'infedeltà si trovano in queste parti la prima è delli nativi, alla quale c'è poco rimedio, sono popoli selvatici e traditori e non conversano volentieri con i Christiani e se bene di quando in quando vengono a fare trocco [baratto] delle loro mercantie con quelle d'Europa tuttavia non vogliono conversatione, familiarità, cohabitatione, né conversione. [H]o havuto varii discorsi con diversi in quelle bande

per trovare qualche rimedio a tanto male e se non fossi stato sforzato di lasciare quelle parti nella maniere che Vostra Signoria [Mario Alberizzi, segretario di Propaganda] sa non dubito che per la beneditione di Dio che non fossi per avanzare più questo negotio di nissun altro fin hora, perché questo mi premeva assai ma ordinariamente chi va là ha più la mira al temporale che al spirituale, e grandissima compassione di vedere pochissimi di questi barbari convertirsi, ma in fatti l'è difficile che si convertino perché ordinariamente c'è guerra tra di loro et i Christiani e gl'Heretici Inglesi sono tanto crudeli che subito gli pigliono prigionieri, gl'uccidono, il che ha eccitato tant'odio contro il nome Christiano ch'è quasi implacabile, e quando trovano Inglesi esercitano contro di essi ogni sorte di crudeltà, a francesi non sono così nemici³⁸.

La seconda sorte d'infedeltà è quella de' schiavi o de negri [75r] li quali in effetti sono le ricchezze del paese poiché a proportione del numero di schiavi che uno ha viene stimato ricco, potente e fortunato. [O]gni sorta di lavoro vien fatto da questi fuori che il tirare la carretta et il girare delli molini a zuccaro per il che si servono di bovi e cavalli e la più gran mercantia che faccino gl'Inglesi e gli Hollandesi è la compra di questi miserabili nella costiera di Africa e la vendita dei medesimi in quest'isole. Gli Portoghesi [mostrano] la medesima inhumanità col trasportarli poi nel Brasile.

In quanto alla Conversione di questi negri gli francesi come veri Catholici s'affaticano molto per essa et in effetto non è poco il progresso che fanno stante la gran stupidità e melancolia naturale di quella natione, e così questi Catholici novelli non sono delli più fini e purgati.

Gli Inglesi e gli Holandesi poco o niente s'affaticano di fargli Christiani perché hanno un scrupolo di tener un Christiano nella schiavitù di maniera che lasciano quelle povere anime nell'Infedeltà più tosto che di lasciarli in libertà con la conversione, e concepiscono questi settarii un obbligo di così fare perché credono essere contro la libertà Evangelica di continuare questi negri nella servitù temporale doppo che hanno havuto la libertà Christiana col battesimo, ma i Catholici s'affaticano veramente di fargli Christiani, ma non hanno intentione di renderli liberi altro che dal peccato e lacci del demonio, sì che tanto continuano legati alli huomini³⁹.

Gl'abusi e disordini che regnano sono molti in questi paesi, primieramente in materia del senso e poi nel bere, massime a questi non c'è altro rimedio che quello di buone leggi e di buon essemplio di quelli che governano, che col tempo potrebbesi se non levare, al meno rimediare alli eccessi fatti in questa parte. [G]li disordini pubblici sono ribellione et ammutinamenti alli quali questi popoli sono inclinatissimi, né a questo si può rimediare sin tanto che qualche natione potente e ricca si renda patrona di tutte queste Isole e tenga sotto questi popoli a forza d'armi, con fabricarvi fortezze per tener questi popoli in freno, e perch'io hebbi questi pensieri mi dichiararno una persona sospetta e pericolosa e m'obbligarono a lasciare l'Isole. In tutta la terra non c'è gente più libertina che gl'habitanti di quest'isole generalmente o che siano Inglesi o che siano francesi, particolarmente i francesi perché la Corte di Francia non si cura di quelle

parti e la sua autorità non è stimata in quelle bande, né vi è forza che gli tenga in freno, e prima che io partissi c'era una ribellione in Guadalupa [75v] come era succeduto poco prima nella Martinica⁴⁰.

Non oso parlare degli disordini Ecclesiastici solo dirò che facilmente si possono rimediare con lo stabilimento d'una chiesa formata in quelle parti, sì come hanno fatto gli Spagnuoli nel Mexico e nell'isole Hispaniola e Cuba, ma i Gesuiti i quali (sia detto tra noi) hanno disegno di impadronirsi tanto del temporale quanto del spirituale di quelle isole s'opporranno con tutte le loro forze né gli mancaranno artifici di venire a capo di questo loro disegno⁴¹.

Nell'isola di Montserrat ci sono da 400 Ibernese [irlandesi] tutti Catholici li quali vorrebbero volontieri andare a qualche isola Francese dove potessero servir Dio pubblicamente e con libertà di coscienza e la dove sono vedono sacerdoti molto di rado e furtivamente benché il Governatore dell'isola [Roger Osborne] non sia nemico della nostra S. Fede, ma il povero uomo non puol fare altrimenti di quello che opera perché contro di lui gl'Inglesi tengono spie e se lo trovassero partecipe dell'esercitio della religione lo levarebbero di carica⁴².

Quella Compagnia di Francesi che s'impiega per la propagatione della fede [Société des Missions-Etrangères] vorrebbe volontieri mandare in quelle parti Preti sì francesi sì anche Inglesi et Ibernese, li quali tutti s'offeriscono di andare in buon numero e però hanno spesso supplicato per le dovute facoltà da ottenersi. E di nuovo rinnovano le loro supplichevoli istanze affinché l'Eminenze Vostre [i cardinali di Propaganda] pigliino qualche ispediente per il buon governo di quella nova Christianità nascente.

Note

- ¹ Kenneth Gordon Davies, *North Atlantic World in the Seventeenth Century*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press-Oxford UP, 1974, p. 139, offre un quadro d'insieme sulla triplice offensiva coloniale tra Antille e Nord America. Per un riferimento generale, oltre alla sterminata bibliografia sull'espansione coloniale, cfr. Lyle N. McAlister, *Dalla Scoperta alla Conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo 1492-1700*, Bologna, Il Mulino, 1986; Francesco Surdich, *Verso il Nuovo Mondo. La dimensione e la coscienza delle scoperte*, Firenze, Giunti, 1990 (nuova ediz., 2002); Matteo Sanfilippo, *Europa e America. La colonizzazione anglo-francese*, Firenze, Giunti, 1990. Sulle Antille, cfr. Nellis M. Crouse, *The French Struggle for the West Indies*, London, Frank Cass, 1966; John H. Parry e Philip Sherlock, *A Short History of the West Indies*, London, MacMillan, 1971; Carl e Roberta Bridenbaugh, *No Peace Beyond the Line. The English in the Caribbean, 1624-1690*, Oxford, Oxford University Press, 1972; Michel Devèze, *Antilles, Guyanes, la Mer des Caraïbes de 1492 à 1789*, Paris, SEDES-CDU, 1977; Jacques Adelaide-Merland, *Histoire générale des Antilles et des Guyanes des Précolombiens à nos jours*, Paris, Editions Caribéennes-L'Harmattan, 1994; con una prospettiva centrata sulle Antille francesi, Pierre Pluchon (éd.), *Histoire des Antilles et de la Guyane*, Paris, Privat, 1982; Philip P. Boucher, *Les Nouvelles Frances: France in America, 1500-1815, an Imperial Perspective*, Providence R.I., The John Carter Brown Library, 1989; Lucien-Réné Abénon e John A. Dickinson, *Les Français en Amérique. Histoire d'une colonisation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1993.

- ² K.G. Davies, *The North Atlantic World*, cit., p. 42; sul confronto tra colonie inglesi e francesi, il lettore italiano può indirizzarsi verso M. Sanfilippo, *Europa e America*, cit., William J. Eccles, *Nuova Francia e colonie britanniche: somiglianze e diversità*, in *Canadiana. Aspetti della storia e della letteratura canadese*, cfr. Luca Codignola, Venezia, Marsilio, 1978, pp. 27-40, e Giovanni Pizzorusso, *L'America francese nel Seicento: uno sguardo d'insieme*, "Calendario del popolo", n. 556, (a. 48, luglio 1992), pp. 15500-15503; riguardo all'evangelizzazione degli indiani e al ruolo di Roma cfr. il ricco quadro offerto da Luca Codignola, *The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760*, in *America in European Consciousness 1493-1750*, a cura di Karen Ordahl Kupperman, Chapel Hill-London, University of North Carolina Press, 1995, pp. 195-242.
- ³ Richard Pares, *Merchants and Planters*, "Economic History Review", Supplement 4, London, Cambridge UP, 1960.
- ⁴ Joseph Rennard, *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914*, Paris, Société de l'histoire des colonies françaises-Librairie Larose, 1954 e Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1995.
- ⁵ Su Propaganda nel Seicento, cfr. *Memoria Rerum*, I, 1 e I, 2, e Giovanni Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia, Annali 16, Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 476-518; l'azione di Propaganda verso l'America inglese e francese in età moderna è analizzata da Luca Codignola *Rome and North America 1622-1799. The Interpretive Framework*, "Storia Nordamericana", I, 1 (1984), pp. 5-33.
- ⁶ Su questo periodo la sempre valida sintesi Guillaume de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVII^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1959.
- ⁷ *Lettres du R. P. Jean Mongin. L'évangélisation des esclaves au XVII^e siècle*, a cura di Marcel Chatillon, "Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe", 61-62 (1984) pp. 1-136 (p. 50, lettera di Jean Mongin al provinciale gesuita di Tolosa, Antoine Pagez, Martinica, 10 maggio 1679).
- ⁸ APF, SOCG, vol. 257, ff. 73rv-76rv. Chi scrive lo ha pubblicato per la prima volta in *I Caraibi e Propaganda Fide: una relazione seicentesca*, "Miscellanea di storia delle esplorazioni", XVII (1992), pp. 111-127, saggio di cui questo capitolo costituisce una parziale rielaborazione; il documento, apparentemente non utilizzato dagli storici francesi delle Antille, è stato preso in esame da Thomas A. Hughes, *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. Text and Documents*, London, Longmans Green, 1907-1917, pp. 296-300 e da Valentino Macca di Santa Maria, *Difficili interventi missionari alle Antille*, in *Memoria Rerum*, I, 2, pp. 691-712.
- ⁹ Vengono consultati i nunzi apostolici a Parigi e a Madrid e i cardinali Albornoze e Barberini: l'isola viene erroneamente attribuita prima alla Spagna e poi all'Olanda, cfr. il primo capitolo di questa parte.
- ¹⁰ Ignacio Ting Pong Lee, *La actitud de la sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum*, I, 1, pp. 353-438.
- ¹¹ APF, Miscellanea Varie, vol. XI, ff. 153r-154v.
- ¹² Estesamente utilizzata in G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit.
- ¹³ APF, Acta, vol. 32, ff. 126r-128v e SOCG, vol. 257, ff. 70r-71v.
- ¹⁴ Questa società viene creata da un gruppo di religiosi e devoti nel 1658 ma, pur divenendo subito un interlocutore importante di Propaganda, non è legalmente fondata fino al 1663 quando viene eretto il Séminaire des Missions-Etrangères, destinato alla formazione del clero missionario; cfr. G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire*, cit., pp. 410-428, e Jean Guen-

- nou, *La fondation de la Société des Missions-Etrangères de Paris*, in *Memoria Rerum*, I, 1, pp. 523-537.
- ¹⁵ APF, Acta, vol. 32, ff. 126r-128r.
- ¹⁶ Oltre alle iniziative parigine, negli stessi anni anche Alberizzi cerca di incentivare la formazione di missionari secolari a Roma con lo scopo di togliere agli ordini regolari il controllo sulle missioni, Josef Metzler, *Il fallito Collegio Missionario per sacerdoti secolari a Roma, 1658-1659*, "Pontificia Università Urbaniana Annales", 1971, pp. 31-45.
- ¹⁷ H. Chappoulie, *Aux origines d'une église*, cit., *passim* e G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 263-323.
- ¹⁸ T. A. Hughes, *History of Society of Jesus*, cit., pp. 296-300.
- ¹⁹ L'atteggiamento di Lesley è rivelato da due sue lettere a Michel Gazil de la Bernadière, uno dei fondatori della Société des Missions-Etrangères, conservate presso l'Archivio del Séminaire des Missions-Etrangères a Parigi (serie Rome Procure vol. 200 (1651-1666): Lesley a Gazil, 11 giugno 1662, pp. 149-160 e Lesley a Gazil, 1666, pp. 541-560); cfr. Henry Sy, *Guillaume Lesley et les Missions Etrangères de Paris*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", IV, 2 (1948), pp. 117-120.
- ²⁰ Notizie su Lesley si trovano in vari studi, ma purtroppo manca una biografia complessiva: cfr. Henri Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise: Rome et les missions d'Indochine*, Paris, Bloud & Gay, 1943-1948; Malcom Hay, *Failure in the Far East. Why and How the Breach between the Western World and China first began*, Wetteren, Scaldis Publ., 1956; Nicola Kowalsky, *L'Archivio della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide" ed i suoi archivisti*, "Pontificia Università Urbaniana, Annales", (1963-1964), p. 39; Bernard Jacqueline, *L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au pape Innocent XI*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", XXII, 1 (1966), p. 26; Dominic Conway e John Hanly, *The Anglican World: Patterns of Co-existence: A. During the Pontificates of Urban VIII and Innocent IX (1623-1655) B. From Alexander VII to Alexander VIII (1665-1691)*, in *Memoria Rerum*, vol. I, 2, pp. 149-199; per l'avversione di Lesley verso i gesuiti, che emerge anche nel documento, cfr. Giovanni Pizzorusso, *Il papa rosso e il papa nero: note sulle origini della conflittualità tra Propaganda Fide e Compagnia di Gesù (XVII secolo)*, in *Antijésuitismes de l'époque moderne*, Atti del Convegno a cura di Pierre-Antoine Fabre e Catherine Maire, in stampa.
- ²¹ Un inventario dell'archivio di poco precedente all'entrata in carica di Lesley non accenna al nostro documento, F. Combaluzier, *Un inventaire des Archives de la Propagande (milieu du XVIIIe siècle)*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", II (1946), pp. 187-200, 274-282, e III (1947), pp. 49-57 e 96-105.
- ²² Un controllo nei volumi di documentazione sulla Scozia esistenti nell'Archivio di Propaganda non ha dato esito positivo: SOCG, voll. 297 e 308; Congressi, Scozia, vol. 1 (1623-1700); Congressi, Collegio Scozzese di Roma, vol. 1 (1600-1842).
- ²³ Questa è la francesizzazione del suo nome che dunque potrebbe essere Mowbray o forse anche Murray. Traggo le informazioni su Maubray da Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des Antilles*, Paris, Thomas Jolly, 1667, vol. I, pp. 483, 534-538; Anonimo [B. Bresson op], *Histoire de l'Isle de Grenade en Amérique (1649-1659)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975, *passim*, con introduzione di Jacques Petitjean-Roget; Liliane Chauleau, *La Société à la Martinique au XVIIe Siècle (1635-1713)*, Caen, Comité d'études historiques et juridiques Raymond Balthazar Phéliepeaux, 1966, p. 24; Jacques Petitjean-Roget, *La société d'habitation à la Martinique, un demi-siècle de formation, 1625-1685*, Paris, Champion, 1980, pp. 854 e segg., 878 e 883-884.
- ²⁴ Gabriel Debien, *Marchands et colons des îles. Quelques lettres du XVIIe siècle*, "Revue française d'Histoire d'Outre-mer", 48 (1961), pp. 104-105.

- ²⁵ J.-B. Dutertre, *Histoire Générale*, cit., vol. I, p. 538; L. Chauleau, *La Société à la Martinique*, cit., p. 24; K.G. Davies, *North Atlantic World*, cit., p. 224
- ²⁶ Charles Frostin, *Les révoltes blanches à Saint-Domingue aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, L'Ecole, 1975, e J. Petitjean Roget, *La société d'habitation*, cit. Tale atteggiamento è riscontrabile anche nelle colonie inglesi, come accennato sopra.
- ²⁷ Nella trascrizione del testo ho sciolto le abbreviazioni e modificato soltanto la punteggiatura e gli accenti.
- ²⁸ Attualmente St. Kitts, divisa tra inglesi e francesi fino al 1713.
- ²⁹ Dopo il fallimento della Compagnie des Iles de l'Amérique, nel 1649 i governatori acquistano i diritti di signoria sulle varie isole divenendone così i proprietari. Il re, detentore di tali diritti (*suzerain*), delega ad essi anche la carica di governatore. Colbert pone fine a questo regime riacquistando a caro prezzo nei primi anni 1660 i diritti sulle isole per organizzarle in modo più centralizzato.
- ³⁰ I tentativi coloniali di Jakob, duca di Curlandia (attuale Lituania) sono riassunti da Cornelis Ch. Goslinga, *The Dutch in the Caribbean and on the Wild Coast*, Assen, Van Corcum Comp. N.V., 1971, pp. 437-445; dal 1637 al 1668, il duca invia periodicamente navi di coloni a Tobago. Nel 1654 viene fondata Nuova Curlandia. Qualche mese dopo arrivano dei coloni olandesi guidati dai fratelli Lampsins che fondano la colonia di Nuova Walcheren. L'isola diventa una pedina di scambio nelle varie trattative di pace successive alle guerre, mentre si apre una controversia legale tra Jakob e i Lampsins sulla proprietà dell'isola. Nel 1676, dopo una complicatissima serie di passaggi, Tobago è acquistata dagli Stati Provinciali di Olanda.
- ³¹ Nel 1656 Jean de Faudas, conte di Cérillac, acquista l'isola dal governatore proprietario della Martinica Jacques Du Parquet. Cérillac resta in Francia e invia per la firma del contratto Jacques de Maubray, di cui abbiamo parlato a proposito dell'identificazione del "gentiluomo scozzese" autore della relazione. Maubray è accompagnato dal domenicano Jean-Baptiste Dutertre, colui che ha consigliato Cérillac per l'acquisto della Grenade. Maubray e Dutertre si trovano presto in disaccordo con Cérillac e lo abbandonano. Nel 1658 Cérillac invia un suo luogotenente, François du Bu, chevalier seigneur de Coussé, la cui presenza a Grenade viene contestata dalla vedova Du Parquet presso la quale, come abbiamo visto, svolge un ruolo poco chiaro Maubray; cfr. [B. Bresson], *Histoire de l'Isle de Grenade*, cit., pp. 21-24.
- ³² Jacques Dyl Du Parquet, nipote di Belain d'Esnambuc, acquista Martinica, Grenada con le Grenadine e Sainte-Lucie. Dopo la sua morte (4 gennaio 1658), i figli ereditano la proprietà pur se sotto tutela, essendo ancora di minore età.
- ³³ Questa è evidentemente una svista dell'autore: Santa Alouzia è un'altra forma per Santa Lucia.
- ³⁴ Philippe Longvilliers de Poincy, cavaliere dell'Ordine di Malta, comandante delle galere dell'Ordine contro i turchi. Nel 1638 è nominato governatore di St-Christophe e "Lieutenant général ès Isles de l'Amérique" da Luigi XIII, una carica che egli detiene fino al 1644. Quando i diritti signorili sulle isole sono venduti ai privati (1649), Poincy acquista St-Christophe, St-Martin, St-Barthélemy e Ste-Croix in nome dell'Ordine di Malta. Dutertre sottolinea il fatto che all'incirca nello stesso periodo (1636-1648) il governatore generale della Nuova Francia è il cavaliere di Malta Charles Huault de Montmagny: J.-B. Dutertre, *Histoire générale*, cit., vol. I, p. 123.
- ³⁵ In questa rassegna delle isole caraibiche mancano, oltre ad alcune minori, le colonie inglesi di Antigua e Barbuda.
- ³⁶ La storiografia rivaluta invece l'importanza degli ugonotti nella società antillese, Gérard Lafleur, *Les Protestants aux Antilles françaises du Vent sous l'Ancien Régime*, Basseterre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1988.

- ³⁷ Alle Antille sono presenti anche i cappuccini, cfr. J. Rennard, *Histoire religieuse*, cit., *passim*; la compresenza di ordini religiosi diversi in una stessa isola non è un criterio di organizzazione missionaria condiviso da Roma che teme le rivalità e le dispute teologiche, ma che viene di fatto accettato. La mancanza della superiore autorità vescovile conferisce un ruolo preponderante ai superiori degli ordini. Un vescovo però sarebbe dipendente da Propaganda, mentre i gesuiti sono riusciti a mantenere una certa autonomia, grazie alla loro diretta dipendenza dal Papa; per questi temi che costituiscono i principali punti dell'organizzazione ecclesiastica antillense, cfr. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit.
- ³⁸ L'alleanza tra francesi e indiani è un fenomeno frequente in occasione delle varie scaramucce o delle vere e proprie battaglie che si svolsero tra le varie isole. Nonostante questo vi furono anche da parte francese dei massacri soprattutto nei primi anni della colonizzazione; cfr. J.-B. Dutertre, *Histoire générale*, cit., vol. I, pp. 82-92. Inoltre, verso la metà del secolo, alcuni religiosi francesi dimostrano uno spirito missionario meno attivo. Le isole maggiormente colonizzate hanno una popolazione quasi completamente europea o africana cosicché le missioni si trasformano sempre più in parrocchie. Gli indiani, confinati in gran parte in isole-riserve (Dominica, St. Vincent), vengono catechizzati da missionari che si staccano dalla comunità europea; cfr. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 136-195 e soprattutto Philip P. Boucher, *Cannibal Encounters. European and Island Caribs, 1492-1763*, Baltimore-London, The John Hopkins UP, 1992.
- ³⁹ Gabriel Debien, *La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles*, "Revue d'histoire de l'Amérique française", 20, 4 (mars 1967), pp. 525-555 (prima parte); *Lettres du R.P. Jean Mongin*, cit.. Il tema evidenziato da questo passaggio della relazione sarà trattato nel capitolo secondo di questa parte, cui si rimanda per maggiori indicazioni bibliografiche.
- ⁴⁰ Cfr. J.-B. Dutertre, *Histoire générale*, cit., vol. I, pp. 534-541 e 549-565.
- ⁴¹ In realtà, tranne i cappuccini che per la loro interpretazione del voto di povertà vivono delle elemosine della corona e dei coloni, tutti gli ordini religiosi sono tra i maggiori proprietari terrieri e possiedono schiavi. L'atteggiamento anti-gesuita dell'autore, considerato dalla storiografia un personaggio ostile alla Compagnia (vedi *supra*), è probabilmente preconstituito sulla base dell'opposizione dei membri della Compagnia di Gesù al progetto del vescovato.
- ⁴² Sulla presenza degli irlandesi cattolici alle Antille e sul problema della loro cura spirituale si rimanda al terzo capitolo di questa parte.

CAPITOLO I

Politica, etnia e religione nei Caraibi: un'agenda per la Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini missionari

*Giovanni
Pizzorusso*

L'8 marzo 1622, in occasione della terza riunione plenaria della neonata Congregazione "de Propaganda Fide", i cardinali che procedono alla suddivisione delle diverse aree del mondo poste sotto la loro giurisdizione, non si soffermano troppo sul Nuovo Mondo, del quale indicano soltanto due zone: Brasile e Indie Occidentali¹. Con queste due denominazioni geografiche ci si riferisce ai possedimenti americani rispettivamente del re di Portogallo e del re di Spagna, allora riuniti sotto l'unica corona di quest'ultimo. Come abbiamo visto, l'autorità della Santa Sede sulle colonie iberiche è molto limitata a causa del regime di Patronato regio che, concesso dal Papa ai sovrani iberici all'epoca della scoperta del Nuovo Mondo e rafforzato dalle controverse interpretazioni regaliste spagnole della fine del Cinquecento, riserva al re e al Consejo de Indias il monopolio dell'intera organizzazione della religione.

Nei primi decenni del Seicento, tuttavia, la situazione americana sta mutando con l'arrivo della nuova ondata colonizzatrice delle potenze nordeuropee. Inglese, olandese e francese fondano numerose colonie in Nord America e nelle isole caraibiche (le Piccole Antille), tentando anche a più riprese di stabilirsi lungo le coste atlantiche del continente meridionale². Questi nuovi insediamenti, dei quali si viene lentamente a conoscenza a Roma, non sottostanno al Patronato. Ciò implica quindi un rilevante aumento delle possibilità di Propaganda di esercitare la propria giurisdizione in terra americana. In primo luogo, i possedimenti della Francia, unica potenza cattolica protagonista dell'espansione europea seicentesca, offrono un nuovo punto di partenza per la fondazione di missioni presso le popolazioni autoctone. In secondo luogo, l'entrata sulla scena americana di Inghilterra e Olanda allarga al Nuovo Mondo quello che costituisce il compito principale della Congregazione in Europa: la lotta contro l'eresia protestante e la sua diffusione tra gli indiani e i coloni cattolici.

Da un punto di vista giurisdizionale le due aree di nuova colonizzazione (nordamericana e caraibica) si trovano in condizioni estremamente diverse. Il Nord America è infatti una terra di nessuno, non sottoposta fino ad allora ad alcuna potenza europea³. Le Piccole Antille, visitate già da Cristoforo Colombo nel suo secondo viaggio, fanno parte invece a pieno titolo dei possedimenti spagnoli. Pur in mancanza di un insediamento stabile, le isole non sono affatto trascurate dalla potenza iberica, ma hanno anzi un importante ruolo strategico e militare costituendo i primi approdi dove rifornirsi di viveri e di acqua per le flotte in arrivo dalla Spagna. Dopo la conquista da parte delle potenze europee, gli spagnoli fanno alcuni infruttuosi tentativi di riconquistarle⁴. Il riconoscimento della sovranità delle nuove potenze co-

loniali da parte di Roma avrebbe dunque il significato di un'alterazione del quadro politico vigente e, dal punto di vista missionario, consentirebbe di aggirare l'ostacolo che il Patronato regio pone all'attività di Propaganda in America.

Il pericolo di perdere il monopolio missionario è ben avvertito dalla Spagna che, attraverso il suo più autorevole rappresentante in curia, il cardinale Gil de Albornoz, tenta di opporsi alla fondazione della nuova Congregazione, insistendo per escludere formalmente il Nuovo Mondo dalla sua giurisdizione⁵. Anche se ciò non avviene, di fatto Propaganda non ha molta voce in capitolo nelle decisioni riguardanti la chiesa nei territori effettivamente controllati dalla Spagna. La Congregazione si limita a raccogliere informazioni che dimostrano gli abusi della gerarchia ecclesiastica e il detrimento arrecato alla religione dalla preminenza degli ordini regolari spagnoli. A questo essa oppone, soprattutto sotto la spinta del suo primo segretario Francesco Ingoli, durante il pontificato di Urbano VIII, progetti - peraltro mai attuati - di costituzione di un clero indigeno, di invio di delegati apostolici, di sostegno al clero secolare⁶.

In situazioni particolari, tuttavia, la Congregazione riesce a penetrare nella cortina del Patronato. Ad esempio, grazie all'occupazione olandese del Nordest del Brasile nel 1630, e cioè all'esistenza di un territorio formalmente "eretico" all'interno dei possedimenti portoghesi, Propaganda può intervenire autorizzando, nel 1640, una missione di cappuccini francesi della provincia di Bretagna a beneficio dei cattolici portoghesi rimasti a Pernambuco sotto la sovranità olandese. Lo stanziamento missionario francese riesce a resistere vari decenni e a impegnarsi anche nella conversione degli indiani delle zone limitrofe⁷.

L'interesse di Propaganda deve quindi indirizzarsi verso i territori che gli spagnoli non sono riusciti a colonizzare e a amministrare, come le Piccole Antille e le *enclaves* non iberiche del continente meridionale, oltre che, naturalmente, verso tutto il Nord America. In questa situazione di frontiera giurisdizionale e politica tra le varie potenze coloniali, vecchie e nuove, cattoliche e protestanti, si aprono dunque gli spazi perché la Congregazione possa tentare di assumere un ruolo più attivo nei confronti del Patronato⁸.

Le richieste di fondazione di missioni da parte dei religiosi francesi incontrano però l'opposizione del rappresentante spagnolo a Roma. Ad esempio, nel 1641 il cardinale Albornoz si oppone con forza all'istituzione di una missione dei cappuccini di Normandia a Cap-du-Nort, un promontorio situato a settentrione della foce del Rio delle Amazzoni. Francesco Ingoli obietta al cardinale che tale territorio, pur ricadendo sotto la sovranità spagnola sancita dalla bolla di Alessandro VI, non è mai stato colonizzato né abitato. Essendo la missione rivolta ai "popoli gentili", Propaganda potrebbe quindi autorizzarla con la clausola che i religiosi spagnoli subentrerebbero ai francesi quando la zona fosse effettivamente colonizzata⁹.

Anche la missione dei domenicani nell'isola di Guadalupa viene sottoposta a una serrata contestazione da parte del cardinale spagnolo. Questa missione, voluta

fermamente da Richelieu nell'ambito del progetto di colonizzazione delle Antille da parte della Compagnie des Iles de l'Amérique, ha già ricevuto l'approvazione di Urbano VIII nel 1635, senza passare però al vaglio degli uffici di Propaganda¹⁰. Quando nel 1644 i missionari chiedono a questi ultimi la nomina del loro nuovo prefetto, Armand de la Paix, la richiesta coglie del tutto impreparata la Congregazione. Si apre dunque una discussione nella quale Albornoz si oppone alla concessione delle facoltà, dichiarando che Guadalupa fa parte dei domini spagnoli. Inizia una ricerca di informazioni che dura quasi due anni durante i quali vengono chieste consulenze ai personaggi più svariati, dal procuratore dei minori osservanti messicani e informatore abituale della Congregazione, Diego Ybañez (che attribuisce senza incertezze e con una particolareggiata descrizione l'isola agli olandesi), fino ai generali dei gesuiti e dei domenicani e ai nunzi a Madrid e a Parigi. Alla fine giunge a Propaganda la relazione dell'ex-luogotenente generale delle re nelle isole, René de Béthoulat, signore di Lagrange Fourmenteau, che chiarisce la situazione. Tuttavia i cardinali ordinano di compiere un'ulteriore ricerca tra i libri della biblioteca del cardinale Antonio Barberini. Finalmente le facoltà vengono accordate il 5 dicembre 1645¹¹. Nelle loro memorie e opere storiche i domenicani francesi non mancano di sottolineare come questo decreto di Propaganda - al pari del precedente di Urbano VIII del 1635 - abbia il valore di deroga alla bolla *Inter caetera* (3-4 maggio 1493) di Alessandro VI che spartisce il mondo tra le due potenze iberiche e attribuiscono il merito di questo risultato alla sagace opera del cardinale Richelieu loro protettore¹². Per Propaganda, e in particolare per il segretario Ingoli, l'iniziativa coloniale e missionaria francese nelle isole costituisce un mezzo di rivitalizzazione delle missioni cattoliche e, diminuendo l'influenza del Patronato regio, accende le speranze di un intervento diretto nell'America centrale.

I tentativi della Congregazione di favorire le missioni francesi nelle Antille - nella prospettiva di una politica contro il Patronato - indicano quale fosse la strategia complessiva di Propaganda verso il Nuovo Mondo. Nell'analisi specifica dell'attività della Congregazione nei confronti delle missioni antillesi, tale strategia non deve tuttavia essere sopravvalutata. La documentazione infatti non mette esplicitamente in primo piano i problemi politico-diplomatici di giurisdizione ecclesiastica, che troviamo soltanto accennati nei brevi e preziosi appunti personali che il segretario Ingoli e i suoi successori tracciano in margine o sul *verso* delle lettere in arrivo. Certamente non spetta a Propaganda il compito di prendere le grandi decisioni diplomatiche. Essa deve attenersi alla politica internazionale della Santa Sede¹³. Inoltre le Americhe non costituiscono il banco di prova principale all'interno dell'azione complessiva della Congregazione a livello mondiale nel corso del Sei e del Settecento. L'attenzione è piuttosto rivolta al Levante, alle isole greche, alle frontiere con il mondo protestante e al pericolo turco in Europa orientale. L'intervento della Congregazione sulle mis-

sioni antillesi - come, in generale, su quelle americane dell'epoca - ha un carattere marcatamente burocratico e giurisdizionale, assolvendo alle richieste di riconoscimento formale, di concessione di facoltà apostoliche e di dispense particolari, di arbitrato nelle questioni eventualmente sollevate dai missionari¹⁴.

Alla base di questa attività burocratica di *routine* sta però una costante azione di raccolta di informazioni sulle Antille e sull'America. La richiesta di notizie sui luoghi di missione è infatti preliminare alla maggior parte delle decisioni prese dai cardinali. Tale ricerca è spesso lunga e difficile, come abbiamo visto nel caso della Guadalupa. Inoltre, non di rado giungono alla Congregazione proposte di fondazione di nuovi stanziamenti, elaborate in Francia da religiosi o da laici sulla base di una conoscenza vaga delle regioni prescelte, che accrescono l'indeterminatezza dei reali termini geografici. La conoscenza che essa riesce a formarsi è ricavata soprattutto dalle lettere e relazioni dei missionari e dalle informazioni raccolte a Parigi dal nunzio e trasmesse a Roma. L'arrivo di queste notizie non è tuttavia continuo e regolare. I missionari dei vari ordini regolari (domenicani, cappuccini, gesuiti e carmelitani) normalmente riferiscono soltanto ai loro superiori. Per questo motivo, soprattutto nei primi decenni di formazione delle fondazioni missionarie, il grado di conoscenza che la Congregazione ha di queste è una variabile dipendente dai rapporti che il dicastero romano ha con i vari ordini e dall'autorità che questi gli riconoscono. Molto scarse sono ad esempio le notizie ricevute dai religiosi della Compagnia di Gesù. Nel 1640 Ingoli osserva che i gesuiti non sono di fatto sotto l'autorità di Propaganda in quanto il loro preposto generale indice missioni senza chiederne l'autorizzazione¹⁵. Fino agli anni 1670 i missionari gesuiti delle Antille si rivolgono a Propaganda, attraverso il loro procuratore a Roma, soltanto per chiedere le facoltà apostoliche, dando raramente ragguagli sulla loro opera. Più numerosa la documentazione riguardante i domenicani. Essi si mettono in contatto in modo abbastanza regolare con la Congregazione per chiedere istruzioni sulla gestione delle missioni e per proporre alcune questioni particolari. I cappuccini sono il primo ordine presente nelle isole a far autorizzare la missione da Propaganda. Nel 1635, il provinciale di Normandia, Iosaphat de Rouen, chiede di poter inviare dei religiosi alle isole del Capo Verde e a St-Christophe. Propaganda approva entrambe le missioni, ma solo l'anno successivo si chiarisce che St-Christophe è in America e non lungo la costa africana¹⁶.

Le missioni alle Antille sono volute e finanziate dalla corona francese come stimolo e sostegno alla colonizzazione sia per il motivo ideale della conversione degli infedeli, sia per assicurare ai coloni l'assistenza spirituale. Nel 1635, quando la corona decide di rianimare le colonie antillesi con la fondazione della Compagnie des Iles de l'Amérique, Luigi XIII si rivolge ai cappuccini della provincia di Normandia, da inviare - come abbiamo detto - a St-Christophe. Nello stesso anno, Richelieu sfrutta il suo ascendente sul direttore del Noviziato domenicano di faubourg St-Germain per mettere in piedi la missione a Guadalupa. Nel 1640 François Foucquet, presidente

della Compagnie des Iles, molto vicino ai gesuiti, invia due missionari di quest'ordine a fondare la missione alla Martinica. Inoltre i governatori delle singole isole entrano spesso in contrasto con i missionari e li cacciano sostituendoli con altri di ordini diversi, oppure, più frequentemente, favorendo il contemporaneo stabilirsi di più ordini e provocando reciproche rivalità. È in questo modo che, ad esempio, viene stabilita nel 1646 la missione carmelitana. Infine il rapido incremento della popolazione dei coloni richiede un numero sempre maggiore di religiosi, cosicché, nel volgere di un decennio, quasi ogni isola dispone di missionari di due o tre ordini diversi.

Questa situazione rende molto difficile un intervento di Propaganda mirante a una direzione univoca dell'attività missionaria. I tentativi della Congregazione di nominare un vescovo o un vicario apostolico da essa dipendente, che accentri in sé la massima autorità ecclesiastica delle isole, non giunge mai a concretizzarsi. Gli ordini restano liberi di indirizzare la loro opera nei confronti delle varie componenti della società antillese, elaborando proprie strategie missionarie. La Congregazione si limita a controllare questa struttura multipla, senza un effettivo vertice, nella quale ogni ordine funziona come un compartimento stagno e i missionari hanno come referenti i superiori dell'ordine in Francia e a Roma, rivolgendosi a Propaganda quasi esclusivamente per rinnovare le loro facoltà o per presentare le loro lamentele¹⁷.

Sebbene la Congregazione abbia assunto un atteggiamento di contrapposizione al Patronato, attenuato dalla necessità della Santa Sede di mantenere l'equilibrio dei rapporti internazionali, nel settore antillese essa non è in grado di sostenere alcune iniziative missionarie anti-spagnole promosse dagli ordini regolari francesi. Abbiamo già considerato il fatto che la fondazione delle missioni francesi, autorizzate dalla Santa Sede, in territori teoricamente sottoposti al Patronato costituisce un problema politico-diplomatico che si gioca tra Roma e Madrid. Tale problema ha il suo riscontro concreto nei Caraibi quando i missionari francesi oltrepassano la frontiera dei possedimenti spagnoli, cercando di entrare nel continente per evangelizzare gli indiani che abitano tra la costa del Golfo di Paria, l'Orinoco (nell'attuale Venezuela) e la Guyana. Questo è il progetto elaborato dal cappuccino Pacifique de Provins, nominato da Propaganda prefetto delle missioni dei cappuccini francesi in America, che nel 1648 trova la morte sulla costa della Guyana¹⁸.

Nel 1652 il gesuita Denys Mesland riesce a passare diversi mesi tra gli indiani del Golfo di Paria. L'anno successivo vi torna portando con sé il confratello Pierre Pelleprat. La presenza di Mesland non è però passata inosservata e gli spagnoli lo costringono a trasferirsi a San Thomé de Guyana e poi nella capitale della Nuova Granada, Bogotá, per timore che egli svolga attività di spia. Le stesse autorità spagnole, anzi, lo interrogano a lungo su presunti piani degli inglesi di Barbados di invadere la costa venezuelana. Anche i superiori spagnoli della Compagnia di Gesù non sono contenti della presenza di un francese e cercano pertanto di convincerlo ad entrare

nella provincia gesuita della Nuova Spagna. Mesland invece scrive al Generale dell'ordine a Roma criticando l'opera missionaria dei confratelli spagnoli e auspicando un intervento diretto nei territori spagnoli da parte dei gesuiti francesi, scelti magari tra i borgognoni che non sarebbero invisi al re di Spagna in quanto la Franca Contea sta sotto la sua corona. L'iniziativa non ha seguito e Mesland passa il resto della sua vita a Bogotà assistendo gli indiani della zona¹⁹.

Ai gesuiti Pierre Pelleprat e Antoine Boislevet, finiti rispettivamente in Messico e all'Avana dopo un tentativo fallito di stabilire una missione nello stesso luogo scelto da Mesland, viene richiesto di incorporarsi tra i gesuiti spagnoli e di cambiare i loro nomi in Pedro de Prado e Antonio de Monteverde²⁰. Negli stessi anni Propaganda viene informata di un episodio analogo, sebbene a parti rovesciate. Nel 1650 Francisco de Pamplona e altri due cappuccini vengono respinti, in quanto spagnoli, dall'isola francese di Grenada dove si sono recati per convertire gli indiani²¹.

Questi episodi mostrano come il controllo sulle frontiere tra le colonie possa essere molto rigido. Le discussioni sull'ingerenza nell'azione missionaria da parte degli stati non sono soltanto *querelles* diplomatiche, ma si concretizzano nelle singole terre di missione dove lo slancio evangelizzatore deve sottostare al volere dell'autorità politica e ai suoi timori riguardanti soprattutto l'attività di spionaggio. Anche se tale controllo conosce fasi di diversa intensità, che consentono la presenza di molti religiosi non spagnoli nell'America meridionale, ad esso devono piegarsi anche potenti istituzioni sovranazionali quali gli ordini religiosi e Propaganda²². Per superare queste controversie tra sovranità nazionali viene addirittura proposto che la Santa Sede prenda possesso direttamente di una delle tante isole dei Caraibi non ancora colonizzate per stabilirvi dei seminari per la formazione del clero missionario²³.

Oltre che trovarsi in un'area di frontiera tra gli insediamenti di varie potenze europee, le Antille sono popolate da una composita miscela di etnie. Gli indiani arawak e carib che le abitano all'arrivo degli europei sono la componente originaria della popolazione antillese. La loro conversione costituisce l'obiettivo dichiarato dei missionari francesi che li ha spinti nel decennio tra il 1630 e il 1640 alla partenza verso le nuove colonie. Tale obiettivo si rivela tuttavia di breve durata. I rapporti tra coloni francesi e indiani, tranne per alcuni periodi di tregua, sono sempre stati segnati da scontri e da vere e proprie operazioni di espulsione degli autoctoni dalle isole. La scarsità della terra da destinare alle piantagioni spinge i coloni, soprattutto a partire dalla metà del secolo, a occupare interamente le isole, allargando la loro presenza anche ad altre fino ad allora lasciate agli indiani. La stessa politica viene perseguita dagli inglesi. Nel 1660 è ratificato un accordo in virtù del quale si stabilisce che le isole di Dominica e St-Vincent non verrebbero colonizzate dagli europei per essere lasciate agli indiani.

In tale contesto l'opera di conversione di questi ultimi da parte dei religiosi è molto limitata e perseguita con convinzione solo nei primi decenni. I gesuiti cercano in primo luogo di convertire gli indiani della Martinica, estendendo poi la loro azione alle isole a sud e infine, come si è visto, tentando di trovare nuove popolazioni più sensibili al messaggio evangelizzatore sul continente. I domenicani, stanziati alla Guadalupa, si muovono verso le isole vicine, soprattutto la Dominica, dove Raymond Breton soggiorna per alcuni anni. Mentre i gesuiti, come già detto, informano Propaganda soltanto in seguito, già dai primi anni i domenicani fanno pervenire alla Congregazione alcune relazioni di Breton che ragguagliano i cardinali sulle caratteristiche morfologiche, naturali e antropiche della Guadalupa e le isole vicine, oltre che fornire una storia annalistica della colonia e della missione francese²⁴. Queste relazioni restano per il Seicento la fonte principale di conoscenza delle Antille per la Congregazione e costituiscono ancora oggi una fonte di grande importanza per antropologi e etnostorici che studiano le popolazioni indigene antillesi²⁵. Esauritasi però la prima generazione dei missionari, l'evangelizzazione degli indiani viene man mano abbandonata. In epoca colbertiana, la presenza di un religioso nelle isole indiane è mantenuta solo perché è un modo di conservare buoni rapporti e l'alleanza militare con gli indiani da utilizzare nelle frequenti guerre tra potenze europee²⁶.

L'abbandono dell'impegno missionario nei confronti dei nativi è determinato, oltre che dalla loro resistenza alla conversione e all'inserimento tra gli europei, anche dall'arrivo di una nuova componente del *melting pot* insulare, che diviene ben presto maggioritaria: la manodopera schiava africana. Verso la metà del secolo l'introduzione della produzione di canna da zucchero provoca un aumento notevole dell'importazione di schiavi. Nel volgere di pochi decenni la popolazione nera supera di gran lunga quella bianca. I missionari trovano dunque nelle stesse piantagioni un numero sempre crescente di "infedeli", da convertire e si applicano con assiduità in quest'opera che, per motivi di controllo sociale, è incoraggiata anche dalle autorità civili. Infatti i missionari si adoperano per trasmettere agli schiavi i modi di vita dei francesi, conformi ai dettami della religione cattolica (monogamia, regolarità canonica dei matrimoni, battesimo)²⁷. Questa attività trova sempre maggior spazio nelle lettere inviate a Roma, ai superiori degli ordini e a Propaganda, divenendo il settore principale, insieme alla cura spirituale dei coloni, dell'impegno missionario dei religiosi.

L'azione evangelizzatrice dei missionari nei confronti degli "infedeli", indiani e africani, pur ben nota alla Congregazione, non è oggetto da parte sua di particolari interventi propositivi nella realtà antillense. Non emerge nessun commento sul riorientamento dell'iniziativa missionaria dagli indiani ai neri di cui abbiamo parlato sopra. I religiosi svolgono la loro opera, d'accordo con i loro superiori, secondo le esigenze locali utilizzando i metodi che hanno appreso nella loro formazione presso gli ordini regolari di appartenenza.

D'altra parte le informazioni che arrivano a Propaganda chiariscono l'impossibilità di coinvolgere indiani e neri in progetti missionari di largo respiro. Dopo la metà del secolo solo pochi missionari scrivono a Propaganda per informarla dei progressi dell'evangelizzazione degli autoctoni antillesi, dei quali si mette in generale in rilievo l'inaccessibilità e la totale refrattarietà a qualunque progetto di conversione e all'incontro culturale con gli europei. Sui neri invece, che pure vivono all'interno della società coloniale e sembrano accogliere positivamente gli insegnamenti dei missionari, pesa la posizione della Chiesa che nel Seicento resta, tranne poche eccezioni, ferma alla concezione aristotelica sulla loro inferiorità. Come si vedrà nel capitolo successivo, anche la schiavitù non è messa in discussione in quanto strumento che consente di salvare le anime. Inoltre, gli stessi ordini religiosi sono possessori di schiavi per lavorare le loro terre, mezzo indispensabile di sostentamento delle loro missioni antillesi²⁸.

La formazione quasi contemporanea di insediamenti delle varie potenze - Inghilterra, Francia e Olanda - fa delle Antille un crogiuolo di popoli europei di nazionalità e religione diversa a stretto contatto reciproco tra le varie isole o addirittura all'interno di esse. Dal punto di vista della Chiesa cattolica, questa frammentazione di sovranità suscita il problema - già profondamente sentito per alcune aree europee - della contiguità tra cattolici e protestanti, che risveglia il duplice interesse verso la difesa della vera fede dei cattolici e la confutazione degli "errori" degli eretici e il tentativo di una loro conversione.

Tale problema sorge fin dagli inizi della colonizzazione delle isole. Il dominio di Inghilterra e Francia nelle Antille nasce da un'impresa congiunta anglo-francese che nel 1626 porta due avventurieri, il normanno Pierre Belain d'Esnebuc e l'inglese Thomas Warner, a coalizzarsi per sterminare gli indiani dell'isola di St-Christophe. Il ristretto territorio viene suddiviso tra i due gruppi di coloni: la parte centrale inglese e le due estremità francesi. In soli 176km², vi sono dunque ben due frontiere che separano i cattolici francesi dagli inglesi protestanti e tale situazione rimane invariata fino al 1713 quando i britannici si impossessano di tutta l'isola.

Non è tuttavia soltanto questione di frontiere politiche tra gli insediamenti. La compresenza di europei di nazionalità e religione diversa è un fenomeno anche interno alle singole colonie. "Habemus Iudaeos mercatores [...] Item haereticos omnis generis. Denique habemus Gallos, Hispanos, Belgas, Hollandos, Luzitanos, Danos, Suaeivos, Graecos, Turcas, libertinos non paucos, rudes et ignaros passim" scrive il domenicano Breton ai cardinali di Propaganda nel 1656²⁹.

Nelle isole francesi, malgrado l'interdizione all'accesso di non cattolici contenuta nelle carte di concessione delle varie compagnie coloniali, la presenza ugonotta, legata all'attività mercantile della colonia, è cospicua e riveste un ruolo sociale importante. Le autorità civili proibiscono il culto pubblico della "Religion Prétendue Reformée", ma ne tollerano largamente quello privato³⁰.

Inoltre si costituisce un forte nucleo di presenza ebraica, rinforzato soprattutto da ebrei olandesi in maggior parte giunti nel 1654 dal Brasile dopo la riconquista portoghese e ben accolti dai governatori francesi per la loro conoscenza della tecnica di lavorazione dello zucchero³¹. Il gesuita Jean Mongin ammette che è impossibile ottenere qualche conversione tra gli ebrei e li paragona in questo agli indiani carib³². La comunità ebraica, collegata con i correligionari di Amsterdam, mantiene i suoi riti e i suoi costumi. Nel 1670 un domenicano chiede al Luogotenente generale delle isole Jean Charles de Baas Castlemore di obbligare gli ebrei a ascoltare un suo sermone: essi si rifiutano e il Luogotenente dà loro ragione³³.

Negli anni 1680, dopo la morte di Colbert che ha protetto queste minoranze per il loro rilievo nell'attività mercantile delle colonie, la corona decide di sottoporre a un controllo più stretto l'economia delle isole. Gli ebrei e gli ugonotti vengono accusati di essere in contatto con gli olandesi³⁴ e di minare in tal modo gli interessi mercantili della madrepatria. I missionari, in particolare i gesuiti, producono all'occasione un'ampia e violenta propaganda religiosa contro entrambe le religioni. Nel 1683 gli ebrei vengono espulsi così come due anni dopo, contemporaneamente alla revoca dell'editto di Nantes sul territorio metropolitano, la stessa misura viene presa nei confronti dei protestanti³⁵.

L'attività di conversione degli "eretici" e di propaganda anti-ugonotta e anti-ebraica che i religiosi francesi praticano nelle Antille costituisce il proseguimento oltre oceano della loro azione in Francia. Nel 1635 Richelieu saluta la partenza dei domenicani anche come un'iniziativa contro i protestanti³⁶. Nel 1659, il domenicano André Chevillard segnala che nei registri delle missioni del suo ordine sono segnate 3069 conversioni sia di francesi sia di stranieri di passaggio³⁷. I missionari, formati nella Francia della Controriforma, sono dunque ben preparati a tale attività e non hanno bisogno di essere sollecitati da Propaganda, che si limita a registrare con soddisfazione i risultati dei religiosi in questo nuovo scenario della lotta al protestantesimo.

Inversamente, nelle colonie inglesi è presente la cospicua minoranza cattolica degli irlandesi. Fin dagli inizi della colonizzazione molti di essi sono emigrati in America come servi a contratto³⁸. Nelle isole inglesi il culto cattolico è severamente bandito e i preti cattolici non sono ammessi. Anche quando, come nel caso dell'isola di Montserrat, gli irlandesi formano la maggioranza della popolazione e il governatore era un loro connazionale, vi è una rigida proibizione del culto alla quale essi cercano di sfuggire. Come si può vedere in dettaglio nel capitolo terzo di questa parte del volume, la notizia di questa condizione di cattolici perseguitati arriva presto a conoscenza di Propaganda nell'ambito delle informazioni riguardanti l'Irlanda, che all'epoca è al vertice delle preoccupazioni della Congregazione in quanto area nella quale la religione cattolica è in grande pericolo per le persecuzioni di Cromwell.

Questo intervento attivo della Congregazione nel patrocinare le missioni in favore degli irlandesi delle Antille si distacca dalla consueta gestione burocratica del-

le missioni caraibiche. Ciò si spiega soprattutto con il fatto che nel corso del Seicento l'Irlanda riceve grandi attenzioni da parte dalla Santa Sede, e, in particolare, da Propaganda. La difesa del cattolicesimo irlandese dagli attacchi degli "eretici" inglesi attraverso il sostegno del clero in esilio in tutta Europa è uno dei principali impegni della Congregazione nel quadro del suo obiettivo principale della lotta all'eresia protestante. Va riconosciuto al segretario di Propaganda Francesco Ingoli di aver chiaramente e precocemente capito che la presenza irlandese in America può costituire una base fondamentale per l'introduzione del cattolicesimo nel Nuovo Mondo anglosassone, un'intuizione le cui conseguenze cominceranno a farsi evidenti circa due secoli dopo. Grazie agli elementi coesivi della minoranza - nazionalità, lingua e religione - gli irlandesi costituiscono un gruppo che, pur essendo sottoposto a una difficile convivenza con gli inglesi e a un logoramento dei vari elementi connotativi della propria identità, si ostina a resistere unito nell'ambiente protestante delle colonie. Inoltre i missionari irlandesi, che si cerca tra forti ostacoli di inviare, possono riuscire ad ottenere conversioni anche tra gli inglesi protestanti. Del resto, si tratta di adottare in America una strategia familiare agli organismi responsabili delle missioni che l'adottano in altre aree dove la frontiera del cattolicesimo è irregolare e segnata da numerose *enclaves*, come in Europa nord-orientale e nel Levante³⁹.

Nel Seicento i Caraibi si presentano ai cardinali e ai funzionari di Propaganda come un variegato insieme di etnie, religioni, nazionalità differenti riunite all'interno di uno spazio molto ridotto e intercomunicante. Nel Nuovo Mondo colonizzato, fino ad allora appartenente soltanto a Spagna e Portogallo e dunque affidato a queste nazioni per la diffusione e la difesa della fede cattolica, i possedimenti antillesi assumono l'aspetto di un'*enclave* dove sono rappresentate popolazioni etnicamente "diverse", come gli indiani e i neri, e soprattutto dove si ripropongono in piccolo quelle frontiere che si sono imposte in un'Europa ormai definitivamente divisa dal punto di vista politico e religioso. Quello che si vuole in particolare evidenziare in questo capitolo è questo intreccio, presente nella regione caraibica, tra l'aspetto della complessità etnica, religiosa e linguistica e quello della dimensione transnazionale della politica missionaria della Chiesa cattolica, segnata dalla definizione di complesse frontiere attraverso le quali si realizza la colonizzazione del "Mediterraneo americano" e della Terraferma e, conseguentemente, anche la costituzione delle missioni⁴⁰.

Come abbiamo visto, la prima preoccupazione della Congregazione è quella di raccogliere informazioni sui vari luoghi e di riunirle in un quadro complessivo in base al quale valutare l'opportunità delle varie iniziative missionarie che le vengono proposte e di cui viene a conoscenza. Essa dunque autorizza la fondazione delle missioni dei vari ordini francesi, lasciando ad essi la gestione dell'attività missionaria verso indiani e schiavi africani e verso gli ugonotti e gli ebrei all'interno delle colonie francesi. Per quanto riguarda invece le missioni che, partendo dai territori francesi,

devono rivolgersi alle minoranze cattoliche che vivono nelle colonie inglesi o olandesi, Propaganda interviene in modo molto più diretto, arrivando anche a sovvenzionarle. Questo atteggiamento mostra come la Congregazione abbia ben presente la situazione di frontiera delle Antille⁴¹. Mentre la zona di influenza della Francia può essere affidata ai missionari di quella nazione, limitandosi a sottoporli all'autorità della Santa Sede, le missioni nelle colonie inglesi devono ricevere linfa vitale dalla suprema istituzione della Chiesa appositamente creata, nel clima della Controriforma, per la diffusione e la difesa del cattolicesimo. Anche in America la preoccupazione maggiore dei funzionari romani è costituita dalla lotta ai protestanti piuttosto che dalla conversione degli indiani, proprio per il pericolo che i primi rappresentano sia rispetto ai coloni cattolici sia rispetto alle "ingenue" popolazioni autoctone che potrebbero esser attratte dalla loro propaganda. Sulla base delle informazioni raccolte sui Caraibi, la Congregazione romana sembra interessata più alla società coloniale, a quella "europea" rispetto a quella indigena. Questo atteggiamento costituisce uno spostamento oltre Atlantico della guerra, apertasi con la Riforma, che Propaganda deve combattere sulla frontiera religiosa del Vecchio Continente. Nel Nord America continentale, malgrado i timori che emergono dai rapporti giunti alla Congregazione⁴², gli insediamenti inglesi e francesi sono molto distanti ed esigui rispetto alla vastità del continente⁴³. Nelle Antille, invece, la ristrettezza del *milieu* geografico, mettendo una vicino all'altra popolazioni di religione contrapposta, pone in evidenza, sin dagli inizi della colonizzazione delle potenze nordeuropee, il problema della concorrenza tra cattolicesimo e protestantesimo nelle colonie del Nuovo Mondo, destinato a uno sviluppo continentale con il progredire dell'emigrazione europea. Le Antille del Seicento costituiscono un'area dove certi fenomeni di contrapposizione politica, etnica e religiosa, che vi si manifestano ancora *in nuce*, possono essere osservati dai vertici della Chiesa cattolica e, in particolare, da Propaganda che, nel quadro di una visione mondiale, universale del proprio intervento⁴⁴, reagisce secondo schemi le cui priorità ritroveremo anche nei secoli successivi per le due Americhe e che risultano nelle fonti come, ad esempio, nei rapporti sull'emigrazione europea di Gaetano Bedini alla metà dell'Ottocento e quelli sugli indiani del Sud America e sulla schiavitù di Giovanni Genocchi ancora agli inizi del Novecento⁴⁵.

Note

¹ APF, Acta, vol. 3, ff. 3rv-5rv: "Regio Brasiliensis" e "India occidentalis seu Novus Orbis cum Insulis Philippinis, et Molucchis, et universis Insulis Maris Oceani et navigationis Hispanorum".

² Cfr. il capitolo precedente.

³ *Supra*, primo capitolo della prima parte.

⁴ Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des Antilles*, Paris, Jolly, 1667, I, pp. 28-31, illustra la spedizione navale spagnola di Don Fadrique de Toledo che libera solo momentaneamente Saint-Christophe dalle nascenti colonie inglese e francese nel 1627. Questa vittoria

è rappresentata in un quadro (*La recuperación de la isla de San Cristobal*) di Felix Castelo, esposto in una sala del Palacio del Buen Retiro e ora al Prado. Da notare l'esistenza di altre rappresentazioni di vittoria spagnole nei Caraibi e in America: la riconquista di San Juan de Portorico di Eugenio Cajés, la cacciata degli olandesi dall'isola di St-Martin del medesimo pittore (dipinto ora perduto) cui possiamo aggiungere anche la riconquista di Bahia di Juan Bautista Maino. Questi dipinti testimoniano l'importanza delle isole per gli Asburgo, dimostrata anche dall'assiduità della presenza di squadre navali spagnole e dai progetti di colonizzazione delle Piccole Antille da parte della potenza iberica, cfr. Jean-Pierre Moreau, *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu (1493-1635)*, Paris, Karthala, 1992.

⁵ *Supra*, primo capitolo della prima parte.

⁶ APF, SOCG, vol. 189, ff. 165rv-168rv (rapporto dell'agostiniano messicano Pedro Nieto), 175rv-176rv e 216rv-217rv (progetto di Ingoli sopra il clero indigeno) e vol. 138, ff. 252rv-258rv (progetto di Ingoli sull'invio di un delegato apostolico nell'America spagnola). Propaganda basa le sue decisioni sulle notizie trasmesse dai suoi informatori come il citato Pedro Nieto, il francescano Gregorio Bolívar, il minore osservante Diego Ybañez e il domenicano Diego Collado, cfr. Pedro de Leturia, *El Regio Vicariato de Indias y los comienzas de la Congregación de Propaganda*, in *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, I, Epoca del Real Patronato 1493-1800, Roma-Caracas, Apud Aedes Universitatis Gregorianae-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, p. 149; Antonio de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato español de Indias*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958, pp. 180-209; Ernest J. Burrus, *Un programa positivo: la actuación misionera de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, in *Memoria Rerum*, I, 2, pp. 648-666; Matteo Sanfilippo e Giovanni Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, a cura di Matteo Sanfilippo, Alexander Koller e Giovanni Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2004, pp. 73-118.

⁷ APF, SOCG, vol. 141, ff. 51rv-52rv e 323rv e vol. 259, ff. 133rv/143rv e 205rv-206rv. Il segretario di Propaganda, Francesco Ingoli, contatta anche Vincent de Paul chiedendogli un religioso secolare da inviare a Pernambuco come vescovo. Questi dovrebbe essere originario del Comtat-Venaissin, cioè francese ma suddito del Papa, per non mettere troppo in allarme i portoghesi riguardo all'ingerenza francese nel caso essi avessero in seguito recuperato la colonia brasiliana. Vincent de Paul non dà però corso alla richiesta, cfr. Guillaume de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVII^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1959, pp. 225-226 e 279-280, e Metodio Carobbio da Nembro, *Patronato e Propaganda nel Brasile*, in *Memoria Rerum*, I, 2, pp. 674-684.

⁸ Questa contrapposizione si limita tuttavia al contrasto tra Propaganda e Consejo de Indias sull'interpretazione del Patronato e non comporta mai una rottura tra Spagna e Santa Sede. I loro rapporti diplomatici e gli intensi contatti attraverso le curie degli ordini religiosi non subiscono importanti effetti negativi, P. de Leturia, *El Regio Vicariato*, cit., pp. 151-152. Il tentativo di Propaganda di mettere in discussione il Patronato spagnolo in America non viene mai portato alle estreme conseguenze, come avviene per il *padroado* portoghese in Oriente, in quanto il bilancio complessivo della cristianizzazione delle colonie iberiche è largamente positivo, cfr. Ignacio Ting Pong Lee, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Memoria Rerum*, I, 1, pp. 353-438.

⁹ APF, SOCG, vol. 402, ff. 545rv-546rv e 555rv. In questo caso Ingoli adatta all'America la strategia della Congregazione per attaccare il *padroado* portoghese in Oriente. Secondo Propaganda nel caso non vi sia un dominio effettivo sulle terre - come nel caso del declinante impero portoghese in Asia - il diritto di Patronato deve intendersi decaduto; I. Ting Pong Lee, *La actitud de la Sagrada Congregación*, cit., pp. 399-408 e Giuseppe Sorge, *Il*

'Padroado' regio e la S. Congregazione 'de Propaganda Fide' nei secoli XIV-XVII, Bologna, CLUEB, 1984.

- ¹⁰ Le facoltà sono concesse da Urbano VIII in occasione della riunione della Congregazione del Sant'Uffizio del 12 luglio 1635, cfr. il testo in J.-B. Dutertre, *Histoire générale*, cit., I, pp. 73-74.
- ¹¹ APF, SOCG, vol. 143, ff. 293rv-294rv, 304rv-305rv; vol. 259, ff. 164rv-167rv; vol. 408, ff. 157r, 166r, 165r, 167v; Acta, vol. 16, ff. 57v, 78v, 165r, 278r, 348r-349r, 445v e 469v.
- ¹² André Chevillard, *Les desseins de Son Eminence de Richelieu pour l'Amérique*, Rennes, Durand, 1659, pp. 18-20 e J.-B. Dutertre, *Histoire générale*, cit., I, pp. 73-74.
- ¹³ I rapporti tra la Congregazione e gli altri livelli decisionali della politica estera della Santa Sede, soprattutto il Segretario di Stato, nella fase elaborativa delle decisioni sono ancora poco studiati, sebbene siano certamente molto stretti e tenuti sotto il diretto controllo del papa, presente attivamente nelle riunioni *coram Sanctissimo*. La creazione di Propaganda per "dégager la mission de l'Eglise d'une problematique purement politique" è un elemento messo in rilievo da Bernard Jacqueline, *Un tournant de l'histoire des missions. Rôle et méthode de la S. C. de Propaganda Fide d'après le Cardinal Ludovisi, Secrétaire d'Etat de Grégoire XV (15 janvier 1622)*, "Documents Omnis Terrae", LXXXIII, 5 (1971), p. 446.
- ¹⁴ Per un quadro generale dei rapporti tra Propaganda e le Antille, cfr. Valentino Macca di Santa Maria, *Difficili interventi missionari nelle Antille*, in *Memoria Rerum*, I, 2, pp. 691-712, e Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1995. A volte tali interventi arbitrari della Congregazione sono risolutivi. Nel 1667, per esempio, Propaganda risolve in favore dei domenicani una lunga disputa che li contrappone ai gesuiti sul diritto di organizzare la Confraternita per il culto del Rosario nelle isole. La decisione non è tuttavia applicata nelle isole e la polemica tra gli ordini continua; cfr. Giovanni Pizzorusso, *Una controversia tra domenicani e gesuiti nelle Antille francesi (1659-1688)*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2/1994, pp. 202-215.
- ¹⁵ APF, SOCG, vol. 139, ff. 31r/34v.
- ¹⁶ APF, SOCG, vol. 135, ff. 72rv-73rv, e vol. 136, ff. 44r/53v e 46v.
- ¹⁷ Joseph Rennard, *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914*, Paris, Société de l'histoire des colonies françaises et Librairie Larose, 1954, e G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit.
- ¹⁸ Luca Codignola, *A World Yet to be Conquered. Pacifique de Provins and the Atlantic World, 1629-1648*, in *Canada ieri e oggi*, III, Sezione storica, a cura di Id. e Raimondo Luraghi, Fasano, Schena, 1986, pp. 59-84 e Luca Codignola, *Pacifique de Provins and the Capuchin Network in the French Colonies of Africa and America in the Early Seventeenth Century*, in *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Society, May 14-20, 1989*, a cura di Patricia Galloway e Philip P. Boucher, Lanham, University Press of America, 1992, pp. 46-60.
- ¹⁹ ARSI, Gallia, vol. 106, f. 287rv e 292rv-293rv; vol. 103/I, f. 29rv; Pierre Pelleprat, *Relation des Missions des PP. de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la Terre ferme de l'Amérique Meridionale*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1655, ripubblicata in M.-F. De Montezon, *Mission de Cayenne et de la Guyane française*, Paris, Julien, Lanier, Cosnard, 1857, pp. 79-106.
- ²⁰ Su Boislevet alias Antonio de Monteverde, cfr. ARSI, Gallia, vol. 106, ff. 42rv, 47rv/49rv, 306rv-307rv; vol. 39, ff. 187rv/203rv. Su Pelleprat alias Pedro de Prado, ivi, vol. 106, ff. 302rv e 310rv-312rv; vol. 39, ff. 206rv; vol. 103/I, ff. 84rv-85rv e 96rv-97rv.
- ²¹ APF, SOCG, vol. 260, ff. 49rv/54rv e 229rv-230rv.
- ²² Sulla questione cfr. Lazaro de Aspurz, *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*, Sevilla, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1946, e Miquel

- Batllori, *Some International Aspects of the Activity of the Jesuits in the New World*, "The Americas", 14 (1958), pp. 432-436.
- ²³ La proposta viene dal cappuccino Pacifique de Provins nel 1647, cfr. APF, SOCG, vol. 145, ff. 65rv-66rv.
- ²⁴ Una prima relazione (rielaborata dal superiore della missione Armand de la Paix nel 1647) viene indirizzata al maestro generale dei domenicani Tommaso Turco e trasmessa in seguito a Propaganda. Altre due relazioni del 1654 e del 1656 sono scritte in latino e inviate direttamente a Propaganda, cf. Joseph Rennard, *Les Caraïbes, la Guadeloupe, 1635-1656. Histoire des vingt premières années de la colonisation de la Guadeloupe d'après les Relations du R.P. Breton*, Paris, Ficker, 1929, e Raymond Breton, *Relations de l'île de la Guadeloupe*, Basseterre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1978.
- ²⁵ Philip P. Boucher, *The Island Caribs: Present State of the Debate*, "Terrae Incognitae", XXIV (1992), p. 60.
- ²⁶ Sui rapporti tra indiani e europei cfr. Philip P. Boucher, *Cannibal Encounters. Europeans and Island Caribs, 1492-1763*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 31-93; Gérard Lafleur, *Les Caraïbes des Petites Antilles*, Paris, Karthala, 1992, pp. 11-136; e, per quanto riguarda l'opera di conversione, G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 84-122.
- ²⁷ Gabriel Debien, *La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles*, "Revue d'histoire de l'Amérique française", XX, 4 (1967), pp. 525-555; *Lettres du R. P. Jean Mongin. L'évangélisation des esclaves au XVII^e siècle*, a cura di Marcel Chatillon, "Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe", 61-62 (1984), pp. 1-136.
- ²⁸ Charles Frostin, *Première évangélisation et pastorale en Amérique à la fin du XVII^e siècle: jésuites français, "indiens libres", et "negres esclaves"*, in *Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècles 2. Pastorale de la mer et missions extérieures*, 109^e Congrès national des Sociétés savantes, *Histoire moderne et contemporaine*, Dijon, 1984, I/2, pp. 85-107 e il secondo capitolo della seconda parte di questo volume.
- ²⁹ R. Breton, *Relations de l'île de la Guadeloupe*, cit., p. 207.
- ³⁰ Gérard Lafleur, *Les Protestants aux Antilles françaises du Vent sous l'Ancien Régime*, "Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe", 71-74 (numero monografico), 1988.
- ³¹ Gérard Lafleur, *Les juifs aux îles françaises du vent (XVI^e-XVIII^e siècles)*, "Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe", 65-66 (1985), pp. 77-128; per una discussione storiografica cfr. anche Joseph Rennard, *Juifs et protestants aux Antilles Françaises au XVII^e siècle*, "Revue d'histoire des missions", 10 (1933), pp. 436-462, e Jacques PetitJean-Roget, *Les juifs à la Martinique sous l'Ancien Régime*, "Revue d'histoire des colonies", 151 (1956), pp. 138-158.
- ³² *Lettres du R.P. Jean Mongin*, cit., p. 11.
- ³³ Episodio riportato da G. Lafleur, *Les Protestants aux Antilles*, cit., p. 169. De Baas è ufficialmente cattolico, ma di famiglia protestante.
- ³⁴ Tra gli olandesi sono presenti anche dei cattolici per i quali Propaganda cerca di organizzare delle missioni, G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., p. 76.
- ³⁵ G. Lafleur, *Les juifs aux îles françaises*, cit., p. 110-116 e Id., *Les Protestants aux Antilles françaises*, cit., p. 177-179. I missionari scrivono che gli ebrei convertono i loro schiavi africani maomettani, facilitati dal fatto che entrambe le religioni praticano la circoncisione.
- ³⁶ A. Chevillard, *Les desseins*, cit., p. 16.
- ³⁷ *Ibid.*, pp. 149-150; cfr. Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985.
- ³⁸ John J. Silke, *The Irish Abroad 1534-1691*, in *A New History of Ireland*, a cura di T.W. Moody, F.X. Martin, F.J. Byrne, III, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 587-633.
- ³⁹ *Frontiers of the Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, a cura di Eszter Andor e István György Tóth, Budapest, Central European Uni-

versity – European Science Foundation, 2001; István György Tóth, *Politique et religion dans la Hongrie du XVIIe siècle. Lettres des missionnaires de la Propaganda Fide*, Paris, Honoré Champion, 2004; Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, Ecole française de Rome, 1994. Un ampliamento della tematica a livello mondiale, oltretutto un'estensione concettuale della medesima, è rappresentato dal convegno *Frontières religieuses. Rejets et passages, dissimulation et contrebande spirituel* tenuto a Parigi il 18 e 19 giugno 2004.

- ⁴⁰ Questo fenomeno caratterizza l'area nel lungo periodo, cfr. ad esempio i saggi contenuti in *La Caraïbe et son histoire. Ses contacts avec le monde extérieur*, a cura di Lucien Abénnon e Nenad Fejic, Fort-de-France, Ibis Rouge Editions, 2001; ovviamente il rapporto tra missioni *ad gentes* e sistema coloniale si presenta su scala mondiale a diversi livelli, cfr. J. Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", XIX (1963), pp. 241-271, e, più in generale, Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Editions du Cerf, 2005.
- ⁴¹ Giovanni Pizzorusso, *Les Antilles vues de Rome: l'effort missionnaire et le flux d'informations pendant le XVIIe siècle*, in *La Caraïbe et son histoire*, cit., pp. 31-42.
- ⁴² Purificación Gato, *El informe del P. Gregorio Bolívar a la Congregación de Propaganda Fide de 1623*, "Archivo Ibero-americano", 50 (1990), p. 493-548; Josef Metzler, *Die älteste Bericht über Nordamerika im Propaganda-Archiv: Virginia 1625*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", 25 (1969), p. 29-37; *Father Gregorio Bolívar's 1625 Report. A Vatican Source for the History of Early Virginia*, a cura di Edward L. Bond, Jan L. Penkowski, Alison P. Weber, "The Virginia Magazine of History and Biography", 110 (2002), 1, pp. 69-86.
- ⁴³ Cfr. la sintesi di Luca Codignola, *Few, Uncooperative and Ill Informed? The Roman Catholic Clergy in French and British North America, 1610-1658*, in *Decentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective 1500-1700*, a cura di Germaine Warkentin e Carolyn Podruchny, Toronto, University of Toronto Press, 2001, pp. 173-185, e i saggi del medesimo studioso citati *supra* nel capitolo primo della prima parte.
- ⁴⁴ Giovanni Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia, Annali 16, Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 476-518.
- ⁴⁵ Cfr. rispettivamente il secondo capitolo della terza parte di questo volume e Francesco Turvasi, *Giovanni Genocchi and the Indians of South America (1911-1913)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988.

CAPITOLO II

I missionari e gli “infedeli”: indiani e neri nelle Antille

*Giovanni
Pizzorusso*

Fin dagli inizi della colonizzazione francese nei Caraibi l'invio di missionari per la conversione degli indiani costituisce un elemento di primaria importanza per Luigi XIII e Richelieu. Nel 1635 l'atto di concessione delle Antille alla Compagnie des Iles d'Amérique prevede il perseguimento dell'evangelizzazione degli indigeni. Stimolati dalla corona, diversi ordini religiosi inviano missionari nelle isole: i domenicani nel 1635, i cappuccini nel 1636, i gesuiti nel 1639 e i carmelitani nel 1646. L'impatto tra europei e indiani è caratterizzato da una reciproca diffidenza ed anche da momenti di guerra aperta. L'arrivo di nuovi coloni e lo sviluppo delle colture coloniali accrescono la fame di terra provocando l'espulsione degli indiani dalle isole principali.

In seguito, a causa della necessità di manodopera, aumenta in misura sempre maggiore l'importazione dall'Africa di schiavi neri che divengono in breve una componente assai considerevole della popolazione. La presenza crescente di questi “infedeli” attira l'interesse dei missionari, molti dei quali si dedicano, soprattutto nel corso della seconda metà del secolo, alla cura spirituale degli schiavi.

I missionari francesi alle Antille devono dunque misurare i loro tentativi di evangelizzazione con due controparti diverse, “due sorte d'infedeltà”¹ - indiani e schiavi africani - e soprattutto adattare la loro attività nel quadro complessivo dei rapporti che i coloni francesi instaurano con queste due componenti della società antillense.

La popolazione indigena che abita le Piccole Antille al momento dell'arrivo dei coloni francesi e inglesi è costituita in grande maggioranza dai carib, stirpe originaria della zona amazzonica del continente sudamericano. Agli occhi degli europei, la loro caratteristica principale è lo spirito bellico grazie al quale sono riusciti, nell'epoca immediatamente precedente alla scoperta dell'America, a cacciare i più pacifici arawak. Questi, originari anch'essi dell'area amazzonica, hanno dovuto trasferirsi nelle Grandi Antille dove hanno subito senza scampo lo sterminio da parte degli spagnoli all'inizio del Cinquecento². Invece i carib, soprattutto a causa delle scarse prospettive di arricchimento offerte dalle loro isole, sono stati evitati dagli spagnoli che hanno tralasciato di insediarsi nelle Piccole Antille, servendosene soltanto come punto d'appoggio per le navi. Quando, nel secolo successivo, i francesi e gli inglesi iniziano a popolare le isole, essi devono fare i conti con questo popolo molto abile nella guerriglia sia in terra che in mare.

Negli anni 1620, appena arrivati a St-Christophe, i francesi guastano immediatamente il rapporto con gli indigeni uccidendo un centinaio di carib e prendendo come schiave le donne. Nel decennio successivo i coloni proseguono la medesima

politica a Guadalupa e Martinica. Le cronache contemporanee, che dobbiamo ai dominicani, riportano le notizie sulla guerra che i francesi, guidati dall'iracondo governatore Charles Liénart de l'Olive, scatenano contro i carib e che i missionari giudicano assolutamente controproducente³. Simili episodi si hanno in tutte le isole e i carib, pur avendo complessivamente la peggio, riescono sempre a mantenere alto il prestigio delle loro capacità belliche, non mostrando mai quegli atteggiamenti di rassegnazione e di perdita di volontà di vivere che costituiscono una causa psicologica di massa fondamentale nell'estinzione delle popolazioni indiane nel Centro America⁴. Questa caratteristica consente loro di essere temutissimi dagli europei anche perché sono ritenuti "les plus grands mangeurs d'hommes de toute l'Amérique"⁵. In realtà la loro forza militare è il risultato della stretta cooperazione tra gruppi di isole diverse che convogliano rapidamente le loro energie contro il nemico. Ma è soprattutto il rifiuto dell'influenza culturale europea che costituisce il loro punto di forza e induce gli europei al rispetto e al timore. D'altra parte, la resistenza e l'isolamento dei carib sono accresciuti, dal punto di vista economico, dallo scarso interesse commerciale che essi risvegliano negli europei a causa dell'estrema povertà delle loro produzioni, limitate al bestiame e alle amache. Nel 1660 un accordo tra inglesi e francesi stabilisce che le isole della Dominica e di St-Vincent non vengano colonizzate per farne invece delle riserve indiane e che gli europei si aiutino reciprocamente in caso di rivolte e attacchi dei carib. In realtà, le potenze europee, quasi sempre in conflitto tra loro, cercano spesso di ottenere in occasione delle frequenti scaramucce o battaglie la collaborazione dei carib, i quali hanno così la possibilità di trattare, di costituire una controparte per gli europei. I francesi si alleano con i carib contro gli inglesi nella guerra del 1667-67. Gli inglesi utilizzano per incursioni contro le isole nemiche gli indiani guidati da Warner, figlio del primo governatore inglese Thomas Warner e di una indiana, esempio di figura identitaria meticcica che si muove nel ginepraio di interessi e di poteri antillesi⁶.

In una siffatta latitanza di rapporti la resistenza dei carib al cristianesimo è pressoché totale, come ha scritto lo storico Kenneth G. Davies⁷. In generale, l'obiettivo della politica francese verso gli indiani è quello di convertirli per inserirli nella società coloniale. Alle Antille, questo progetto di integrazione attraverso l'evangelizzazione non funziona neppure con i pochissimi indiani che rimangono nelle isole colonizzate. Alla Guadalupa dopo il 1660 sopravvive un solo villaggio carib la cui popolazione tuttavia vive come una micro-nazione indipendente e non viene nemmeno censita in quanto esclusa dal pagamento delle tasse, anche se collabora alla difesa militare dell'isola⁸. Il fallimento di questa idea di assimilazione deriva sia dalla resistenza fisica e culturale indicata sopra, sia dalla mancata presa del cristianesimo. Secondo il dominicano Jean-Baptiste Dutertre, le difficoltà del linguaggio e la diffidenza che gli incorrotti indiani nutrono per la rapacità europea sono i maggio-

ri ostacoli alla conversione⁹. Tuttavia anche i missionari che con zelo e coraggio si trasferiscono alla Dominica e imparano la lingua non ottengono risultati positivi. Raymond Breton, domenicano, passa molti anni nell'isola e traduce in lingua carib il catechismo¹⁰. Philippe de Beaumont, anch'egli domenicano, trascorre parte degli anni 1650 presso gli indiani e ne esalta le virtù militari¹¹. Nel corso degli anni 1680, il missionario secolare bretone Claude Philippes resta a lungo alla Dominica come missionario con facoltà apostoliche della Congregazione “de Propaganda Fide”, cui indirizza nel 1686 una “distinta e curiosa” relazione nella quale descrive le difficoltà delle conversioni di fronte alle radicate superstizioni degli indiani¹². Questi religiosi agiscono sempre molto isolatamente e non ricevono molta collaborazione dagli altri missionari, salvo per qualche aiuto materiale. Nonostante il fatto che gli indiani costituiscano un argomento che ha largo spazio nelle numerose relazioni sulle Antille pubblicate in Francia dai religiosi intorno alla metà del secolo¹³, soltanto pochi missionari operano attivamente per ottenere la conversione dei carib affrontando i rischi della convivenza con essi. La maggior parte preferisce invece dedicarsi alla cura spirituale dei coloni francesi.

Un personaggio che anima l'interesse per l'evangelizzazione dei carib in Francia è Claude-André Leclerc, signore di Château du Bois, un ricco *escuyer* borgognone che va a stabilirsi con Beaumont alla Dominica. Tornato a Auxerre - di cui era originario - egli si assume l'onere di finanziare la pubblicazione di tre opere di Raymond Breton¹⁴. Nel frattempo rimane in contatto epistolare con Beaumont¹⁵. Negli anni 1680 lo ritroviamo, con il missionario Philippes, ancora alla Dominica dove ha allestito un ospedale e una cappella nella sua residenza¹⁶.

La figura di Leclerc tuttavia resta abbastanza isolata nel panorama antillense dove si levano voci contrarie a uno sviluppo delle missioni presso gli indiani. È questo il caso di Pierre La Forcade, prefetto della missione domenicana alle Antille dal 1661 al 1673. In una lettera del 13 maggio 1668 al maestro generale dell'ordine a Roma, egli mostra la sua totale sfiducia nell'opera di conversione degli indiani:

Incolae istarum insularum qui pagani sunt nisi silvestres, ac quasi belluae, omnibus adhibitis curis, laboribus et doctrinis, minime convertentur ad fidem et ita pessimis suis erroribus adherent, ut si qui in fide apud nos instructi baptisentur, cum postea ad suos redeunt, ad pristinos etiam revertantur errores. [...] Segregati a christianis in partibus remotioribus habitant, et hinc est, ut puto, quod non convertentur ad fidem, raro enim veniunt ad nos, ut nos ad ipsos, propter distantiam et viarum difficultatem¹⁷.

La sostanza delle affermazioni di La Forcade non è contestabile: la scarsità e la dubbia autenticità delle conversioni sono dati evidenti quanto sicuri. Colpisce piuttosto l'atteggiamento del prefetto domenicano in quanto missionario. Egli infatti considera gli indiani in modo ben diverso rispetto al suo confratello Philippe

de Beaumont che, in una lettera a Leclerc precedente di appena un mese (8 aprile 1668), si rivolge ad essi come ai “nos pauvres caraïbes”¹⁸ esaltandone le doti militari non certo proprie di uomini “silvestres ac quasi belluae”. In realtà La Forcade appare in contraddizione quando, dopo aver negato la possibilità di convertire gli indiani radicati nei loro errori, ne attribuisce la causa principale alla distanza e alla difficoltà di raggiungerli nei luoghi remoti dove abitano, ostacolo che, invece, i suoi confratelli Breton e Beaumont hanno superato. Traspare bensì dalle parole del prefetto l’idea che non valga la pena di occuparsi della conversione degli indiani, almeno finché sussiste questa segregazione dagli europei. Questa concezione appare piuttosto lontana da quella del missionario che porta la fede cattolica tra popoli di usi e mentalità lontanissime dalle proprie, nello spirito, ad esempio, delle riduzioni gesuite, che pur costituendo un esempio di trasmissione di modi di vita occidentali, insieme ai principi della fede, nei confronti degli indiani, evita il contatto di questi ultimi con gli europei. In La Forcade invece la separazione degli autoctoni riflette una rinuncia alla loro conversione.

Beaumont ha una visione molto diversa rispetto a quella del suo superiore, pur partendo dagli stessi dati di fatto negativi:

Il y a long temps qu’on travaille à la conversion des Caraïbes, sans du’on y ayt presque rien avancé; [...] C’est un ouvrage qui demande perseverance; [...] Faisons ce qui est de nostre devoir, & remettons à Dieu le reste: [...] Dieu sçayt son temps, quand & comment il convertira ces pauvres Infideles!¹⁹

Il richiamo di Beaumont alla divina provvidenza non deve essere condiviso da molti se egli viene trattato alla stregua di un idealista:

ce qui m’afflige encore, c’est que quand on parle icy de travailler à la conversion de ces pauvres Sauvages, on est incontinent trouvé ridicule, on demande tout à l’heure combien on en a convertis, & le malheur est que des personnes mesmes qui y ont travaillé & qui étoient en beau chemin, s’en étans dégoutées, fomentent ces impressions²⁰.

Quando scrive questa lettera Beaumont si trova nell’isola di St-Christophe da dove chiede insistentemente a La Forcade di essere autorizzato a tornare alla Dominica. A questa iniziativa il prefetto è deciso ad opporsi anche perché tra i due si è aperta una rivalità personale sulla gestione della missione. Il 13 febbraio 1669 La Forcade scrive a Roma:

[Il] seroit encore à propos que le Reverend Pere Beaumont sort hors d’icy car tant qu’il y sera il y aura des brouilleries et des partis dans la mission. Tous les mescontents, comme luy, le presnent pour leur chef et font parti. Il demande d’aller demeurer avec les sauvages dans l’isle de la Dominique pour travailler, dict il, à leur conversion mais tout cela n’est qu’un pretexte pour rester icy et voir si les affaires ne changeront pas de face et s’il ne pourra venir à bout de ses premiers desseins et voir la mission

soubs sa conduite. [...] D'ailleurs d'aller seul dans une isle de sauvages qui sont tous nuds et n'y a point de François c'est estre exposé à un trop grand danger²¹.

Questo contrasto non si spiega solo con le differenti vedute sul problema dell'evangelizzazione, ma anche con le dispute interne tra due diversi organismi interni all'ordine domenicano in Francia, la Provincia di Tolosa e la Congrégation de St-Louis - alle quali appartengono rispettivamente La Forcade e Beaumont -, che si contendono la direzione della missione antillense²². L'accusa di La Forcade a Beaumont di utilizzare la conversione degli indiani come strumento politico per impadronirsi del comando della missione, vera o falsa che sia, contiene l'implicita dimostrazione di quanto scarsa sia la considerazione per l'evangelizzazione degli indiani da parte del prefetto stesso, massima autorità dell'ordine domenicano nelle isole. Inoltre, la preoccupazione di La Forcade per i pericoli connessi alla vita tra i "sauvages qui sont tous nuds" - osservazione sorprendente per un missionario ai tropici - è abbastanza palesemente pretestuosa. D'altra parte è certamente vero che l'evangelizzazione degli indiani alle Antille è un'opera che non viene ricompensata dal successo. Questo episodio, benché circoscritto, mostra due opposte concezioni dell'attività missionaria: da un lato rinunciare alla conversione degli indiani e considerare ormai la missione solo come difesa della fede cattolica nei coloni francesi; dall'altro lato ricercare ancora la diffusione del cattolicesimo tra gli "infedeli", anche se questi ultimi sono pochi e ostili²³.

La medesima contrapposizione si trova presso i missionari degli altri ordini presenti alle Antille. Fin dal loro arrivo alle isole i gesuiti, oltre alla cura spirituale dei francesi nelle isole colonizzate, intraprendono la conversione degli indiani dell'isola di St-Vincent. Nel 1654 due di essi, Guillaume Aubergeon e François Gueymu, vengono massacrati dai carib mentre dicono la messa "mescolando così il loro sangue a quello di Cristo"²⁴. Nel 1657, il superiore delle missioni gesuite alle Antille, Henri Duvivier, ammette che l'evangelizzazione degli indiani non raccoglie molti frutti poiché i carib dimenticano subito gli insegnamenti dei missionari²⁵. Tra i gesuiti allora si formano due opinioni diverse per la prosecuzione dell'opera missionaria. La prima è favorevole alla permanenza nelle isole colonizzate per dedicarsi, come vedremo in seguito, alla conversione e all'istruzione degli schiavi neri. La seconda opzione, cui abbiamo già accennato nel saggio precedente, auspica invece il trasferimento dei missionari sul continente, nella regione dell'Orinoco, da dove arrivano notizie dell'esistenza di migliaia di indigeni infedeli presso i quali non si è mai recato nessun religioso. Questo progetto, già patrocinato alla fine degli anni 1640 dal superiore della missione dei cappuccini, Pacifique de Provins²⁶, viene perseguito da alcuni gesuiti che si spingono all'interno del continente, ben oltre le zone frequentate dagli europei. Essi incontrano però grandi difficoltà, poiché quelle regioni sono sotto la sovranità della Spagna che non consente l'ingresso di missionari stranieri. Inoltre,

la possibilità di fondare missioni stabili sulla Terra Ferma è legata al successo della colonizzazione francese della Guyana che viene ripetutamente tentata tra grandi difficoltà e con alterne fortune²⁷.

Gli indiani carib oppongono dunque ai missionari la stessa strenua resistenza culturale con la quale hanno respinto i coloni europei con i quali non vogliono “conversatione, familiarità, cohabitatione né conversione”²⁸. Del resto nemmeno i coloni hanno grandi motivi d’interesse economico per cercare un contatto con i carib. I rapporti sono utili per le alleanze militari che i francesi ricercano con continuità su impulso della madrepatria come prezioso sostegno contro gli inglesi. Una situazione siffatta consente soltanto la presenza di qualche solitario missionario nelle isole-riserve lasciate ai carib dagli europei, mentre nelle isole colonizzate i religiosi dei vari ordini, proprietari di vaste *habitations* e inseriti nella società dei *grands blancs* produttori di canna da zucchero, si occupano dell’organizzazione del culto dei francesi attraverso la creazione delle parrocchie e delle altre strutture ecclesiastiche.

Intorno alla metà del Seicento, il commercio degli schiavi africani, la cosiddetta tratta atlantica, raggiunge la sua fase di decollo. I numeri, che gli storici hanno non senza difficoltà elaborati²⁹, ci mostrano degli incrementi quantitativi fortissimi che preludono al grande sviluppo della tratta del Settecento³⁰. La trasformazione demografica delle Antille è collegata alla cosiddetta “rivoluzione dello zucchero”, cioè all’introduzione, intorno alla metà del secolo, della coltivazione in grande scala della canna da zucchero. Essa ha come conseguenza l’importazione di schiavi dall’Africa come manodopera in luogo dei servi a contratto bianchi. Questo schema generale trova delle corrispondenze differenziate nelle varie realtà: le isole francesi hanno uno sviluppo più lento di quelle inglesi. La Martinica, ad esempio, maggior produttrice di zucchero tra le isole francesi, è pur sempre molto lontana dai livelli di produzione di Barbados, assai più piccola ma più intensamente lavorata da una popolazione nera molto più numerosa. Nelle Antille francesi, il commercio degli schiavi, autorizzato ufficialmente da Luigi XIII nel 1642, ma già precedentemente in vigore, porta dal 1650 al 1675 circa 28.800 neri³¹. Il rapporto numerico tra francesi e africani arriva ben presto ad essere alla pari e in seguito invertito, come mostra il censimento del 1683³². Questa stretta interdipendenza tra disponibilità di manodopera di colore e produzione di zucchero genera un nuovo metro di misurazione della ricchezza: “in effetti [i neri] sono le ricchezze del paese, poiché a proportion del numero di schiavi che uno ha viene stimato ricco e potente”³³.

Ad esclusione dei cappuccini³⁴, tra i proprietari di schiavi vi sono anche gli ordini religiosi, che fin dagli inizi della colonizzazione delle isole hanno avuto in donazione terreni molto buoni, dai quali devono trarre sostentamento attraverso la vendita dei prodotti³⁵. Alla Guadalupa nel 1669 i gesuiti possiedono una *sucrerie* alla Montagne de Bellevue con sessantasette schiavi e i carmelitani un’altra alla Mon-

tagne de Beausoleil, le cui produzioni annue sono tra le più alte dell'isola³⁶. I domenicani hanno alla Guadalupa due *sucreries* con sessanta schiavi a Basseterre alla Montagne de Saint-Louis e una a Capesterre con venti. Alla Martinica dispongono di quindici neri che lavorano nella *habitation* situata a Basseterre e di altri venti a Capesterre. A Sainte-Croix, dodici neri lavorano nella *sucrerie* dei domenicani presso la Rivière Salée³⁷.

I religiosi sono dunque perfettamente inseriti nella società coloniale e nel sistema economico-politico basato sulla schiavitù, che essi non contestano mai nella sostanza, anche se ciò non significa che non abbiano presente il problema morale riguardante la condizione degli schiavi africani. Il motivo fondamentale che legittima agli occhi del cattolicesimo la tratta degli schiavi è costituito dalla possibilità di salvezza dell'anima che questa deportazione offre o, per meglio dire, impone ai neri. Inoltre non di rado si scopre che questi ultimi hanno avuto contatti con l'Islam ("Mori Mahometani Affricani" come li definisce il cappuccino François de Cunières nel 1648³⁸). Una delle prime esperienze alla quale essi vengono obbligati è infatti il rituale del battesimo. Spesso il sacramento viene addirittura amministrato sulle navi negriere senza alcuna coscienza da parte degli interessati³⁹. Tuttavia, una volta giunti nelle isole, gli schiavi sono oggetto di tentativi di conversione più attenti a fornire anche una educazione cattolica più profonda. Già a partire dal 1660, i protagonisti di questo sforzo missionario sono soprattutto i gesuiti⁴⁰. L'evangelizzazione degli schiavi presenta al contempo dei vantaggi e degli svantaggi rispetto a quella degli indiani. Da un lato i neri sono molto più accessibili in quanto riuniti in gran numero nelle piantagioni dei bianchi. Dall'altro lato, occorre avere l'assenso dei loro padroni per poter svolgere l'opera di apostolato. Grazie al loro prestigio nella società coloniale, i gesuiti possono svolgere la loro opera riuscendo ad ottenere dai piantatori il rispetto del riposo domenicale e la possibilità di insegnare i principi della dottrina. Inoltre, essi si preoccupano anche di denunciare quei coloni che si comportano con particolare brutalità, anche se non mancano religiosi molto più compiacenti nei confronti dei bianchi⁴¹.

In questo modo i missionari svolgono un importante ruolo sociale di intermediazione tra bianchi e neri. Attraverso il loro insegnamento religioso, essi fanno accettare agli schiavi la loro condizione e spesso regolano i loro conflitti interni. L'organizzazione delle missioni è estremamente precisa e risponde a una metodologia ben stabilita dai gesuiti. Seguendo i dettami del Concilio di Trento, i missionari, che svolgono il ruolo di *curés de nègres*, proprio come parroci redigono degli "stati d'anime" per conoscere il numero degli schiavi convertiti⁴². Inoltre, essi provvedono a incoraggiare e sorvegliare i matrimoni, sottolineandone il valore di sacramento, allo scopo di evitare rapporti illeciti o unioni tra consanguinei⁴³. Dal 1667 al 1669, il gesuita Louis Charpentier va ogni giorno a visitare gli schiavi nelle piantagioni

segnando su un libro i loro nomi, i soprannomi e i loro problemi, sia spirituali che terreni. Egli giudica le loro controversie e le sue decisioni sono rispettate da tutti. Alla sua morte, come leggiamo nel necrologio del superiore Gérard Brion, i neri lo piangono a lungo⁴⁴.

L'attività dei missionari, pur perseguendo fini religiosi, ha un effetto di assimilazione della componente nera all'interno degli schemi della società schiavista, naturalmente su un piano di inferiorità. Ciò risponde in pieno all'esigenza di controllo sociale avvertita dalle autorità politiche delle isole. La legislazione seicentesca sulla schiavitù - il *Code Noir* (1685) che resta in vigore per più di un secolo - considera gli schiavi come semplici beni di proprietà ma prescrive l'obbligatorietà della loro conversione al cattolicesimo. I governatori sono dunque favorevoli all'azione dei missionari, sempre che questi si limitino a inculcare i principi dell'obbedienza e della sottomissione⁴⁵.

Da un punto di vista culturale, i religiosi mostrano di condividere il pregiudizio dell'inferiorità razziale dei neri. Nelle lettere dei missionari appaiono spesso descrizioni fisiche e morali che li abbassano al livello delle bestie. Nel 1657 Henri Duvivier fa il seguente quadro delle caratteristiche degli "Aethiopes": "tarditas ingenii, odoris foeditas, in omni aetate et sexu [...] concupiscentia, usus fraequens cum daemone"⁴⁶.

Come si evince dal necrologio di Jean Girard, missionario attivo alla fine del secolo, anche in seguito la descrizione non cambia: "servos infelices illuc ex Africa deportatos, corpore foetido et maleolenti, cute nigra, facie truci et horrida et toto membrorum habitu deformes, natura et ingenio stupidos, levitate sua constantes"⁴⁷.

Spesso sono i missionari stessi che mostrano sorpresa dei risultati ottenuti mediante la loro predicazione⁴⁸. La scarsa profondità delle conversioni è comunemente messa in rapporto con la natura poco intelligente dei neri: "in effetto non è poco il progresso che [i missionari] fanno stante la grande stupidità e melancolia naturale di quella nazione e così questi Catholici novelli non sono delli più fini e purgati"⁴⁹.

Anche nelle relazioni destinate alla stampa i missionari insistono sulla visione del nero sensuale e istintivo, privo di qualsiasi *background* culturale e religioso - non si riconosce infatti al loro culto altro valore che la superstizione - materia grezza da forgiare attraverso i principi del cattolicesimo. Ad esempio il gesuita Jacques Bouton scrive nel 1640 descrive i neri come dei fannulloni, quasi privi di facoltà intellettuali. I pochi battezzati non seguono i principi della fede tanto che non sono ammessi alla comunione e necessitano di un insegnamento della corretta pratica matrimoniale. Tuttavia, per gradi e senza fretta, si può sperare di raccogliere dei frutti: alcuni di loro - afferma Bouton con un'immagine rivelatrice della sua posizione razzista - "sont desia regenerez, & blanchis dans les eaux du saint Baptisme". Il fatto di essere schiavi dei francesi è per Bouton la loro salvezza: per la loro natura incostante, se tornas-

sero nella loro terra, ricomincerebbero a vivere come barbari infedeli. Del resto non sembrano essere al mondo che "pour la servitude et l'esclavage". Bouton ribadisce quindi la posizione razzista d'inferiorità naturale dei neri. Al contrario degli indiani, ai quali è riconosciuta una distinta dignità culturale e, entro certi limiti, una propria religione, gli africani escono da un mondo di tenebre che non si vuol conoscere e dal quale, ci si convince, essi emergono volentieri⁵⁰.

I gesuiti sono l'ordine che nei primi decenni della colonizzazione antillese s'impegna maggiormente nell'evangelizzazione degli schiavi. Il loro atteggiamento, che abbiamo qui delineato, va confrontato con quello di altri ordini come i cappuccini, un ordine che, negli stessi anni, si misura con le missioni africane. Essi si mostrano più attenti alle implicazioni morali del rapporto con i neri e questo atteggiamento si amplifica verso la fine del secolo quando emergono delle figure di abolizionisti quali l'aragonese José de Jaca e il borgognone Epiphane de Moirans che agiscono tra le Antille e il continente sudamericano, non senza subire persecuzioni da parte dell'autorità civile e religiosa, i cui strascichi arrivano fino a Roma⁵¹.

Esiste inoltre un altro fattore che spinge i missionari verso l'evangelizzazione dei neri: la contrapposizione e la rivalità nei confronti dei protestanti che invece non vogliono convertire i loro schiavi per lo scrupolo di tenere in schiavitù dei cristiani, come sottolinea con pungente sarcasmo la "Relatione del gentil uomo scozzese" in un passaggio che merita di essere ripetuto:

gli inglesi e gli olandesi poco o niente s'affaticano di fargli [gli schiavi neri] Christiani perché hanno un scrupolo di tener un Christiano nella schiavitù, di maniera che lasciano quelle povere anime nell'infedeltà più tosto che di lasciargli in libertà con la conversione e concepiscono questi settarii un obbligo di così fare perché credono di essere contro la libertà evangelica di continuare questi negri nella servitù temporale dopo che hanno avuto la libertà Christiana col battesimo, ma i Catholicici s'affaticano veramente di fargli Christiani, ma non hanno intenzione di rendergli liberi altro che dal peccato e lacci del demonio, sì che tanto continuano legati agli huomini⁵².

Nella serrata competizione che si era scatenata nell'età della Controriforma tra la Chiesa di Roma e gli "eretici" per la conquista del maggior numero di anime, questa posizione dei protestanti costituisce un grande vantaggio per i missionari cattolici. Nel 1666 i francesi conquistano la parte inglese dell'isola di St-Christophe dove il superiore della missione gesuita Jean Grillet trova quattromila neri che gli inglesi "par un zèle qui convient uniquement aux hérétiques" non hanno battezzato⁵³.

Tale atteggiamento dei protestanti appare in effetti un vero e proprio errore dottrinale ai missionari cattolici fortemente legati alle premesse aristoteliche e agostiniane favorevoli alla schiavitù, pur se tra dubbi e incertezze maturati già nel Cinquecento a causa dei grandi possedimenti degli ordini regolari in Sud America

dove lavora manodopera schiava. La maggiore attenzione dei protestanti al problema etico è collegata ad una mentalità religiosa meno dogmatica che pone alla coscienza problemi più concreti. Anche se nel Seicento questo atteggiamento, soprattutto inglese, si manifesta solo attraverso *pamphlets* o grazie all'azione dei quaccheri, non c'è dubbio che esso consenta nei secoli successivi, come ha rilevato lo storico Hubert Deschamps, lo sviluppo del pensiero abolizionista in Gran Bretagna⁵⁴.

Verso la metà del Seicento i missionari hanno un quadro ormai chiaro delle prospettive della loro opera di conversione nelle colonie francesi dei Caraibi. Il problema della "redditività", in termini di conversioni ottenibili, dell'impresa apostolica è tenuto presente in modo molto esplicito nei progetti missionari dell'epoca⁵⁵. Si cercano dunque popolazioni numerose e ben disposte a ricevere i missionari e i loro insegnamenti. I carib rappresentano proprio il caso contrario: rimasti in pochi, essi sono risolutamente ostili al contatto con gli europei. Al contrario, gli schiavi neri sono molto numerosi e facili da raggiungere. Nello stesso tempo, anche per il forte pregiudizio razziale insito nella mentalità dei missionari, i neri mantengono tutte le caratteristiche dell'"altro", del "diverso" che i religiosi cercano di istruire e convertire. Inoltre, il rilevante fenomeno del *marronage*, che pure i missionari cercano di evitare con la loro opera di controllo della vita della piantagione, porta i neri a fuggire dalle piantagioni spesso unendosi agli indiani e perdendo così gli insegnamenti di vita cristiana ricevuti dai religiosi⁵⁶.

Grazie alla presenza dei neri è dunque possibile per i missionari continuare la loro attività apostolica. Nonostante il sostanziale fallimento del contatto con gli indiani, le Antille francesi rimangono ancora alla fine del Seicento una terra di missione⁵⁷. Questo momento di passaggio dell'esperienza missionaria rientra tuttavia in un importante mutamento generale. Dopo il fallimento delle prime generazioni missionarie, che ricercano un contatto diretto con le popolazioni indigene da evangelizzare, i religiosi si orientano verso un'azione apostolica inserita nell'organizzazione sociale delle colonie, anche se, come abbiamo visto, alle Antille questa tendenza non è univoca. In grande maggioranza i missionari non cercano più di spingersi in territori inesplorati per portare la parola di Cristo agli infedeli, ma ripiegano sull'evangelizzazione di popolazioni già comprese nel mondo coloniale che essi stessi contribuiscono ad integrare e assimilare. Questo mutamento della figura del missionario, che abbiamo riscontrato nel caso antillese, risponde ad una evoluzione generale dell'idea di missione che, a partire dalla fine del Seicento, non consiste più soltanto nella predicazione del Vangelo e nell'insegnamento della dottrina della Chiesa, ma privilegia gli aspetti mondani come la carità, l'istruzione e l'assistenza sanitaria⁵⁸.

Grazie alla compresenza di indiani e neri, i missionari nelle Antille hanno la possibilità di confrontarsi con due etnie diverse, cercando di interpretarne analogie e, soprattutto, differenze allo scopo di poter svolgere al meglio il compito di evange-

lizzatori. È uno sforzo di comprensione difficile perché si tratta di popolazioni non omogenee al loro interno e che, pur negli spazi nei quali sono costrette (le isole-riserve per gli indiani, le piantagioni per i neri), hanno rapporti reciproci, soprattutto grazie al *marronage*, costituiscono anche identità meticce (i "Caraïbes noirs" di St-Vincent) o danno luogo a situazioni conflittuali⁵⁹. Le lettere dei missionari informano i loro superiori e Propaganda di queste realtà diverse. La Congregazione non sembra intervenire direttamente nell'organizzazione di queste missioni. I termini generali della posizione della Chiesa verso l'evangelizzazione degli indiani restano fissati dalle bolle papali di Paolo III nel 1537, mentre essa vede nella schiavitù un sistema che, pur condannabile nei suoi eccessi, favorisce l'opera di apostolato dei neri e dunque viene tollerato⁶⁰. Nondimeno, la Chiesa, attraverso Propaganda, deve pronunciarsi sulle questioni che i missionari – già nel Seicento, ma con sempre maggiore insistenza nel Settecento – le pongono, in particolare relativamente all'ortodossia delle pratiche sacramentali e specialmente riguardo al battesimo e al matrimonio⁶¹. Così come accade per gli indiani, questi temi, per l'incidenza che hanno sul mutamento dell'organizzazione sociale dei neri trapiantati in America, sono spesso rivelatori del confronto culturale in atto all'interno del processo di evangelizzazione, delle resistenze degli indiani e dei neri e rendono le istituzioni centrali della Chiesa consapevoli della varietà delle componenti etniche del mondo americano.

Note

- ¹ Cfr. la "Relatione del gentil uomo scozzese", testo pubblicato nel capitolo introduttivo di questa seconda parte.
- ² Oruno Denis Lara, *Les Caraïbes*, Paris, PUF, 1986, e soprattutto Gérard Lafleur, *Les Caraïbes des Petites Antilles*, Paris, Karthala, 1992; Philip P. Boucher, *Cannibal Encounters. Europeans and Indian Caribs, 1492-1763*, Baltimore-London, The John Hopkins UP, 1992, e *The Island Caribs: Present State of the Debate*, "Terrae Incognitae", 24 (1992), pp. 55-64.
- ³ Jean-Baptiste Dutertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, Paris, Thomas Jolly, 1667, I, pp. 82-92.
- ⁴ Kenneth G. Davies, *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press – Oxford UP, 1974, p. 265, cita come eccezione il suicidio di massa che i carib attuano nell'isola di Grenada nel 1650 quando, piuttosto che arrendersi ai francesi, si gettano dalle *falaises* sulla spiaggia sottostante dando origine al toponimo *Sauteurs* che tuttora definisce la città sorta in quel luogo. In tale episodio potrebbe vedersi anche un estremo gesto di orgoglio di un popolo straordinariamente fiero e agguerrito.
- ⁵ Come è noto, la parola cannibale è una variante di Caribes; la citazione è tratta dalla carta geografica di P. du Val d'Abbeville, *Isles d'Amérique dites Caribes ou Cannibales et de Barlovento*, Paris, s.d. [circa 1650?], cfr. APF, SOCG, vol. 260, ff. 92r-93v.
- ⁶ J.-B. Dutertre, *Histoire générale des Antilles*, cit., vol. I, p. 572-580; G. Lafleur, *Les Caraïbes*, cit., pp. 115-133 e Ph. P. Boucher, *Cannibal Encounters*, cit., pp. 66-74. Su Warner abbiamo anche molta documentazione inglese, cfr. *Wild Majesty, Encounters with Caribs from Columbus to the Present. An Anthology*, a cura di Peter Hulme e Neil L. Whitehead, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 89-106. Sulla complessità e la dinamicità dei rapporti

- tra europei e indiani si veda anche il caso della Guyana: Simone Dreyfus, *Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVII^e et XVIII^e siècles*, "L'Homme", 122-124 (1992), pp. 75-98.
- ⁷ K.G. Davies, *North Atlantic World*, cit., p. 267.
- ⁸ Maurice Barbotin, *Arawaks et Caraïbes à Marie-Galante*, Basse-terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1976, pp. 38-39.
- ⁹ J.-B. Dutertre, *Histoire générale des Antilles*, cit., vol. II, pp. 414-419; bisogna ricordare che i carib hanno avuto contatti con gli spagnoli, pur non essendo sottoposti al loro controllo, e hanno anche inserito delle parole in castigliano nella loro lingua, Jacques Petit-Jean Roget, *Les Caraïbes vus à travers le Dictionnaire du R.P. Breton*, Compte rendu du Premier Congrès International d'Etudes des Civilisations Précolombiennes des Petites Antilles (Fort-de-France, 3-7 juillet 1961), Fort-de-France, 1963, pp. 16-42.
- ¹⁰ Raymond Breton, *Petit catéchisme ou sommaire des trois premières parties de la doctrine chrétienne traduit du français en la langue des Caraïbes Insulaires*, Auxerre, Gilles Bouquet, 1664. Di fondamentale importanza sono le relazioni sugli indiani lasciate manoscritte da Breton in più versioni, di cui alcune anche a Propaganda, cfr. le due edizioni Joseph Rennard, *Les Caraïbes, la Guadeloupe, 1635-1656. Histoire des vingt premières années de la colonisation de la Guadeloupe d'après les Relations du R.P. Breton*, Paris, Ficker, 1929, e R. Breton, *Relations de l'île de la Guadeloupe*, Basse-Terre, Société d'Histoire de la Guadeloupe, 1978; sulle varie copie manoscritte, Floriana Santini, *Raymond Breton, O.P., missionario nelle Antille francesi (1635-1653) e le sue relazioni*, tesi non pubblicata, Università di Pisa, anno accademico 1984-85 (relatore prof. Luca Codignola).
- ¹¹ [Philippe de Beaumont], *Lettre du Reverend Pere Philippe de Beaumont [...] écrite à Monsieur C.A.L. [Claude André Leclerc] [...]*, Poitiers, Jean Fleuriau, 1668 (copia in APF, Congressi, America Antille, vol. 1 (1635-1760), ff. 228r-243v).
- ¹² APF, SOCG, vol. 495b (1686), ff. 369r-373v.
- ¹³ Si vedano ad esempio le relazioni dei domenicani Mathias Du Puis, *Relation de l'Establissement d'une colonie françoise dans la Gardeloupe isle de l'Amérique et des moeurs des sauvages*, Caen, Marin Yvon, 1652, e André Chevillard, *Le dessein de son Eminence de Richelieu pour l'Amérique*, Rennes, Jean Durand, 1659.
- ¹⁴ Il già citato *Petit Catéchisme*, il *Dictionnaire caraïbe-français meslé de quantité de remarques historiques pour l'eclaircissement de la langue*, 1665-1666, e la *Grammaire caraïbe*, 1667; tutte opere pubblicate da Gilles Bouquet a Auxerre. L'importanza dell'opera linguistica di Breton è collegata anche alla differenza tra linguaggio maschile e femminile presso gli indiani carib; cfr. Lucien Adam, *Du parler des hommes et du parler des femmes dans la langue caraïbe*, Paris, Maisonneuve et Cie., 1879, e Raymond Breton, *Dictionnaire caraïbe-français*, Paris, Karthala-Éditions de l'IRD, 1999.
- ¹⁵ [Ph. de Beaumont], *Lettre*, cit., pp. 3-4.
- ¹⁶ APF, SOCG, vol. 490 (1684), ff. 25r, 28r; vedi anche Claude Hohl, *Un Auxerrois aux Indes Occidentales: Claude André Leclerc, sieur de Château du Bois, colon et missionnaire à la Guadeloupe*, "Bulletin de la Société des Sciences historiques et naturelles de la Yonne", 105 (1973), pp. 93-106, e Gabriel Debien, *Un missionnaire auxerrois aux Caraïbes: Claude André Leclerc du Château du Bois à la Dominique et à la Guadeloupe*, *ibid.*, 108 (1986), pp. 41-46.
- ¹⁷ APF, Congressi, America Antille, vol. 1 (1634-1760), ff. 245r-248v.
- ¹⁸ [Ph. de Beaumont], *Lettre*, cit., p. 22.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 24.
- ²⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.
- ²¹ APF, Congressi, America Antille, vol. 1 (1634-1760), ff. 257r-260v.
- ²² Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Rome, École Française de Rome, 1995, pp. 236-260.

- ²³ Ci si limita in questa sede a riportare alcune posizioni dei missionari nei confronti degli indiani; per una trattazione più dettagliata con altri esempi, cfr. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 84-122.
- ²⁴ ARSI, Francia 45/II, ff. 289, 291-2.
- ²⁵ ARSI, Gallia 106, 303r-304v. Due anni dopo Duvivier avrebbe ribadito questa opinione, ARSI, Gallia, 103/II, ff. 263r-264v
- ²⁶ *Supra*, capitolo primo, parte seconda, nota 18. Negli anni 1670 anche i missionari carmelitani chiedono di poter raggiungere gli indiani della Terra Ferma, cfr. i documenti della serie II Turonia 1 Missiones in America (non paginati) dell'Archivio Generale dell'Ordine dei Carmelitani, Roma.
- ²⁷ Pierre Pelleprat, *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique Méridionale*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1655; Michel Devèze, *Antilles, Guyanes, la mer des Caraïbes de 1492 à 1789*, Paris, SEDES, 1977; Jean-Marcel Hurault, *Français et Indiens en Guyane 1604-1972*, Cayenne, Guyane Presse Diffusion, [1989].
- ²⁸ Cfr. la "Relatione del gentil uomo scozzese", APF, SOCG, vol. 257, ff. 74v, riprodotta nel capitolo introduttivo di questa parte.
- ²⁹ Hubert Deschamps, *Storia della tratta dei negri*, Milano, Mondadori, 1974; alle pp. 331 e segg. si veda il paragrafo significativamente intitolato "La commedia degli errori". In generale sui diversi aspetti sulla schiavitù nei Caraibi (specialmente francesi), all'interno di una bibliografia vasta e ormai pluridecennale, si veda con particolare riferimento al Seicento (quando certo il fenomeno è meno rilevante rispetto ai secoli seguenti e, per le colonie francesi, di più difficile documentazione): Richard S. Dunn, *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1972; Gabriel Debien, *Les esclaves aux Antilles françaises, XVII^e-XVIII^e siècles*, Basse-Terre – Fort-de-France, Sociétés d'Histoire de la Guadeloupe et de la Martinique, 1974; *La traite des Noirs par l'Atlantique: nouvelles approches*, a cura di Jean Mettas, "Revue française d'Histoire d'Outre-mer", numero monografico, 62, 226-227 (1975); Antoine Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècle). Contribution au problème de l'esclavage*, Paris, Karthala, 1981; Arlette Gauthier, *Les soeurs de Solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Editions Caribéennes, 1985, e *Traite et politique démographiques esclavagistes*, "Population", 6 (1986), pp. 1005-1024; Louis-Sala Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987; Jean-Luc Jamard, *Consommation d'esclaves et production de "races": l'expérience caraïbéenne*, "L'Homme", 122-124 (1992), pp. 209-234; Bernard Moitt, *Women and Slavery in the French Antilles, 1635-1848*, Bloomington, Indiana UP, 2001; David Geggus, *The French Slave Trade: An Overview*, "William and Mary Quarterly", 58 (2001), 1, pp. 119-138.
- ³⁰ Per l'intera America le medie crescono vertiginosamente dalle 8000 unità/anno prima del 1650, alle 14.700 del terzo quarto di secolo, alle 24.000 e oltre dell'ultimo quarto, nel quale dunque avviene più della metà dell'importazione di schiavi di tutto il Seicento; cfr. Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969. Nuove statistiche sono state recentemente approntate da David Eltis et al., *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM*, Cambridge, 1999, che non utilizziamo in questo studio.
- ³¹ H. Deschamps, *Storia della tratta*, cit., p. 79.
- ³² K.G. Davies, *The North Atlantic World*, cit., pp. 82 e 118-119.
- ³³ Cfr. la "Relatione del gentil uomo scozzese" nel capitolo introduttivo di questa parte.
- ³⁴ Joseph Rennard, *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1954, p. 80.

- ³⁵ Sui religiosi come proprietari di piantagioni e di schiavi cfr. gli studi sui gesuiti portoghesi in Brasile: Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford UP, 1996, in particolare pp. 502-527; Charlotte de Castelnau-L'Estoile e Carlos Alberto de Moura Ribero Zeron, "Une mission glorieuse et profitable". *Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province du Brésil au début XVII^e siècle*, "Revue de synthèse", 120 (1999), pp. 335-358.
- ³⁶ "Estat des sucrières de l'isle de Guadeloupe", Guadeloupe, 26 dicembre 1669, documento riportato in appendice a Christian Schnakenbourg, *Note sur l'industrie sucrière en Guadeloupe au XVII^e siècle (1640-1670)*, "Revue française d'Histoire d'Outre-mer", 55, 200 (1968), pp. 267-315.
- ³⁷ APF, Congressi, America Antille, vol. 1 (1634-1760), ff. 11r-12v.
- ³⁸ APF, SOCG, vol. 259, ff. 126rv/131rv.
- ³⁹ H. Deschamps, *Storia della tratta*, p. 147, cit., riporta la constatazione di Alonso de Sandoval, autore dell'opera *De instauranda Ethioipium salute*, 1646, secondo la quale i neri ritengono che "il battesimo, come il marchio, fosse un rito di iniziazione alla schiavitù". Un quadro di lungo periodo sul controverso rapporto tra Chiesa e schiavitù in Alphonse Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1993.
- ⁴⁰ ARSI, Gallia 106, ff. 298r-300v.
- ⁴¹ Gabriel Debien, *La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles*, "Revue d'histoire de l'Amérique française", 20, 4 (mars 1967), pp. 525-555; Antoine Gisler, *L'Eglise et l'esclavage aux Antilles françaises*, in *Le phénomène religieux dans les Caraïbes. Guadeloupe-Martinique-Guyane-Haïti*, a cura di Laennec Hurbon, Montréal, Éditions du CIDIHCA, 1989, pp. 41-59; un'ampia riflessione è ora offerta da Sue Peabody, "A Dangerous Zeal": *Catholic Missions to Slaves in the French Antilles, 1635-1800*, "French Historical Studies", 25, 1 (winter 2002), pp. 53-90.
- ⁴² Cfr. il rapporto del superiore François Le Mercier a Propaganda del 19 maggio 1678, APF, SOCG, vol. 489, ff. 71r-82v.
- ⁴³ *Lettres du R.P. Jean Mongin. L'évangélisation des esclaves au XVII^e siècle*, a cura di Marcel Chatillon, "Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe", 61-62, (1984).
- ⁴⁴ ARSI, Gallia 45/II, ff. 332r-335v. Sul ruolo sociale dei missionari cfr. S. Peabody, "A Dangerous Zeal", cit., pp. 61-70.
- ⁴⁵ L. Sala-Molins, *Le Code Noir*, cit., e, su posizioni diverse, *Lettres du R.P. Jean Mongin*, cit., pp. 24-25.
- ⁴⁶ ARSI, Gallia 106, ff. 303r-304v.
- ⁴⁷ ARSI, Francia 45/II, ff. 435r-436v.
- ⁴⁸ ARSI, Francia 45/II, ff. 332r-335v.
- ⁴⁹ "Relatione del gentil uomo scozzese", APF, SOCG, vol. 257, f. 75r.
- ⁵⁰ Jacques Bouton, *Relation de l'établissement ds François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1640, pp. 98-104 et 133-135; cfr. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 128-131; posizioni più attenuate, ma non molto diverse sono espresse da altri missionari nei loro testi (il domenicano Jean-Baptiste Dutertre, il carmelitano Maurile de Saint-Michel, il gesuita Pierre Pelleprat) cfr. la rassegna critica effettuata da Arlette Gautier, *La mouche dans le lait et le bon sauvage: étude sur la représentation des Noirs aux Antilles (XVI^e-XVIII^e siècles)*, in Daniel Norman e Jean-Pierre Raison, *Sciences de l'homme et conquête coloniale*, Paris, PENS, 1980, pp. 183-203 e Sue Peabody, "A Nation born to Slavery": *Missionaries and Racial Discourse on Seventeenth-Century French Antilles*, "Journal of Social History", 38, 1 (fall 2004), pp. 113-126.
- ⁵¹ Su questi religiosi Miguel Anxo Pena Gonzales, *Francisco José de Jaca: una vida en favor de la liberacion de los esclavos negros*, "Collectanea franciscana" 72 (2002), pp. 599-671,

- Francisco José de Jaca. *La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2003, e *Epifanio de Moirans (1644-1689): misionero capuchino y antiesclavagista*, "Collectanea Franciscana", 74 (2004), pp. 111-145. Di quest'ultimo è stato pubblicato il pamphlet in *La liberté des esclaves ou Défense juridique de la liberté naturelle des esclaves*, a cura di Robert Lapierre, Forte-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1995. Sul rapporto con le missioni africane cfr. Louis Jadin, *L'oeuvre missionnaire en Afrique noire*, in *Memoria Rerum*, vol. I, 2, pp. 413-546; A. Quenum, *L'église chrétienne et la traite*, cit., pp. 95-155 et S. Peabody, "A Dangerous Zeal", cit., pp. 63-74.
- ⁵² APF, SOCG, vol. 257, f. 75r.
- ⁵³ ARSI Francia 45/II, ff. 320r-321v.
- ⁵⁴ H. Deschamps, *Storia della tratta*, cit., pp. 179-192.
- ⁵⁵ Luca Codignola e Giovanni Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen-Age au XVIIe siècle: Rome sur la voie de la centralisation*, in Laurier Turgeon, Denys Delâge e Réal Ouellet (a cura di), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle / Cultural Transfer, America and Europe: 500 Years of Interculturation*, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, pp. 489-512 (in particolare p. 504).
- ⁵⁶ *Lettres du R.P. Jean Mongin*, cit., p. 128; Yvan Debbash, *Le Marronage I: Essai sur la désertion de l'esclave antillais e Le Marronage II: La société coloniale contre le marronage*, "L'Année sociologique", 1961, pp. 1-112 e 1962, 117-195.
- ⁵⁷ *Lettres du R.P. Jean Mongin*, cit., pp. 9-10.
- ⁵⁸ Adriano Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2/1992, pp. 189-220 (in particolare p. 219); alle Antille cominciano ad arrivare gli ordini ospedalieri come i Fatebenefratelli (APF, Acta, vol. 54, f. 102r e vol. 58, f. 124rv) e gli ordini femminili assistenziali: Marie-Claude Dinot Lecompte, *Les Hospitalières en Amérique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, "Revue d'Histoire de l'Eglise de France", 84, 213 (1998), pp. 261-282.
- ⁵⁹ Non vi è spazio per approfondire questo tema, si rimanda alle osservazioni di Jocelyne Jacquot, *Réflexions sur les contacts entre Amérindiens et noirs marrons dans les Petites Antilles au XVIIe siècle*, in *La Caraïbe et son histoire*, cit., pp. 65-67 e a G. Lafleur, *Les Caraïbes des Petites Antilles*, pp. 97-114. Su identità culturale e meticciato come problema generale della mondializzazione, Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- ⁶⁰ A. Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite*, cit., pp. 111-126. Istanze su questo tema venivano naturalmente dall'Africa in particolare per l'azione dei cappuccini italiani. Il lungo silenzio della Chiesa sulla schiavitù ha portato al ritardo di una presa di posizione emancipazionista nei confronti delle Chiese protestanti, che ebbe luogo con grandi incertezze nel corso dell'Ottocento, cfr. *L'esclavage, négation de l'humain*, numero monografico di "Mémoire spiritaine. Histoire, mission, spiritualité", in particolare i saggi di Lucien Abénon, Claude Prudhomme e Philippe Delisle e, di quest'ultimo studioso, *Renouveau missionnaire et société esclavagiste: la Martinique: 1815-1848*, Paris, Publisud, 1998 (che utilizza la documentazione di Propaganda); in generale, cfr. Stefania Nanni, *Il Nuovo Mondo delle missioni, 1792-1861*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 401-417, e *Il Mondo Nuovo. L'edificazione della Chiesa universale*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001, e Claude Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, Ecole française de Roma, 1994.
- ⁶¹ APF, Congressi, America Antille, vol. 1, ff. 427r-428v: richiesta di estendere le dispense di matrimonio per i convertiti ai neri schiavi del 1730; ff. 539r-540v e 543r-544v: breve di Benedetto XIV sulle dispense matrimoniali per indiani e neri del 1756. In molti casi

Propaganda coinvolge nella decisione il S. Ufficio, cfr. ad esempio nel 1760 a St-Domingue si chiede di rinviare il battesimo dei figli degli schiavi, tranne nei casi di pericolo di vita, perché questi non si comportano secondo nessuna regola religiosa (Archivo della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, De baptisate, vol. V, fasc. I, ff. 1r-23v); ancora intorno al 1830 ci si torna a interrogare se sia possibile e in quali casi conferire il battesimo agli adulti in caso di loro ignoranza dei misteri della fede (Ivi, vol. non numerato “Dubbi circa il battesimo dall’anno 1828 al 1830”). Sul battesimo nelle isole cfr. Liliane Chauleau, *Le baptême à la Martinique au XVII^e siècle*, in *Le phénomène religieux dans les Caraïbes*, cit., pp. 59-71.

CAPITOLO III

Una minoranza cattolica nelle colonie "eretiche": gli irlandesi nelle Antille

*Giovanni
Pizzorusso*

Il carattere composito della società antillense si accentua se spostiamo la nostra attenzione verso le componenti europee presenti nelle colonie caraibiche. Come abbiamo in precedenza rilevato, le isole sottoposte a sovranità differenti (spagnola, inglese, francese, olandese) costituiscono un ambito geografico ristretto nel quale si ritrova non solo un mondo cosmopolita di avventurieri e pirati¹, ma anche alcune minoranze quantitativamente rilevanti e ben identificate per etnia, religione e/o lingua. Tra queste abbiamo ricordato gli ugonotti nelle isole francesi, gli irlandesi nelle colonie inglesi e una diffusa presenza ebraica.

Questo quadro è ben presente ai funzionari di Propaganda fin dagli inizi della colonizzazione e resta tale nel corso del Seicento. In questo capitolo esamineremo una situazione che interessa molto il dicastero missionario: le iniziative missionarie per l'assistenza spirituale della comunità irlandese. In quanto minoranza cattolica ufficialmente perseguitata in zone protestanti, gli irlandesi sono oggetto di particolare attenzione da parte dei missionari cattolici e, nello stesso tempo, costituiscono un elemento di instabilità all'interno delle colonie inglesi che non passa certo inosservato ai rivali francesi. Pertanto essi si collocano su quella frontiera religiosa e politica di grande importanza per l'attività missionaria delle Antille che suscita il particolare interesse di Propaganda.

L'assistenza spirituale degli irlandesi costituisce un difficile obiettivo da raggiungere per i religiosi, che infatti non sono numerosi nel corso del Seicento. In particolare ci soffermeremo sulla missione del secolare John Grace che viene attentamente seguita a Propaganda e che mostra, da una parte, la chiara volontà della Congregazione di intervenire presso una popolazione cattolica emigrata e, dall'altra, la forte difficoltà e la prudenza in tale sforzo. Grace parte per le Antille nel 1666 allorché il mondo caraibico viene scosso dal primo grande scontro aperto tra Francia e Inghilterra in occasione della seconda guerra anglo-olandese (1664-1667) in cui Luigi XIV è alleato con le Province Unite. Grace rimane in America fino al 1668, oltre la fine della guerra nella quale gli irlandesi, e lui con loro, vengono notevolmente coinvolti, restando in assiduo contatto con Propaganda attraverso William Burchat, procuratore del clero irlandese a Parigi. Solo al suo ritorno in Francia il missionario si rivolge direttamente a Roma. Per quanto risulta, Grace è l'unico dei non molti missionari irlandesi inviati da Propaganda nel Seicento a portare a termine la sua missione e a darne relazione di prima mano².

È opportuno ricordare sommariamente le varie fasi dell'emigrazione degli irlandesi alle Antille e i problemi, connessi con la pratica religiosa, che essi incontrano nel corso del secolo.

A partire dagli anni 1630, a causa delle condizioni di estrema miseria in cui versa gran parte del loro paese, un numero crescente di irlandesi è costretto ad emigrare, soprattutto come *indentured servants*, rivolgendosi in misura notevole alle Antille inglesi dove la manodopera è molto richiesta. Viene organizzato un vero e proprio commercio soprattutto dal porto di Bristol, una "tratta" in scala ridotta da parte dei capitani inglesi e olandesi che raccolgono gli irlandesi per rivenderli alle Antille. A Barbados nel 1637 53 uomini e donne vengono venduti per 500 *pounds* di tabacco ciascuno³. Vi sono anche, pur se in minor misura, degli irlandesi piantatori-proprietari. Nel 1632 l'isola di Montserrat viene colonizzata da Anthony Briskett, irlandese della contea di Wexford, anglicano ma tollerante verso una pratica non pubblica del culto cattolico, insieme a piantatori e servi a contratto suoi connazionali⁴. Una dopo l'altra tutte le isole inglesi ed anche, in misura esigua ma non trascurabile, quelle francesi ricevono nuclei di popolazioni irlandesi. Con gli anni 1640 esplode apertamente in Irlanda la guerra civile. La sanguinosa ribellione nell'Ulster del 1641, cui seguono ritorsioni inglesi, soprattutto con l'inasprimento delle confische di terre, esaspera il conflitto. Da questo periodo la presenza irlandese alle Antille inizia a costituire un problema sociale per i governatori delle isole inglesi: si tratta ormai di una grossa minoranza, divisa dalla popolazione inglese e dalla lingua e, soprattutto, dalla religione. La piega degli avvenimenti che si stanno contemporaneamente svolgendo in Irlanda allarga questa frattura⁵. Nel 1644 i protestanti inglesi di Barbados ottengono che l'assemblea emani una legge che interdice l'arrivo nell'isola di nuovi irlandesi, temendo il ripetersi del massacro di loro correligionari avvenuto nell'Ulster l'anno precedente. Tuttavia, quando Oliver Cromwell occupa militarmente l'Irlanda, molti irlandesi cattolici vengono deportati alle Antille. Dopo la sanguinosa battaglia di Drogheda (1649), alcune centinaia di soldati cattolici sono esiliati a Barbados come servi a contratto. Non è certo rilevante il numero di questi deportati⁶, paragonato alle immigrazioni precedenti, quanto le conseguenze che questi provvedimenti risvegliano alle Antille: da quel momento infatti gli inglesi devono concretamente temere, oltre ai nemici esterni, francesi, olandesi, indiani carib, anche gli irlandesi. Si diffonde il timore che in caso di guerra questi ultimi non esiterebbero a mettersi dalla parte delle potenze cattoliche⁷.

Per questo motivo, sulla questione religiosa gli inglesi usano la maniera forte proibendo l'esercizio di culto e l'accesso di ecclesiastici cattolici. Viceversa è incoraggiata, con la presenza di un numeroso clero, la religione anglicana, verso la quale si cerca di attrarre gli irlandesi. I pochi sacerdoti cattolici al seguito dei coloni devono agire di nascosto e, se scoperti, vengono cacciati. Il consiglio di Barbados delibera il 21 maggio 1656 che quattro "Irish Priests" vengano espulsi: "[T]hey have 15 days liberty to seeke passage for their departure from this Island to any place without ye Dominions of ye Commonwealth of England"⁸.

Esistono delle isole in cui il controllo è maggiormente eludibile per l'indulgenza dei governatori. Di fatto, tuttavia, per gli irlandesi delle Antille inglesi è molto

difficile poter assistere alle funzioni religiose e ricevere sacramenti. Verso la metà del secolo, Montserrat è un'isola a maggioranza irlandese, circa 400 abitanti su 1000 (neri compresi, carib esclusi), e con un governatore, Roger Osborne, successore di Briskett, pure irlandese. Nonostante questo i

400 Ibernesi tutti Cattolici (...) vorrebbero volentieri andare in qualche isola francese dove potessero servire Dio pubblicamente e con libertà di coscienza e là dove sono vedono sacerdoti molto di rado e furtivamente benché il governo dell'isola non sia nemico della nostra S[anta] Fede, ma il povero uomo non può fare altrimenti perché contro di lui gli inglesi tengono spie e se lo trovassero partecipe dell'esercizio della religione lo levarebbero di carica⁹.

Per questa popolazione immigrata sorge il problema dell'assistenza religiosa. Il clero cattolico d'Irlanda, che dovrebbe essere il principale interessato alle condizioni dei connazionali in America, non può offrire che un aiuto estremamente sporadico e occasionale a causa delle grandi traversie in cui è coinvolto. All'inizio del Seicento la condizione della chiesa cattolica d'Irlanda è notevolmente degradata. Nel 1618 in tutta l'isola c'è un solo vescovo effettivamente residente. I due successivi decenni vedono un'energica politica di ripristino delle sedi episcopali vacanti con l'insediamento di diciassette vescovi. Dal 1620 al 1630, ogni anno (meno il 1627) si registrano una o più nomine vescovili, un ritmo che al direttore del Collegio irlandese di Parigi, Thomas Messingham, appare addirittura eccessivo. Una buona parte dei vescovi appartiene agli ordini regolari, rispecchiando la situazione generale che vede il clero regolare irlandese numericamente equivalente a quello secolare. Dopo una pausa negli anni 1630, dal 1641 al 1648 si hanno altre diciotto nomine vescovili. Appare dunque tanto più eclatante il dato del 1653, soltanto cinque anni dopo, che vede un solo vescovo residente in Irlanda. Dei ventisette vescovi presenti in Irlanda nel 1648, dieci sono morti, di cui tre di morte violenta durante l'invasione di Cromwell e sedici sono esiliati; di questi cinque muoiono entro il 1665 e undici sopravvivono fino alla Restaurazione sperduti nel continente da Santiago de Compostela a Győr¹⁰.

Parallelamente a questi alterni sviluppi nella madrepatria, a partire dagli anni a cavallo tra il Cinque e il Seicento, si sviluppa un vasto fenomeno di spostamento del clero irlandese sul continente. Presso le nazioni cattoliche, quali Francia, Spagna, Fiandre spagnole, Portogallo e nella stessa Roma, vengono fondati, soprattutto nei primi decenni del secolo, numerosi collegi dove le famiglie irlandesi inviano i figli affinché ricevano un'educazione cattolica. La maggioranza di questi collegi, diversi per il clero secolare o regolare, ha anche o esclusivamente una funzione di seminario. Le città universitarie come Parigi, Salamanca, Lovanio e Roma, centro del cattolicesimo, ospitano questi collegi spesso fornendo, per mano del re o di un cardinale, sovvenzioni integrative delle magre rendite che gli alunni portano con sé dall'Irlanda. Una concezione accentuatamente missionaria e antiprotestante sta dietro a queste

istituzioni, che infatti vengono sottoposte alla giurisdizione di Propaganda. I seminaristi che si fanno sacerdoti prendono gli ordini “a titolo di missione”¹¹, giurando di essere disposti ad andare laddove il rettore del seminario decide di mandarli, cioè generalmente in Irlanda. L’ordinazione viene eseguita direttamente dal rettore invece che da un vescovo grazie a un apposito breve di Paolo V, confermato dalla bolla *Piis Christifidelium* di Urbano VIII del 15 luglio 1626¹².

In una tale situazione restano pochi mezzi per inviare missionari in America. Nella prima metà del Seicento abbiamo notizia di una missione a St. Christopher¹³ di due sacerdoti, Ferdinand [Ferdrocha o Ferganany] Fareissy e David Onellus [O’Neill], inviati da Malachias O’Queely, arcivescovo di Tuam. I due sacerdoti, partiti dall’Europa nel 1638, muoiono entrambi l’anno successivo uccisi sia dalle intemperie che dalla “incolarum [anglorum] feritas”, tanto che l’arcivescovo O’Queely preferisce non mandarne altri. Inoltre l’arcidiocesi di Tuam è molto povera, non in grado di finanziare una missione. Propaganda insiste nel 1640 offrendo un sovvenzionamento, ma la proposta non ha seguito¹⁴. L’Irlanda sta precipitando verso la guerra civile e lo stesso O’Queely viene ucciso in una schermaglia nei pressi di Sligo il 26 ottobre 1645¹⁵.

L’impossibilità di aiuti spirituali dalla madrepatria rende comprensibile come i coloni cattolici irlandesi tentassero di rivolgersi agli ecclesiastici francesi. Questi ultimi sarebbero ben felici di assolvere questo compito di assistenza religiosa soprattutto per il combattivo atteggiamento *contra haereticos* che li anima. Un caso che esemplifica la situazione è quello dell’isola di St. Christopher, dove si è raccolta una notevole immigrazione di irlandesi. Nell’isola il contatto tra questi e i francesi è agevolato dall’esistenza di una frontiera territoriale, come si è già accennato. Secondo i cappuccini francesi nel 1643 ci sarebbero ventimila irlandesi, stima senz’altro eccessiva. Più realisticamente Pierre Pelleprat, gesuita, afferma nella sua *Relation* del 1655 che alla metà del secolo gli irlandesi sono la maggioranza complessiva di ventimila unità¹⁶. In questa isola i contatti tra gli irlandesi e i francesi sono frequenti, facilitati dalla stretta vicinanza. Nel 1643 gli irlandesi di St. Christopher si rivolgono ai gesuiti di Parigi, appoggiati dal Luogotenente generale per le Antille francesi e governatore della parte francese dell’isola (St-Christophe), Philippe Longvilliers de Poincy, chiedendo l’invio dei missionari. Si candida per la missione il gesuita Matthew O’Hartegan, che si trova a Parigi in qualità di agente della Confederazione cattolica irlandese, il variegato partito anti-inglese che riunisce i cattolici legati a Roma. Nonostante sia animato da un interesse zelo e conosca l’inglese, il francese e il gaelico, egli non porta a compimento il suo progetto, forse anche perché è parallelamente in corso una controversia tra gesuiti e cappuccini sulla missione di St-Christophe¹⁷. Questi ultimi infatti, secondo quanto scrive il provinciale di Normandia Hyacinthe de Longueville a Propaganda, si occupano della parte inglese dell’isola convertendo anche trecento protestanti almeno fino al 1645, in quanto nel gennaio dell’anno successivo sono espulsi dal governatore Longvillier de Poincy¹⁸.

Nel 1650 il gesuita irlandese John Stritch di Limerick si reca a St-Christophe, dove costruisce una cappella a Pointe-de-Sable vicino alla frontiera inglese. Gli irlandesi "surent incontinent qu'un Père de leur nation était venu. La joie que leur apporte cette nouvelle leur fit oublier le danger au quel ils s'exposaient car ils allaient en foule et sans se cacher saluer le Père qu'ils regardaient tous comme un homme que Dieu envoyait à leur secours"¹⁹. In breve tempo circa tremila irlandesi vanno a prendere i sacramenti presso di lui. Le autorità inglesi reagiscono duramente deportando 925 irlandesi nella lontana e deserta Crab Island (attuale Vieques, Isole Vergini statunitensi). Quelli che rimangono sono costretti a frequentare le funzioni religiose anglicane. Il posto di guardia alla frontiera è rinforzato, cosicché quelli che vogliono passare nella zona francese devono aggirare gli inglesi passando nottetempo per i boschi. Nonostante ciò, molti irlandesi riescono a frequentare la cappella di Pointe-de-Sable.

La missione di Stritch è conosciuta attraverso la sopra citata *Relation* di Pelleprat, anch'egli gesuita, missionario a St-Christophe insieme a Stritch nei primi anni 1650. Il resoconto di Pelleprat è ripreso da Charles Chaulmer che, nella sua *Suite du Nouveau Monde Chrétien, ou de l'Histoire des Missions* del 1659, lo riporta in tono molto favorevole al gesuita. Invece il domenicano Jean-Baptiste Dutertre, nel terzo volume della *Histoire générale des Antilles*, opera un netto ridimensionamento dell'opera di Stritch a St-Christophe. Secondo Dutertre gli irlandesi che vengono a Pointe-de-Sable non superano mai il numero di 1500 e hanno ricevuto assistenza spirituale già a partire da dodici anni prima che i gesuiti abbiano messo piede nell'isola ad opera dei cappuccini, di qualche domenicano e di parecchi preti irlandesi²⁰.

La permanenza di Stritch ha altre due tappe importanti. La prima è a Monserrat. Per non dare nell'occhio egli si traveste da mercante di legname; in questo modo può recarsi nei boschi dove gli irlandesi cattolici, segretamente avvertiti, si riuniscono per prendere la messa e i sacramenti²¹. Questa attività clandestina è interrotta dalla scorreria attuata da duemila indiani carib che sconvolge l'intera isola. La seconda tappa è la Guadalupa nel 1653 dove Stritch, d'accordo con il governatore dell'isola Charles Houel de Petit-Pré, accompagna un certo numero di connazionali fuggiti da St-Christophe, dove ormai le autorità inglesi vigilano sulle due frontiere dell'isola per impedire che gli irlandesi passino nella parte francese per praticare il culto²².

Propaganda viene informata della missione di Stritch soltanto nel 1661²³; nel frattempo però non manca di interessarsi agli irlandesi nei Caraibi, appoggiandosi al clero secolare. Nel 1654 il nunzio a Parigi Niccolò Guidi di Bagno propone l'invio a Guadalupa di due sacerdoti, James Taaffe e James Fogourty [sic] residenti presso la parrocchia di St-Sulpice a spese della Compagnie du St-Sacrement. Essi sarebbero ben accolti dal governatore, preoccupato per l'arrivo di cattolici irlandesi profughi dalle isole vicine. Questi sfortunati fedeli conoscono solo il gaelico e sono costretti a confessarsi tramite un interprete²⁴. Il problema della lingua e il suo stretto collega-

mento con una corretta pratica sacramentale sollecita l'intervento della Congregazione, anche se non sappiamo quale seguito essa dia a questa iniziativa. La politica del clero missionario indigeno, perseguita da Propaganda, vede una possibile applicazione nelle Antille. La necessità che i missionari per gli irlandesi parlino il gaelico impedisce altre soluzioni, quale ad esempio quella proposta dal francese Antoine Biet della Congregazione secolare dei preti del Santissimo Sacramento, che si propone di imparare l'inglese per assistere spiritualmente gli irlandesi²⁵. Questa proposta non viene diretta a Propaganda che tuttavia difficilmente l'accoglierebbe. Si preferisce invece rivolgersi a sacerdoti madrelingua, come prevede di fare nel 1656 anche James Fallon, vicario apostolico di Achonry, che chiede a Propaganda facoltà speciali relative ai matrimoni misti per l'Irlanda, da comunicare a sacerdoti "etiam in America"²⁶. L'anno successivo partono dalla Francia diretti alla Guadalupa John Maddon e Peter Purcelle, finanziati dal Séminaire des Missions-Etrangères di Parigi. Il primo resta sette anni occupandosi anche della conversione di protestanti²⁷.

In tale contesto si inserisce e trova la sua ragione d'essere la missione del sacerdote irlandese John Grace. Di lui sappiamo soltanto che è originario della diocesi di Cashel nell'Irlanda meridionale (attuale contea di Tipperary)²⁸ e che si è trasferito a Parigi per studiare presso il collegio di Santa Barbara, un piccolo seminario per giovani laici senza nessun giuramento né obbligo di prendere i voti, fondato e diretto dal sacerdote irlandese Dermott Hederman che nel 1666 vi ospita venti alunni. Si tratta di una istituzione molto povera, che ha sede in un edificio preso in affitto e sopravvive grazie all'elemosine "fatte da persone pie", ma che ha tuttavia ambizioni di ingrandirsi²⁹. Attraverso il procuratore del clero irlandese a Parigi, William Burgat, Hederman chiede, probabilmente nel maggio 1666, di ottenere per il suo seminario i privilegi previsti dalla bolla di Urbano VIII che consentono l'ordinazione "a titolo di missione" come gli altri collegi irlandesi sul continente così da poter fornire missionari per l'Irlanda. Al momento di questa richiesta già quattro allievi del seminario hanno preso gli ordini e tre sono partiti per le missioni in Irlanda mentre uno, John Grace, è sul punto di imbarcarsi per l'isola di St. Christopher per la quale si richiedono le facoltà apostoliche di Propaganda.

La Congregazione si rivolge allora al nunzio a Parigi, Carlo Vittori Roberti, arcivescovo di Tarso, per le informazioni *de vita et moribus* sul religioso³⁰. La risposta del nunzio è favorevole e il 20 dicembre 1666 John Grace viene dichiarato "missionarius in America pro sua natione"³¹.

Queste operazioni burocratiche occupano circa sei mesi e, quando si concludono, Grace è già partito, in giugno probabilmente, approfittando della stagione estiva "senza però alcuna facoltà di cotesta Sacra Congregazione". Le sue facoltà, che Propaganda ha inviato al nunzio a Parigi, passano da questi a William Burgat che a sua volta le comunica a Grace. Da questo momento Burgat diviene il tramite dei contatti tra Grace e Propaganda³².

Quando Grace arriva a St. Christopher la situazione di pace, protrattasi per lunghi anni tra le potenze europee, è finita. Nel gennaio 1666 la Francia ha dichiarato guerra all'Inghilterra secondo il patto di alleanza con la Repubblica olandese che gli inglesi hanno attaccato l'anno precedente. Per quanto riguarda la zona caraibica, Luigi XIV e Jean-Baptiste Colbert non hanno intenzioni bellicose, ma le iniziative di Lord Francis Willoughby, quinto barone di Parham, governatore di Barbados, costringono i governatori francesi e i rappresentanti della Compagnie des Indes Occidentales a prepararsi al peggio³³. La scintilla scoppia proprio a St. Christopher. Il 22 aprile 1666, martedì di Pasqua, la battaglia di Pointe-de-Sable vede la vittoria dei francesi su un superiore numero di inglesi rinforzati da 260 bucanieri del colonnello Thomas Morgan della Giamaica. Le perdite sono rilevanti da entrambe le parti e anche i due governatori Charles de Sales e William Watts periscono sul campo. Animato da un forte spirito anti-eretico, il gesuita Henri de la Borde, mischiatosi alle truppe in veste nera e con un crocifisso e il ritratto di san Francesco de Sales in mano, muore colpito dagli inglesi e viene ricordato come martire delle Antille *in odium fidei*³⁴.

La vittoria procura ai francesi, ora guidati da Claude de Roux, cavaliere di Saint-Laurent, il completo controllo dell'isola. Il 23 aprile viene stipulato un trattato secondo il quale gli inglesi possono restare, se disposti a giurare fedeltà a Luigi XIV e alla Compagnie des Indes Occidentales. Ottomila preferiscono andarsene. Il culto protestante è tollerato se praticato in privato. Ottocento irlandesi sono inviati nell'isola di Saint-Barthélémy, tre o quattrocento a Guadalupa³⁵. Per quelli che restano c'è la possibilità di esercitare liberamente il culto seguiti dai missionari francesi che utilizzano le chiese protestanti inglesi riconsacrate a santi cattolici: Saint-Jean-Baptiste alla Pointe-de-Sable, Saint-Louis a Fort Charles, Sainte-Thérèse alla Pointe des Palmistes, Saint-François de Sales à Cayenne³⁶. I domenicani si accordano con il Luogotenente generale Antoine-Joseph Le Febvre de la Barre per ottenere una nuova proprietà con venticinque schiavi neri per impiantarvi una missione³⁷.

Questa mutata condizione dell'isola è probabilmente la causa del cambiamento di programma di Grace. Verso la fine del 1666, egli decide di allargare la sua missione ad altre isole, sperando di trovarvi connazionali più bisognosi della sua presenza. Nel febbraio 1667, infatti, arriva a Propaganda una richiesta di Burgat per l'ampliamento delle facoltà di Grace e per un sussidio economico. A causa della mancata indicazione delle isole, la decisione slitta al 1° marzo, quando Burgat ha provveduto a specificare la richiesta: le isole in questione sono Guadalupa, Montserrat, San Patrizio, Bermude e Barbados. Propaganda approva alla consueta condizione: "dummodo non sint alii missionarii", ma omette di occuparsi della questione del sussidio. Solo nella congregazione successiva, il 22 marzo, i cardinali di Propaganda concedono a Grace un sussidio temporaneo di 50 scudi³⁸.

Mentre si svolgono tra Parigi e Roma queste trattative, John Grace dà notizia di sé da St. Christopher con una lettera dell'11 marzo 1667 a Burgat, che ne trasmette

la parte finale a Propaganda tradotta in latino. La lettera contiene il resoconto dell'attività di Grace dell'anno precedente³⁹. Purtroppo questa parte è mancante nella trascrizione di Burgat a Propaganda, cosicché noi sappiamo soltanto che Grace è arrivato alla Martinica nel dicembre 1666 insieme a un gruppo di irlandesi di St. Christopher. Essi vivono in estrema povertà, senza che egli possa in alcun modo aiutarli a causa della mancanza di fondi. Come è costume nelle relazioni missionarie, è anche citato un caso individuale: "Inter alias fuit quaedam mulier quinque habens liberos, quorum maior sexennis tantum erat: in medio istius multitudinis emortuae genetricis ultima proles ubera torquebat; vocabatur Margarita Riordan quam ego tri-duo ante a confessionibus audivi et Sacra Communione refeci". Non potendo tornare a St. Christopher per timore della flotta inglese che presidia il mare, Grace, dopo essere rimasto per qualche tempo in Martinica, passa a Guadalupa e a Antigua dove "plusquam trecentorum generales exceperim confessiones, ex quo numero quinquaginta circiter defuncti sunt". Tornato a St. Christopher, pur cominciando a sentire la fatica della dura vita che conduce, Grace è intenzionato a recarsi a St-Barthélémy dove si trovano quattrocento irlandesi. La lettera si conclude con la richiesta di fondi e l'auspicio che qualche altro missionario sia inviato al suo fianco. A questo stralcio di lettera Burgat allega una richiesta a Propaganda che il pagamento dei cinquanta scudi sia conteggiato dall'inizio della missione di Grace, che Burgat indica nel principio del 1666⁴⁰.

Per la restante parte del 1667 non abbiamo più notizie di Grace, così come per l'anno successivo. Burgat si rivolge a Propaganda nella primavera del 1669, trasmettendo una richiesta di Grace (risalente al 20 novembre 1667) riguardante l'invio di suppellettili per la liturgia della messa e la necessità di altri missionari per evitare una "animarum strages certissima". La Congregazione approva l'invio del materiale e chiede al nunzio a Parigi Pietro Bargellini di reperire altri religiosi⁴¹.

Nel frattempo la guerra si è conclusa: con la pace di Breda del 31 luglio 1667, stipulata tra Francia e Inghilterra per motivi che nulla avevano a che fare con le Antille, la zona caraibica ritorna allo *status quo ante*. Il ripristino della sovranità inglese su St. Christopher si protrae per alcuni anni a causa delle controversie legali con i piantatori francesi che, durante l'occupazione, hanno acquistato delle proprietà. Gli irlandesi rimasti nelle isole conquistate tornano sotto l'autorità inglese.

Nel 1669 Burgat torna a farsi vivo con Propaganda, in quanto viene nominato arcivescovo della diocesi di Cashel, alla quale viene unita anche quella di Emly di cui Burgat era vicario apostolico. Nel corso dell'iter burocratico necessario egli scrive da Parigi, il 21 e il 29 gennaio 1669, due lettere a Propaganda in cui parla anche di Grace. Il missionario è tornato in Francia, ma è pronto a tornare dai "10 milia Ibernesei cattolici angariati assai dagli eretici inglesi". Burgat appoggia con decisione questa volontà di Grace: "Vi dico che non sono tanto sollecito anzioso (doppo la cura della mia diocesi) per nessuna cosa quanto alla conservatione di quelle povere anime". Si

aprono infatti - secondo Burgat - migliori possibilità per la missione in quanto il nuovo governatore di Montserrat è "un tale Stapletonio [William Stapleton], gentiluomo Ibernese e cattolico"⁴².

Pochi giorni dopo, il 15 luglio 1669, Grace invia a Propaganda la sua prima e unica lettera unita a una relazione. L'accompagna un'altra missiva di Burgat che assicura i cardinali della veridicità delle affermazioni di Grace e auspica l'invio di una missione più numerosa e fornita di un viatico ben maggiore di 50 scudi. Ribadendo il suo interesse per l'assistenza degli emigrati irlandesi cattolici oltreoceano, Burgat afferma che, se lui e Grace non troveranno a Parigi dei missionari, proveranno a cercarli in Irlanda, dove intendono recarsi⁴³.

La lettera e la relazione di Grace si distinguono tra loro in quanto la prima contiene il resoconto delle sue attività missionarie, mentre la seconda costituisce un rapporto sulla presenza degli irlandesi nelle Indie occidentali⁴⁴.

La situazione della religione cattolica nelle isole inglesi è, secondo l'esperienza di Grace, estremamente difficile. Ai cattolici sono interdetti il culto e l'istruzione religiosa. Gli ecclesiastici vengono minacciati ed espulsi dalle autorità civili cosicché è impossibile impiantare una missione o soltanto amministrare la cura delle anime. Essendo a conoscenza del fatto che molti suoi connazionali sono stati deportati si è deciso, pur privo di supporti e aiuti, a partire con dei mercanti francesi "ineunte anno 1666" per i Caraibi. Appena arrivato si è reso conto che "Catholicorum ibi degentium miseriam non fuisse minorem rumore quam audiveram"; di conseguenza ha iniziato subito a svolgere le sue funzioni sacre, sia a St. Christopher, sia nelle isole di Antigua (inglese), Martinica e Guadalupa (francesi) e Sint Eustatius (olandese). Nei due anni che è durata la sua missione, Grace è riuscito anche a convertire trenta inglesi. La sua attività ha ricevuto molti apprezzamenti, in particolare dal superiore della missione gesuita Didier Valtier il quale gli ha rilasciato un attestato che il sacerdote irlandese trasmette a Propaganda⁴⁵. Conclusasi la guerra anglo-francese, le isole occupate dai francesi sono state restituite e Grace è stato osteggiato e minacciato dagli inglesi. Avendo esaurito i suoi fondi è dovuto tornare a Parigi. Grace ringrazia comunque Propaganda per l'aiuto, anche finanziario, e si scusa per non aver fornito maggiori comunicazioni sulla sua esperienza, avendo preferito scrivere "ad eos [Burgat] quorum interventu et sollicitudine profectus sum et vestra illa charitas mihi concessa fuit". Al momento in cui scrive sta partendo per l'Irlanda con l'animo sempre rivolto alle "miserrimas illas insulas" dove è pronto a tornare con altri ecclesiastici idonei.

La breve relazione acclusa alla lettera espone la situazione dei circa dodicimila irlandesi presenti alle Antille. In Martinica gli irlandesi - pochi prima della guerra - sono aumentati fino al numero di duecento, venuti dalle isole inglesi occupate durante le operazioni belliche. La loro condizione spirituale è buona in quanto il clero francese può amministrare loro i sacramenti, anche se esiste il problema dell'incomprensione della lingua. A Barbados, la più fiorente colonia inglese, ci sono ottomila

irlandesi su un totale di quarantamila abitanti. Essi vengono maltrattati dalle autorità inglesi. A Guadalupa gli ottocento irlandesi sono relegati dai francesi nella parte più inospitale e meno produttiva dell'isola; inoltre non hanno un'adeguata assistenza spirituale essendo, secondo Grace, poco e male accuditi da parte del clero francese. Ad Antigua si trovano quattrocento irlandesi; a Montserrat, sicuro rifugio per gli ecclesiastici cattolici grazie alla presenza del governatore irlandese William Stapleton, duemila. St. Christopher, considerata insieme alla vicina isola di Nevis, ne conta seicento. Dove i francesi condividono il territorio di un'isola con gli inglesi, come a St. Christopher, gli irlandesi, pur potendo ricevere i sacramenti, vengono perseguitati dai protestanti. In grande difficoltà si trovano i cattolici nelle altre Antille minori: Tobago e Sint Eustatius (olandesi), Anguilla (inglese), St-Martin (divisa tra olandesi e francesi) e Ste-Croix (francese), in quanto "haereticis permixti".

A Propaganda si parla ancora di John Grace nella congregazione del 17 settembre 1669, nella quale vengono illustrate ai cardinali sia la lettera, sia la relazione, riassunte da Federico Baldeschi Colonna, segretario del dicastero missionario. L'esposizione di quest'ultimo si conclude con la richiesta di Burgat e Grace di uno stanziamento di fondi per una nuova e più attrezzata missione. Baldeschi suggerisce che Burgat, ora nominato arcivescovo di Cashel, sia il prefetto. I cardinali decidono di incaricare della questione l'internunzio a Bruxelles, Carlo Francesco Airoidi⁴⁶. Non risulta che tale tentativo abbia avuto successo. Di John Grace non abbiamo più alcuna notizia. Burgat ha continuato a impegnarsi nel progetto, ma una sua lettera all'internunzio a Bruxelles del 15 febbraio 1673 conferma che, nonostante i suoi sforzi, "vix [...] unum tantum inveni idoneum qui illam subiret provinciam: tanta est apud nos sacerdotum paucitas"⁴⁷. Due anni dopo, nella congregazione del 30 luglio, i cardinali di Propaganda apprendono la notizia della morte di Burgat, avvenuta il 27 aprile 1675⁴⁸.

Malgrado la sua frammentarietà, la documentazione conservata a Propaganda sulla missione di John Grace consente di seguire l'attività del missionario dall'inizio alla fine della sua permanenza in America. Questo è tanto più notevole in quanto Grace è un missionario secolare, non legato quindi all'organizzazione propria di un ordine religioso e dotato di scarsi mezzi di sussistenza, che non ha alle Antille punti di riferimento né ecclesiastici, come qualche missione costituita, né laici, in quanto si rivolge ad una minoranza sparsa e perseguitata. Occorre sottolineare l'opera del vescovo William Burgat che ha permesso un collegamento con il vertice delle missioni cattoliche a Roma. Burgat, con le sue ripetute richieste a Propaganda, tiene desto nei funzionari romani il ricordo della missione del suo connazionale, facendone presenti i problemi e le necessità.

L'atteggiamento della Congregazione è connotato da un'estrema prudenza. Concede infatti le facoltà a Grace il 20 dicembre 1666, ma non delibera sull'invio del sussidio che il 22 marzo 1667, quando Grace è in America già da quasi un anno, e

soltanto il 2 agosto decide di mettere a disposizione i cinquanta scudi annui, calcolando il tempo già trascorso non dal momento in cui il missionario è partito, bensì da quello in cui la missione è stata concessa: "Solvatur stipendium a die decreti" (20 dicembre 1666) e non "dal tempo che [Grace] giunse in dette isole, che per quanto scrive fu dal principio dell'anno passato [1666]"⁴⁹.

Questa parsimonia di Propaganda, che Burgat non manca di far notare, è spiegabile con la normale prassi burocratica della congregazione, che si impegna a fondo in una missione, soprattutto concedendo dei finanziamenti, solo dopo aver avuto informazioni affidabili. Inoltre la conoscenza geografica che a Roma si ha delle Antille, soprattutto inglesi, non può dirsi approfondita e Grace non contribuisce a chiarire l'ambito territoriale della sua missione se non quando è già tornato. Si deve sottolineare come le facoltà apostoliche concesse a Grace siano per l'isola di St. Christopher, ma soprattutto contengano la specificazione "pro sua natione"⁵⁰, mettendo in rilievo particolare il fatto che il missionario si deve specificamente dedicare ai suoi compatrioti. In seguito Burgat chiede a Propaganda l'allargamento delle facoltà di Grace, tentando di definirne il territorio: "ad insulas de Guadalupe, Montisserati, Sancti Patritii aliasque in illo tractu quae Bermudas et Barbadas vocantur". La richiesta, che la Congregazione accetta con la consueta formula "dummodo non sint alii missionarii", appare geograficamente confusa. San Patrizio è un toponimo estraneo alle Antille, lo storico Aubrey Gwynn avanza l'ipotesi che possa trattarsi di Sint Eustatius, ma probabilmente per il solo motivo che sappiamo che Grace vi si è recato. Le Bermude inoltre non appartengono alla zona caraibica, ne sono anzi lontanissime⁵¹.

L'itinerario effettivo di Grace, quale noi lo conosciamo dalle sue lettere, in realtà prescinde dai luoghi indicati nella richiesta di Burgat. Dopo St. Christopher egli si reca in Martinica, ad Antigua, che per circa un anno a partire dal novembre 1666 è conquistata dai francesi, a Guadalupa e all'isola olandese di Sint Eustatius che, catturata l'anno prima dal bucaniere inglese Edward Morgan, viene ripresa nel 1667 da una spedizione franco-olandese⁵².

Queste sono le cinque isole dove Grace, secondo la lettera del 5 luglio 1669, si reca effettivamente. Non va a Barbados, nonostante per due volte Burgat scrivendo a Roma indichi Grace come missionario in quell'isola⁵³; non riesce ad andare a Montserrat, malgrado l'isola sia abitata da molti irlandesi che nel febbraio 1667 collaborano con la flotta francese di La Barre alla conquista dell'isola protrattasi sino al giugno successivo⁵⁴. Delle cinque isole che Grace visita solo tre sono comprese nelle sue facoltà. Inoltre nella lettera dell'11 marzo 1667 egli dichiara di volersi recare a St-Barthélémy, dove si trovano quattrocento irlandesi e non solo non ci va, ma sorprendentemente omette questo dato nella relazione dove avrebbe un peso notevole nel computo totale degli irlandesi alle Antille. Certamente le operazioni belliche hanno un'influenza determinante sulla libertà di movimento di Grace. Egli capita in un momento molto difficile in cui nelle isole la popolazione, abbandonando le

attività produttive, è impegnata soprattutto a difendere le coste dagli attacchi che le potenti squadre navali di Henry Willoughby e di La Barre portano repentinamente da un'isola all'altra. L'andamento della guerra è alterno. Mentre il 1666 e l'inizio del 1667 rappresentano una fase favorevole ai francesi, l'arrivo della flotta inglese di rinforzo di John Harman e il ritiro di La Barre alla Martinica porta al predominio inglese del mare⁵⁵ e al blocco navale per alcune isole, St. Christopher, per esempio, sotto occupazione francese, dove Grace e i suoi sfortunati connazionali non osano tornare all'inizio del 1667 "*Anglorum qui circumnavigabant metu*"⁵⁶.

Questi motivi rendono abbondantemente ragione degli spostamenti apparentemente contraddittori di Grace e spiegano anche la scarsità delle informazioni inviate a Roma e l'imprecisa definizione dei territori dove egli intende agire, unita a una probabile ignoranza della geografica caraibica da parte dell'intermediario Burgat. In ogni caso a Propaganda tali incongruenze non vengono criticate, come neppure lo è la mancanza di comunicazioni dirette dalle Antille da parte di Grace. La presenza di una figura mediatrice in Europa (Burgat) si accorda perfettamente con il modello di organizzazione di una missione. Se la Congregazione non s'impegna maggiormente, ciò dipende dal fatto che non vengono reperiti altri missionari. Inoltre, di fronte alla presenza irlandese nelle Antille e in America, maggiore rilevanza ha per Propaganda la condizione dei ben più numerosi irlandesi d'Irlanda. Non sembra che nel seguito del Seicento Propaganda abbia rilasciato facoltà per altri missionari delle Antille inglesi. Nel 1671, quando i missionari domenicani francesi chiedono l'ampliamento della loro giurisdizione alle Antille inglesi e olandesi dove mancano religiosi cattolici, al segretario Baldeschi non risulta che fossero state mai concesse facoltà per quei luoghi, "nelle prime [le inglesi] però fu conceduta una tal facoltà a D. Giovanni Gerace, sacerdote ibernese, missionario nell'isola di S. Cristoforo"⁵⁷.

La missione di Grace non ha quindi seguito, almeno nell'ambito dell'azione di Propaganda. Se conosciamo alcuni suoi predecessori, nulla sappiamo, allo stato attuale della ricerca, di eventuali altri missionari irlandesi che ne abbiano seguito l'esempio nei decenni successivi, quando del resto la situazione è resa più sfavorevole dal maggior controllo repressivo delle madrepatrie sulle minoranze religiose all'interno delle proprie colonie⁵⁸ e una diminuzione cospicua della presenza irlandese, che del resto non può essere di per sé assimilata a una presenza cattolica⁵⁹, anche se non mancano i collegamenti tra irlandesi cattolici e missionari francesi in occasione di rivolte e, in particolare, in concomitanza con la fine della dinastia Stuart⁶⁰.

Tutto ciò fa apparire l'opera di Grace come isolata e priva di conseguenze. Bisogna però tener distinti due piani di giudizio. Se ci poniamo dal punto di vista degli irlandesi alle Antille la missione di Grace non comporta nessun miglioramento stabile della loro difficile condizione religiosa. L'attività del missionario incontra gravissime difficoltà legate alla guerra e la riconquista inglese di molte isole mette fine

alle speranze di una libera pratica del culto cattolico. Inoltre non è possibile trovare altri religiosi, né un appoggio concreto nelle isole francesi.

Se invece guardiamo all'attività di Grace come informatore di Propaganda, il giudizio non può essere che positivo. Come abbiamo visto, la Congregazione non prende nessuna iniziativa diretta dopo la missione di Grace, stante l'assenza di candidati irlandesi per partire per i Caraibi. Del resto l'obiettivo principale del dicastero missionario è quello di tenere sotto controllo la situazione del cattolicesimo su scala mondiale, adeguandosi ai mutamenti che si producono e che vengono registrati attraverso una capillare e accurata raccolta di informazioni. In tal senso è estremamente importante che a Roma sia giunta la documentazione relativa all'esperienza di Grace. Sebbene limitata, tale informazione non manca di mettere in evidenza le contraddizioni di una divisione puramente confessionale, che prescinde dall'elemento etnico-linguistico. Grace infatti si mostra pessimista sull'aiuto offerto agli irlandesi dai correligionari francesi per due motivi. Dal punto di vista materiale, non meraviglia che, in isole dove la terra scarseggia, gli irlandesi che passano alla Guadalupa o a St-Christophe siano relegati nelle zone meno produttive. Dal punto di vista spirituale, il sostegno dei missionari francesi non è sempre all'altezza come nel caso della Guadalupa e trova il fondamentale ostacolo della lingua. In questo senso le opinioni di Grace appaiono più realistiche se paragonate alle relazioni dei missionari francesi Pelleprat e Dutertre che tratteggiavano un quadro roseo della situazione. D'altronde gli irlandesi, come per altri versi gli indiani studiati nel capitolo precedente, sono minoranze che rappresentano potenziali alleati e che quindi occorre assistere per poterne ricevere il sostegno in occasione delle guerre. La ricompensa in tali situazioni è spesso amara. Come confessa Grace rispetto alla conquista francese di St. Christopher, "*Angli culpam insulae amissae in ipsos [Hibernos] refundunt, Galli beneficium non agnoscunt*"⁶¹.

Grazie alle informazioni, corredate di dati quantitativi e di valutazioni critiche, del missionario, la Congregazione ha potuto farsi un'idea degli irlandesi delle Antille come di una minoranza perseguitata, ma salda nella sua identità "nazionale", costituita dalla fede cattolica e dalla lingua e inserita come un cuneo nel mondo protestante. Per la loro "*miraculosa in fide constantia, non obstantibus immodicis exactionibus, minis, pollicitationibus aliisque machinis quibus eos proposito deterere conantur haeretici*"⁶², gli irlandesi entrano così nel disegno complessivo della secolare lotta di Propaganda contro l'espansione del protestantesimo, di cui le Antille costituiscono un teatro d'azione.

Questa visione della minoranza cattolica irlandese nel Nuovo Mondo oppressa dagli inglesi che si forma presso Propaganda o la Compagnia di Gesù attraverso gli scritti dei missionari risente di una idealizzazione della condizione socio-religiosa di martiri degli irlandesi. Occorre tener conto che la corrispondenza dei missionari tende a esagerare gli elementi di persecuzione, ad esempio, come ha messo in rilievo

vo Donald H. Akenson nel suo studio su Montserrat, stabilendo un'equivalenza tra irlandesi emigrati e esiliati⁶³. Molti di essi infatti attraversano l'Atlantico, sì pressati dalle difficoltà economiche e politico-militari, ma non sotto costrizione oppure come servi a contratto. Un altro punto che Akenson contesta è la corrispondenza netta stabilita dalle fonti missionarie tra essere irlandesi e essere cattolici ovvero una visione in bianco e nero che divide cattolici e protestanti. Su questo egli sostiene che la religione praticata dai coloni era difficilmente inquadrabile nei dettami di una specifica confessione, consistendo invece in una mescolanza di elementi di cattolicesimo di fondo uniti a una pratica visibile della liturgia anglicana, che del resto fornisce ai coloni chiese e clero per soddisfare il loro bisogno di ritualità religiosa, ciò che la Chiesa cattolica non può offrire, sia per le difficoltà presentate dalle singole isole, sia per la modesta rilevanza degli irlandesi nei Caraibi rispetto alla situazione dell'isola madre⁶⁴. Questo quadro più sfumato e complesso della realtà etnico-religiosa locale non trova riscontro nelle opere né nelle lettere dei missionari per i quali - si può arguire - gli irlandesi criptocattolici che vanno spontaneamente alle funzioni anglicane devono essere presentati alla Santa Sede come cattolici perseguitati, anziché come individui che cercano nelle strutture esistenti nelle isole la possibilità di praticare il culto, rielaborandone il significato nel proprio intimo, un atteggiamento nicodemitico di cui l'Europa dell'"età delle confessioni" presenta molti casi. Certamente, come nota anche Akenson, la storiografia cattolica ha perpetuato questo stato degli irlandesi in America "as demi-martyrs for the Catholic Faith", offrendo un'immagine fortemente pietistica della comunità, come del resto è tipico nell'autorappresentazione degli emigranti, e nel contempo dando un'immagine di compattezza religiosa della "nazione" irlandese⁶⁵. Tuttavia, almeno per quanto riguarda la documentazione seicentesca, occorre anche tener presente che, nella temperie della Controriforma, questa era la modalità con la quale attirare l'attenzione delle autorità romane sulla condizione degli irlandesi, una "nazione"-martire nel Vecchio e nel Nuovo Mondo⁶⁶. Questa immagine che si forma a Roma non produce grandi conseguenze né benefici pratici per gli irlandesi nelle Antille. Nondimeno, anche se resta nel Seicento più un'ambizione che un'iniziativa reale, la Chiesa cattolica, fin dai primi tempi del nuovo contesto della colonizzazione dell'America da parte delle nazioni protestanti, è in grado di elaborare, utilizzando l'emigrazione cattolica oltreoceano, una strategia di resistenza che si affianca a quella di espansione del cattolicesimo e che si riproporrà nel continente nordamericano anche nei secoli a venire.

Note

¹ Tra i molti testi relativi alla pirateria, Paul Butel, *I pirati dei Caraibi*, Milano, Mondadori, 1983 (ediz. orig. 1982) si riferisce, anche dal punto di vista delle fonti utilizzate, ai Caraibi francesi del Seicento.

- ² Una ricostruzione precisa della missione di Grace non ci risulta esser stata mai compiuta prima dello studio di Giovanni Pizzorusso, *Catholic Missions in the West Indian Colonies: John Grace, an Irish Missionary of Propaganda Fide, 1666-1668*, "Storia Nord-americana", 2 (1985), 2, pp. 74-93, sul quale chi scrive si è basato per la redazione di questo capitolo. La relazione di Grace è stata invece pubblicata in *Spicilegium Ossoriense being a Collection of Original Letters and Papers illustrative of the History of the Irish Church from the Reformation over the year 1800*, a cura di Patrick Francis Moran, Dublin, [s.e.], 1874-1884, vol. 1, p. 484. In seguito la relazione è stata citata da Thomas Aloysius Hughes, *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. Texts and Documents*, London, Longmans, Green and Co., 1907-1917, vol. 1, p. 315 da dove l'ha ripresa per un rapido cenno Thomas J. Campbell, *The Jesuits 1534-1921*, London, The Encyclopedia Press, 1921, p. 311. La presenza di Grace in questi saggi scritti da gesuiti e relativi alla Compagnia di Gesù trova forse spiegazione nel fatto che il missionario fu in contatto a St-Christophe con i membri della Compagnia stessa. La pubblicazione più recente a mia conoscenza del testo di Grace è contenuta in *Documents relating to the Irish in the West Indies*, a cura di Aubrey Gwynn, "Analecta Hibernica", 4 (1932), pp. 258-259. Una rapida citazione è nell'importante monografia di Donald H. Akenson, *If the Irish Run the World. Montserrat, 1630-1730*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's UP, 1997, p. 45.
- ³ Carl e Roberta Bridenbaugh, *No Peace beyond the Line. The English in the Caribbean 1624-1690*, New York, Oxford UP, 1972, p. 14, Richard Pares, *Merchants and Planters*, "Economic History Review", Supplement 4, London, Cambridge UP, 1960, p. 15, e John J. Silke, *The Irish Abroad, 1534-1691*, in *A New History of Ireland*, a cura di Theodore William Moody, Francis Xavier Martin, Francis John Byrne, vol. III, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 600-603.
- ⁴ Nel 1636 Briskett informa Carlo I che sta costruendo una chiesa di pietra e mattoni destinata al culto anglicano, C. e R. Bridenbaugh, *No Peace*, cit. p. 145, e *Documents relating to the Irish*, cit. pp. 183-185. Sulla figura di Briskett, Aubrey Gwynn, *Early Irish Emigration to the West Indies (1612-1643)*, "Studies", 18 (1929), pp. 651-653, e D.H. Akenson, *If the Irish*, cit., pp. 31-35 e *passim*. La famiglia di Briskett è di origine italiana (genovese) e si è naturalizzata nel corso del Cinquecento, facendo fortuna sotto i Tudor, cfr. Henry R. Plomer e Tom Peete Cross, *The Life and Correspondence of Lodowick Bryskett*, Chicago, University of Chicago Press, 1927.
- ⁵ Patrick J. Corish, *Early Modern Ireland, 1534-1691*, in *A New History of Ireland*, vol. III, cit., pp. 289-386.
- ⁶ Del resto Barbados riceve una colonizzazione accentuatamente inglese, che le conferisce un carattere diverso rispetto alle altre isole: Larry Gragg, *Englishmen Transplanted: the English Colonization of Barbados, 1627-1660*, New York, Oxford UP, 2003; l'esperienza coloniale britannica vede anche situazioni dove gli inglesi sono in minoranza: Nicholas Canny, *Dominant minorities: English settlers in Ireland and Virginia, 1550-1650*, in *Minorities in History*, a cura di Anthony C. Hepburn, London, Edward Arnold, 1978, pp. 51-69.
- ⁷ C. e R. Bridenbaugh, *No Peace*, cit., pp. 15-17 e 173-174.
- ⁸ *Documents relating to the Irish*, cit., p. 235.
- ⁹ I dati demografici sono molto incerti. La "Relatione del gentil uomo scozzese", pubblicata nel capitolo introduttivo di questa parte e da cui è tratta la citazione, indica la cifra di 400 irlandesi su una popolazione complessiva di "tre o quattro mila persone", APF, SOCG, vol. 257, ff. 75v. I Bridenbaugh danno, sia pure con riserva, la più attendibile cifra di mille abitanti, *No Peace*, cit., p. 13. Nella relazione si dice che Osborne è "hibernese ma di origine inglese". Egli aveva un fratello in Inghilterra, Robert, "minister in ye County of

- Cornewall” e restò in carica come governatore di Montserrat dal 1650 al 1667, *Documents relating to the Irish*, cit., pp. 219-228 e 242-243.
- ¹⁰ Donal F. Cregan, *The Social and Cultural Background of a Counter-Reformation Episcopate 1618-60*, in *Studies in Irish History Presented to R. Dudley Edwards*, a cura di Art Cosgrove e Donal McCartneys, Dublin, University College, 1979, pp. 85-87; Patrick J. Corish, *The Catholic Community in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Dublin, Helicon, 1981; Benignus Millett e C.J. Woods, *Roman Catholic Bishops from 1534*, in *A New History of Ireland*, cit., vol. IX, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 333-336.
- ¹¹ APF, Acta, vol. 35 (1666), f. 201rv.
- ¹² J. J. Silke, *The Irish Abroad*, cit., pp. 625-626; sugli aspetti culturali di questi istituti, cfr. Id., *Irish Scholarship and the Renaissance, 1580-1673*, “Studies in the Renaissance”, 20 (1973), pp. 169-206.
- ¹³ L'isola era suddivisa in una parte inglese centrale (St. Christopher) e in una parte francese formata dalle due estremità dell'isola stessa (St-Christophe). Il duplice toponimo resta fino al 1713 quando l'intera isola è attribuita all'Inghilterra dopo la pace di Utrecht. Il toponimo attualmente prevalente è St. Kitts. D'ora in avanti userò sempre St. Christopher per indicare la parte inglese o l'isola in generale, St-Christophe per riferirmi specificamente alla parte francese.
- ¹⁴ Aubrey Gwynn, *The First Irish Priests in the New World*, “Studies” 21 (1932), pp. 221-223, e, con maggiori riferimenti archivistici, Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1995, pp. 66-67.
- ¹⁵ B. Millett e C.J. Woods, *Roman Catholic Bishops*, cit., p. 380. La morte di O'Queely precede di tre anni la fase di eliminazione fisica dell'episcopato irlandese: D. F. Cregan, *Counter-Reformation Episcopate*, cit., p. 86. Cfr. anche APF, SOCG, vol. 399, ff. 258r/269v.
- ¹⁶ C. e R. Bridenbaugh, *No Peace*, cit., pp. 14 e 20; Pierre Pelleprat, *Relation des Missions des PP. de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la Terre ferme de l'Amérique Meridionale*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1655, utilizzo l'edizione di M. F. de Montezon, *Mission de Cayenne et de la Guyane française*, Paris, Julien, Lanier, Cosnard, 1857, pp. 34-43.
- ¹⁷ A. Gwynn, *Early Irish Emigration*, cit., p. 656; *Documents relating to the Irish*, cit., pp. 192-193; Thomas Morrissey, *The Strange Letters of Matthew O'Hartegan S.J. 1644-45*, “Irish Theological Quarterly”, 38 (1970), pp. 159-172. Naturalmente pesano anche gli eventi sempre più drammatici dell'Irlanda, cfr. Tadhg Ó hAnnracháin, *Catholic Reformation in Ireland. The Mission of Rinuccini, 1645-1649*, Oxford, Oxford UP, 2002.
- ¹⁸ APF, SOCG, vol. 260, ff. 17r-20v. Sull'espulsione, cf. G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 40-42.
- ¹⁹ P. Pelleprat, *Relation*, cit., p. 35. Su Strich, che i confratelli francesi chiamano Jean Destriche, vedi maggiori dati biografici in G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 68-69.
- ²⁰ J.-B. Dutertre, *Histoire générale des Antilles*, cit., vol. III, p. 298-301. In generale il domenicano accusa Chaulmer di ignorare l'opera degli altri ordini religiosi nell'evangelizzazione del Nuovo Mondo e delle Antille in particolare, basandosi soltanto sulle relazioni dei gesuiti “qui ne parlent ordinairement que d'eux”. Bisogna quindi valutare con prudenza queste fonti dal carattere encomiastico e edificante, come vedremo anche in sede di conclusione.
- ²¹ Sul travestimento cfr. il secondo capitolo della prima parte di questo volume.
- ²² Stritch informa spesso il generale della Compagnia Goswin Nickel, al quale richiede di essere rimandato in Europa anche per completare gli studi: ARSI, Gallia, vol. 106, ff. 298r-300v e 303r-304v; Francia, vol. 7/I, ff. 33r-34v e Gallia, vol. 39, ff. 182rv e 191rv. Nel 1659 vuole rientrare in Irlanda, Gallia, vol. 103/II, ff. 266r-267v, ciò che ottiene nel 1662, Gallia, vol. 39, f. 190rv; in generale cfr. Gallia, vol. 121 *ad vocem* e G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 68-69.

- ²³ Con una lettera del superiore parigino André Castillon del 1661, APF, SOCG, vol. 202, ff. 87r-88v.
- ²⁴ APF, SOCG, vol. 260, ff. 268r-269v/278r-279v.
- ²⁵ Antoine Biet, *Voyage de la France Equinoxiale en l'isle de Cayenne entrepris par les François en l'année MDCLII*, Paris, François Clouzier, 1664, p. 276.
- ²⁶ APF, Acta, vol. 26, ff. 97v-98r; Fondo Vienna, vol. 13, ff. 260r-262v; si tratterebbe dei sacerdoti espulsi da Cromwell: Benignus Millett, *Calendar of the vol. 13 of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives: Part 2, ff. 201-401*, "Collectanea Hibernica. Sources for Irish History", 25 (1983), pp. 30-62. Simili facoltà sono richieste anche per i cappuccini, APF, SOCG, vol. 319, ff. 438r-439v.
- ²⁷ APF, SOCG, vol. 227, ff. 160r-162v e vol. 257, ff. 65r-66v; Fondo Vienna, vol. 13, ff. 199r-200v.
- ²⁸ APF, SOCG, vol. 421, ff. 113rv-114rv.
- ²⁹ APF, Acta, vol. 35 (1666), ff. 331v-332r.
- ³⁰ APF, Acta, vol. 35 (1666), f. 201rv. In questo documento Grace viene indicato erroneamente con il nome di battesimo di Thomas.
- ³¹ APF, SOCG, vol. 371, ff. 20r-22v, e Acta, vol. 35 (1666), ff. 331v-332r.
- ³² APF, SOCG, vol. 371, ff. 20r-22v. È impossibile datare con precisione la partenza di Grace. Il 15 ottobre 1666 il nunzio a Parigi scrive che "sono quattro mesi che parti per l'isola di S. Christoforo". Grace invece, in due occasioni, segnalate nel prosieguo del testo, afferma di essere partito all'inizio del 1666.
- ³³ Nellis M. Crouse, *The French Struggle for the West Indies*, London, Frank Cass Co., 1966 (ed. orig. 1943), pp. 17-20.
- ³⁴ ARSI, Francia vol. 45/II, ff. 320r-321v.
- ³⁵ N. Crouse, *The French Struggle*, cit., pp. 22-34, e *Documents relating to the Irish in the West Indies*, cit., p. 246.
- ³⁶ N. Crouse, *The France Struggle*, cit., p. 33.
- ³⁷ APF, Congressi, America Antille, vol. 1 (1634-1760), ff. 214r-220v.
- ³⁸ APF, SOCG, vol. 257, ff. 87r-88v e 91r-92v; Acta, vol. 36 (1667), ff. 30rv, 52rv e 77r-78v.
- ³⁹ APF, SOCG, vol. 257, f. 112rv.
- ⁴⁰ APF, SOCG, vol. 257, ff. 111rv/113rv.
- ⁴¹ APF, SOCG, vol. 257, ff. 114r-115v, e Acta, vol. 37 (1668), ff. 61v-62r.
- ⁴² APF, Congressi, Irlanda, vol. 2, f. 236rv. Si tratta di un estratto di due lettere diverse. Sulla brillante carriera e la fede religiosa di Stapleton, giunto alle Antille come soldato di ventura e salito fino alla carica di governatore di Montserrat (1668-1671) e poi di governatore generale delle Antille inglesi (1671-1686, carica che escludeva Barbados che aveva un governatore separato), cfr. Richard S. Dunn, *Sugar and Slaves. The Rise of the Planters Class in the English West Indies, 1624-1673*, London, Jonathan Cape, 1973, pp. 124-125 e, soprattutto, D. H. Akenson, *If the Irish*, cit., pp. 84-104. Stapleton, nominato baronetto nel 1679, è proprietario di numerose piantagioni in varie isole, avendo sposato la figlia del governatore di Nevis e grande proprietario terriero James Russell. Dal punto di vista religioso, l'ascesa sociale di Stapleton è consentita dalla sua adesione di facciata alla religione anglicana e, soprattutto, dal suo lealismo verso il governo inglese, che gli consente di superare accuse di papismo da parte degli avversari, *ibid.*, pp. 101-103.
- ⁴³ APF, Congressi, Irlanda, vol. 2, ff. 244r-246v.
- ⁴⁴ Questi documenti si trovano in APF, SOCG, vol. 421, ff. 112r-113v e 115rv.
- ⁴⁵ APF, SOCG, vol. 421, f. 114rv.
- ⁴⁶ APF, Acta, vol. 38 (1669), ff. 432r-434r.
- ⁴⁷ La lettera è pubblicata in P.F. Moran, *Spicilegium Ossoriense*, cit., pp. 511-512.
- ⁴⁸ APF, Acta, vol. 45 (1675), ff. 176v-177r, e *A New History of Ireland*, cit., vol. IX, p. 356.

- ⁴⁹ APF, Acta, vol. 35 (1666), ff. 331v-332r, e vol. 36 (1667), ff. 77r-78r e 174v-175r.
- ⁵⁰ APF, Acta, vol. 35 (1666), ff. 331v-332r.
- ⁵¹ APF, SOCG, vol. 257, ff. 91r-92v; Acta, vol. 36 (1667), f. 52rv; *Documents relating to the Irish*, cit., p. 253.
- ⁵² N. Crouse, *The French Struggle*, cit., pp. 14 e 49-56 e Alan Burns, *History of the British West Indies*, London, Allen & Unwin, 1954, pp. 308-311.
- ⁵³ Burgat definisce Grace missionario a Barbados due volte in APF, SOCG, vol. 257, ff. 111r-113v.
- ⁵⁴ N. Crouse, *The French Struggle*, pp. 57-61.
- ⁵⁵ *Ibid.*, pp. 76-77.
- ⁵⁶ APF, SOCG, vol. 257, f. 112rv.
- ⁵⁷ APF, Acta, vol. 41 (1671), f. 407rv. L'ampliamento richiesto delle facoltà non viene comunque concesso.
- ⁵⁸ Per le colonie inglesi cfr. Hilary McD. Beckles, A "riotous and unruly lot": *Irish Indentured Servants and Freeman in the English West Indies, 1644-1713*, "William and Mary Quarterly", 47, 4 (oct. 1990), pp. 503-522; per le francesi cfr. Gérard Lafleur, *Les Protestants aux Antilles françaises du Vent sous l'Ancien Régime*, "Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe", 71-74, 1988 (numero monografico).
- ⁵⁹ D.H. Akenson, *If the Irish*, cit., pp. 126-127. Naturalmente si deve tener conto dell'andamento demografico generale delle isole che tende verso un aumento rapidamente progressivo della presenza di manodopera schiava africana.
- ⁶⁰ Se ne accenna in H. McD. Beckles, A "riotous", cit., p. 519-522; sul ruolo di due gesuiti francesi, Claude-François Michel e Charles de la Forest, in un tentativo di "popish plot" a Barbados rapidamente stroncato, cfr. Bernard David, *Dictionnaire biographique de la Martinique (1635-1848). Le clergé*, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1984, tomo I, *ad voces*.
- ⁶¹ APF, SOCG, vol. 257, f. 112rv.
- ⁶² *Ibid.*
- ⁶³ D.H. Akenson, *If the Irish*, cit., p. 216, a proposito della lettera del gesuita Matthew O'Hartegan al generale della Compagnia di Gesù.
- ⁶⁴ *Ibid.*, pp. 42-47.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 42 e, relativamente al giudizio sullo storico gesuita Aubrey Gwynn, anche p. 8.
- ⁶⁶ Cfr. ad esempio, l'utilizzo che di questa definizione di "martire" fa Ronnie Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna, Il Mulino, 2001 (ediz. orig. 1998), nel capitolo quinto "La Chiesa martire" (pp. 107-121), per identificare le realtà in cui la Chiesa cattolica è in posizione di minoranza perseguitata e in difesa della propria esistenza.

PARTE TERZA

L'epoca della Grande Emigrazione

INTRODUZIONE

Per una storia degli italiani in Nord America

*Matteo
Sanfilippo*

Negli ultimi venticinque anni diversi progetti di ricerca canadesi, italiani e statunitensi hanno permesso di catalogare la maggior parte delle carte relative al Nord America negli archivi della Santa Sede e in quelli di alcuni ordini e congregazioni religiose. In particolare tra i primi sono stati schedati: l'Archivio Segreto Vaticano, la sezione manoscritti della Biblioteca Apostolica Vaticana, l'archivio storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o "de Propaganda Fide", l'archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, gli archivi del S. Ufficio e dell'Indice presso la Congregazione per la Dottrina della Fede, infine, sia pure sommariamente, l'archivio del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei Migranti e degli Itineranti. Tra i secondi sono stati studiati: l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (gesuiti), l'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (domenicani), l'Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, l'Archivio dei Missionari di S. Carlo (scalabriniani), l'Archivio Salesiano Centrale, l'Archivio Generale della Società per l'Apostolato Cattolico (pallottini), l'Archivio Generale dell'Ordine dei Servi di Maria (serviti), l'Archivio delle Maestre Pie Filippini e l'Archivio delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza (1814-1825). Queste ricerche hanno prodotto un numero ragguardevole di saggi e inventari, nei quali si trovano molti riferimenti alla presenza italiana nel Nord America dal Sei al Novecento; inoltre il raccordo tra gli studiosi impegnati in questi progetti ha permesso una decina di anni fa di preparare un catalogo dei documenti d'archivio relativi agli italiani in quel continente, nonché due altri volumi dedicati all'immigrazione in generale negli Stati Uniti e nel Canada¹.

Sulla base di questa documentazione assai vasta e ora quasi totalmente analizzata è possibile abbozzare una storia degli italiani in Nord America, particolarmente attenta ai rapporti con la Chiesa cattolica dalla prima colonizzazione alla morte di Benedetto XV nel 1922. Per il periodo ancora successivo molti archivi non sono aperti; altri invece mettono a disposizione del ricercatore soltanto alcuni fondi, oppure non hanno completato l'inventario. Data questa disparità ci limitiamo a considerare il periodo prima del 1922: d'altronde questo anno costituisce una cesura, visto che subito dopo il regime fascista restringe le partenze verso le Americhe e queste ultime si chiudono all'arrivo degli italiani adottando quote e di test di ingresso².

Per quanto riguarda il periodo coloniale la documentazione sinora schedata segnala soltanto le vicende di singoli individui recatisi nel Nuovo Mondo quali missionari, soldati o mercanti. È il caso del gesuita Francesco Giuseppe Bressani, attivo nella Nuova Francia tra il 1642 e il 1650³, del marchese Francesco Albergati Vezza, ufficiale delle truppe francesi di stanza in Canada tra il 1750 e il 1760⁴, e infine dei mercanti livornesi Filippo e Antonio Filicchi che risiedono negli Stati Uniti rispettivamente nel 1785-1794 e nel 1804-1806⁵. I contatti americani dei Filicchi ci fanno tuttavia scorgere gli inizi di una presenza italiana più massiccia e soprattutto le lettere di Filippo Filicchi a Propaganda sollevano la questione dell'assistenza religiosa ai cattolici, italiani o no, migrati in America. È questo il problema che interessa maggiormente i funzionari della Santa Sede nel periodo successivo e che quindi ci permette, sia pure indirettamente, di avere il maggior numero di dati sulla presenza italiana nel Canada e negli Stati Uniti prima della grande emigrazione post-unitaria⁶.

Dopo il 1815 i rapporti sempre più stretti tra Roma e i vescovi cattolici degli Stati Uniti, del Canada e di Terranova portano la prima a paventare la perdita della fede di chi si trasferisce nel Nuovo Mondo. Tale preoccupazione spinge la Santa Sede non soltanto a facilitare, se non a stimolare, la partenza di sacerdoti alla volta del Nord America⁷, ma anche a vagliare con attenzione i problemi del cattolicesimo in quel continente. In un primo tempo si provvede a sondare scrupolosamente i vescovi e i sacerdoti americani e canadesi in visita a Roma e a mantenere costante il flusso di corrispondenze con il Nuovo Mondo. In queste lettere, per lo più oggi nell'archivio di Propaganda, noi troviamo dati e riflessioni sull'emigrazione irlandese e tedesca, con qualche notazione sugli italiani. Dopo l'ascesa al soglio pontificio di Pio IX si inizia invece a meditare la possibilità di inviare un prelato romano negli Stati Uniti⁸.

Nel 1853-1854 Gaetano Bedini, nominato nunzio in Brasile, si ferma per alcuni mesi nel Nord America. Formalmente è in viaggio verso la sua sede sudamericana; in realtà deve analizzare la situazione della Chiesa negli Stati Uniti⁹. Durante il suo soggiorno il rappresentante della Santa Sede è costantemente braccato dai quarantottardi tedeschi e dagli italiani esuli nel Nuovo Mondo. Si sposta quindi di diocesi in diocesi, in parte secondo un itinerario prestabilito e in parte per sfuggire ai suoi avversari: a tal scopo visita anche il Canada, dove ritiene di non poter essere seguito dai suoi persecutori. Grazie ai suoi spostamenti il nunzio entra in contatto con l'immigrazione in Nord America e ne riassume i tratti essenziali nella corrispondenza con Roma¹⁰. In un articolo per "La Civiltà Cattolica" invia, per esempio, informazioni sugli emigranti irlandesi, tedeschi, portoghesi e italiani, ricoverati nell'ospedale di Montréal¹¹. Le sue lettere ad Antonelli, il cardinale segretario di stato, sono inoltre ricche di dati sugli esuli italiani negli Stati Uniti¹² e registrano la presenza di religiosi italiani nelle diocesi statunitensi¹³. Infine una miscellanea di sue carte private, oggi conservate nell'Archivio Segreto Vaticano, offre altre notizie sugli esuli e raccoglie molte lettere di emigrati negli Stati Uniti¹⁴.

Il viaggio di Bedini ha rilevanti conseguenze. In particolare comporta una maggiore attenzione per l'assistenza religiosa agli emigrati. Bedini infatti dichiara nel 1853 che ben due terzi di questi ultimi perdono la fede in America, perché non sono seguiti dal clero locale¹⁵. A distanza di otto anni la stessa conclusione è ripresa dal cardinale Costantino Patrizi in una ponenza di Propaganda¹⁶ e da allora diventa una lamentela costante degli uffici romani. È comunque da notare che a Roma non si sapeva bene come proteggere la fede degli emigrati in America. Lo stesso Bedini rimprovera il clero americano, ma si mostra titubante rispetto all'invio di sacerdoti europei. Scrive infatti al cardinale Giacomo Frasoni, prefetto di Propaganda, che i sacerdoti tedeschi, francesi, irlandesi e italiani hanno fatto miracoli negli Stati Uniti, ma che la loro presenza ha ritardato, se non impedito, l'inserimento dei connazionali nella società d'accoglienza¹⁷.

Bedini pone dunque il dilemma delle parrocchie "nazionali", cioè servite da sacerdoti provenienti dallo stesso paese degli immigrati, e questo problema domina i carteggi degli organismi ecclesiastici romani nei successivi cinquanta anni. Le parrocchie nazionali, più tardi chiamate anche etniche, sembrano infatti garantire una migliore o comunque più rapida salvaguardia della fede cattolica di chi emigra, ma minacciano l'unità e l'omogeneità della Chiesa nel Nord America e soprattutto rischiano di relegare gli immigrati in una perpetua posizione di subalternità rispetto alla popolazione di origine anglo-sassone. Per ovviare a questa e ad altre difficoltà, Bedini suggerisce di inviare un rappresentante pontificio negli Stati Uniti: questi infatti può informare con tempestività la Santa Sede e coordinare le iniziative dei vescovi locali per quanto riguarda l'accoglienza degli immigrati.

Nei decenni successivi le autorità romane sono travolte dai più impellenti problemi italiani e non hanno tempo di approvare il progetto di Bedini. Tuttavia il suo piano non è dimenticato e nel 1877 il cardinale Luigi Bilio torna a discutere a Propaganda dell'invio di un delegato stabile negli Stati Uniti e in Canada¹⁸. Questa volta non si tratta di una valutazione puramente teorica. Per vagliare la portata reale dell'apostasia degli emigranti cattolici, è stato appena inviato negli Stati Uniti monsignor Germano Straniero, che è tornato esibendo un corposo rapporto¹⁹. In esso si minimizzano le conseguenze della propaganda protestante: si sarebbero infatti persi soltanto quei "Francesi od Italiani, ..., che poco o nulla praticino la religione nel loro paese". L'emigrazione cattolica in America non è quindi in perdita; anzi ha permesso alla Chiesa romana di divenire la più importante denominazione religiosa degli Stati Uniti. Per gestire tale successo, che trova i vescovi americani impreparati sul piano finanziario, è necessario, secondo Straniero, un delegato che rappresenti la Santa Sede negli Stati Uniti e che coordini l'avanzata cattolica verso l'Ovest.

Il rapporto di Straniero esalta i cattolici di origine irlandese e tedesca. Per contrasto sottolinea lo "stato compassionevole" degli italiani. Al contrario degli irlandesi e dei tedeschi, partiti per restare in America, gli italiani varcano l'Atlantico

per raggranellare qualche soldo e poi tornare a casa. Non sono quindi interessati alle sorti locali della Chiesa; inoltre sono affidati a sacerdoti inviati o scappati negli Stati Uniti per far dimenticare precedenti malefatte italiane. Straniero conclude, però, su una nota di speranza e segnala gli sforzi dei vescovi di New York, Baltimora, Filadelfia e Cleveland per mettere in riga gli emigrati italiani. Egli consiglia di coadiuvare tali tentativi, di creare un ufficio italiano per la cura dei migranti e di affidarlo, se possibile, a don Giovanni Bosco.

Nei decenni successivi i suggerimenti di Straniero divengono realtà. Dopo altre missioni esplorative sono fondate le delegazioni apostoliche di Washington (1892) e di Ottawa (1899). In seguito numerosi organismi italiani, dalla congregazione dei Missionari di san Carlo alle associazioni San Raffaele e Italica Gens, cercano di assolvere i compiti che Straniero voleva demandare a don Bosco e dei quali poi i salesiani si fanno comunque carico²⁰. Di conseguenza, tra il 1876, l'anno del rapporto di Straniero, e il 1922 la documentazione sugli italiani aumenta in maniera quasi esponenziale. In particolare l'accettazione, sia pure *obtorto collo*, del principio delle parrocchie nazionali favorisce l'arrivo a Roma, via Washington ed Ottawa, di numerosi fascicoli sulle parrocchie rette da preti italiani o su comunità che chiedono per sacerdote un loro connazionale²¹. Quasi tutti i documenti in questione nascono da problemi di carattere religioso, tuttavia non mancano di rivelare squarci di vita quotidiana e talvolta presentano vere e proprie analisi sociali, in particolare quando si tratta dei rapporti firmati da ecclesiastici italiani inviati ad ispezionare le diocesi nordamericane.

Negli ultimi venti anni questa documentazione è stata presa in esame da studiosi italiani, canadesi e statunitensi. Roberto Perin, Giovanni Pizzorusso, Gabriele Scardellato e Matteo Sanfilippo hanno saggiato la consistenza dei fondi relativi alla presenza italiana in Canada, con particolare attenzione al ruolo della delegazione apostolica ad Ottawa nell'assistenza agli immigrati²². Silvano M. Tomasi, Maria Luisa Vannicelli, Claudio De Dominicis, Stephen M. Di Giovanni, Ferdinando Fasce, Maria Susanna Garroni, Giovanni Pizzorusso e Edward C. Stibili, si sono interessati alle sorti degli italiani negli Stati Uniti²³. Gianfausto Rosoli e Silvano M. Tomasi hanno inoltre affrontato il versante dell'assistenza offerta dal clero locale e dalle gerarchie italiane²⁴. Peter D'Agostino e Antonio Paganoni hanno infine firmato le migliori e più recenti panoramiche del periodo²⁵.

Il materiale analizzato dai vari autori e la letteratura specialistica sono ormai abbastanza vasti da aver bisogno di un libro intero per discuterne tutti gli aspetti. In questa terza parte del nostro lavoro possiamo dunque soltanto sintetizzare gli spunti offerti dalle grandi raccolte archivistiche del Vaticano e di Propaganda. Tale scelta è determinata non soltanto dalla mole di questa documentazione, ma pure perché essa fotografa due momenti precisi dell'evoluzione della Chiesa nel Nord America. Propaganda coordina infatti l'assistenza durante l'Ottocento secolo e raccoglie le

prime notizie sulla presenza italiana nel Nuovo Mondo. Il successivo spostamento del baricentro archivistico verso il Vaticano contrassegna invece la progressiva trasformazione del Nord America da terra di missioni a territorio di chiese nazionali: una trasformazione che viene definitivamente sancita nel 1908, quando il continente passa dalla giurisdizione di Propaganda a quella della Segreteria di Stato coadiuvata dalla Congregazione Concistoriale.

Note

- ¹ *Inventario delle fonti vaticane per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: il Canada (1878-1922)*, a cura di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, "Studi Emigrazione", 116 (1994); *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: gli Stati Uniti (1893-1922)*, a cura di M. Sanfilippo, *ibid.*, 120 (1995); *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana in Nord America (1642-1922)*, a cura di G. Pizzorusso e M. Sanfilippo, *ibid.*, 124 (1996); *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922*, a cura di Pierre Hurtubise, Luca Codignola e Fernand Harvey, Québec, Éditions de l'IQRC, 1999; *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, a cura di M. Sanfilippo e G. Pizzorusso, Viterbo, Sette Città 2001, pp. 237-263; *Mediterranean Religiosity in the United States: Migrating Religions and their Encounters with Other Religions and Cultures*, a cura di Maria Susanna Garroni ed Elisabetta Vezzosi, in *America and the Mediterranean*, a cura di Massimo Bacigalupo e Pierangelo Castagneto, Torino, Otto Editore, 2003, pp. 199-275; G. Pizzorusso e M. Sanfilippo, *Viaggiatori ed emigranti. Gli italiani in Nord America*, Viterbo, Sette Città, 2004; G. Pizzorusso, *Le fonti sulle migrazioni nell'archivio storico della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o "de propaganda fide"*, "Archivio storico dell'emigrazione italiana", 1 (2005), pp. 159-164.
- ² Matteo Sanfilippo, *Tipologie dell'emigrazione di massa*, in *Storia dell'emigrazione italiana*, I, *Partenze*, a cura di Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi ed Emilio Franzina, Roma, Donzelli Editore, 2001, pp. 77-94.
- ³ Per la documentazione negli archivi dei gesuiti e di Propaganda Fide e per la bibliografia relativa, cfr. Francis Catalano, *Francesco Giuseppe Bressani e l'"autopsia" della nazione urone*, "Il Veltro", XXXVI, 1-2, (1992), pp. 83-99, e Cristina Pastore, *La vita e le lettere di padre Francesco Giuseppe Bressani*, tesi di laurea, Università di Genova, Facoltà di Lettere, 2002.
- ⁴ Nel 1762 il cardinal segretario di stato scrive al nunzio a Parigi raccomandandogli di appoggiare la richiesta di una pensione militare per Albergati: ASV, Segr. Stato, Francia, 452, ff. 66-67.
- ⁵ Sui Filicchi esiste una ricca documentazione, cfr. Luca Codignola, *Religione e affari tra Italia e Stati Uniti, 1785-1847: alla ricerca dei Filicchi*, "Il Veltro", XXXVI, 1-2 (1992), pp. 121-133, e *Gli imprenditori livornesi Filippo e Antonio Filicchi e il Nord America (1785-1806)*, in *Storia e attualità della presenza degli Stati Uniti a Livorno e in Toscana*, a cura di Paolo Castignoli, Luigi Donolo e Algerina Neri, Pisa, Edizioni Plus, 2003, pp. 43-66.
- ⁶ Luca Codignola, *Unlikely Allegiances. Pre-Italian Relations with Early North America, 1763-1846*, Toronto, University of Toronto Press, in corso di stampa.
- ⁷ Vedi *infra*, capitolo primo.
- ⁸ Per questo e per quanto segue, cfr. Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003.

- ⁹ Per i particolari del viaggio, cfr. Matteo Sanfilippo, *Tra antipapismo e cattolicesimo: gli echi della Repubblica romana e i viaggi in Nord America di Gaetano Bedini e Alessandro Gavazzi (1853-1854)*, in *Gli Americani e la Repubblica Romana nel 1849*, a cura di Sara Antonelli, Daniele Fiorentino e Giuseppe Monsagrati, Roma, Gangemi, 2001, pp. 159-187, nonché *infra*, capitolo secondo.
- ¹⁰ Vedi *infra*, capitolo secondo.
- ¹¹ *Canada - visita fattavi da Monsig. Gaetano Bedini Arcivescovo di Tebe, e Nunzio apostolico, "La Civiltà Cattolica"*, n.s., IV (1853), pp. 471-476. Vedi anche APF, Congressi, America settentrionale, vol. 6, f. 592.
- ¹² ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 28-29v, 86-91v, 112rv, 113, 116, 147-148, 155-156.
- ¹³ Per i passionisti italiani a Pittsburgh, *ibid.*, ff. 199-203v.
- ¹⁴ ASV, Segr. Stato, Spogli di Cardinali e Officiali di Curia, Bedini, busta 5, soprattutto il fasc. "Corrispondenze negli Stati Uniti".
- ¹⁵ ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 121-128v.
- ¹⁶ APF, Acta, vol. 255 (1861), ff. 1-9, in particolare f. 7.
- ¹⁷ ASV, Segr. Stato, Spogli di Cardinali e Officiali di Curia, Bedini, busta 5, fasc. B, Bedini a Franzoni, 12 luglio 1854
- ¹⁸ APF, Acta, vol. 245 (1877), ff. 39-40.
- ¹⁹ Per il viaggio di Straniero, cfr. Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart, Hierseman, 1982, pp. 38-40 e 116-117. Il rapporto di Straniero è in ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10.
- ²⁰ *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana*, a cura di G. Pizzorusso e M. Sanfilippo, cit.
- ²¹ Vedi APF, Acta, vol. 257 (1887), ff. 186-217. Cfr. Javier García de Cárdenas, *Las Parroquias personales (lingüísticas) en la Pastoral de la inmigración en los Estados Unidos durante el s. XIX*, tesi di dottorato, Roma, Atheneum Romanum Sanctae Crucis, 1991.
- ²² Roberto Perin, *Rome in Canada. The Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, pp. 158-165, e *L'Église des immigrants: les allophones au sein du catholicisme canadien, 1880-1920*, Ottawa, Canadian Historical Association, 1998; Gabriele Scardellato, *Beyond the Frozen Wastes: Italian Sojourners and Settlers in British Columbia*, in *Arrangiarsi. The Italian Immigration Experience in Canada*, a cura di Roberto Perin e Franc Sturino, Montréal, Guernica, 1989, pp. 135-162; Matteo Sanfilippo, *Roman Archives as a Source for the History of Canadian Ethnic Groups*, in Canadian Catholic History Association, "Historical Studies", 60 (1993-1994), pp. 83-101, e *L'affermazione del cattolicesimo*, cit..
- ²³ Silvano M. Tomasi, *Piety and Power. The Role of Italian Parishes in the New York Metropolitan Area*, New York, Center for Migration Studies, 1975; Maria Luisa Vannicelli, *L'opera della Congregazione di Propaganda fide per gli emigrati italiani negli Stati Uniti (1883-1887)*, in *L'emigrazione calabrese dall'Unità d'Italia a oggi*, a cura di Piero Borzomati, Roma, CSER, 1982, pp. 135-151; Giovanni Pizzorusso, *Le "Lettere di stato": una fonte documentaria dell'Archivio della Congregazione "de Propaganda Fide" di particolare interesse canadese (1893-1908)*, "Annali Accademici Canadesi", 5 (1989), pp. 101-114, e *Romani d'intelletto e di cuore: seminaristi canadesi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1829-1908)*, "Il Veltro", XXXVIII, 3-4 (1994), pp. 151-162; Ferdinando Fasce, *An Italian American Catholic parish in the early Twentieth Century. A View from Waterbury Connecticut*, "Studi Emigrazione", 103 (1991), pp. 343-350; Maria Susanna Garroni, *Italian parishes in a burgeoning city: Buffalo 1880-1920*, *ibid.*, pp. 469-480; Claudio De Dominicis, *Italian Immigrants in the Archives of the Apostolic Delegation of the United States*, New York, Center for Migration Studies, 1992; Stephen M. De Giovanni, *Archbishop Corrigan and*

the Italian Immigrants, Huntington, IN, Our Sunday Visitory Publication, 1994; Edward C. Stibili, *What Can Be Done to Help Them? The Italian Saint Raphael Society, 1887-1923*, New York, Center for Migration Studies, 2003.

- ²⁴ Silvano M. Tomasi, *L'assistenza religiosa agli italiani in USA e il Prelato per l'emigrazione italiana: 1920-1949*, "Studi Emigrazione", 66 (1982), pp. 167-189, e *Fede e patria: the "Italica Gens" in the United States and Canada, 1908-1936. Notes for the history of an emigration association*, "Studi Emigrazione" 103 (1991), pp. 319-340; *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, a cura di Gianfausto Rosoli, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989, pp. 453-467; Id., *La federazione "Italica Gens" e l'emigrazione italiana oltreoceano 1909-1920*, "Il Veltro", XXXIV, 1-2 (1990), pp. 87-99, e *Insieme oltre le frontiere. Momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1996; *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, a cura di Silvano M. Tomasi e Gianfausto Rosoli, Torino, SEI, 1997.
- ²⁵ Anthony (Antonio) Paganoni, *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*, New York, Center for Migration Studies, 2003, e Peter R. D'Agostino, *Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 2004.

CAPITOLO I

La documentazione della Santa Sede sugli italiani in Nord America¹

*Giovanni
Pizzorusso*

*Matteo
Sanfilippo*

1. L'archivio storico della Congregazione "de Propaganda Fide" contiene pochi riferimenti alla presenza italiana nel Nord America sei-settecentesco. In compenso il materiale aumenta esponenzialmente mano a mano che ci si inoltra nell'Ottocento. D'altronde già subito dopo la Rivoluzione americana troviamo traccia di un nuovo interesse. Nel 1788 per esempio Propaganda scrive a John Carroll, vescovo di Baltimora, che un prete romano, Paolo Moretti, sta studiando l'inglese per varcare l'oceano e nei primissimi anni dell'Ottocento abbiamo diverse segnalazioni su sacerdoti italiani che hanno compiuto questo viaggio². Inoltre nel 1809 la congregazione raccoglie informazioni sul francescano Antonio Lonigo, che si trova in Canada³.

Dopo il periodo napoleonico, l'attività missionaria della Chiesa cattolica è riorganizzata. Molti ordini, i gesuiti in primo luogo, cercano di riprendere possesso delle loro missioni oppure di aprirne delle nuove. Il Nord America si presenta come un vasto territorio disponibile, dove indirizzare numerosi missionari italiani: i vincenziani o lazzaristi (Congregazione della missione) sono attivi soprattutto nei territori del Mississippi; i gesuiti dalle missioni della California meridionale si spingono verso nord durante tutto il corso del secolo fino a giungere in Alaska; gli allievi del Collegio Brignole Sale Negroni di Genova, un seminario per la formazione del clero missionario dipendente da Propaganda, rinforzano molte diocesi statunitensi e canadesi. Il numero di questi italiani non è indifferente: nel 1858 solo tra i sudditi del Regno sardo (Piemonte, Liguria, Sardegna e Savoia) troviamo 174 missionari nelle due Americhe⁴. Inoltre alcuni assurgono alle più alte cariche gerarchiche. Il vincenziano Giuseppe Rosati giunge negli Stati Uniti verso il 1820 e nel 1822 è designato vicario apostolico dei Territori di Mississippi e Alabama, nel 1826 vescovo ausiliare di New Orleans e l'anno successivo vescovo di St. Louis. Il cappuccino Ignazio Persico si trasferisce nella diocesi di Charleston, dopo essere stato vicario apostolico in India. Nel 1870 diviene vescovo di Savannah; nel 1872 si dimette e si trasferisce a Québec, da dove informa regolarmente Propaganda sull'andamento della Chiesa locale⁵. Sempre nel 1870 Enrico Carfagnini, uno dei francescani stabilitisi nel Collegio di S. Bonaventura (Allegany, New York), diviene invece vescovo di Harbour Grace a Terranova: qui è assistito da Diomede Falconio, un confratello del Collegio di S. Bonaventura, che in seguito diventa delegato apostolico prima in Canada e poi negli Stati Uniti⁶. Tra fine Ottocento e primi Novecento Gherardo Ferrante diviene infine segretario e poi vicario per gli immigrati della diocesi di New York: la sua influenza è notevole ed è altrettanto importante la sua attenzione alle esigenze dei connazionali⁷.

La presenza di questi religiosi può essere considerata un piccolo flusso migratorio che si interseca con la presenza degli italiani immigrati⁸. Nella seconda metà dell'Ottocento gli insediamenti italiani nelle principali città crescono esponenzialmente e chiedono la formazione di parrocchie "nazionali": il flusso di ecclesiastici provenienti dall'Italia acquista allora un'ulteriore ragion d'essere e aumenta ancora. Di pari passo la documentazione scambiata tra Roma e le diocesi d'immigrazione italiana diventa più abbondante. Si tratta di documenti particolari, che in genere segnalano solamente i punti e i momenti d'attrito, tuttavia ci permettono di tracciare un quadro delle vicissitudini religiose degli immigrati.

Dal 1857 al 1860, per esempio, la comunità italiana di New York, guidata dal sacerdote Antonio Sanguinetti, protesta per la demolizione della cappella di S. Antonio da Padova. Non tutti i parrocchiani sostengono, però, il sacerdote e l'arcivescovo John J. Hughes ha buon gioco a denunciarlo a Propaganda. La vicenda è rievocata nel 1868 da Leo Pacilio, uno dei numerosi francescani italiani di New York, quando espone alcune considerazioni sull'assistenza spirituale delle comunità italiane nei grandi centri urbani, in particolare a New York, Chicago e Filadelfia. In seguito, grazie al nuovo arcivescovo John McCloskey, Sanguinetti ritrova l'accordo con i parrocchiani di S. Antonio. Pacilio invece è sottoposto a un'inchiesta della Congregazione dei Vescovi e Regolari per le contrapposizioni interne ai francescani⁹.

In effetti la documentazione di Propaganda offre moltissimi materiali sulle controversie tra gruppi d'immigrati e vescovi nordamericani, oppure tra clero locale e clero italiano, o infine tra clero secolare e clero regolare. Da questi dossier risalta quanto i religiosi secolari di origine italiana siano visti con diffidenza dai vescovi per vari tipi di irregolarità che commettono, dalle differenze nell'osservanza delle leggi ecclesiastiche o del rituale alle vertenze sulla gestione economica delle parrocchie. D'altronde non va dimenticata la profonda differenza tra le esperienze nordamericane del clero secolare e di quello regolare. Gli appartenenti agli ordini possono appoggiarsi alle istituzioni dei confratelli americani ed usufruire di risorse, quali finanziamenti, chiese e residenze, cui i secolari non possono aspirare. Fatto tanto più grave in quanto i religiosi italiani si trovano di fronte a connazionali non abituati a contribuire al finanziamento della propria chiesa. Per questo i vescovi vogliono affidare la gestione delle parrocchie italiane soltanto ai regolari¹⁰.

Per i secolari l'esperienza nordamericana può essere dunque molto ardua, anche perché spesso sono personalmente in una posizione difficile: molti sono infatti scappati dall'Italia in seguito a episodi poco limpidi. Nell'archivio di Propaganda possiamo ricostruire i percorsi biografici di questi personaggi, che a volte sono giramondo ecclesiastici. A metà Ottocento abbiamo, per esempio, il caso di Cosimo Antonio Della Nave, cappellano della cattedrale di Pisa, cacciato per comportamento indegno dalla parrocchia di St. Juliana da William O'Hara vescovo di Scranton. Il ricorso a Propaganda del 1871, nel quale Della Nave accusa il superiore e il clero

irlandese di boicottarlo, attesta che dal 1848 egli ha esercitato il suo ministero in Francia (Besançon, Digione, Troyes e Parigi), Inghilterra (Westminster) e Stati Uniti (Filadelfia e Newark), sempre alla ricerca di una sistemazione definitiva¹¹.

In genere questi preti emigranti trovano sostegno presso le comunità che visitano. Queste ultime, d'altra parte, si battono per avere propri sacerdoti e quindi li lasciano partire soltanto se possono sostituirli. Nel 1868 gli italiani di Filadelfia reclamano presso Propaganda per la chiusura di St. Mary Magdalen de' Pazzi, la prima parrocchia italiana degli Stati Uniti fondata nel 1857, e l'allontanamento del parroco Gaetano Sorrentini. L'arcivescovo James Wood si difende dalle accuse e garantisce la nomina di un altro italiano. Per questo motivo è richiesto un sacerdote al Collegio Brignole Sale Negroni di Genova, che già fornisce religiosi per le missioni nordamericane più deboli, quelle tra i neri del Sud (Giovanni Bertazzi) e i messicani della California (Giacomo Borgatta). Il rettore del collegio Francesco Dassano acconsente alla richiesta di Wood e invia nel 1869 Antonio Isolero, seguito nel 1872 da Giuseppe Ascheri¹².

Il fenomeno del ri-orientamento di religiosi preparati per le missioni in Africa o in Asia verso l'attività pastorale nelle comunità immigrate in Nord America prova che la Chiesa cattolica sta prendendo atto, non solo sul piano della raccolta di informazioni, dell'importanza dell'immigrazione nella realtà americana e, per conseguenza, del suo ruolo decisivo nel progetto di espansione della Chiesa stessa. La conoscenza romana degli insediamenti di immigrati porta a sostenere il principio delle parrocchie nazionali e la nascita di ordini missionari specificamente addetti alla cura degli emigranti¹³. I vescovi delle grandi città americane sono i primi a porsi questi problemi e a suggerire soluzioni¹⁴. Nel 1869, ad esempio, il già menzionato McCloskey domanda un sacerdote del collegio Brignole Sale Negroni¹⁵. A loro volta, gli esponenti degli istituti di vita consacrata cercano di aiutare i connazionali emigrati: così nel 1875 il ministro generale dei francescani Bernardino da Portogruaro invia una lista di clarisse pronte a partire per l'America¹⁶.

Nei primi anni 1880 i vescovi statunitensi descrivono a Propaganda la situazione spirituale degli immigrati e indicano le difficoltà da questi incontrate nel mantenimento della fede: in particolare la non comprensione della lingua, la mancanza di istruzione generale e di dottrina religiosa, le differenze liturgiche e rituali, i contrasti all'interno della comunità immigrata tra membri provenienti da varie regioni d'Italia¹⁷. Nell'ottobre 1883 la *Relazione con Sommario e Nota d'archivio circa la presente condizione della Chiesa cattolica* raccoglie le opinioni di molti vescovi americani convenuti a Roma¹⁸, mentre negli anni successivi sono sondati gli ordinari diocesani delle regioni di partenza. Nel 1887 infine Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, fonda la Congregazione dei missionari di S. Carlo adibita proprio all'assistenza degli italiani d'oltreatlantico. La nascita dell'istituto scalabriniano è accompagnata da un approfondito studio che Propaganda presenta al papa nel novembre 1887.

In esso è considerata la situazione nordamericana e quella sudamericana, in particolare brasiliana, e sono riportate le opinioni di vescovi americani e italiani, nonché dei missionari italiani che hanno avuto esperienze con i connazionali oltreoceano¹⁹. Nel 1888 Leone XIII recepisce tali indicazioni e invia una lettera circolare alla gerarchia americana raccomandando di favorire l'azione in soccorso degli italiani (*Quam aerumnosa*, 10 dicembre 1888)²⁰.

Il contatto tra Propaganda e la congregazione scalabriniana resta abbastanza stretto fino al 1908, anno in cui la prima perde la giurisdizione sul Nord America. Le difficoltà che l'istituto affronta (accuse ai singoli religiosi, scarsa fiducia americana nei missionari per gli emigranti considerati come gli scarti delle diocesi di partenza, rapporti talvolta tesi con i vescovi) nell'attuazione della sua opera generano una documentazione, che, pur non abbondantissima, presenta nel vivo l'azione missionaria oltreoceano²¹. La fondazione della congregazione scalabriniana è strettamente connessa alla individuazione da parte di Propaganda di una strategia per affrontare la mutata situazione del cattolicesimo nordamericano. Nell'aprile 1887, pochi mesi prima della nascita dell'istituto dei missionari di S. Carlo, è definitivamente sancito il principio delle parrocchie nazionali per consentire la specifica assistenza spirituale alle singole comunità²².

L'interesse attivo e programmatico di Propaganda verso il fenomeno migratorio appare dunque concentrato nel tempo e soprattutto volto a una soluzione verticistica del problema. D'altronde la Congregazione è un organo burocratico e istituzionale della Curia romana e non gli spetta l'organizzazione concreta dell'attività missionaria, bensì la sua supervisione. Dopo la fondazione degli scalabriniani, Propaganda si limita dunque a gestire le pratiche correnti fino al 1908, quando il Nord America viene tolto alle sue competenze giurisdizionali. L'aumento del flusso migratorio moltiplica le occasioni di ricorrere alla Congregazione per le ragioni più svariate e così a cavallo tra Otto e Novecento documentazione si accresce considerevolmente. Alle lamentele relative alle diocesi statunitensi, in particolare quelle dei grandi centri urbani come New York, Brooklyn, Newark, Boston, e Buffalo, si aggiungono inoltre le proteste relative alle diocesi canadesi. La tipologia della documentazione non varia, però, rispetto al passato. Da un lato, abbiamo documenti di carattere generale che, *una tantum* o a scadenze ben precise, riferiscono sullo stato degli immigrati. Dall'altro lato, troviamo informazioni specifiche su singoli personaggi, che possono tuttavia esemplificare situazioni più diffuse.

Per la prima tipologia sono molto importanti le relazioni consegnate o spedite in occasione delle visite *ad limina* dei vescovi. Questi rapporti decennali, redatti secondo un modello uniforme, sono un vero e proprio punto di riferimento per conoscere i dati sulla popolazione (etnia, lingua, attitudini politiche e sociali), sul clero, sulle parrocchie, sugli istituti di istruzione e altro delle singole diocesi. Inoltre da essi è possibile desumere quale sia la posizione del vescovo e le misure che intende pren-

dere. Fino al 1908 sono inviati a Propaganda; in seguito alla Concistoriale²³. Accanto a questa fonte di informazioni regolari, abbiamo iniziative straordinarie, che servono comunque a tracciare un quadro generale. Nel 1904 Propaganda chiede a ogni vescovo statunitense un rapporto statistico sui fedeli di altra nazionalità e sulla presenza di clero straniero. Si tratta di una preziosa fonte, spesso arricchita dalle opinioni personali dei prelati, su 43 diocesi “fotografate” nello stesso anno, un’opportunità che nessun archivio di una singola diocesi può offrire²⁴. Nel 1907 Roma domanda ai vescovi quali siano le lingue più usate nella loro diocesi, perché vuole sapere quali di esse i missionari o i sacerdoti debbano conoscere: 19 vescovi segnalano l’italiano²⁵.

Un’altra fonte specifica dell’archivio di Propaganda è costituita dalle lettere che ogni due anni i missionari americani e canadesi formati nel Collegio Urbano devono inviare al cardinale prefetto, preferibilmente in italiano²⁶. Quando la presenza italiana inizia a farsi massiccia, questi missionari sono chiamati dai vescovi a occuparsi dei nuovi arrivati, perché conoscono la loro lingua avendo trascorso dai quattro ai sette anni a Roma. Per il Canada, troviamo questi missionari nella Nuova Scozia, dove gli italiani lavorano nelle miniere di carbone²⁷. Negli Stati Uniti li troviamo nelle diocesi di Buffalo, New York, e Davenport, Iowa²⁸. Queste lettere hanno lo scopo di render conto dell’attività missionaria: sono quindi fondate sull’esperienza diretta e molto esplicite, spesso fanno quindi risaltare i pregiudizi degli scriventi e dei loro colleghi.

Oltre a questi filoni generali, nei fondi di Propaganda troviamo notizie sparse su vari luoghi e personaggi dell’immigrazione. Alcune riguardano problemi generali. Per esempio, le controversie tra preti italiani e i vescovi americani costituiscono un tema ricorrente, attorno al quale raggruppare molte fonti. Spesso i religiosi sono accusati di irregolarità di vario genere e la comunità insorge a loro difesa. Altre volte invece è proprio la comunità a accusare il sacerdote. Questa documentazione, da un lato, fa risaltare il percorso biografico dei religiosi in questione e mostra come esso spesso riproduca le fasi tipiche dell’esperienza migratoria: la molteplicità delle destinazioni, il richiamo del legame familiare, la provvisorietà delle sistemazioni. Dall’altro lato, fornisce informazioni sulle comunità italiane: queste, per esempio, spesso inviano a Roma petizioni con raccolte di firme utilissime per una ricostruzione anagrafica²⁹.

Un altro campo di ricerca aperto dai documenti di Propaganda è quello sui matrimoni. Il controllo che la Chiesa detiene nei confronti dei fedeli in base ai principi tridentini è messo a repentaglio dal fenomeno migratorio. Il parroco del paese perde il contatto con coloro che sono partiti e questi spesso si rifanno una vita nel nuovo paese. Vi sono non solo rischi di bigamia, ma anche nascono situazioni irregolari e proliferano matrimoni misti che, secondo Roma, costituiscono un gravissimo pericolo per la salvaguardia della religione³⁰. Nel 1892 Propaganda organizza un’inchiesta presso i vescovi nordamericani, ma non ottiene risposte univoche³¹. Nel

1894, in base a queste notizie, la Congregazione mette in allarme i vescovi italiani e li prega di spingere i loro parroci a fornire corrette informazioni ai colleghi americani in occasione dei matrimoni³². Il problema è che la Chiesa non può comunque rendere troppo difficile lo sposarsi, perché, fuori dalla parrocchia natia, gli immigrati cominciano a prender confidenza con il matrimonio civile. Un'ipotesi ancora peggiore per la Chiesa è quella del rito davanti a un ministro protestante e questa minaccia è spesso utilizzata dagli italiani per sollecitare la celebrazione delle nozze, oppure l'accettazione delle loro domande di dispensa per il matrimonio misto³³.

Da altre lettere si hanno poi informazioni che mostrano le diverse usanze della Chiesa cattolica americana che turbano i cattolici italiani come, ad esempio, l'uso di far pagare per sedersi in chiesa³⁴. All'inverso il clero americano considera la religiosità degli italiani, soprattutto quelli provenienti dal Mezzogiorno, alla stregua più di superstizione che di culto³⁵. Per i vescovi inoltre l'assistenza agli italiani non deve turbare gli equilibri vigenti tra le varie comunità immigrate. Nel 1897 Michael A. Corrigan, arcivescovo di New York, respinge la proposta di fondare una missione italiana fattagli da Edgardo Levi Mortara, il sacerdote italiano di famiglia ebraica obbligato nel 1858 a una conversione al cattolicesimo che fece scalpore. Il prelato newyorchese teme infatti che la comunità ebraica possa risentirsi³⁶.

Nel 1908 il Nord America cessa di dipendere da Propaganda e il flusso di informazioni viene deviato verso altre congregazioni romane. L'unica fonte che abbiamo qui citato che continua a arricchire l'archivio di Propaganda sono le lettere dei missionari usciti dal Collegio Urbano, il cui numero tende, però, progressivamente a diminuire in Nord America. Dopo il 1908 cala dunque drasticamente l'utilità dell'archivio della Congregazione per studiare la storia degli italiani in Canada e negli Stati Uniti.

2. La prima documentazione nell'Archivio Segreto Vaticano sugli italiani nel Nord America è contenuta nei citati rapporti di Bedini e Straniero. Il loro interesse per i connazionali emigrati è condiviso da Francesco Satolli e Diomede Falconio, primi delegati stabili rispettivamente a Washington e Ottawa. Satolli informa Roma sulla situazione degli italiani³⁷, ai quali consacra anche parte del rapporto sulla prima visita alle diocesi degli Stati Uniti³⁸. Falconio si interessa attivamente alla sorte dei suoi connazionali³⁹, tanto da concertarsi con G. Spilimbergo, il console italiano a Montréal, per aiutare le scuole italiane in quella città⁴⁰. Falconio mostra la stessa cura anche quando è promosso a Washington nel 1902, dove crea un dossier sull'emigrazione italiana e interviene in numerose diocesi⁴¹. In seguito la sua attenzione è stimolata dalle richieste della Santa Sede⁴² e dalle missive di sacerdoti italiani che suggeriscono progetti per assistere gli emigrati⁴³. Donato Sbarretti, successore di Falconio in Canada, è invece meno pronto a seguire i progressi dell'emigrazione italiana e si interessa soltanto alle sorti delle comunità di Toronto e Montréal⁴⁴.

In questa prima fase, che si arresta alla vigilia della grande guerra, la paura della propaganda protestante è ancora forte⁴⁵, tanto che le lettere a Roma dei delegati sembrano ispirate da Bedini piuttosto che da Straniero. Tuttavia vi è una differenza tra quanto si scrive nell'ultimo decennio dell'Ottocento secolo e le riflessioni del primo decennio del Novecento. Nel nuovo secolo non si teme più l'attività dei protestanti americani, ma quella degli "eretici" italiani. Negli Stati Uniti i dossier seguono così le mosse di ex-sacerdoti come Giovanni Marchello, fondatore della Chiesa indipendente italiana a Kansas City e a St. Louis⁴⁶, oppure dei missionari formati al seminario valdese di Firenze⁴⁷. I rapporti dalle diocesi canadesi di Hamilton, Montréal e Toronto sono a prima vista più consoni alla tradizione di Bedini⁴⁸. Tuttavia nel Novecento ci si convince che gli immigrati sono sostanzialmente indifferenti nei riguardi della religione e che scelgono il pastore metodista o il parroco cattolico in base ai servizi loro offerti⁴⁹.

Questi mutamenti di prospettiva producono una diversa messa a fuoco della condizione degli emigranti e una maggior durezza da parte dei rappresentanti vaticani. Molte volte questi condividono l'opinione del clero nordamericano sulla scarsa o cattiva religiosità degli italiani⁵⁰, un popolo che in fondo ha preferito il governo sabaudo a quello della Chiesa, e ritengono che non si possa far molto per gli emigrati. Se all'inizio sono quindi pronti a subire il ricatto di chi minaccia di passare ai protestanti⁵¹, in seguito divengono molto rigidi, anche verso chi ha veramente bisogno di aiuto⁵².

A questo proposito sembra possibile distinguere la prospettiva romana, da quella dei rappresentanti di Roma nel Nord America. Nel Novecento la Santa Sede teme infatti l'apostasia degli emigranti negli Stati Uniti⁵³, mentre in questo paese e nel Canada i delegati e la gerarchia ecclesiastica locale sostituiscono la paura dei protestanti con quella per gli anticlericali, i socialisti e gli anarchici e talvolta tremano per pericoli assolutamente irreali. Agli inizi del 1905 Diomede Falconio, il delegato apostolico a Washington, John Ireland, l'arcivescovo di St. Louis, e Raffaele Merry del Val, il segretario di stato di Pio X, tengono un carteggio su un complotto di anarchici emigrati in America che vogliono uccidere il papa. Quando informano Edmondo Mayor des Planches, ambasciatore italiano, vengono a scoprire che la storia è stata inventata da Carmine Ucci, un emigrato che sbarca il lunario rivelando, dietro compenso, complotti immaginari⁵⁴. Se quella dei complotti, in particolare quelli per uccidere il papa⁵⁵, è una strada senza uscite, almeno per noi che cerchiamo le tracce della presenza italiana, la lotta dei delegati contro l'anticlericalismo, il socialismo e l'anarchia offre spunti importanti. Falconio dichiara al Congresso Eucaristico di Pittsburgh (1907) che uno dei suoi compiti è quello di impedire l'importazione di giornali antireligiosi, tra i quali segnala "L'Asino"⁵⁶. Inoltre nei primi due decenni del Novecento abbondano i moniti contro la partecipazione di operai italiani a organizzazioni sindacali⁵⁷ oppure a circoli socialisti e anarchici⁵⁸. Si tratta di un materiale

abbastanza ricco, che viene ulteriormente rimpinguato dalle risposte dei vescovi canadesi e statunitensi a un questionario della Congregazione Concistoriale, da compilare in occasione della visita *ad limina*, nel quale è prevista una domanda sulle organizzazioni di tipo socialista⁵⁹.

In generale queste grandi e ricorrenti paure passano in secondo piano rispetto alla gestione della situazione quotidiana. I primi delegati badano soprattutto ad assistere le comunità abbastanza stabili (vedi il caso già accennato di Toronto e Montréal in Canada), fornendo loro parrocchie e scuole. Grazie a un accurato catalogo di Claudio De Dominicis del materiale della delegazione apostolica negli Stati Uniti abbiamo un quadro esauriente di questa attività e possiamo seguire gli interventi dei delegati nelle diocesi di Albany, Alton, Altoona, Baltimore, Belleville, Boston, Brooklyn, Buffalo, Burlington, Cheyenne, Chicago, Cincinnati, Cleveland, Columbus, Dallas, Denver, Detroit, Duluth, Erie, Fall River, Filadelfia, Fort Wayne, Galveston, Grand Rapids, Great Falls, Harrisburg, Hartford, Helena, Indianapolis, Kansas City, La Crosse, Leavenworth, Little Rock, Los Angeles, Louisville, Marquette, Milwaukee, Mobile, Monterey, Nashville, Natchez, New York, Newark, New Orleans, North Carolina, Oklahoma, Omaha, Oregon City, Peoria, Pittsburgh, Portland, Providence, Richmond, Rochester, Sacramento, St. Augustine, St. Louis, St. Paul, Salt Lake, San Antonio, Santa Fe, San Francisco, Scranton, Seattle, Sioux Falls, Spokane, Springfield, Superior, Syracuse, Trenton, Wheeling, Wichita, Wilmington⁶⁰. Tutti questi fascicoli ruotano attorno alla condizione degli italiani, ovvero alla mancanza di sacerdoti, di parrocchie e di scuole parrocchiali, con l'aggiunta di eventuali ricorsi contro vescovi o sacerdoti.

Lo stesso si può verificare anche nella documentazione canadese, nonostante che in Canada la cura degli italiani inizia con un certo ritardo: i primi parroci italiani sono nominati dopo il 1900 e soltanto in alcune città (Montréal, Hamilton, Toronto), mentre nelle altre si ricorre a incarichi *pro tempore* o si affidano gli immigrati a sacerdoti che hanno studiato a Roma e quindi conoscono l'italiano (come mostrano anche i dossier di Propaganda). In ogni caso il materiale sugli italiani in Canada è molto frammentario, anche se vi sono documenti sugli immigrati in Ontario⁶¹ e su quelli impiegati nella ferrovia in Colombia Britannica⁶² e nelle miniere sulla costa atlantica⁶³.

Sia nei fondi canadesi, sia in quelli statunitensi un indice interessante della difficoltà di controllare gli italiani è dato dai fascicoli sulle scuole parrocchiali. Queste non sono molto diffuse, perché gli italiani preferiscono le meno costose scuole statali, anche quando non vi si insegna la dottrina cattolica. Di conseguenza i vescovi segnalano con meraviglia l'esistenza di scuole cattoliche per gli italiani e rilevano con grandissimo stupore che alcune sono completamente pagate dalla comunità italiana, come accade a Chicago⁶⁴. Molto spesso infatti tali scuole sono finanziate da altri cattolici⁶⁵ o ricevono aiuti da Roma: questo è il caso, per esempio, di Montréal⁶⁶.

Altre notizie sugli emigrati si desumono dai carteggi relativi a o con i membri delle loro famiglie rimasti in Italia. Spesso i delegati sono un centro di smistamento di informazioni, in particolare nei momenti di crisi. I congiunti rimasti in Italia vogliono infatti notizie sugli emigrati e questi ultimi chiedono cosa sia accaduto ai loro cari. Durante la grande guerra si intrecciano le lettere di Sante Colussi da Sandusky, Ohio, che vuole sapere dove siano finiti i parenti evacuati da Casarsa⁶⁷, e quelle della famiglia Minatta di Como che ha perso di vista il congiunto Giuseppe, emigrato in California e scomparso dopo aver imbucato l'ultima lettera a New Orleans nel 1914⁶⁸. Queste ricerche, cui i rappresentanti vaticani si assoggettano di buon grado, non danno sempre buoni risultati, ma rivelano improvvisi squarci di vita. Ugo Cangelmi, che non dava più notizie, si è arruolato nell'esercito per evitare guai (donnaiolo e ubriacone aveva provocato alcune risse) ed è di stanza in Francia⁶⁹. Tommaso Canizza ha tentato la stessa via, ma è finito in carcere ed è rinchiuso a Leavenworth, Kansas⁷⁰.

Talvolta gli emigrati vogliono mantenere i contatti con l'Italia, scrivendo a Roma senza vera necessità. Abbiamo così casi singolari, come quello di Battista Pistono, nato a Fiorano Canavese nel 1879, che nel 1914 scrive a "Papa Pio 15" (sic!) da Estivanula, California, e si scusa di non aver mandato una cartolina: "dove io lavoro non ce né essendo soltanto un villaggio di qualche casa"⁷¹. Altre volte i contatti con il Vaticano sono sfruttati dagli emigranti per ragioni di lavoro. Da Roma si suggerisce al delegato a Washington di aiutare emigranti eccezionali: il conte Guglielmo Fea, rappresentante dei vini di Frascati negli Stati Uniti, e il maestro di musica Bonaventura Somma⁷². Le carte della delegazione a Ottawa sono piene di riferimenti ad emigrati che chiedono aiuti di varia natura: soldi⁷³, raccomandazioni⁷⁴, appoggi commerciali⁷⁵ e assistenza giudiziaria⁷⁶.

La ricerca di o l'aiuto a singoli personaggi si accompagna a diatribe che coinvolgono il clero dei due continenti. Da una sponda all'altra dell'oceano si chiedono certificati di matrimonio per evitare la bigamia transatlantica⁷⁷. La difficoltà di controllare i costumi degli emigrati apre un serio contenzioso tra il clero italiano e quello americano. Così nel marzo del 1913 i parroci della diocesi di Avellino scrivono al cardinale Merry del Val, segretario di stato di Pio X, e gli ricordano che da due anni protestano perché i colleghi americani, in particolare quelli di Boston, non richiedono i debiti documenti per i matrimoni. In effetti, dopo anni di lamentele, Merry del Val ha scritto nel 1911 alla curia diocesana di Boston, ma gli hanno risposto che i parroci italiani chiedono troppo ("35 lire et ultra") ai parenti degli sposi per quei documenti. Dopo aver preso in considerazione il ricorso del clero avellinese, Merry del Val passa il fascicolo alla Congregazione dei Sacramenti e se ne lava le mani⁷⁸.

Se il clero italiano si lamenta di quello americano, quest'ultimo dunque contraccambia e inoltre non perde occasione di rimbrottare i sacerdoti italiani sbarcati nel Nuovo Mondo. Se in alcuni dossier ci si limita a registrare l'attività di questi ultimi⁷⁹, in molti le critiche si sprecano. Nel caso migliore, quello per esempio di Marino

Priori della chiesa dell'Holy Rosary a Indianapolis, lo stesso delegato apostolico Giovanni Bonzano giudica il sacerdote: "zelante e attivo, ma forse si spinge un po' troppo innanzi per raccogliere fondi, onde portare a termine la chiesa italiana di Indianapolis, da lui cominciata sontuosa e dispendiosa più del necessario"⁸⁰. In altri fascicoli ci troviamo di fronte a sottrazione di denaro a danno della parrocchia o di qualche parrocchiano⁸¹. In altri ancora l'ecclesiastico emigrato entra in conflitto con l'ordinario diocesano, che non gli dà tregua: nel 1921 l'arcivescovo di New Orleans diffida addirittura il cardinale segretario di stato dal dare onorificenze a Pietro Scotti⁸².

Talvolta i conflitti nascono da scontri di carattere o dalla volontà del sacerdote italiano di aiutare i propri connazionali a scapito dei fedeli di altra provenienza. Dietro agli sfoghi dei vescovi e dei delegati vi sono, però, anche motivi più seri. Nel Novecento l'emigrazione è divenuta una valvola di sfogo per il clero italiano, come dimostra una lettera del 1905 di Giovanni Francesco Ventrici, parroco di S. Pierfedele in provincia di Reggio Calabria, a Pio X. Ventrici scrive infatti al pontefice che, se non riceve l'aiuto richiesto, "cercherò [di] svignarmela nelle lontane Americhe, anche a fare il camorrista"⁸³. Il problema non è solo italiano, come segnala John Farley, arcivescovo di New York, in un rapporto del 1913⁸⁴, ma i sacerdoti italiani sembrano distinguersi in negativo nelle diocesi nordamericane. La faccenda non è di poco conto, se nel 1909 Falconio scrive irritatissimo al cardinal Gennari, prefetto della Congregazione del Concilio, per deplorare "i risultati che si hanno quando, ..., si permette ai rifiuti delle diocesi d'Italia di venire in America per esser causa di scandali e compromettere il buon nome e l'onore del clero italiano"⁸⁵.

La situazione non è comunque sempre tragica⁸⁶. Talvolta i preti italiani vanno d'accordo con il loro ordinario: nel 1910 il clero italiano della diocesi di Trenton, New Jersey, chiede al cardinale Merry del Val di ringraziare ufficialmente il proprio vescovo, Joseph A. McFaul, che ha fatto erigere ben 20 parrocchie italiane⁸⁷. Inoltre non tutti i sacerdoti italiani sono scappati nel Nuovo Mondo. Alcuni vi sono stati mandati come padre Isoleri, parroco di St. Mary Magdalen de' Pazzi a Filadelfia, inviato da Propaganda⁸⁸ e molto lodato dalle autorità vaticane⁸⁹. Inoltre i vescovi non lamentano soltanto l'assenza di buoni preti italiani, ma anche quella di sacerdoti italiani *tout court*. Per questo le autorità ecclesiastiche elogiano John Bure dei paolisti di Portland, che ha scritto un manuale per confessare gli italiani⁹⁰.

Verso il 1910 comincia inoltre a divenire visibile l'opera dei sacerdoti inviati dal proprio ordine o congregazione per prodigarsi tra gli emigranti⁹¹. Tra questi benemeriti troviamo il gruppo che nasce o che confluisce nell'opera scalabriniana⁹²: monsignor Gian Giacomo Coccolo, già fondatore della Società dei Missionari d'emigrazione per l'assistenza permanente degli emigranti⁹³; Vittorio Gregori, parroco del Sacro Cuore di Boston⁹⁴, il già ricordato Pietro Bandini, attivo nella diocesi di Little Rock⁹⁵. I documenti vaticani ricordano inoltre i parroci che fondano o dirigono scuole italiane, come Umberto Rocchi di Cleveland, Ohio, o Spigardi di St. Louis,

Missouri⁹⁶. Inoltre dopo il 1910 alcuni sacerdoti informano direttamente la Segreteria di Stato vaticana come fa nel 1914 Gioacchino Maffei, parroco di Worcester nel Massachusetts⁹⁷.

Se i rapporti tra vescovi americani e sacerdoti italiani appaiono complessi, ancora più aggrovigliata risulta la relazione tra sacerdoti, vescovi, delegati e comunità immigrata. Il caso più semplice è quello della ricerca di sacerdoti italiani. Gli italiani di Hamilton nella diocesi di Syracuse, New York, già nel 1894 chiedono al delegato un sacerdote loro connazionale⁹⁸. Tale problema resta vivo nella Nuova Inghilterra sino alla prima guerra mondiale⁹⁹. Da notare che in quest'area i fedeli di origine italiana tentano di guadagnare la simpatia dei vescovi di origine irlandese appoggiandosi contro le proteste di altri gruppi etnici, in particolare dei franco-canadesi¹⁰⁰. Nel 1904, per esempio, Pio De Luca di Portland, Massachusetts, trasmette a Roma una petizione a favore del vescovo William O'Connell, futuro cardinale di Boston, contestatissimo dai franco-canadesi¹⁰¹.

Come tutti i gruppi di immigrati, gli italiani in genere non amano i sacerdoti di altra nazionalità e li accusano di aver costumi troppo diversi (gli irlandesi per esempio si preoccuperebbero soltanto di balli e pic-nic) e di chiedere troppi soldi per mantenere la parrocchia¹⁰². È una vecchia questione, già segnalata da Straniero e legata non soltanto alla povertà degli emigranti, ma anche alla volontà di non intaccare i guadagni americani che devono servire per il ritorno in patria. Comunque le comunità italiane non rifiutano sempre i sacerdoti di altra origine. Nel 1911 Joseph Lunghino, giovane avvocato di Buffalo, chiede a nome degli italiani un'onorificenza per John D. Biden¹⁰³. Tre anni dopo Neil McNeil, arcivescovo di Toronto, domanda un'altra onorificenza per John M. Cruise che da venti anni segue la locale comunità italiana¹⁰⁴.

In alcune delle richieste pro o contro un sacerdote o un vescovo traspaiono le attività comunitarie degli italiani. I già citati De Luca e Lunghino scrivono a nome di un circolo così come Luigi Scalmarca, fondatore del circolo cattolico giovanile di Cuyville, New York¹⁰⁵. Gli italiani si preoccupano inoltre non soltanto della propria chiesa, ma anche del proprio prestigio nazionale. Qui le cose si imbrogliacono con i rappresentanti vaticani. Il delegato a Washington accetta l'invito ad assistere all'inaugurazione del monumento a Dante a New York¹⁰⁶, ma in genere, negli Stati Uniti come in Canada, non sono graditi i cortei o le feste che prevedano l'esposizione della bandiera italiana¹⁰⁷, soprattutto se sono nella ricorrenza del XX Settembre o di altra festa nazionale¹⁰⁸ oppure in presenza di rappresentanti del governo italiano¹⁰⁹. Tale opposizione al "nazionalismo" degli emigrati non viene soltanto dai delegati apostolici, condizionati dalla politica vaticana in Italia, ma anche da alcuni vescovi, in particolare canadesi, che temono la possibilità che il principio di appartenenza nazionale divenga più importante di quello dell'appartenenza religiosa. Così Paul Bruchési, arcivescovo di Montréal di lontana origine italiana, invita nel 1913 a non

iscriversi al circolo italo-canadese, poiché quest'ultimo accetta come membri sia i cattolici che i protestanti¹¹⁰. Arthur Béliveau, arcivescovo di St-Boniface, lamenta invece nel 1921 le attività delle associazioni "carbonare", cioè patriottiche¹¹¹.

Una discreta parte della documentazione statunitense nell'Archivio Segreto Vaticano, in particolare quella delle rubriche della Segreteria di Stato, riguarda questioni finanziarie. Scorrendo le liste delle offerte, troviamo altri dati sulle comunità italiane. In genere queste inviano donazioni per l'Italia, ignorando, come già detto, i bisogni della Chiesa americana. Tra tali offerte sono particolarmente cospicue quelle per il terremoto del 1908 in Calabria e Sicilia¹¹², ma probabilmente in questo caso vi è anche un intervento di fedeli non italiani. Altre donazioni pervengono al Vaticano alla fine del primo conflitto mondiale per i "poveri d'Italia e di guerra"¹¹³. Per il terremoto sono raccolti fondi anche in Canada, dove il delegato Sbarretti sfrutta l'occasione per stringere rapporti con i prominenti delle comunità italiane¹¹⁴. Il suo successore, Francesco Pellegrino Stagni, declina invece educatamente l'invito dell'Italian Society di Ottawa a una raccolta di fondi per le vittime italiane della prima guerra mondiale¹¹⁵.

Negli anni che vanno dal terremoto del 1908 alla prima guerra mondiale sono raccolti a Roma nuovi rapporti sugli italiani. Già da tempo associazioni e congregazioni italiane si sono mosse per portare soccorso agli italiani in Nord America. Abbiamo già ricordato l'attività degli scalabriniani, ma non va dimenticata la società S. Raffaele per l'assistenza agli emigranti¹¹⁶. Tuttavia, dal punto di vista della documentazione vaticana, la figura di gran lunga più importante risulta quella di monsignor Pietro Pisani, che compie due viaggi di studio in Nord America (nel 1909 in Canada e nel 1909 in Canada e negli Stati Uniti) e fonda nel frattempo l'associazione "Italica Gens"¹¹⁷. I due viaggi di Pisani hanno l'appoggio di tutta la gerarchia vaticana, compresi i delegati a Washington e ad Ottawa e producono risultati di notevole importanza. Pisani tratta addirittura con il primo ministro del Canada, Wilfrid Laurier, che lo convince dell'importanza di colonizzare l'ovest: propone quindi di spingere gli italiani verso le grandi praterie, facendo loro abbandonare le grandi città. Per sostenere il suo punto di vista Pisani non soltanto esplora le regioni occidentali e offre le prime statistiche e analisi sugli italiani ivi dislocati, ma studia anche le grandi città canadesi e statunitensi, da Toronto (dove contribuisce a fondare la parrocchia italiana) a Chicago. Può così paragonare i vantaggi della colonizzazione agricola dell'ovest ai "pericoli" dell'emigrazione verso le fabbriche.

I risultati pratici delle iniziative di Pisani, creazione della parrocchia di Toronto a parte, non sono sempre entusiasmanti, anche se l'opera negli Stati Uniti di "Italica Gens" lascia una traccia, non sempre positiva, negli archivi vaticani¹¹⁸. Comunque sulla scia della sua visita la delegazione apostolica in Canada migliora la propria conoscenza della situazione italiana nell'ovest¹¹⁹, inoltre il delegato Stagni decide di utilizzare l'eredità di Johanna Upton, una ricca cattolica, per aiutare gli italiani

di Toronto, Ottawa, Calgary, Winnipeg e Montréal, nonché quelli di Copper Cliff, Port Arthur, Fort William e North Bay nella diocesi di Sault Ste-Marie¹²⁰. Pisani non molla la presa neanche dopo il suo ritorno in Italia: in quanto incaricato dei problemi dell'immigrazione nella Congregazione Concistoriale invia nel 1912 un questionario per i vescovi canadesi. Grazie ad esso abbiamo una ricca messe di dati sugli italiani nelle diocesi di Chatham, St. John, Halifax, Trois-Rivières, Montréal, Chicoutimi, Hamilton, Kingston, Ottawa, Toronto, Prince Albert, Victoria¹²¹. Sempre Pisani ispira una nuova tornata di indagini sugli italiani nel 1915 e ottiene risposte da Québec, Montréal, Hamilton, Sault Ste-Marie, Antigonish, Témiskamingue, Vancouver, St-Albert¹²².

3. Il materiale disponibile negli archivi della Santa Sede rivela la straordinaria varietà della presenza italiana nel Nord America e mostra come soltanto un'istituzione altrettanto onnipresente, quale la Chiesa cattolica, possa registrare le dimensioni reali del fenomeno. Gli organismi ecclesiastici romani costituiscono un punto di osservazione privilegiato, perché i loro archivi mostrano lo sviluppo dell'immigrazione italiana in tutto il continente. Per quanto riguarda il periodo coloniale i fondi consultati permettono di individuare soprattutto casi individuali, che tuttavia spesso segnalano situazioni più complesse. Inevitabilmente, lavorando in archivi ecclesiastici, troviamo soprattutto materiali su religiosi e religiose, talvolta senza specifici collegamenti con comunità o gruppi di immigrati: molti di questi primi missionari hanno comunque fatto conoscere in patria il Nuovo Mondo e hanno anche accennato ai problemi dell'emigrazione cattolica¹²³.

Dalla documentazione emerge che, nel corso dell'Ottocento, vi è una presenza costante di religiosi italiani in Nord America, originata da motivazioni di tipo diverso: vocazione missionaria (come per il già citato Giuseppe Rosati o per Samuele Mazzucchelli¹²⁴) o scelta migratoria (come nel caso di Angelo Inglesi)¹²⁵. Tale presenza si lega in misura diversa alle comunità di origine italiana. Inizialmente la connessione è assai labile, anche per la scarsa presenza di immigrati, tra i quali, per giunta, si trovano molti rifugiati politici risorgimentali che sono su posizioni decisamente anticattoliche. I religiosi italiani oltreoceano forniscono alle autorità romane materia di scandalo, ma anche preziose informazioni. In questo secondo caso, essi possono diventare parte della Chiesa nordamericana, conservando un legame peculiare con Roma, grazie ad amicizie e contatti personali. Malgrado lunghe permanenze soprattutto negli Stati Uniti, essi mantengono un punto di vista specifico e osservano la situazione nordamericana criticamente, come il gesuita Giovanni Antonio Grassi agli inizi del secolo¹²⁶. Questa tipologia di ecclesiastico italiano permane nel tempo. Si pensi a Gennaro de Concilio, vincenziano napoletano e allievo del già ricordato Collegio Brignole Sale Negrone di Genova, al quale viene richiesto nel 1880 un rapporto sulla Chiesa americana in vista dell'organizzazione del III Concilio Plenario di

Baltimora e che scrive nel 1888 un saggio sul problema dell'emigrazione italiana¹²⁷. Oppure si pensi al cappuccino Ignazio Persico, vescovo di Savannah, poi trasferitosi in Canada: come abbiamo già rammentato diviene uno dei principali informatori di Propaganda sulle cose nordamericane e, quando rientra in Italia, ne diviene il segretario¹²⁸.

Questi religiosi non svolgono programmaticamente un'opera di assistenza o anche soltanto di informazione sugli immigrati; costituiscono tuttavia un punto di riferimento a disposizione di Propaganda o della Segreteria di Stato. Le loro opinioni corroborano quindi le relazioni dei delegati apostolici o di quei non numerosi prelati italiani che raggiungono posizioni di rilievo nella gerarchia statunitense. All'interno della Chiesa nordamericana esiste pertanto una "Chiesa italiana" o per meglio dire "romana" che garantisce un canale preferenziale e fidato di informazione per gli organismi centrali della Santa Sede. Essa è formata da religiosi italiani o anche nordamericani, ma formati nei collegi romani o genovesi e che dunque conoscono la lingua, i quali prima informalmente e spontaneamente, poi all'interno di un vasto programma di assistenza, si occupano anche degli immigrati. A loro si aggiungono alcune figure particolari, quali i missionari scalabriniani o salesiani, oppure alcuni ecclesiastici che si recano nel Nord America per studiare la situazione. Abbiamo già accennato a Bedini e Pisani, ma esistono altri personaggi da tenere presenti. tra la corrispondenza di Pio X troviamo, per esempio, due lettere del duca Tommaso Pugliatti di San Giorgio, sbarcato a New York nel settembre 1905. Grazie alle raccomandazioni del cardinal Andrea Ferrari, arcivescovo di Milano, e di altri prelati italiani, Pugliatti, che è un ecclesiastico, è ricevuto nelle diocesi di Newark, Brooklyn, New York, Filadelfia e riferisce sulla non confortante situazione dei connazionali immigrati. A suo parere questi sono "[i]ndifferenti di loro natura, mancano di qualsiasi spinta" e troppo spesso abbandonano la pratica religiosa. Gli scalabriniani fanno molto per loro, ma ci vorrebbero più sacerdoti e soprattutto sarebbe necessario un collegio statunitense dove formare chi deve occuparsi degli immigrati. Monsignor Giovanni Bressan, segretario particolare del pontefice, gli risponde che "per l'opera, che ella avrebbe intenzione di fondare è necessario che prenda la iniziativa uno dei vescovi di costà" e poi chiedere l'approvazione di Propaganda. Probabilmente Pugliatti cerca soltanto un impiego oltreoceano, ha infatti chiesto nel 1902 a Falconio di trovargli una posizione canadese, ma le sue missive enucleano un problema vero, quello di un collegio per i missionari, poi risolto in altro modo¹²⁹. Nel 1914 è infatti decisa la fondazione a Roma del Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana, che dovrebbe formare il clero diocesano per seguire gli italiani in tutto il mondo: l'apertura effettiva avverrà, però, solo nel 1920¹³⁰.

I sacerdoti che curano effettivamente le parrocchie italiane o che prestano la loro opera presso gruppi di connazionali sono più vicini alle comunità immigrate. Abbiamo già accennato all'attività di questi religiosi e alle difficoltà da loro incontra-

te. Dalle loro testimonianze emergono nitidamente le principali questioni che agitano le comunità italiane, sia al loro interno (su tematiche politiche e confessionali, ma anche su contrapposizioni tra meridionali e settentrionali), sia nel più vasto contesto sociale e religioso nordamericano. Inoltre la documentazione romana ci presenta una folta rappresentanza di ecclesiastici, spesso rifiutati dai vescovi americani, che si spostano da una diocesi all'altra, appoggiandosi a parenti e compaesani. Essi ci appaiono emarginati dalla struttura della Chiesa nordamericana, nella quale tentano vanamente di reinserirsi anche tramite appelli a Roma¹³¹. Molti sono emigranti al pari dei laici e con questi ultimi condividono alcuni leitmotiv dell'esperienza migratoria, come la pluralità e la mutevolezza delle destinazioni, il richiamo della parentela, la possibilità o l'impossibilità di un ritorno in patria¹³².

Questa composita varietà di religiosi italiani presenti nel Nord America costituisce la fonte principale di informazioni sui connazionali emigrati. Essa assicura un flusso di notizie che contribuisce, continuativamente e progressivamente, a formare e perfezionare la conoscenza sia della Chiesa nordamericana in generale, sia dei problemi sociali (integrazione, istruzione, religiosità, strategie familiari) che interessano le comunità italiane nel Nord America. Gli archivi ecclesiastici consentono anche di seguire itinerari biografici, reti di conoscenze e di parentela nelle quali i religiosi costituiscono personaggi di grande interesse per lo storico dell'emigrazione. A fianco di queste informazioni, abbiamo anche dati quantitativi, spesso seriali (come quelli derivati dalle periodiche relazioni dei vescovi), che coprono tutte le diocesi nordamericane e consentono pertanto una percezione d'insieme e su un periodo abbastanza lungo della presenza italiana e un continuo passaggio dal generale al particolare e viceversa.

Si tenga inoltre conto che nella nostra disamina ci siamo basati sugli archivi della Santa Sede, ma che non bisogna trascurare quelli degli ordini e delle congregazione religiose. In questi non troviamo soltanto documenti su protagonisti già noti del periodo¹³³, ma vediamo come la Compagnia del Gesù sia ancora obbligata agli inizi del Novecento di assistere gli italiani nel sud e sulla costa pacifica degli Stati Uniti¹³⁴. Gli archivi dei salesiani e degli scalabriniani mostrano come l'assistenza agli immigrati si irraggi intanto da New York a tutti gli Stati Uniti e poi anche al Canada¹³⁵. Quello dei pallottini spiega come essi siano invitati a raggiungere New York, dopo aver assistito gli emigrati italiani a Londra, e poi si occupino anche di altre diocesi vicine¹³⁶. Infine alcuni carteggi coinvolgono direttamente esponenti degli istituti di vita consacrata e i pontefici, abbiamo già accennato a quello tra Scalabrini e Leone XIII, ma è altrettanto importante quello di Francesca Cabrini e Pio X¹³⁷. Dal 1904 al 1911 la prima scrive regolarmente, informando il secondo dei progressi negli Stati Uniti. Questo scambio epistolare ci ricorda infine come sia ancora da esplorare l'universo delle congregazioni femminili italiane, alcune delle quali molto attive in Nord America¹³⁸. Negli archivi della Santa Sede troviamo infatti diversi riferimenti

all'attività delle congregazioni religiose femminili, ma ci vorrebbe un riscontro negli archivi di queste ultime¹³⁹.

Note

- ¹ La paternità del paragrafo 1 è di Giovanni Pizzorusso, il 2 spetta a Matteo Sanfilippo, il 3 è opera comune.
- ² Per Moretti, cfr. APF, Lettere, vol. 252 (1788), ff. 73r-75v. Per i sacerdoti italiani negli Stati Uniti tra il 1805 e il 1810, cfr. *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana in Nord America (1642-1922)*, a cura di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, "Studi Emigrazione", 124 (1996), p. 618.
- ³ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 2 (1792-1830), ff. 175r-176v.
- ⁴ [Giuseppe Ortalda], *Quadro nominativo dei missionari apostolici sudditi sardi sparsi nelle missioni estere delle cinque parti del mondo*, Torino, Giacinto Marietti, 1857.
- ⁵ Su Persico, cfr. Josef Metzler, *Präfekten und Sekretäre des Kongregation in Zeitalter der neueren Missionära (1818-1918)*, in *Memoria Rerum*, III, 1, pp. 30-66, e Roberto Perin, *Rome in Canada. The Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, *passim*.
- ⁶ Su questi due personaggi, cfr. Hans Rollmann e Matteo Sanfilippo, *Carfagnini, Enrico*, in *Dictionary of Canadian Biography*, XIII, Toronto, Toronto, University Press, 1993, pp. 166-168, e M. Sanfilippo, *Diomede Falconio et l'Eglise catholique en Amérique du Nord*, "Rivista di Studi Canadesi", 5 (1992), pp. 43-47.
- ⁷ APF, Nuova Serie, vol. 459 (1908), ff. 615rv-683rv e ASV, Fondo Benigni, scatola 21, ff. 8rv-9rv. Cfr. inoltre la voce *Italians in the United States*, in *The Catholic Encyclopedia*, VIII (1910), ora disponibile in linea: <http://www.newadvent.org/cathen/08202a.htm>.
- ⁸ Per i dati archivistici sui quali si basa questo paragrafo, cfr. *Fonti ecclesiastiche romane*, cit.
- ⁹ APF, Congressi, America Centrale, vol. 17 (1855-1857), ff. 873rv-873rv; vol. 18 (1859-1860), ff. 117rv, 120rv; 283rv-285rv; 325rv-326rv; 1269rv-1270rv; 1278rv-1279rv, 1426r; 1468rv-1476rv; 1524rv-1538rv; 1606rv-1607rv; vol. 22 (1868-1869), ff. 295rv-325rv; 437rv-438rv; 448rv-449rv; 700rv-703rv; Udienze, vol. 159 (1868), f. 1292r; SOCG, vol. 997 (1870), ff. 96rv-97rv; Lettere, vol. 360 (1868), f. 874rv; 1232rv-1233rv; vol. 361 (1869), f. 670rv.
- ¹⁰ Michael A. Corrigan, arcivescovo di New York, decide di non accettare più secolari, che vogliono esser pagati, e di prendere soltanto i regolari, che non pretendono stipendio dalle povere missioni italiane e sono coadiuvati dai loro ordini o congregazioni: APF, Nuova Serie, vol. 332 (1897), ff. 126-127, vedi *infra*, capitolo terzo. Cfr. Gianfausto Rosoli, *Istituti religiosi ed emigrazione in epoca contemporanea*, "Studi Emigrazione", 106 (1992), pp. 287-307. Sarebbe da valutare quanto il pregiudizio anti-italiano ed anti-emigrati pesi in tali decisioni, cfr. Peter R. D'Agostino, *Craniums, Criminals, and the "Cursed Race": Italian Anthropology in American Racial Thought, 1865-1925*, "Cushwa Center for the Study of American Catholicism: Working Paper Series", 24 (2002), pp. 319-343, e *Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge*, "Church History", 72, 4 (2003), pp. 703-735.
- ¹¹ APF, Congressi, America Centrale, vol. 23 (1870-1871), ff. 721-802.
- ¹² APF, Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 162rv, 319rv-325rv, 1028r; vol. 24 (1872-1873), ff. 62r, 274r, 388v, 421rv, 1081rv-1084rv; Lettere, vol. 361 (1869), f. 670rv; vol. 362 (1869), f. 743rv; vol. 363 (1870), ff. 59rv-60rv; vol. 366 (1871), f. 846rv; vol. 368 (1872), ff. 841rv, 1067rv-1068rv, 1187rv; vol. 369 (1873), f. 589v; Udienze, vol. 180 (1875), f. 114rv. Sul Collegio Brignole Sale Negroni vedi anche APF, Congressi, Collegi d'Italia, 3.

- Brignole Sale Negroni (Genova) (1846-1901). Sui rapporti tra il Collegio e il Nord America, cfr. Luigi Pautasso, *The Genoese Connection in Toronto (1879-1901)*, "Italian Canadiana", 8 (1992) pp. 65-81. Sulla vicenda di Filadelfia, cfr. Richard N. Juliani, *Building Little Italy. Philadelphia's Italians Before Mass Migration*, University Park, Penn., The Pennsylvania State University Press, 1998.
- ¹³ Mario Francesconi, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli Emigrati*, Roma, Città Nuova, 1985.
- ¹⁴ Matteo Sanfilippo, *La Chiesa cattolica*, in *Storia dell'emigrazione italiana*, II, *Arrivi*, a cura di Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi ed Emilio Franzina, Roma, Donzelli Editore, 2002, pp. 481-487.
- ¹⁵ APF, Lettere, vol. 361 (1869), f. 670rv.
- ¹⁶ APF, Congressi, America Centrale, vol. 26 (1875), f. 315rv. Esistevano già legami tra le clarisse italiane e il Nord America: nel 1842-1843 alcune clarisse di Porto Maurizio si recano in Texas: APF, Congressi, America Centrale, vol. 13 (1841-1844), ff. 267rv, 332r-333v, 363rv, 368rv, 407rv, 413v, 722rv.
- ¹⁷ Cfr. Silvano M. Tomasi, *Piety and Power. The Role of Italian Parishes in the New York Metropolitan Area*, New York, Center for Migration Studies, 1975; Rudolph J. Vecoli, *Prelates and Peasants: Italian Immigrants and the Catholic Church*, "Journal of Social History", 2 (1969), pp. 217-268, e *Cult and Occult in Italian American Culture: The Persistence of a Religious Heritage*, in *Immigrants and Religion in Urban America*, a cura di Randall Miller e Thomas D. Marzik, Philadelphia, Temple University Press, 1977, pp. 25-47; Gary Mormino, *The Church Upon the Hill: Italian Immigrants in St. Louis, Missouri 1870-1955*, "Studi Emigrazione", 66 (1982), pp. 203-223; Robert Orsi, *The Madonna of the 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985; George E. Pozzetta, *The Parish in Italian American Religious History*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 481-489; Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003.
- ¹⁸ APF, Acta, vol. 252 (1883), ff. 1080rv-1108rv.
- ¹⁹ Rapporto sull'emigrazione italiana con Sommario, APF, Acta, vol. 257 (1887), ff. 507rv-529rv. Cfr. Stephen Di Giovanni, *The Propaganda Fide and the "Italian Problem"*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, a cura di Gianfausto Rosoli, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989, pp. 443-452.
- ²⁰ Vedi la corrispondenza tra Leone XIII, il suo segretario di stato Mariano Rampolla del Tindaro e Scalabrini in *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, a cura di Silvano M. Tomasi e Gianfausto Rosoli, Torino, SEI, 1997, pp. 191-206. Questo carteggio è ora in linea: <http://www.scalabrini.org/Scalabrini%20e%20le%20Migrazioni/Carteggi.htm>.
- ²¹ Vedi *infra*, capitolo terzo.
- ²² Relazione con Sommario e Voto intorno all'elezione di quasi-parrocchie distinte per Nazionalità negli Stati Uniti d'America, APF, Acta, vol. 257 (1887), ff. 187rv-217rv.
- ²³ Matteo Sanfilippo, *Documents d'intérêt canadien dans les Archives Secrètes du Vatican. Le fonds "Sacree Congrégation Consistoriale. Relations" (1900-1922)*, "Annali Accademici Canadesi", 10-11 (1994-1995), pp. 77-134.
- ²⁴ APF, Nuova Serie, voll. 396 e 397 (1907).
- ²⁵ APF, Nuova Serie, vol. 397 (1907), ff. 504-606.
- ²⁶ Giovanni Pizzorusso, *Le "Lettere di stato": una fonte documentaria dell'Archivio della congregazione "de Propaganda Fide" di particolare interesse canadese (1893-1908)*, "Annali Accademici Canadesi", 5 (1989), pp. 101-114, e *Romani d'intelletto e di cuore: seminaristi canadesi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1829-1908)*, "Il Veltro", XXXVIII, 3-4 (1994), pp. 151-162.

- ²⁷ APF, Nuova Serie, vol. 77 (1896), ff. 613rv-614rv; vol. 198 (1901), ff. 164rv-165rv; vol. 220 (1902), ff. 173rv-175rv; vol. 337 (1906), ff. 361rv-362rv; vol. 418 (1908), ff. 460rv-461rv.
- ²⁸ APF, Nuova Serie, vol. 124 (1898), ff. 279rv-280rv; vol. 370 (1907), ff. 463rv-465rv; vol. 372 (1907), ff. 77rv-79rv e 421rv-422rv; vol. 494 (1911), ff. 389rv-391rv.
- ²⁹ Cfr. *infra*, capitolo terzo. Per un inquadramento storico, cfr. S.M. Tomasi, *Piety and Power*, cit., e *The Religious Experience of Italian Americans*, a cura di Id., New York, The Italian American Historical Association, 1975.
- ³⁰ Vedi la corrispondenza tra Propaganda e il S. Ufficio, nonché le deliberazioni di quest'ultimo, in particolare Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, Decreta 1892, 17 agosto 1892 sui quesiti dell'arcivescovo di New York.
- ³¹ Cfr. *infra*, capitolo terzo.
- ³² Episcopato S.[tati] U.[niti] Circolare sulla Fede di Stato Libero per gli Italiani, APF, Nuova Serie, vol. 157 (1899), ff. 192rv-247rv; Morano Pasquale e Musto Maria. Causa Matrim.[onale], vol. 254 (1903), ff. 735rv-749rv, e vol. 437 (1908), ff. 841rv-842rv.
- ³³ Per i dati archivistici sui quali si basa questo paragrafo, cfr. *Fonti ecclesiastiche romane*, cit.
- ³⁴ Cfr. *infra*, capitolo terzo.
- ³⁵ Si veda il già citato dossier "Emigranti Italiani. Reclami".
- ³⁶ APF, Nuova Serie, vol. 332, ff. 126r-129v: il progetto di Mortara e la freddezza di Corrigan sono riportati in un'intervista al religioso apparsa sul "New York Herald". Sul caso Mortara, cfr. David I. Kertzer, *Prigioniero del papa re*, Milano, Rizzoli, 1996; per il risvolto statunitense, cfr. Giovanni Pizzorusso, *Il caso Mortara: due libri e un documento americano*, "Il Veltro", XLII, 1-2 (1998), pp. 134-141, e Peter R. D'Agostino, *Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 2004, pp. 34-37. Su tali conversioni, vedi ora Marina Caffiero, *I battesimi forzati*, Roma, Viella, 2004.
- ³⁷ Per le prime ricerche di Satolli e poi del suo successore Sebastiano Martinelli sull'emigrazione italiana, vedi ASV, DASU, II, fasc. 1b/1-2 (anni dal 1893 al 1900).
- ³⁸ Cfr. Colman J. Barry, *Tour of His Eminence Cardinal Francesco Satolli, Pro-Apostolic Delegate through the United States (of the North) from 12 February to 13 March 1896*, in United States Catholic Historical Society, "Historical Records and Studies", XLIII (1955), pp. 27-94.
- ³⁹ ASV, ANC, scatola 26, fasc. 1; scatola 50, fasc. 8 e 13; scatola 88, fasc. 39; scatola 157, fasc. 1; ASV, LBF, 267, 315, 478, 614, 668-669, 706, 715, 725, 825, 886, 960, 1009, 1032, 1254-1256, 1269-1270, 1387, 1356, 1448, 1451, 1455, 1484-1485.
- ⁴⁰ ASV, LBF, 43.
- ⁴¹ ASV, DASU, II, fasc. 78 (anni 1905-1906).
- ⁴² ASV, DASU, II, fasc. 169/1-3 (anni 1913-1926).
- ⁴³ Per il progetto di un seminario italo-americano proposto da Pacifico Capitani nel 1913, *ibid.*, fasc. 171; per le proposte di Ernesto Coppo, *ibid.*, fasc. 186 (anni 1916-1935).
- ⁴⁴ M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., *passim*, e John Zucchi, *The Catholic church and the Italian Immigrant in Canada, 1880-1920: A Comparison between Oltremontane Montreal and Hibernian Toronto*, in Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo, cit., pp. 491-508.
- ⁴⁵ ASV, DASU, IX, Helena (Montana), fasc. 41; DASU X, fasc. 183 e 445.
- ⁴⁶ ASV, Segr. Stato, 1912, rubr. 12, fasc. 3, ff. 34-37.
- ⁴⁷ Cfr. M. Agnes Gertrude, o.s.f., *Italian Immigration in Philadelphia*, "Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia", LVIII (1947), pp. 204-207. Per un quadro dall'altra parte, vedi Gaetano Conte, *Dieci anni in America. Impressioni e ricordi*, Palermo, Spinnato, 1903. La propaganda protestante tra gli italiani di Boston e di Milwaukee

- è studiata da Anna Maria Martellone, *Una Little Italy nell'Atene d'America. La comunità italiana di Boston dal 1880 al 1920*, Napoli, Guida, 1973, e John Andreozzi, *Converting the Italians: Protestants and Catholic Proselytizers in Milwaukee*, in *Italian Ethnics: Their Languages, Literature and Lives*, a cura di Dominic Candeloro, Fred L. Gardaphe e Paolo A. Giordano, New York, The American Italian Historical Association, 1990, pp. 245-269.
- 48 ASV, ANC, scatola 16, fasc. 12-13 e 16; scatola 19, fasc. 1; scatola 24, fasc. 1; scatola 29, fasc. 31.
- 49 Cfr. M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., capitolo VIII.
- 50 Vedi i rapporti sui matrimoni civili degli italiani in ASV, S.C. Concistoriale. Relationes Dioecesium, fasc. 219 (Chicago); sugli italiani che non vanno a messa la domenica *ibid.*, fasc. 509 (Milwaukee), e ASV, ANC, scatola 97-98 (diocesi di Victoria); sugli italiani che non mandano i figli alle scuole cattoliche in ASV, S.C. Concistoriale. Relationes Dioecesium, fasc. 747 (San Francisco); sulla pessima condizione degli italiani a New York in ASV, Fondo Benigni, scatola 21, ff. 6-10; sugli italiani che non fanno il catechismo in ASV, Fondo Benigni, scatola 2, f. 69, e ANC, scatola 58, fasc. 7/1. Per altri giudizi sulla religiosità degli italiani in Canada, cfr. ASV, ANC, scatola 39, fasc. 25 e 38.
- 51 ASV, ANC, scatola 29, fasc. 20.
- 52 Cfr. *infra*, capitolo quarto.
- 53 Vedi il promemoria vaticano in ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 8, f. 119rv, oppure il *motu proprio* di Pio X *De itali ad externa emigrantibus* la cui preparazione rinnova l'attenzione alla situazione nel Nord America, cfr. ASV, Segr. Stato, 1914, rubrica 18, fasc. 3.
- 54 ASV, Segr. Stato, 1905, rubr. 251, fasc. 1, ff. 23-33. Per l'attenzione di Mayor des Planches agli italiani negli Stati Uniti, cfr. Matteo Sanfilippo, *Problemi di storiografia dell'emigrazione italiana*, Viterbo, Sette Città, 2002, cap. III.
- 55 Cfr. anche Matteo Sanfilippo, *Una lettera dal Manitoba sulle elezioni romane del 1907*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria", 109 (1986), pp. 239-250.
- 56 M. Agnes Gertrude, *Italian Immigration*, cit., p. 194. Sugli anticlericali italiani negli Stati Uniti, vedi anche ASV, DASU, X, fasc. 511b.
- 57 ASV, ANC, scatola 3, fasc. 6-7 e 9-11; scatola 4, fasc. 20; scatola e 10, fasc. 1 e 4. Per la partecipazione di italiani a società operaie, come i Knights of Pythias, negli Stati Uniti, vedi ASV, DASU, IX, Scranton, fasc. 57; ASV, S.C. Concistoriale. Relationes Dioecesium, fasc. 219, Chicago.
- 58 ASV, DASU, IX, Baltimora, fasc. 52 e X, fasc. 82.
- 59 Le risposte date ai questionari tra il 1909 e il 1922 sono in ASV, S.C. Concistoriale. Relationes Dioecesium, e sono ripartite per diocesi elencate in ordine alfabetico. Negli Stati Uniti e in Canada i vescovi delle grandi città segnalano l'apparizione di organizzazioni socialiste (vedi per esempio: ASV, S.C. Concistoriale. Relationes Dioecesium, fasc. 219, Chicago, e fasc. 547, New York) e ne attribuiscono la colpa agli immigrati europei (fasc. 622, Filadelfia; fasc. 379, Hamilton; fasc. 484/1, Montréal; fasc. 868, Toronto). Cfr. M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., cap. X.
- 60 Claudio De Dominicis, *Italian Immigrants in the Archives of the Apostolic Delegation of the United States*, New York, Center for Migration Studies, 1992.
- 61 Montréal: ASV, ANC, scatola 27, fasc. 17, scatola 29, fasc. 29, scatola 30, fasc. 12 e 17, scatola 129, fasc. 2. Toronto: ASV, ANC, scatole 89-92; ASV, DASU, X, fasc. 543; APF, Nuova Serie, 370 (1909), ff. 19-35. Ontario: ASV, ANC, scatola 16, fasc. 12-13 (Hamilton) e 19, scatola 18, fasc. 10, scatola 19, fasc. 13, scatola 20, fasc. 25, scatola 24, fasc. 1, scatola 39, fasc. 24-25, 28, 37, 43, scatola 40, fasc. 3, scatola 41, fasc. 6 e 11 (Ottawa), scatola 44, fasc. 1f, scatola 66, fasc. 8 (Fort William), scatola 80, fasc. 2 (Fort William), 4, 6 e 9 (Sault St. Marie), scatola 88, fasc. 42, scatola 142, fasc. 15, scatola 182, fasc. 2/2 (Sault Ste. Marie), scatola 186, fasc. 40. St. Boniface e Winnipeg: ASV, ANC, scatola 81, fasc. 1 e 2.

- ⁶² ASV, ANC, scatola 50, fasc. 13, scatola 95, fasc. 2, 182 fasc. 2 e 2/2.
- ⁶³ ASV, ANC, scatola 3, fasc. 6 e 10, scatola 4, fasc. 21, e scatola 180, fasc. 8.
- ⁶⁴ ASV, S.C. Concistoriale. *Relationes Dioecesium*, fasc. 219 (Chicago). Su Chicago, cfr. anche Peter R. D'Agostino, *When Friars Became Missionaries: an Interpretive Review of Scholarship on Italian Servites in Chicago*, "Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria", XLIII (1993), pp. 93-109, e *Italian Ethnicity and Religious Priests in the American Church: The Servites, 1870-1940*, "Catholic Historical Review", 80 (1994), pp. 714-740.
- ⁶⁵ Nel 1920 il vescovo di Syracuse, New York, segnala che gli italiani di quella città sono seguiti dalle suore, mentre a Utica esiste una istituzione per l'educazione dei ragazzi italiani finanziata con una colletta pubblica (ASV, S.C. Concistoriale. *Relationes Dioecesium*, fasc. 834).
- ⁶⁶ ASV, Segr. Stato, 1913, rubr. 100, fasc. 2, ff. 91-92: il 4 aprile 1913 l'arcivescovo Paul Bruchési ringrazia Pio X per la bontà nei riguardi della scuola dei "petits Italiens de Montréal".
- ⁶⁷ ASV, Segr. Stato, 1919, rubr. 251, fasc. 1, ff. 20-27. Altri casi simili *ibid.*, fasc. 2, ff. 13-27.
- ⁶⁸ Vedi l'inventario delle carte della Segreteria di Stato, in *Fonti ecclesiastiche romane*, cit., e ASV, DASU, I, fasc. 141a-141k.
- ⁶⁹ ASV, Segr. Stato, 1918, rubr. 251, fasc. 9, ff. 88-94.
- ⁷⁰ ASV, Segr. Stato, 1921, rubr. 251, fasc. 15, ff. 199-206.
- ⁷¹ ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 1, fasc. 18, f. 123rv.
- ⁷² ASV, Segr. Stato, 1921, rubr. 251, fasc. 16, ff. 179-189 e 190-206.
- ⁷³ ASV, ANC, scatola 39, fasc. 24 e 37, scatola 40, fasc. 3, scatola 44, fasc. 1f, scatola 182, fasc. 1, scatola 186, fasc. 53.
- ⁷⁴ ASV, ANC, scatola 38, fasc. 4, scatola 181, fasc. 22 e 37, scatola 187, fasc. 30.
- ⁷⁵ ASV, ANC, scatola 26, fasc. 1, scatola 157, fasc. 1; ASV, LBF, lettera 1451.
- ⁷⁶ ASV, ANC, scatola 185, fasc. 8, 12 e 22.
- ⁷⁷ ASV, Segr. Stato, 1921, rubr. 251, fasc. 15.
- ⁷⁸ Per questa vicenda si veda ASV, DASU, II, fasc. 145, e ASV, Segr. Stato, 1913, rubr. 18, fasc. 11, ff. 42-44. Problemi del genere si erano presentati sin dal 1893, vedi ASV, DASU, II, fasc. 40.
- ⁷⁹ ASV, DASU, II, fasc. 191a e 191b (anni 1917-1920) e fasc. 198 (anni 1915-1918).
- ⁸⁰ ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 162, fasc. 1, ff. 165-172.
- ⁸¹ Per i casi di Francesco Crociata, Joseph A. Accorsini e Leonardo Mazziotta, vedi il quarto capitolo di questa parte. Questi sacerdoti continuano per anni a spostarsi di diocesi in diocesi, vagando tra Canada e Stati Uniti, con l'unica eccezione di Mazziotta, che si ferma e si riscatta curando la comunità di Montréal. Per altri scandali, cfr. ASV, ANC scatola 16, fasc. 25, scatola 49, fasc. 6, scatola 80, fasc. 6 e 8, scatola 88, fasc. 39, scatola 181, fasc. 13, nonché ASV, LBF, lettere n. 1350, 1448 e 1455.
- ⁸² ASV, Segr. Stato, 1921, rubr. 251, fasc. 16, ff. 68-72. Non è l'unico intervento di un vescovo americano per annullare un'onorificenza vaticana. Nel 1914 il cardinale William O'Connell, arcivescovo di Boston, protesta con successo contro il cavalierato concesso a Marciano Di Pesa, raccomandato da Antonio Mele, parroco di Taurasi nella diocesi di Avellino. O'Connell dichiara che Di Pesa, da 20 anni a Boston, ha derubato i suoi connazionali, ha fatto più volte bancarotta e ha infine aperto un albergo di pessima reputazione. Cfr. ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 220, fasc. 5, ff. 169-198.
- ⁸³ ASV, Segr. Stato, 1905, rubr. 36, fasc. 8, ff. 48-49.
- ⁸⁴ ASV, S.C. Concistoriale. *Relationes Dioecesium*, fasc. 547.
- ⁸⁵ ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 251, fasc. 1, f. 113rv.
- ⁸⁶ Bisogna tener inoltre conto del fatto che l'archivio di cui ci serviamo raccoglie soprattutto dossier sui problemi della Chiesa e quindi segnala quasi esclusivamente i casi peggiori.

- ⁸⁷ ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 221, fasc. 4, ff. 32-38.
- ⁸⁸ ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 100, fasc. 1, ff. 63-66.
- ⁸⁹ ASV, Segr. Stato, 1916, rubr. 251, ff. 106-113.
- ⁹⁰ ASV, Segr. Stato, 1916, rubr. 251, fasc. 9, ff. 97-105.
- ⁹¹ Per l'opera negli Stati Uniti del già citato Ernesto Coppo, vedi ASV, Segr. Stato, 1905, rubr. 100, fasc. 2, ff. 22-27; ASV, DASU, XIX, fasc. 391 e 1062. Per il gesuita A.F. Trivelli a San Francisco, ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 100, fasc. 3, ff. 104-111.
- ⁹² Su Scalabrini e Delegazione Apostolica negli Stati Uniti, vedi ASV, DASU, I, fasc. 3a, nonché, per i documenti dell'archivio generalizio scalabriniano, Silvano M. Tomasi, *Scalabrini e i vescovi nordamericani*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 453-467.
- ⁹³ Per l'opera di Gian Giacomo Coccolo negli Stati Uniti, cfr. ASV, DASU, XIX, fasc. 687, e Archivio Particolare di Pio X, busta 42 (1907), f. 78, e busta 119 (1914), f. 909.
- ⁹⁴ ASV, Segr. Stato, 1911, rubr. 12, fasc. 11, ff. 67-68; 1914, rubr. 9, fasc. 2, ff. 25-26. Per gli scalabriniani a Boston, vedi anche ASV, DASU, X, fasc. 119.
- ⁹⁵ ASV, DASU, IX, Little Rock, fasc. 3 e 34.
- ⁹⁶ ASV, Segr. Stato, 1913, rubr. 16, fasc. 7, ff. 29-32; 1914, rubr. 1, fasc. 10. Per la scuola italiana delle battistine nella diocesi di Albany, cfr. ASV, S.C. Concistoriale. *Relationes Dioecesium*, fasc. 24.
- ⁹⁷ ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 11, ff. 64-67.
- ⁹⁸ ASV, DASU, IX, Syracuse, fasc. 1.
- ⁹⁹ Vedi la supplica di Giovanni Scagnelli di Brockton, Massachusetts, in ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 4, f. 57.
- ¹⁰⁰ Cfr. Matteo Sanfilippo, *La question canadienne-française dans les diocèses de la Nouvelle-Angleterre, 1892-1922: les sources documentaires romaines*, in *Canada ieri e oggi* 2, II, *Sezione storica e geografica*, a cura di Massimo Rubboli e Franca Farnocchia Petri, Fasano, Schena, 1990, pp. 62-63.
- ¹⁰¹ ASV, Segr. Stato, 1904, rubr. 100, fasc. 1, ff. 118-122. I franco-canadesi contraccano sottolineando in più di una occasione l'ambiguità dei rapporti tra O'Connell e De Luca, cfr. ASV, Fondo Benigni, scatola 18, ff. 394-406. Al di là di specifiche collusioni, l'alleanza tra italiani e irlandesi sembra ricorrente. Anche in Canada troviamo che gli italiani di Montréal si appoggiano agli irlandesi contro i franco-canadesi, cfr. ASV, ANC, scatola 27, fasc. 17, e 29, fasc. 29.
- ¹⁰² Vedi ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 2, ff. 6-11. Cfr. N. J. Russo, *Three Generations of Italian in New York City: Their Religious Acculturation*, in *The Italian Experience in the United States*, a cura di Silvano M. Tomasi e Madeline H. Engel, New York, Center for Migration Studies, 1970, pp. 195-209; *Italians and Irish in America*, a cura di Francis X. Femminella, New York, The American Italian Historical Association, 1985; James Hennessey, *Italian Immigration and the Church in the United States*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 431-442.
- ¹⁰³ ASV, Segr. Stato, 1912, rubr. 221, fasc. 2, ff. 149-175.
- ¹⁰⁴ ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 283, fasc. 14.
- ¹⁰⁵ ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 1, fasc. 18, ff. 117-118. Vedi inoltre ASV, DASU, XII, fasc. 96, sugli Independent Sons of Italy dal 1913 al 1921, e XIV, fasc. 23 sull'Unione Cattolica Italiana di New York dal 1917 al 1919. Cfr. Rudolph J. Vecoli, *Italian religious organizations in Minnesota*, "Studi Emigrazione", 66 (1982), pp. 191-200, e Gianfausto Rosoli, *Insieme oltre le frontiere. Momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1996.
- ¹⁰⁶ ASV, Segr. Stato, 1921, rubr. 251, fasc. 16, ff. 61-62.
- ¹⁰⁷ ASV, ANC, scatola 4, fasc. 21; DASU IX, Boston fasc. 61, nel 1910. Talvolta tale atteggiamento del clero, spinge immigrati e ambasciatori italiani a lagnarsi presso il delegato, cfr.

- ASV, DASU, IX, Detroit, fasc. 109, e IX, Rochester, fasc. 29. Cfr. P.R. D'Agostino, *Rome in America*, cit., capp. I e II.
- ¹⁰⁸ ASV, DASU, X, fasc. 659a. Cfr. M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., cap. V. La partecipazione, provata o meno, ai festeggiamenti per il XX Settembre diviene motivo di confronto fra religiosi, vedi la polemica tra missionari di S. Carlo, salesiani e altri in ASV, Segr. Stato, 1894, rubr. 17, ff. 116-139.
- ¹⁰⁹ Come nei casi della nave da guerra giunta negli Stati Uniti e del viaggio di Ernesto Nathan, ex-sindaco di Roma: cfr. ASV, Segr. Stato, 1919, rubr. 251, fasc. 3, ff. 46-51, e 1920, rubr. 251, fasc. 12, ff. 69-72, nonché M. Sanfilippo, *Una lettera dal Manitoba*, cit. Cfr. infine P.R. D'Agostino, *Rome in America*, cit., cap. III.
- ¹¹⁰ ASV, ANC, scatola 30, fasc. 17.
- ¹¹¹ ASV, S.C. Concistoriale. Relationes Dioecesium, fasc. 734, St-Boniface.
- ¹¹² ASV, Segr. Stato, 1909, rubr. 36, fasc. 11, ff. 182-219; ASV, DASU, II, fasc. 127/1-4.
- ¹¹³ Vedi per esempio ASV, Segr. Stato, 1919, rubr. 25a, fasc. 3, ff. 13-25.
- ¹¹⁴ ASV, ANC, scatola 183, fasc. 19/1-2, e Segr. Stato, 1909, rubr. 36, fasc. 7. Per i rapporti di Sbarretti con i prominenti di Montréal, cfr. ASV, ANC, scatola 180, fasc. 27 e 59.
- ¹¹⁵ ASV, ANC, scatola 128, fasc. 1/2.
- ¹¹⁶ ASV, DASU IX, New York, vecchia serie, fasc. 109, e IX, Providence, fasc. 50, nonché ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 12, ff. 21-55. Questi documenti sono da inquadrare nel contesto analizzato da Edward C. Stibili, *The Italian St. Raphael Society for the Protection of Italian Immigrants in the United States*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 469-480.
- ¹¹⁷ Vedi *infra*, cap. quinto, per i documenti che prendiamo in esame nelle righe che seguono.
- ¹¹⁸ Vedi ASV, DASU X, fasc. 595, nonché ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 9, ff. 45-73 e 85-154, e fasc. 11, ff. 55-63. Cfr. inoltre Gianfausto Rosoli, *La federazione "Italica Gens" e l'emigrazione italiana oltreoceano 1909-1920*, "Il Veltro", XXXIV, 1-2 (1990), pp. 87-99, e Silvano M. Tomasi, *Fede e patria: the "Italica Gens" in the United States and Canada, 1908-1936. Notes for the history of an emigration association*, "Studi Emigrazione" 103 (1991), pp. 319-340.
- ¹¹⁹ ASV, ANC, scatola 10, fasc. 5, scatola 81, fasc. 2, scatola 81, fasc. 7, scatola 96, fasc. 1, scatola 99, fasc. 1; ASV, DASU, XVI, 99.
- ¹²⁰ ASV, ANC, scatola 24, fasc. 1.
- ¹²¹ ASV, ANC, scatola 131, fasc. 2.
- ¹²² ASV, ANC, scatola 129, fasc. 14.
- ¹²³ Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Viaggiatori ed emigranti. Gli italiani in Nord America*, Viterbo, Sette Città, 2004.
- ¹²⁴ APF, Congressi America Centrale, voll. 9-14 (1827-1848).
- ¹²⁵ *Fonti ecclesiastiche romane*, cit., pp. 620-621. Su Inglese è anche aperto un fascicolo al S. Uffizio, si tratta per altro di uno dei primi dossier sugli Stati Uniti: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Uffizio, Rerum Variarum 1814-1830, nr. 53 (Filadelfia).
- ¹²⁶ Giovanni Pizzorusso, *Grassi, Giovanni Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 58, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002, pp. 625-628.
- ¹²⁷ APF, SOCG, vol. 1018 (luglio-dicembre 1883), ff. 1048-1050, e Gennaro de Concilio, *Su lo Stato Religioso degli Italiani negli Stati Uniti d'America*, New York, Tipografia, J.H. Carbone, 1888. In questo libro raccoglie statistiche sugli italiani e suggerisce rimedi per la loro "drammatica" situazione. La pubblicazione ha molta eco in Italia ed è ampiamente recensita su "La Civiltà Cattolica", serie XIII, vol. XI (settembre 1888), pp. 641-653.
- ¹²⁸ M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., pp. 165-166 e 194-200.

- ¹²⁹ Per la corrispondenza con Falconio, vedi ASV, ANC, scatola 157, fasc. 1/4, e LBF, nr. 1377. L'arcivescovo Farley riferisce sul viaggio a New York in APF, Nuova Serie, vol. 411 (1907), ff. 721-738. La corrispondenza con il pontefice e Bressan è in ASV, Archivio Particolare di Pio X, busta 18 (dicembre 1905), ff. 799-803. Pugliatti torna alla carica l'anno successivo, assicurando di avere l'appoggio dei vescovi locali e dei salesiani, ma Bressan lo rimanda a Propaganda, frenandolo nuovamente: *ibid.*, busta 21 (marzo 1906), ff. 453-454.
- ¹³⁰ Antonio Perotti, *Il Pontificio Collegio per l'Emigrazione Italiana 1920-1970*, Roma, Pontificio Collegio, 1970.
- ¹³¹ Nel 1855 Jeremy Cummings, ex-alunno del Collegio di Propaganda, scrive a Roma di aver incontrato a New York Nicola Marcocci, canonico di Frosinone scomunicato per essere stato nominato amministratore dell'abbazia di Trisulti dalla Repubblica Romana. Il sacerdote statunitense intercede per il religioso italiano e lo fa assolvere l'anno successivo. Marcocci non deve, però, rientrare in Italia e viene mandato nella diocesi di Lione in Francia. APF, Congressi, America Centrale, vol. 17 (1855-1857), ff. 360-361, 617-618 e 624-625. Cummings è un informatore prezioso e riferisce anche le vicissitudini americane di esuli di lunga data, come Felice Foresti, o più recenti come Giuseppe Avezzana, *ibid.*, vol. 15 (1848-1851), ff. 205r-208v e 1289r-1289Ar.
- ¹³² Cfr. *infra*, capitolo quarto, ed Emilio Franzina, *Gli Italiani al Nuovo Mondo. L'emigrazione italiana in America, 1492-1942*, Milano, Mondadori, 1995, pp. 215-233.
- ¹³³ Nell'Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, H 10, cartella "America Sept-USA (saec. XIX)", troviamo documenti su Persico.
- ¹³⁴ ARSI, Assistenza America Settentrionale, 1004, New Orleans (1906-1918), fasc. 18 Tampa; 1001, California (1909-1921), fasc. 4-5.
- ¹³⁵ Gianfausto Rosoli, *Archivio dei Missionari di S. Carlo (Scalabriniani)*, in *Fonti ecclesiastiche romane*, cit., pp. 693-697, e Luigi Cei, *Archivio Salesiano Centrale*, *ibid.*, pp. 700-702.
- ¹³⁶ Maria Susanna Garroni, *Archivio Generale della Società per l'Apostolato Cattolico (Pallottini)*, *ibid.*, pp. 703-705.
- ¹³⁷ ASV, Archivio Particolare di Pio X, buste 4, 6, 13, 17, 23, 30, 43, 50, 62, 67, 75, 88.
- ¹³⁸ Maria Susanna Garroni, Cristina Mattiello, Caterina Ricciardi ed Elisabetta Vezzosi, *Identità femminile e americanizzazione: l'esperienza delle suore italiane negli Stati Uniti*, in Società italiana delle storiche, *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, pp. 309-334; E. Vezzosi, *Mediatrici etniche e cittadine: le Maestre Pie filippini negli Stati Uniti*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, a cura di Emma Fattorini, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 495-514; M.S. Garroni, "Immigrants women religious: A Splintered Ethnic and Spiritual Identity" ovvero le pallottine: le molteplici identità di una istituzione religiosa femminile, in *America and the Mediterranean*, a cura di Massimo Bacigalupo e Pierangelo Castagneto, Torino, Otto Editore, 2003, pp. 227-236; C. Mattiello, *Salesian Sisters of don Bosco*, *ibid.*, pp. 237-245.
- ¹³⁹ Oltre ai riferimenti offerti in questo capitolo alle lettere di madre Cabrini e ai movimenti delle clarisse, possiamo ricordare che si accenna alle Maestre Pie Venerini in relazione a Waterbury, Connecticut, in ASV, Fondo Benigni, scatole 50 (7064) e 53 (dossier 8100-8101), e alle Maestre Pie Filippini che partono per l'America in Pontificio Consiglio per la Pastorale dei Migranti e Itineranti, Altre posizioni, 1220/14.

CAPITOLO II

Monsignor Gaetano Bedini e l'emigrazione verso le Americhe

Matteo
Sanfilippo

Il primo contatto di Gaetano Bedini con gli immigrati europei nel Nuovo Mondo avviene per caso. Dopo essere stato uditore della nunziatura di Vienna dal 1838, è promosso internunzio in Brasile il 28 ottobre 1845¹. Ritorna quindi a Roma, riceve le istruzioni per la sua missione e si imbarca a Civitavecchia², dove *in extremis* Propaganda lo incarica d'indagare sulle accuse di eccessiva venalità rivolte al clero brasiliano³. Sbarca in Brasile nella seconda metà del gennaio 1846 e si dedica alle indagini sul clero locale e sulle missioni dei cappuccini⁴. Inoltre tiene Roma costantemente informata sulla guerra tra Argentina e Uruguay⁵.

Durante una visita ai dintorni della residenza estiva della corte imperiale, scopre a Petropoli una colonia tedesca appena insediata. Non essendovi nella zona sacerdoti tedeschi, Bedini, che conosce quella lingua, celebra di persona la messa per gli immigrati e cerca di capire cosa si possa fare per loro⁶. La situazione del piccolo insediamento gli appare disperata. I nuovi arrivati non sanno difendersi dagli insetti e non sopportano il clima e il vitto. Hanno strappato alla foresta un lembo di terra, ma vivono in capanne costruite alla meno peggio⁷. Il 23 aprile 1846 l'internunzio scrive una relazione al cardinale Luigi Lambruschini, nella quale sottolinea che la colonia di Petropoli è diretta da un protestante, ma che la maggioranza degli immigrati è cattolica⁸. In seguito a ripetuti contatti con i coloni, Bedini giudica che la Chiesa deve essere presente tra gli emigrati tedeschi, perché i protestanti stanno tentando di convertirli⁹, come hanno già fatto nella colonia di San Leopold (Rio Grande do Sul)¹⁰.

Nel luglio 1846 Bedini riesce a coinvolgere Emanuele di Monte Rodriguez d'Araujo, vescovo di Rio de Janeiro¹¹, ma questi non può garantire l'aiuto necessario. Nel mese di settembre l'internunzio scrive quindi a Propaganda che si corre il rischio di perdere gli immigrati tedeschi, se i missionari in Brasile badano ai soli "selvaggi". I cattolici tedeschi infatti non sono assistiti, mentre i protestanti sono bene organizzati¹². Bedini chiede perciò a più riprese l'invio di missionari¹³ e ottiene infine l'appoggio di Giusto da Camerino, prefetto del Collegio dei Missionari Cappuccini¹⁴, che convince Propaganda¹⁵. Nel dicembre 1846 la Congregazione prega Michele Viale Prelà, nunzio a Vienna, di mettersi in contatto con Bedini¹⁶.

Quest'ultimo nel frattempo ha sensibilizzato anche il clero argentino e cileno, come egli stesso segnala al cardinale Pasquale Gizzi, nuovo segretario di stato¹⁷. Inoltre ha fatto pressione sul governo brasiliano¹⁸ e richiamato l'attenzione dell'impero austriaco. Il 28 novembre 1846 il nunzio a Vienna riferisce a Gizzi che Metternich gli ha letto un rapporto sugli attacchi dei protestanti contro Bedini. Il cancelliere

austriaco si è dichiarato disposto ad aiutare l'internunzio a Rio, purché questi agisca con prudenza¹⁹. Il segretario di stato di Pio IX scrive quindi a Viale Prelà e a Bedini, affermando che le cose si mettono al meglio, ma che è necessaria molta cautela²⁰. Il cardinale ricorda inoltre a Bedini la pericolosità dei protestanti²¹.

Intanto anche Propaganda ha contattato Bedini e palesato l'apprezzamento per l'iniziativa presa. Tuttavia la Congregazione ha aggiunto di non sapere come aiutarlo, poiché versa in gravi difficoltà finanziarie²². Bedini prosegue comunque a occuparsi delle missioni presso gli indigeni²³ e della colonia tedesca, ma per mesi i suoi dispacci sono improntati a un nero pessimismo. Il 13 febbraio 1847, per esempio, esprime le proprie paure in ben due lettere a Gizzi. Nella prima afferma che il governo brasiliano appoggia i protestanti²⁴ e nella seconda descrive il piano per la colonizzazione tedesca che Julius Köller, direttore della colonia di Petropoli, e Luigi Federico Kalkmann, mercante di Brema, hanno presentato all'imperatore. I due sono protestanti e hanno chiesto l'eguaglianza tra le due religioni e l'introduzione del matrimonio civile. Bedini conclude che cedere ai protestanti sarebbe un suicidio, data "la somma ignoranza, l'inerzia" del clero brasiliano, che non è in grado di opporsi alla propaganda anti-cattolica. Secondo l'internunzio si deve scoraggiare l'emigrazione tedesca in Brasile e impedire che la presenza protestante si rafforzi²⁵.

Infine gli sforzi di Bedini sono coronati dal successo. Il 4 ottobre 1847 riporta, trionfante, che ha insediato a Petropoli un parroco proveniente da Strasburgo. Aggiunge che Köller ha rinunciato alla direzione della colonia tedesca ed è stato sostituito da un cattolico²⁶. Quando Bedini redige questa lettera, la sua missione in Brasile è sul punto di terminare. Il 16 agosto 1847 gli è stato infatti ordinato di rientrare e di mettersi a disposizione della Segreteria di Stato²⁷. Alla fine del 1847 Bedini parte, soddisfatto di quanto era riuscito a fare a Petropoli²⁸.

Prima di imbarcarsi per l'Europa, Bedini mette per iscritto alcune riflessioni sull'immigrazione tedesca. A suo parere essa è legata alla crescita di Petropoli, che da semplice residenza estiva dell'imperatore sta divenendo un polo commerciale e industriale, nonché uno snodo della rete di comunicazioni. Dato che questi sviluppi gli paiono destinati a continuare, egli è sicuro che gli immigrati aumenteranno in futuro. Ribadisce quindi la necessità di lavorare tra loro per mitigare gli effetti della propaganda protestante, tollerata, se non appoggiata, dalle autorità brasiliane. Sottolinea infine che si è di fronte a una questione di primaria importanza e conclude: "Chi può dire che continuando la detta emigrazione non si debba pensare alla creazione di un Vicariato apostolico tedesco da queste parti? E che qui possa risiedere un vescovo di detta nazione, come appunto si vedono nel dì d'oggi nella sola città di Leopoli tre arcivescovi e tutti tre con propria particolare giurisdizione?"²⁹.

Nel 1848 Bedini è a Roma, dopo un viaggio di tre mesi, ed è nominato sostituto della Segreteria di Stato il 10 marzo³⁰. In breve si trova nell'occhio del ciclone e diventa, sia pure per brevissimo tempo, pro-segretario di stato, pro-ministro dell'in-

terno, pro-ministro delle armi, pro-presidente del Consiglio dei ministri³¹. La situazione non è, come è ovvio, di suo gradimento e a settembre chiede di ripartire per il Brasile. Il 12 novembre riesce a farsi nominare internunzio a Rio de Janeiro, nonché a farsi autorizzare una tappa negli Stati Uniti³². Tuttavia la sua fama di abile diplomatico poliglotta impedisce ai superiori di farlo partire³³. Rimane dunque ancora a Roma come sostituto della Segreteria di Stato e nel 1849 è a Bologna. Deve essere una missione temporanea e invece resta in quella città sino al 1852 in qualità di Commisario Straordinario delle Quattro Legazioni³⁴.

Tra il 1849 e il 1852 Bedini non cessa di sollecitare il proprio ritorno in Brasile e la diplomazia vaticana non smette di vagliare tale possibilità. Tra le carte di Bedini si trova a questo proposito il lungo rapporto anonimo sulla nunziatura del Brasile, che abbiamo analizzato nel primo capitolo della prima parte. In esso si ricorda che le città brasiliane, Rio in testa, sono molto popolate a causa della continua emigrazione, anche politica. Il nunzio deve dunque controllare il Brasile, l'Uruguay, il Paraguay, l'Argentina e il Cile e deve badare al popolo "indigeno" e agli immigrati, tra i quali sono numerosi i francesi, gli inglesi e i tedeschi.

L'autore del rapporto aggiunge alcune considerazioni sugli Stati Uniti. Rammenta i buoni rapporti diplomatici e le simpatie americane per Pio IX e consiglia la creazione di una nunziatura negli Stati Uniti. Si deve, però, sondare la disponibilità statunitense, anche se non si può mandare un legato straordinario da Roma, perché sarebbe troppo caro, mentre inviargli il nunzio in Messico sarebbe offensivo, visto quello che gli americani pensano dei loro vicini. La scelta migliore è che Bedini, recandosi in Brasile, faccia tappa negli Stati Uniti. Bedini infatti conosce alcuni vescovi americani e "d'inglese alcun poco ne sà". Inoltre all'"Americano del nord" piace chi ha già fatto lunghi viaggi.

Sulla base di questo ragionamento Bedini è nominato nunzio in Brasile e incaricato di recarsi in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. Come abbiamo già scritto, il suo viaggio è drammatico. A New York si imbatte in Alessandro Gavazzi che lo accusa della morte di Ugo Bassi. La violenza dell'attacco spaventa Bedini, che si rifugia in Canada. Nel settembre del 1853 il nunzio rientra negli Stati Uniti, dove inizia un nuovo *tour* ed è attaccato dagli emigrati tedeschi. Per questi ultimi è infatti il simbolo della reazione europea, causa prima della loro fuga dalla madrepatria, nonché colui che ha bocciato le richieste dei cattolici di lingua tedesca nelle città di Filadelfia e di Buffalo. Nel febbraio 1854 Bedini ubbidisce a Giacomo Antonelli, segretario di stato di Pio IX, e rientra a Roma senza passare per il Brasile³⁵.

Durante la sua odissea Bedini incontra più volte emigranti europei. Da una parte, ha a che fare con la protesta degli esuli politici italiani e tedeschi; dall'altra, si interessa alle sorti dell'immigrazione economica nelle maggiori città del Canada e degli Stati Uniti. A Montréal visita e assiste emigrati tedeschi, italiani, francesi e portoghesi³⁶. Lamenta di non aver potuto seguire gli irlandesi quanto voluto e scrive che

essi potrebbero dare nerbo al cattolicesimo canadese, minacciato dai protestanti. A Bytown (l'odierna Ottawa) è inoltre è affascinato dal miscuglio di razze e di religione offerto da questa città nuova³⁷. A New York infine visita "lo stabilimento per gli emigranti", dove, a suo dire, su 2400 persone in attesa almeno 2000 sono cattoliche³⁸.

Nelle lettere dagli Stati Uniti Bedini sembra colpito soprattutto dal numero e dalla minacciosità degli esuli politici. È evidente la sua paura degli esuli italiani³⁹, nonché la delusione perché gli emigrati tedeschi hanno fatto lega con i rifugiati politici⁴⁰, definiti dal nunzio la feccia della Germania rivoluzionaria⁴¹. In genere Bedini distingue fra esuli ed emigrati. Questi ultimi sono per lui onesti lavoratori, anche se talvolta si fanno traviare. I primi sono invece la causa delle sue disavventure: "Sono i forestieri politici che ordiscono e consumano tanta perfidia, italiani a Nuova York, tedeschi a Cincinnati, pagando per tal maniera la ospitalità che lor offre generosamente quel libero paese"⁴². Talvolta Bedini contrappone alla pochezza dei "tedeschi infedeli" il coraggio di quei cattolici tedeschi o irlandesi, che si offrono di difenderlo armi alla mano⁴³.

Queste sparse note di viaggio, acquistano corposità nel rapporto finale. Bedini ha infatti ricevuto istruzione di interessarsi alla sorte dei "Cattolici di diversa provenienza", cioè degli emigrati⁴⁴. Il nunzio incentra la sua relazione sulla crescita straordinaria del cattolicesimo negli Stati Uniti. Quest'incredibile successo è a suo parere frutto dell'emigrazione, soprattutto di quella irlandese. Tuttavia lo sforzo irlandese non basta a garantire la vittoria della Chiesa di Roma negli Stati Uniti. Molti emigrati perdono infatti la fede, a causa della propaganda dei rinnegati europei, ma anche perché non tutte le diocesi soccorrono i nuovi arrivati.

Secondo Bedini si deve quindi reclutare e istruire un clero più numeroso. Tuttavia non si può continuare a far arrivare sacerdoti dall'Europa. Il clero degli Stati Uniti gli sembra già per lo più europeo, in primo luogo irlandese e poi tedesco e francese, e questa presenza ha, secondo lui, perpetuato le barriere linguistiche. In particolare i fedeli di lingua tedesca vogliono che le loro parrocchie e le loro scuole siano rette soltanto da sacerdoti dei loro paesi. Il nunzio non nega a tale proposito che la lingua sia importante, ma non reputa possibile sdoppiare chiese e parrocchie, in particolare nelle diocesi più povere. Inoltre crede che la seconda generazione di immigrati tedeschi parlerà in inglese. Suggerisce quindi di non esportare il clero europeo negli Stati Uniti, ma di formare a Roma, in un apposito collegio, giovani sacerdoti nati negli Stati Uniti. A suo dire un collegio prestigioso, soprattutto se sostenuto da un nunzio permanente a Washington, può stimolare le vocazioni americane e inoltre correggere lo spirito nazionalistico che cresce tra i pochi sacerdoti veramente originari degli Stati Uniti⁴⁵.

Bedini ha qualche difficoltà a farsi ascoltare a Roma. La Curia non condivide il suo entusiasmo per il Nuovo Mondo e i suoi rivali, in particolare alcuni vescovi americani, gli attribuiscono parte della colpa per i tumulti anti-cattolici scoppiati du-

rante il viaggio. Tuttavia l'appoggio di Pio IX, suo concittadino e protettore, gli vale ben presto il segretariato di Propaganda, dove può far circolare il suo rapporto nel 1856, in appendice a una ponenza sui Concili provinciali di Baltimora, Cincinnati, St. Louis e New Orleans⁴⁶. In seguito lo stesso Bedini invia copia della sua relazione ai cardinali assenti alla discussione⁴⁷. Inizialmente Propaganda recepisce soltanto l'idea di un Collegio americano, ma lentamente si fa strada quella di una nunziatura permanente negli Stati Uniti⁴⁸. Quest'ultimo progetto è tuttavia realizzato soltanto nel 1892 e sotto forma di una delegazione⁴⁹.

Nel frattempo non sono dimenticati i moniti di Bedini sulla necessità di difendere e di dare ascolto ai gruppi di emigrati negli Stati Uniti, nel Canada e nel Brasile. Dal 1860 in poi i carteggi fra Roma e la nunziatura brasiliana danno sempre più spazio a tali problemi. Per quanto riguarda gli Stati Uniti, l'attenzione agli immigrati è in parte scelta autonoma dei vescovi locali e in parte richiesta dalla Santa Sede. Nel 1861 il cardinale Costantino Patrizi, ascripto a Propaganda, ribadisce le parole di Bedini e sottolinea che la Chiesa statunitense trascura gli emigrati⁵⁰. La stessa accusa è ripresa da Germano Straniero, quando nel 1886 si reca negli Stati Uniti⁵¹. La stessa gerarchia statunitense è preoccupata per tale situazione e ne ha approfonditamente discusso nel terzo Concilio Plenario (Baltimora 1884). La preparazione del Concilio vede inoltre il coinvolgimento di Propaganda, che sullo slancio di quella iniziativa delibera nel 1887 a favore delle "quasi-parrocchie distinte per nazionalità"⁵².

Non è possibile affermare che tutti questi sviluppi dipendano dall'opera e dagli scritti di Bedini. Tuttavia la magmaticità della burocrazia e della diplomazia vaticana non va sottovalutata, soprattutto per il periodo durante il quale Propaganda è responsabile delle faccende americane. I funzionari e gli inviati della Congregazione hanno infatti la tendenza a giudicare ogni nuovo evento partendo dai documenti già presenti nel loro archivio. In particolare Bedini ispira a Roma la paura della penetrazione protestante tra gli immigrati. Giacomo Martina ha mostrato quanto tale timore sia esagerato nel caso del Brasile⁵³, ma è proprio grazie a esso che delegazioni e nunziature prestano tanta attenzione agli emigranti nelle Americhe.

Bedini è inoltre il primo a far riflettere Roma sui problemi linguistici e sulle parrocchie nazionali. Le sue conclusioni non sono particolarmente originali rispetto a quanto già si scriveva nelle Americhe e in Italia. Tuttavia egli cerca di fare tesoro delle esperienze dirette e mostra una certa duttilità. In Brasile favorisce la formazione di parrocchie nazionali e arriva addirittura a chiedere un vescovo nazionale per gli emigrati tedeschi. Negli Stati Uniti invece suggerisce di valutare lo sforzo economico necessario per formare tali parrocchie e si dice certo che la seconda generazione delle comunità immigrate si integrerà pure dal punto di vista linguistico. Sempre negli Stati Uniti Bedini consiglia inoltre di non tollerare le tradizioni che ledono la supremazia dei vescovi, quali il ruolo attribuito al consiglio dei parrocchiani dai cattolici tedeschi⁵⁴. La posizione di Bedini in quella contingenza è forse troppo rigida, ma non si può dimenticare

che la questione delle parrocchie tedesche di Buffalo e di Filadelfia nasce dal tentativo di trasferire nella struttura ecclesiastica modelli di vita civile che non sono del tutto compatibili con la tradizione della Chiesa. Si tratta di un problema che si ripresenta più volte nel corso dell'evoluzione del cattolicesimo nordamericano⁵⁵.

In conclusione le carte di Bedini contengono *in nuce* gran parte dei problemi che Roma deve in seguito affrontare. Esse sono quindi molto utili per comprendere la genesi di molte decisioni di Propaganda nei decenni successivi. L'influenza di alcuni suggerimenti di Bedini ha in effetti una discreta durata, mentre i suoi rapporti contribuiscono a gettare le fondamenta dell'attenzione prestata dalla Congregazione alle iniziative di Scalabrini.

Note

- ¹ Giuseppe De Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1856*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1957, p. 76.
- ² Archivio di Stato di Roma, Tesorierato generale della Reverenda Camera apostolica, busta 593, posizione n. 952; APF, Lettere, vol. 332 (1845), f. 728rv.
- ³ APF, Lettere, vol. 333 (1846), ff. 126-127.
- ⁴ Arlindo Rubert, *A Propaganda e o Brasil no seculo XIX*, in *Memoria Rerum*, III, 1, pp. 637-674; APF, Lettere, vol. 333 (1846), ff. 215-217; APF, Congressi, America meridionale, vol. 7 (1843-1846), ff. 863-865, 877, 887-888.
- ⁵ ASV, Segr. Stato, 1846, rubr. 7, ff. 5-8v, 13rv, 65-66v.
- ⁶ APF, Congressi, America meridionale, vol. 9 (1854-1856), ff. 717-757.
- ⁷ ASV, Segr. Stato, Spogli dei Cardinali e degli Officiali di Curia, Bedini, busta 4, fasc. H, non foliato: "Relazione intorno alle cose di Rio de Janeiro".
- ⁸ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 3, ff. 3-6.
- ⁹ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 3, ff. 79-82.
- ¹⁰ ASV, Segr. Stato, Spogli dei Cardinali e Officiali di Curia, Bedini, busta 4, fasc. H, non foliato: "Relazione intorno alle cose di Rio de Janeiro".
- ¹¹ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 3, ff. 146-155.
- ¹² APF, Congressi, America meridionale, vol. 7 (1843-1846), f. 891rv.
- ¹³ APF, Congressi, America meridionale, vol. 7 (1843-1846), ff. 891-894.
- ¹⁴ APF, Congressi, America meridionale, vol. 7 (1843-1846), ff. 918-919.
- ¹⁵ Annotazione sul retro della lettera citata alla nota precedente.
- ¹⁶ APF, Lettere, vol. 334 (1846), ff. 1164v-1165.
- ¹⁷ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 3, f. 214rv.
- ¹⁸ ASV, Segr. Stato, Spogli dei Cardinali e degli Officiali di Curia, Bedini, busta 4, fasc. H, non foliato: 8 ottobre 1846, Bedini al barone di Cayru.
- ¹⁹ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 3, f. 222rv.
- ²⁰ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 3, ff. 225-226, 227-228.
- ²¹ ASV, Nunziatura apostolica in Brasile, fasc. 97, ff. 12-13.
- ²² APF, Lettere, vol. 336 (1847), ff. 973-974v.
- ²³ APF, Congressi, America meridionale, vol. 8 (1847-1853), ff. 8-11v, 39-40v, 41-44v, 49rv, 71rv, 109-111.
- ²⁴ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 3, ff. 229-230.
- ²⁵ ASV, Segr. Stato, 1847, rubr. 7, fasc. 4, ff. 20-21. Il progetto dei due tedeschi è ai ff. 22-31. Nel corso del 1846 Bedini ha intrattenuto una lunga corrispondenza con Köller (ASV,

- 26 Segr. Stato, Spogli dei Cardinali e degli Officiali di Curia, Bedini, busta 3, fasc. E, non
27 foliato), con il quale si è scontrato a proposito delle scuole per gli emigrati (*ibid.*, busta 4,
fasc. H, *passim*).
- 27 APF, Congressi, America meridionale, vol. 8 (1847-1853), ff. 113-114.
- 28 ASV, Nunziatura apostolica in Brasile, fasc. 97, ff. 104-105.
- 29 ASV, Segr. Stato, 1848, rubr. 251, f. 7rv.
- 30 APF, Congressi, America meridionale, vol. 8 (1847-1853), ff. 41-44v.
- 31 ASV, Segr. Stato, 1848, rubr. 31, f. 45v.
- 32 Lajos Pásztor, *La segreteria di stato di Pio IX durante il triennio 1848-1851*, "Annali della
fondazione italiana per la storia amministrativa", 3 (1966), pp. 308-365.
- 33 L. Pásztor, *La segreteria*, cit., pp. 311-312.
- 34 Augusto de Liedekerke de Beaufort, *Rapporti delle cose di Roma*, a cura di Alberto M.
Ghisalberti, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1949, p. 110.
- 35 Stuart C. Hughes, *Crime, disorder and Risorgimento. The Politics of Policing in Bologna*,
Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- 36 Matteo Sanfilippo, *Tra antipapismo e cattolicesimo: gli echi della Repubblica romana e i
viaggi in Nord America di Gaetano Bedini e Alessandro Gavazzi (1853-1854)*, in *Gli Ame-
ricani e la Repubblica Romana nel 1849*, a cura di Sara Antonelli, Daniele Fiorentino e
Giuseppe Monsagrati, Roma, Gangemi, 2001, pp. 159-187.
- 37 *Canadà - visita fattavi da Monsig. Gaetano Bedini*, "La civiltà cattolica", n.s., IV (1853), pp.
471-476.
- 38 ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 57-82.
- 39 ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 149-152v.
- 40 ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 86-91.
- 41 APF, Congressi, America centrale, vol. 16 (1852-1854), ff. 697-700.
- 42 ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 219-222v.
- 43 *Stati Uniti d'America - 1. Tumulti in Nuova York contro Mons. Bedini 2. Altro tumulto
contro lo stesso in Cincinnati*, "La civiltà cattolica", n.s., V, 5 (1854), pp. 383-384.
- 44 ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 234-237.
- 45 APF, Lettere, vol. 343 (1853), ff. 315v-317.
- 46 ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 1, ff. 9-50v.
- 47 APF, Acta, vol. 220 (1856), ff. 373-532, in particolare ff. 488-532. Il ponente è il cardinale
Alessandro Barnabò, prefetto della Congregazione, che introduce personalmente nella
discussione il testo di Bedini.
- 48 APF, Congressi, America Centrale, vol. 17 (1855-1858), f. 609rv.
- 49 APF, Acta, vol. 225 (1861), ff. 1-54, vol. 245 (1877), ffl 39-40; APF, SOCG, vol. 1010 (1879),
ff. 23-144.
- 50 Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e
chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003.
- 51 APF, Acta, vol. 225 (1861), f. 7.
- 52 ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10.
- 53 APF, Acta, vol. 257 (1887), ff. 186-217.
- 54 Giacomo Martina, *Documenti vaticani sulla chiesa brasiliana dell'Ottocento*, "Archivum
Historiae Pontificiae", 29 (1991), pp. 311-352.
- 55 David A. Gerber, *Modernity in the Service of Tradition: Ante-Bellum Catholic Lay Trustees
at Buffalo's St. Louis Church and the Transformation of European Communal Traditions,
1829-1855*, "Journal of Social History", 15 (1982), pp. 655-689.
- M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit.

CAPITOLO III

Gli italiani in Nord America nell'Archivio della Congregazione “de Propaganda Fide” (1893-1908)

*Giovanni
Pizzorusso*

Abbiamo già accennato al fatto che l'Archivio storico della Congregazione “de Propaganda Fide” si è enormemente accresciuto nel corso dell'Ottocento. Ciò ha provocato la modifica della sua organizzazione, rimasta immutata sin dal Seicento. A partire dal 1893, tranne la raccolta delle decisioni più importanti (che costituisce la serie degli Acta), tutto il materiale è accorpato nella cosiddetta Nuova Serie. All'interno di essa i documenti, in arrivo e in partenza, sono classificati in numerose rubriche che si possono ripartire in due gruppi. Il primo è costituito dalle rubriche 1-62 che dividono i documenti a seconda dell'argomento; il secondo dalle rubriche 101-161 in cui ad ogni numero corrisponde un'area geografica¹. Nel primo capitolo di questa parte del volume abbiamo tracciato un quadro generale sulle fonti di Propaganda relative all'immigrazione italiana nel Nord America e messo in rilievo alcuni dei problemi da esse suscitati. Affrontiamo qui invece alcuni documenti del periodo a cavallo tra fine Ottocento e inizio Novecento, seguendo la ripartizione tematica e geografica dell'archivio stesso, che ci avvicinano con testimonianze dirette al dettaglio della realtà migratoria italiana.

In primo luogo troviamo le già ricordate “lettere di stato”, raccolte nella rubrica 7, cioè i rapporti inviati dagli ex-allievi del Collegio Urbano di Propaganda. Per quanto riguarda il Canada abbiamo alcuni sacerdoti che hanno studiato a Roma e che sfruttano la conoscenza della lingua per accudire gli immigrati. In Nuova Scozia, per esempio, operano fra gli italiani Martin Carroll (Halifax e diocesi), Hugh MacPherson (Antigonish), Daniel Chisholm (North Sydney), Dan MacDonald (Reserve Mines) e Alexander Thompson (Glace Bay). Questi cinque missionari condividono l'opinione, peraltro largamente diffusa tra il clero nordamericano, che gli italiani del Nord siano fedeli devoti, mentre quelli del Sud siano pessimi cattolici travati dalle società segrete².

Patrick Francis McSweeney, parroco di Santa Brigida a New York, è un importante informatore statunitense di Propaganda già negli anni precedenti il periodo qui esaminato. In una lettera del 1898 riferisce sulla situazione nella sua parrocchia, dove i circa 1.000 italiani (quasi tutti napoletani) non vanno quasi mai a messa. Per loro McSweeney organizza prediche ambulanti nelle strade dove abitano. Il sacerdote annota che in generale la condizione dei 150.000 italiani cattolici di New York non è buona. La povertà delle parrocchie richiede un contributo finanziario dei fedeli, ma gli italiani non lo vogliono versare. Inoltre mandano i figli alle scuole pubbliche, perché sono gratuite. Infine i protestanti, molto più ricchi dei cattolici, attraggono gli

immigrati i quali, già poco attaccati alla Chiesa cattolica, rischiano di perdere definitivamente la fede. Bisognerebbe, conclude McSweeny, che i vescovi dell'Italia del Sud impartissero ai fedeli un'educazione più solida³.

Nel 1907 George Giglinger scrive la sua "lettera di stato" da Kokuk, Iowa, diocesi di Davenport. Egli si è molto dedicato agli italiani ed è aiutato da Romanelli, un sacerdote napoletano, che ha una parrocchia a Des Moines⁴. A loro parere solo gli italiani delle città abbastanza grosse riescono a formare una comunità tale da ottenere l'erezione di una parrocchia; sarebbe dunque utile che in ogni provincia ecclesiastica ci fosse un sacerdote italiano in grado di visitare i connazionali, il cui numero continua ad aumentare⁵.

Alcuni ex-allievi del Collegio Urbano si trovano a Buffalo. Nel 1907 L.F. Sharkey fonda la terza parrocchia italiana, Santa Lucia, coadiuvato da padre Petrucco della diocesi di Casale, approfittando del grande favore del vescovo Charles Colton verso gli immigrati italiani che si comportano da ottimi cattolici anche riguardo all'educazione dei figli⁶. Nel 1909 Joseph Hennessy della chiesa della Madonna del Carmine scrive che nella città risiedono 10.000 italiani e vi sono alcune scuole dirette da francescane frequentate da molti bambini, nonostante la concorrenza delle scuole protestanti. Nella sua attività Hennessy è stato aiutato da due assistenti italiani e ora da un certo Giacomo Carrà di Alessandria; purtroppo la parrocchia è in forte debito e gli italiani sono poveri. Aggiunge che in città c'è una stampa italiana molto attiva contro cui si è spesso dovuto schierare; inoltre ha confutato in un contraddittorio in pubblico alcuni apostati. Gli italiani, conclude Hennessy, non sono buoni cattolici, tuttavia mantengono sempre qualche relazione con la Chiesa e in genere non si fanno protestanti⁷. A Hennessy succede John McMahon, altro ex-allievo di Propaganda. Nel 1911 questi racconta i due anni e mezzo passati nella parrocchia della Madonna del Carmine, dove ha assistito gli italiani (10.000 adulti e 2.000 bambini) che vivevano in uno stato di grande abiezione materiale e spirituale in un quartiere dominato dal vizio. Con gran sorpresa del vescovo e del sindaco, egli è riuscito a ripulire il quartiere e adesso gli italiani stanno molto bene e sono più religiosi⁸.

Nel 1914 l'ex-allievo canadese del Collegio Urbano Francis Campbell litiga con il vescovo Thomas Barry di Chatham, New Brunswick, perché questi ha un forte pregiudizio contro i sacerdoti che hanno studiato in Italia: secondo il prelado sono infatti tutti dei "wine drinkers"⁹. Trasferitosi a Burbank, California, Campbell diviene il confessore di una comunità di suore italiane e assiste venticinque famiglie¹⁰.

Nella rubrica 5 è possibile trovare materiale riguardante le controversie tra sacerdoti e laici e tra sacerdoti e vescovi, nonché le petizioni di parrocchiani in difesa del loro sacerdote, le richieste di informazioni su ecclesiastici o di autorizzazioni a partire per le missioni ed anche rapporti tra singoli ecclesiastici e Propaganda. Nel 1893 la colonia italiana di Brooklyn indirizza un appello a Leone XIII in difesa di Serafino De Santi, parroco proveniente da Atena Lucana (Salerno), sostituito dal vesco-

vo Charles McDonnell con un altro italiano, padre Garofalo, che invece non è gradito agli immigrati. Propaganda chiede informazioni al vescovo che prova le attività poco lecite di De Santi: questi, per esempio, ha sollecitato le petizioni popolari in proprio favore ed è anche fraudolentemente riuscito a guadagnarsi l'appoggio di Francesco Satolli, delegato apostolico negli Stati Uniti¹¹.

Nel 1894 abbiamo un dossier sullo scalabriniano Pietro Bandini¹². Una lettera anonima da New York lo rappresenta come "triste rifiuto dei gesuiti" dedito ad ogni sorta d'immoralità oltre che alla dissipazione del denaro della sua congregazione. Propaganda, che ha saputo nel 1891 dal vescovo Michael Augustine Corrigan che Bandini è stato espulso dalla Compagnia di Gesù per colpa "contra sextum", ora raccomanda a Satolli di "tenerlo d'occhio", anche se nessuna accusa è corredata di prove¹³. Sempre nel 1894 un altro scalabriniano, Antonio Gibelli di Ventimiglia, missionario presso la parrocchia del Rosario di Cleveland¹⁴, chiede di restare negli Stati Uniti all'estinzione del quinquennio dei voti. La richiesta è nettamente avversata da Scalabrini: nelle regole della congregazione è infatti stabilito che un missionario deve tornare in Italia, se rinuncia ai voti. In questo modo si cerca di evitare che un sacerdote "formatosi ... il proprio nido" voglia restare in America, "per fini non sempre lodevoli", fuori dal controllo e dalle mansioni proprie della congregazione. Nel 1895 Gibelli insiste con una lunga petizione respinta da Scalabrini. Nella sua lettera a Propaganda il vescovo dimostra il proprio impegno nel controllo dei missionari: "Mi persuado sempre più Eminenza che, per l'America specialmente, ci vogliono preti santi davvero. Per togliere però i difetti inevitabili in una Istituzione nascente, mi è necessario l'ajuto di cotesta S.C. [Sacra Congregazione] e umilmente lo imploro"¹⁵.

Dal 1896 al 1898 si accumula a Propaganda un lungo dossier su Michele Karam, sacerdote proveniente dal Patriarcato latino di Gerusalemme, recatosi a Elizabeth, New Jersey, dove si prende cura della comunità italiana. Una semplice richiesta di proroga delle sue facoltà di esercitare il ministero fuori della propria diocesi, fa emergere il turbolento passato di Karam e spinge Venance Wigger, vescovo di Newark, a richiederne l'allontanamento. Prima di recarsi oltreoceano egli ha vissuto per mesi nella diocesi di Cremona, da dove sarebbe partito per l'America insieme alla nipote del parroco presso cui era coadiutore. Da lettere successive della donna e del marito è possibile appurare che, per quanto molto sospetta, la condotta di Karam non è stata così repressibile come è apparsa a Geremia Bonomelli, vescovo di Cremona, a Wigger, a Ludovico Piavi, patriarca di Gerusalemme, e anche a Propaganda. Nel frattempo, tuttavia, l'allontanamento del sacerdote suscita la protesta degli italiani di Elizabeth, che mandano una petizione a Leone XIII e una richiesta di farlo tornare, sottoscritta da tutti i membri della parrocchia e indirizzata al delegato apostolico Sebastiano Martinelli. Come in un caso precedentemente esposto, la comunità rifiuta il sostituto, il prete italiano Kamarello [sic], ma non riesce a far tornare Karam. Secondo le ultime notizie che abbiamo, egli è a New York o a Newark senza denaro per

far ritorno a Gerusalemme, dove non lo vogliono più, biasimando se stesso per quella richiesta di proroga di facoltà che ha provocato tutti i suoi problemi¹⁶.

Il sacerdote Guglielmo Cavallo, di Torino, si reca a trovare il fratello a Coalgate, negli Indian Territories, con un semplice permesso provvisorio del suo vescovo. Dopo qualche mese, all'inizio del 1904, Joe Fassino, notaio pubblico e agente consolare italiano a South McAlester, chiede a Propaganda di far restare Cavallo per la cura spirituale della comunità. Da parte sua, il religioso protesta di esser stato maltrattato da Théophile Meerschaert, vicario apostolico dei Territori Indiani. La Congregazione chiede notizie a quest'ultimo, che spiega di aver illustrato a Cavallo l'impossibilità di aver un posto di sacerdote nel vicariato. Avendo questi minacciato di andare a lavorare in miniera piuttosto che abbandonare i parenti, il vicario lo ha raccomandato a Pietro Scotti, canonico italiano della diocesi di New Orleans¹⁷. Cavallo sarebbe rimasto un mese da suo fratello senza mai vedere il prete del luogo e senza mai dire la messa e poi sarebbe andato a New Orleans per qualche settimana senza alcun frutto. Il fratello, sottolinea il vicario, è sposato solo civilmente e ha un figlio non battezzato. A questo punto, Meerschaert ha invitato Cavallo a lasciare il vicariato e gli ha impedito di dire messa, ciò che ne ha provocato la risposta ingiuriosa. Questo caso, cui Propaganda non dà seguito dopo il chiarimento del vicario, mostra come pure per i sacerdoti possa valere il legame familiare. Il missionario, invece di porsi a disposizione dei superiori che lo destinano dove è, secondo loro, più necessario, vuole restare presso i parenti cercando l'appoggio della comunità italiana¹⁸.

Nel 1906 Luigi Pozzi propone la fondazione di un ospizio per preti italiani disoccupati a Trenton. A suo parere, il gran numero, in molti luoghi eccedente il necessario, di preti italiani trasferitisi in America, rende auspicabile un'assistenza nei loro confronti. Spesso i vescovi americani non li vedono di buon occhio - e non a torto, ammette il sacerdote - cosicché essi possono cadere nell'apostasia. A questo proposito racconta di avere ospitato un prete italiano che a un certo momento ha destato in lui dei sospetti. Non appena questi se n'è accorto, è fuggito abbandonando i propri bagagli in cui Pozzi ha trovato le prove della sua apostasia: una lettera di Giovanni Battista Fortunato, pastore della prima chiesa presbiteriana italiana di Pittsburgh, con annesso un questionario di adesione all'American Tract Society, un'associazione che si occupa di missioni e propaganda protestante, e il testo di una predica anticattolica fatta dal prete apostata agli italiani di New Orleans. Dopo qualche tempo, questi si fa vivo da New York ringraziando Pozzi per l'ospitalità e richiedendo le proprie valige. Si firma solo col nome, ma confessa di essere un benedettino italiano in rotta con il proprio abate e con tutta la gerarchia cattolica e di star cercando un'occupazione presso i protestanti. Pozzi non ha un rifiuto viscerale dell'apostata, anzi ammette che c'è del buono in lui e che la sua decisione dipende in gran parte dallo stato di abbandono sofferto dai religiosi italiani negli Stati Uniti¹⁹.

Nel 1907 il sacerdote Lancelot Minehan di Toronto presenta un ricorso contro il vescovo Denis O'Connor cui, tra l'altro, imputa un atteggiamento anti-italiano che ha provocato molti danni. La testimonianza del professor C.J. Sacco di Toronto rivela infatti che O'Connor ha impedito, ponendo condizioni impossibili, la costruzione a spese della comunità della chiesa da affidare a un prete italiano; inoltre ha fatto chiudere nel 1906 la scuola italiana aperta sotto la giurisdizione del suo predecessore John Walsh. Il vescovo ha così favorito la diffusione nella colonia italiana del protestantesimo: l'opera di un "rinnegato cattolico italiano" ha infatti riscosso grande successo nella comunità esasperata per l'atteggiamento di O'Connor²⁰.

Come già specificato nel primo capitolo di questa parte, i rapporti di Propaganda con l'istituzione missionaria fondata da Scalabrini per la cura pastorale degli emigranti diminuiscono sensibilmente dopo che la congregazione si è solidamente impiantata. Sino al 1908, tuttavia, Propaganda resta un punto di riferimento per gli scalabriniani: ad essa si rivolgono infatti per le facoltà di missionario apostolico, per la decisione su casi di reclamo e, più in generale, come centro di raccolta di informazioni sull'attività missionaria. Nelle rubriche 8 e 18 troviamo vari documenti al proposito: un rapporto di Scalabrini con richieste di sussidi nel 1898; la richiesta del superiore in Nord America, Giacomo Gambera, della visita di Scalabrini nel 1900; una lista di chiese gestite da scalabriniani nel 1901; richieste di facoltà e sussidi nel 1902, 1903 e 1904; notizie sulla morte del vescovo piacentino nel 1905; varie richieste del suo successore, Domenico Vicentini, al momento della sua partenza per gli Stati Uniti nel 1906. Nel 1908 abbiamo tre grossi gruppi di documenti: un dossier "Collegii di S. Carlo in Piacenza. Regole" che raccoglie il materiale dal 1888 al 1909 sul regolamento degli scalabriniani²¹; una vertenza su problemi amministrativi a Boston tra lo scalabriniano Paolo Novati e le Suore Apostole del S. Cuore, missionarie italiane (la sede centrale è ad Alessandria) negli anni 1907-1908²², infine un altro dossier "Società S. Raffaele per gli emigranti agli S.[tati] U.[niti] d'A.[merica]" contenente documenti dal 1903 al 1908²³.

È molto cospicuo, anche se sparso, il materiale contenuto nel dossier sugli italiani che comprende anche numerosi documenti su varie questioni riguardanti gli scalabriniani dal 1893 al 1905. La congregazione scalabriniana è sottoposta a un controllo di Propaganda tramite Corrigan, arcivescovo di New York, e Satolli, delegato apostolico. Dai documenti contenuti nel dossier, Corrigan appare diffidente sulle qualità morali e le capacità operative dei missionari inviati. Nel 1894 il passaggio della chiesa del Preziosissimo Sangue in Baxter Street a New York dagli scalabriniani ai francescani, provoca le dure proteste di Scalabrini. L'arcivescovo convince Propaganda della giustezza del suo operato chiarendo le irregolarità amministrative degli scalabriniani, soprattutto di Felice Morelli. Il dicastero vaticano indirizza a Scalabrini una lettera e lo invita a riconsiderare le accuse a Corrigan, che viene elogiato per "le miti e benevole espressioni [...] usate verso chi forse per un eccitamento troppo

vivo della fantasia non avea ben ponderato le proprie²⁴. Nel 1900 troviamo un progetto riguardante il Canada: a seguito di una richiesta, Propaganda invita Scalabrini a inviare un parroco per il centinaio di italiani che si trovano a Victoria nella Colombia Britannica. Non si ha notizia se sia stata portata a compimento questa iniziativa, l'unica, a quanto risulta, destinata al Canada dagli scalabriniani in questo periodo. Nel 1903 il missionario Oreste Alussi chiede denaro per una chiesa a New Haven. Nel 1904 gli italiani di Hartford denunciano gli scalabriniani per questioni finanziarie²⁵. In un altro dossier miscelaneo si trova la relazione manoscritta di Scalabrini sul cattolicesimo nelle due Americhe. In questo testo, datato 4 maggio 1905, il vescovo di Piacenza, traccia, alla vigilia della morte, un bilancio e al contempo propone delle iniziative per la difesa e lo sviluppo del cattolicesimo perorando l'istituzione di un'apposita commissione pontificia²⁶.

Un altro argomento che abbiamo già affrontato è quello dei matrimoni. Fino al 1908 Propaganda funge da tribunale d'appello per dispense o scioglimenti matrimoniali per il Nord America e il materiale è raccolto nella rubrica 39. Il controllo della chiesa sulle nozze dei cattolici italiani negli Stati Uniti è estremamente difficile, ne abbiamo già accennato. Nel 1892 l'episcopato salernitano denuncia la prassi vigente in America, dove gli italiani si sposano senza presentare testimonianze certe sul loro stato di libertà da altri vincoli matrimoniali. Su questa situazione interviene il S. Ufficio disponendo che Propaganda inviti i vescovi nordamericani a più stretti controlli. Questa disposizione tocca nel vivo il problema e suscita risposte interessanti. Per Joseph T. Duhamel, vescovo di Ottawa, il problema non è grave: gli italiani sono emigranti stagionali e non mettono su famiglia. Quando vogliono sposarsi, i preti chiedono informazioni alle parrocchie di origine. Il pericolo tuttavia è che in caso di difficoltà non esitano a farsi sposare dai ministri protestanti. William O'Hara, vescovo di Scranton, incarica della risposta Rosario Nasca, missionario apostolico addetto alla parrocchia locale. Il sacerdote italiano conferma la denuncia dei vescovi salernitani: nella sua parrocchia una dozzina di italiani, pure avendo moglie in Italia, si sono sposati civilmente e dunque vivono in concubinaggio per la chiesa e in bigamia per la legge.

Nasca aggiunge che gli italiani spesso si rivolgono ai preti irlandesi che, non comprendendo la lingua, "chiappano il denaro" e li uniscono in matrimonio senza alcuna indagine. La trascuratezza di questi religiosi è tale che in una loro parrocchia 600 cattolici italiani hanno costituito la Chiesa Evangelica Italiana senza che il parroco si sia opposto. Gli irlandesi considerano gli italiani dei delinquenti ed effettivamente, continua Nasca, sono per la metà avanzi di galera. Il vescovo O'Hara si raccomanda che i vescovi italiani provvedano ad una migliore educazione dei futuri emigrati. Nasca denuncia inoltre lo "sfacciato mercato delle figlie" che vengono vendute dai genitori a uomini sposati (una di venti anni per 80 dollari, una di tredici per 200). Propaganda e il S. Ufficio decidono di intervenire sul versante italiano e il

15 febbraio 1894 ordinano a tutte le curie d'Italia di rilasciare gratuitamente i documenti attestanti la libertà dei futuri coniugi. Successivamente il problema si pone all'inverso: gli emigrati che tornano affermano di essersi sposati in America portando con sé un attestato, ma al momento del matrimonio non hanno avvertito la diocesi d'origine. È quanto denuncia Rocco Cocchia, arcivescovo di Chieti, quando nel 1899 biasima il fatto che in America si presti fede a testimoni i quali, per l'esperienza che lui stesso si è fatto oltreoceano come inviato della Santa Sede²⁷, sono spesso comprati e non si chiedano informazioni in Italia.

Un'altra grossa difficoltà è rappresentata dal matrimonio civile. In due lettere del 1898 Venance Wigger, il vescovo di Newark, spiega che in Italia il matrimonio civile è solo una formalità da confermare in seguito con il matrimonio religioso. In America invece il matrimonio civile tra cattolici consenzienti è valido a tutti gli effetti e tale è considerato dai cattolici di tutte le altre nazionalità. Il fatto che invece gli italiani ritengano veramente valido solo il matrimonio religioso crea due effetti perniciosi: in primo luogo, essi, soprattutto quelli della Bassa Italia che frequentano ben poco le chiese, si sposano in grande maggioranza con il rito civile e poi negano di esser stati consenzienti al momento delle nozze e considerano non valido il matrimonio; inoltre i cattolici di altre nazionalità, che peraltro trovano scandaloso che dei cattolici non si sposino davanti al sacerdote, sono incerti sulla validità dei matrimoni civili. L'esposizione della questione da parte del vescovo non è molto precisa, tanto che egli scrive due volte a Propaganda restando tuttavia abbastanza oscuro. La Congregazione risponde di educare comunque gli italiani a cambiare mentalità e ad uniformarsi agli altri cattolici americani²⁸.

L'opinione sulla non effettiva validità del matrimonio civile persiste tra gli immigrati italiani. Nel 1903 è denunciato padre Pasquale Di Paola, parroco a Baltimora originario di Cefalù, per aver sposato due italiani, pur sapendo che il marito ha già una moglie in Italia. Il sacerdote si difende e cita le testimonianze rese da due altri emigrati: questi hanno garantito che l'uomo non si è mai sposato, nonostante sia vissuto a lungo in concubinaggio con un'altra donna in Italia. Propaganda ordina un'indagine alla diocesi di Palermo che rivela come l'uomo si sia sposato solo civilmente²⁹. Un altro esempio di questa mentalità è dato dal caso di due giovani italiani di Lyons vicino a Rochester, un contadino e la figlia tredicenne di un birraio occupata in attività agricole, che nel 1902 contraggono un frettoloso matrimonio civile per volere dei genitori della ragazza. Questa cerimonia deve essere successivamente confermata in chiesa, ma nel frattempo i genitori dello sposo si oppongono e la giovane coppia, pur avendo affisso le pubblicazioni presso la parrocchia, non convive, anzi i due divorziano e in seguito si risposano. A un certo punto, però, vogliono regolarizzare la loro posizione davanti alla chiesa, cosicché nel 1907 il vescovo Bernard MacQuaid istruisce una causa di annullamento. Le testimonianze dipingono un quadro vivido della situazione. Dopo la cerimonia, svoltasi in casa della sposa sopra la birreria, l'uomo

dichiara di essersi trattenuto dieci minuti e poi “non sapendo che fare” di essersene andato. La donna asserisce che all’epoca riteneva che “un matrimonio senza l’intervento del sacerdote non fosse un vero matrimonio”³⁰.

Nelle rubriche geografiche, la 153 per gli Stati Uniti e la 154 per il Canada, si può rinvenire altro materiale di origine svariata. Per quanto riguarda gli italiani, la rubrica canadese presenta rarissimi documenti, mentre quella statunitense è molto ricca e interessante. I limiti di questo capitolo non consentono di darne conto in modo particolareggiato. Comunque possiamo ricordare che lo spoglio dei volumi delle due rubriche fornisce informazioni su tutte le diocesi e che spesso vi si trova materiale che sarebbe dovuto finire altrove. Abbiamo già menzionato i dossier “Addebiti a carico de’ missionari Piacentini e loro opere. Reclami [degli] Italiani negli Stati Uniti” ed “Emigrati Italiani. Reclami”, nei quali Propaganda ha raccolto i documenti dal 1893 al 1908 relativi alla gestione o alla richiesta delle parrocchie italiane. Quando arriva a Roma un ricorso relativo a tale argomento, Propaganda informa il vescovo, alla decisione del quale solitamente si attiene. Raramente il prelado appoggia le accuse (in genere di immoralità o ubriachezza) contro sacerdoti italiani: queste ultime, d’altronde, nascono spesso da lotte interne alla comunità. A volte le denunce partono da singoli, non di rado donne; altre volte la denuncia consiste in una petizione con raccolta di firme. Nelle stesse forme si presentano gli appelli in favore della permanenza di un parroco che il vescovo ha intenzione di rimuovere. Un esempio notevole è la petizione inviata nel 1907 dagli italiani della Little Italy di New York in favore di Gaspare Dalia, parroco di 35.000 italiani, già spazientiti per dover esercitare il culto in un *basement* nonostante abbiano contribuito alla costruzione della chiesa della Madonna del Carmine. La richiesta in favore di Dalia è seguita da ben cento pagine di firme per un totale di oltre cinquemila persone. John M. Farley, vescovo di New York, risponde convincendo Propaganda dell’assoluta infondatezza del ricorso, che egli crede ispirato agli italiani da membri della Pia Società delle Missioni (pallottini), e della falsità delle affermazioni dei rimostranti³¹.

Un altro argomento ricorrente è la diatriba sull’uso americano di richiedere denaro per sedersi in chiesa. A questo costume, invalso da decenni in America nonostante la disapprovazione di Roma, ma totalmente estraneo alla mentalità italiana, gli emigranti, soprattutto se appena arrivati, reagiscono con sorpresa e indignazione³². Nel 1908 Giovanni De Cristofaro di Brooklyn protesta di aver dovuto pagare 10 cents per entrare in chiesa ma solo per assistere alla messa in piedi, benché vi fossero dei banchi liberi. Propaganda scrive al delegato Diomede Falconio ricordando come più volte si sia rivolta ai vescovi in seguito a denunce simili e abbia sempre ricevuto l’assicurazione che la tassa vale solo per sedersi e che l’ingresso è del tutto libero. Falconio risponde confermando che la pratica di questo abuso è generalizzata. In tutte le diocesi l’ingresso alla messa cantata per le grandi solennità costa 10-15 cents e più; nei giorni festivi pure chi non sta seduto paga un contributo pressoché obbligatorio.

Anche se c'è sempre una messa completamente libera, questo è un autentico abuso che occorre stroncare con una circolare ai vescovi. Propaganda tuttavia differisce ogni decisione³³.

Nelle rubriche geografiche sono pure rintracciabili i dubbi o le richieste della gerarchia ecclesiastica relativamente all'assistenza degli italiani. Nel 1897 il delegato apostolico Sebastiano Martinelli chiede istruzioni sulla creazione di parrocchie nazionali non delimitate territorialmente, ma destinate alla cura delle singole comunità³⁴. Nel 1908, Fergus McEvay, arcivescovo di Toronto, prende a cuore la sorte degli italiani, contrariamente al suo predecessore O'Connor, e chiede il permesso di contrarre mutui per costruire le loro parrocchie³⁵. Da alcune lettere risalta come una parte della questione sia legata alla distribuzione del clero italiano in Nord America. Mentre a New York gli arcivescovi Corrigan e Farley si lamentano per i troppi sacerdoti italiani senza occupazione, molte comunità protestano per la mancanza di un prete connazionale³⁶. Esiste quindi un problema di organizzazione dell'assistenza pastorale e, d'altronde, nonostante l'apposita fondazione scalabriniana, la cura degli emigranti viene esercitata da molti istituti e congregazioni spesso in concorrenza reciproca. Inoltre il clero secolare contribuisce con un elevato numero di membri, spesso senza autorizzazione valida da parte del vescovo di origine, che accrescono numericamente la presenza ecclesiastica italiana, ma ne rendono anche più difficile la razionalizzazione all'interno delle diocesi. Il già citato Luigi Pozzi di Trenton compendia in modo eccellente le motivazioni che spingono i preti italiani a recarsi in America: "Alcuni sono partiti dall'Italia per miserie proprie, altri per urti avuti col Clero o coi loro Vescovi e Superiori, altri per migliorare la loro posizione o far moneta, altri spinti dalla mania di viaggiare e vedere il mondo, altri perché hanno tutti i loro parenti qua e altri per ragioni più o meno serie, più o meno inconsiderate"³⁷. Anche se non si deve sovrastimare l'impressione che emerge dagli archivi romani, ai quali arrivano soprattutto le proteste e le diatribe della vita delle diocesi, tali *querelles* devono pur sempre essere prese in considerazione. Si ha così un'immagine conflittuale del clero italiano trapiantato in America sia nei rapporti con la gerarchia, sia in quelli con le comunità italiane.

Note

- ¹ Per la definizione del contenuto delle rubriche cfr. Nicholas Kowalsky e Josef Metzler, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of peoples or "de Propaganda Fide"*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1983, pp. 87-90.
- ² APF, Nuova Serie, vol. 77 (1896), ff. 613-614; vol. 198 (1901), ff. 164-165; vol. 220 (1902), ff. 173-175; vol. 337 (1906), ff. 361-362; vol. 418 (1908), ff. 460-461.
- ³ APF, Nuova Serie, vol. 124 (1898), ff. 279r-280r. Per osservazioni dello stesso religioso in precedenti occasioni, cfr. Maria Laura Vannicelli, *L'opera della congregazione di Propaganda fide per gli emigrati italiani negli Stati Uniti (1883-1887)*, in *L'emigrazione calabrese*

- dall'Unità d'Italia a oggi, a cura di Piero Borzomati, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1982, pp. 142-143.
- ⁴ Forse Vittorio Romanelli, sul quale troviamo documenti in APF, Nuova Serie, vol. 99 (1897), ff. 774-783.
- ⁵ APF, Nuova Serie, vol. 372 (1907), ff. 421-422.
- ⁶ APF, Nuova Serie, vol. 372 (1907), ff. 77-79.
- ⁷ APF, Nuova Serie, vol. 370 (1909), ff. 463-465.
- ⁸ APF, Nuova Serie, vol. 494 (1911), ff. 389-392.
- ⁹ APF, Nuova Serie, vol. 482 (1910), ff. 419-420.
- ¹⁰ APF, Nuova Serie, vol. 538 (1914), ff. 463-466.
- ¹¹ Dossier "De Santi Serafino". Circa sua espulsione, APF, Nuova Serie, vol. 2 (1893), ff. 668-675.
- ¹² Bandini è conosciuto soprattutto come il fondatore di Tontitown nell'Arkansas, una colonia agricola di italiani di cui fu anche sindaco, cfr. Antonio Perotti, *La società italiana di fronte alle prime migrazioni di massa*, "Studi Emigrazione", 11-12 (1968), pp. 96-116.
- ¹³ Dossier "Bandini Rev. P.", APF, Nuova Serie, vol. 30 (1894), ff. 658-665.
- ¹⁴ In precedenza Gibelli ha prestato la sua opera nella parrocchia di Sant'Antonio da Padova a Buffalo.
- ¹⁵ Dossier "Gibelli D. Antonio, per abbandonare la Cong[regazio]ne", APF, Nuova Serie, vol. 52 (1895), ff. 590-609.
- ¹⁶ Dossier "Karam Michele", APF, Nuova Serie, vol. 123 (1898), ff. 137-189. Su Karam, vedi quanto scritto nel primo capitolo di questa parte e Ferdinando Fasce, *An Italian American Catholic Parish in the early Twentieth Century. A View from Waterbury Connecticut*, "Studi Emigrazione", 103 (1991), pp. 343-350.
- ¹⁷ Su Scotti, cfr. ASV, Segr. Stato, 1921, rubr. 251, fasc. 16, ff. 67-78.
- ¹⁸ APF, Nuova Serie, vol. 267 (1904), ff. 408-420.
- ¹⁹ APF, Nuova Serie, vol. 336 (1906), ff. 960-976. Sempre a Trenton troviamo nel 1909 Achille Cremonesi, ministro presbiteriano, che si spaccia per prete cattolico laureato in teologia al Collegio Urbano; il sacerdote italiano di Trenton, Joseph Transerici, chiede informazioni a nome del vescovo a Propaganda, alla quale però Cremonesi è sconosciuto: APF, Nuova Serie, vol. 465 (1909), f. 479.
- ²⁰ APF, Nuova Serie, vol. 370 (1909), ff. 19-35.
- ²¹ APF, Nuova Serie, vol. 421 (1908), ff. 332-648.
- ²² APF, Nuova Serie, vol. 429 (1908), ff. 159-233.
- ²³ APF, Nuova Serie, vol. 429 (1908), ff. 452-490.
- ²⁴ Sul fecondo rapporto di stima e amicizia, ma non privo di divergenze, tra i due vescovi cfr. il cospicuo carteggio pubblicato in *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, a cura di Silvano M. Tomasi e Gianfausto Rosoli, Torino, SEI, 1997, pp. 237-305.
- ²⁵ Dossier "Addebiti a carico de' missionari Piacentini e loro opere. Reclami [degli] Italiani negli Stati Uniti", APF, Nuova Serie, vol. 332 (1905), ff. 1-398. Su Alussi abbiamo altri due documenti: nel 1902 chiede un sussidio per la chiesa di St. Joachim di New York, APF, Nuova Serie, vol. 232 (1902), ff. 566-567, e nel 1908 è ancora a New Haven, dove ha affidato l'insegnamento nelle scuole alle Suore e a una associazione di "signorine italiane", APF, Nuova Serie, vol. 427 (1908), ff. 33-91.
- ²⁶ Dossier "Emigrati italiani. Reclami", APF, Nuova Serie, vol. 461 (1908), ff. 348-627. Cfr. Mario Francesconi, *Un progetto di mons. Scalabrini per l'assistenza religiosa agli emigranti di tutte le nazionalità*, "Studi Emigrazione", 25-26 (1972), pp. 185-203.
- ²⁷ Su Cocchia, si veda Stefano Trinchese, *Missione e pastorale: Rocco Cocchia, vescovo nel Mezzogiorno (1830-1900)*, in Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa, *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Napoli, Edizioni

Dehoniane, 1982, pp. 369-390 con nota bibliografica.

- ²⁸ Dossier "Episcopato S.[tati] U.[niti] Circolare sulla Fede di Stato Libero per gli Italiani"; APF, Nuova Serie, vol. 157 (1899), ff. 192-247.
- ²⁹ APF, Nuova Serie, vol. 254 (1903), ff. 735-749.
- ³⁰ Dossier "Morano Pasquale e Musto Maria. Causa matrim.[oniale]", APF, Nuova Serie, vol. 437 (1908), ff. 841-842.
- ³¹ Vedi il già citato dossier "Emigranti Italiani".
- ³² Il già ricordato McSweeny, evidentemente sensibile al dettame romano, dispensa dunque i parrocchiani italiani dal pagamento della tassa, cfr. *supra*, nota 3.
- ³³ Vedi il già citato dossier "Emigranti Italiani".
- ³⁴ APF, Nuova Serie, vol. 119 (1897) rubr. 153, ff. 357-363.
- ³⁵ APF, Nuova Serie, vol. 463 (1908) rubr. 154, ff. 518-519.
- ³⁶ La distribuzione geografica dell'assistenza agli italiani risente anche della precedente presenza di missioni destinate all'evangelizzazione degli autoctoni. Questo accade alle missioni della provincia gesuita di Torino, presente già nell'Ottocento con i suoi missionari lungo l'asse delle Montagne Rocciose dall'Alaska alla California. Nel 1903 i gesuiti Cocchi e Chianale chiedono sovvenzioni per l'"Opera della Santa Famiglia per gli Emigranti Italiani" di Spokane nello stato di Washington dove risiedono trenta famiglie italiane con tre o quattrocento operai stagionali, APF, Nuova Serie, vol. 295 (1904), rubr. 153, ff. 162-165 e 331-335.
- ³⁷ APF, Nuova Serie, vol. 336 (1906) rubr. 5, ff. 981-989.

CAPITOLO IV

Dentro o fuori della chiesa:

storie di vita della prima immigrazione italiana in Canada

Matteo
Sanfilippo

Negli ultimi venti anni è rinata l'attenzione per le esperienze quotidiane dell'emigrazione transatlantica otto-novecentesca e in particolare per il modo con il quale sono state ricostruite *ex post* dagli stessi protagonisti. Il tema aveva già affascinato i sociologi della prima metà del Novecento, ma verso la fine del secolo ha avuto un vero e proprio revival, sia per quanto riguarda le lettere degli emigranti, sia per quanto concerne le memorie autobiografiche¹. Sul versante statunitense, la ricerca si è mossa su un duplice canale: riflessione sui meccanismi della memoria, soprattutto femminile, e pubblicazione di autobiografie significative². Su quello canadese, è più difficile identificare un sentiero univoco. John Potestio ha curato l'edizione inglese delle *Ricordanze* di Giovanni Veltri, piccolo appaltatore di lavori per la ferrovia tra Colombia Britannica e Ontario settentrionale³. Bruno Ramirez ha raccolto materiali autobiografici in un libro sulle origini della comunità italiana di Montréal e ne ha utilizzato una parte per sceneggiare la nomina di Antonio Cordasco a "re" dei lavoratori di quella città nel documentario *Caffé Italia* di Paul Tana (1985)⁴. Infine Gianfausto Rosoli ha proposto un approccio d'assieme alle autobiografie degli emigranti e Mauro Peressini ha trattato della memoria così come si esprime nelle interviste⁵.

L'insieme di questi contributi ondeggia tra approccio letterario (la scrittura autobiografica, la lettera dell'emigrante, la scrittura femminile), sociologico (la cultura delle classi subalterne, le storie di vita) e storico (una nuova fonte documentaria). Il dibattito è ancora in corso e non saremo di certo noi a cercare di dire una parola definitiva sul tema. In questo capitolo ci interessa soprattutto vedere se gli archivi ecclesiastici possano anche rivelarsi un deposito di storie di vita quotidiana. In parte abbiamo già risposto a tale quesito, discutendo i rapporti tra le comunità italiane e i loro sacerdoti nei capitoli precedenti. Le prime scrivono ai loro vescovi e a Roma, lagnandosi delle difficoltà incontrate e descrivono, sia pure per grandi linee i loro problemi di adattamento sociale e religioso. I secondi narrano a volte le loro vicende personali, specie in occasione delle *querelles* nelle quali sono coinvolti. In alcuni casi, le varie tessere del mosaico permettono di ricostruire minibiografie eccezionali, come quella di Angelo Inglesi, già ricordata nel primo capitolo di questa parte del nostro volume. Oppure, sempre fra i casi già citati, possiamo ricordare quello di Antonio Sanguinetti: tra i documenti relativi al suo scontro con l'arcivescovo Hughes troviamo belle analisi sugli italiani di New York e sulla possibilità di aprire una chiesa per loro a Canal Street. L'ipotesi non è poi peregrina: lo conferma Jeremy Cummings, ex-allievo del Collegio Urbano di Propaganda, lo provano il numero di

firmatari di una lettera a quest'ultima, lo dimostrano i soldi depositati in banca dagli immigrati⁶. Quando la vicenda evolve sotto l'arcivescovo John McCloskey, Sanguinetti sblocca il denaro in cambio di aiuto: è nel frattempo rientrato in Italia, dove ha litigato con i propri superiori, ed è poi riscappato in America. Il prelato newyorchese ha dunque il denaro per una parrocchia italiana, mentre il sacerdote trova impiego negli Stati Uniti dove resta per lungo tempo, apparentemente senza altre difficoltà.

Di altre vicende abbiamo trattato nel terzo capitolo e non vale la pena di tornarvi. È utile invece interrogare le carte della delegazione apostolica in Canada alla ricerca di ulteriori percorsi eterodossi, che confermino quanto già rilevato per gli Stati Uniti. I percorsi individuali canadesi offrono infatti ulteriori informazioni sulle comunità locali, se si riesce a guardare oltre all'elemento scandalistico. Basti pensare alle peripezie di Leonardo Mazziotta, o a quelle di Giuseppe (Joseph) A. Accorsini, sacerdote italo-canadese. Il primo fugge da Newark nel New Jersey per i debiti contratti e finisce a Montréal. Qui entra in conflitto con il già citato "boss" degli immigrati italiani Antonio Cordasco, ma vive tutto sommato pacificamente. Tuttavia cerca in più di un'occasione di essere spostato a un'altra sede e si offre pure per la nascente parrocchia italiana di Toronto⁷. Il secondo nasce a Sault-au-Récollet, Ontario, da famiglia italiana, ma trova lavoro a New York, dove cura i cattolici di lingua francese, quindi torna in Canada per badare agli italiani di Copper Cliff. Successivamente vaga tra le due nazioni ed è coinvolto in numerosi scandali per le tendenze alcolistiche. Ciò nonostante si preoccupa degli immigrati e una sua missiva al delegato a Ottawa Donato Sbarretti segnala la mancata assistenza alle comunità italiane in Canada⁸.

Il caso più emblematico di tutti è quello di Francesco Crociata. Nel 1911 Albert Pascal, vescovo di Prince Albert, Saskatchewan, riferisce all'allora delegato apostolico Francesco Pellegrino Stagni di aver conosciuto Crociata, che si trova da sette anni negli Stati Uniti, dove è stato anche in prigione. Crociata gli ha chiesto un posto, ma nella sua diocesi non vi è lavoro per lui, tanto più che parla male l'inglese e non sa il francese. Pascal chiede a Stagni di aiutare il povero sacerdote e gli scrive che Crociata ha curato per quattro anni gli italiani di Whitehall nello stato di New York. Stagni si rivolge a Joseph G. Rice, vescovo di Burlington, per avere informazioni e questi gli rivela che Crociata è stato in prigione per complicità in omicidio. Inoltre suggerisce che il prete ha persino contraffatto le proprie credenziali⁹. Da un'altra fonte sappiamo che in effetti Crociata non è persona del tutto raccomandabile, avendo effettivamente aiutato un compaesano a tendere un agguato per questioni di donne¹⁰.

Crociata tuttavia riesce a trovare lavoro in Canada alcuni anni dopo e inizia un vero e proprio vagabondaggio di diocesi in diocesi e di parrocchia in parrocchia, lasciandosi dietro una scia di scandali. Inizialmente si trasferisce nell'Ontario, dove visita quasi tutte le comunità italiane della diocesi di Sault Ste-Marie. Nel 1914 è allontanato dalla parrocchia di Fort William, per malversazione, ma una parte della comunità lo difende contro il vescovo David J. Scollard. Stagni riceve addirittura una

petizione con 199 firme, nella quale si dichiara che Scollard “con istinto selvaggio [sic!] da inglese” è avverso a Crociata, perché questi non vuole sfruttare i poveri per arricchire la chiesa. Il nostro sacerdote nel frattempo trova posto a Cobalt nel vicariato apostolico del Témiscamingue, al confine tra l’Ontario e il Québec, dove cura una cinquantina di famiglie italiane ed ha anche una missione a Timmins nell’Ontario. Sollecitato da Stagni a intervenire presso i suoi antichi parrocchiani, fa finta di non saperne niente. Il delegato ingiunge allora agli italiani di Fort William di calmarsi, ma questi non frequentano la loro chiesa per più di due mesi¹¹.

Persino nel nuovo posto Crociata non sa comportarsi meglio. Sempre nel 1914 Angelo Marsala di Timmins racconta al delegato che il prete ha truffato i suoi connazionali. Ha infatti raccolto 400 dollari per la chiesa di Timmins e poi è fuggito a Toronto, lasciando i parrocchiani indebitati con l’Imperial Bank. Stagni rintraccia il colpevole, lo fa venire a Ottawa e gli fa restituire parte del maltolto¹², ma alcuni dei debitori non hanno indietro i loro soldi: nel 1917 Nicola Mastrodomenico, di Fort William, scrive al delegato di aver firmato insieme ad altri cinque braccianti delle cambiali per Crociata e di dovere alla banca 1.387 dollari¹³. Inoltre nel dicembre 1914, quando il sacerdote ha lasciato pure Cobalt, il delegato è avvertito che la Winnipeg Church Good Company Ltd. esige 66 dollari per debiti contratti dal sacerdote¹⁴.

Dopo il 1914 Crociata si sposta ad ovest. Nel 1915 scrive a Stagni che lavora nella diocesi di Calgary, dove vi sono più di 3.000 italiani, divisi tra Coleman, Blairmore, Frank, Bellview e lo stesso capoluogo. Per il momento ha visitato le famiglie di Coleman e iniziato a impartire il catechismo. John McNally, il vescovo di Calgary, spiega al delegato che l’opera di Crociata è davvero ingrata. A Coleman i sacerdoti si rifiutano di lavorare tra gli italiani, perché questi sono tutti socialisti. Lo stesso vale per i popolosi insediamenti lungo la ferrovia per la Colombia Britannica. A Calgary al contrario la scuola cattolica per gli italiani fiorisce senza problemi e presto si provvede a costruire anche una chiesa. Alla fine del 1915 Crociata annuncia a Stagni di essere il parroco di Coleman e Blairmore, ma nell’ottobre dell’anno successivo McNally notifica al delegato di aver dovuto rimuovere il sacerdote a causa dei debiti contratti e dei mormorii sui suoi rapporti illeciti con alcune fedeli. Inoltre Crociata ha preso parte a un *meeting* dell’Esercito della Salvezza. Stagni interviene immediatamente e consiglia al sacerdote di rientrare in Italia, ma questi risponde che in Europa c’è la guerra. Avendo ottenuto una lettera testimoniale dal suo vescovo, va quindi a Victoria, dove vi sono quaranta famiglie italiane da accudire¹⁵.

Le peregrinazioni di Crociata sono rocambolesche, ma sono anche il frutto di sue precise responsabilità. Tra le carte della nunziatura in Canada troviamo anche vicende meno spettacolari e più tristi. Talvolta i due elementi della punizione del sacerdote (non sempre giusta) e della povertà della parrocchia, cioè della comunità locale, si combinano, come nella storia di Alfonso De Feo. Questi è un sacerdote di S. Stefano del Sole, diocesi di Avellino, ma ha dismesso la tonaca nel 1903 per sposare

Angela Petrella, in stato di avanzata gravidanza. Angela è fidanzata di un cugino di De Feo, emigrato in America per far fortuna. Il sacerdote, a suo dire, la frequenta solamente per consegnarle le lettere del parente. La donna incontra invece di nascosto un altro, poi fuggito nel Nuovo Mondo. In ogni caso, quando Angela non può più nascondere il suo stato, la famiglia ne attribuisce la responsabilità al sacerdote, che la deve sposare col fucile alla schiena.

Dopo il matrimonio De Feo decide di varcare l'Oceano per ritrovare il vero padre del nascituro. Si imbarca quindi con la sposa e uno *chaperon*, che dorme tra i due per testimoniare la mancata consumazione del matrimonio. Il piano di De Feo riesce e il vero padre è rintracciato a New York. La coppia ottiene il divorzio civile e Angela Petrella si sposa nel 1904 con Pasquale Nero. Nell'agosto di quell'anno De Feo risiede a Revelstoke, nella Colombia Britannica, dove abita con la famiglia di una sorella e vive dando lezioni di musica. Nel gennaio del 1905 chiede di essere riammesso nella chiesa. Di conseguenza il S. Ufficio scrive al delegato di Ottawa per avere informazioni.

La posizione di De Feo è difficile, perché i suoi superiori, in particolare il vescovo di Avellino, non sono affatto convinti della sua innocenza. Anzi pensano che si sia sbarazzato dell'amante per tornare a usufruire dei vantaggi economici connessi alla cura di una parrocchia. Nel settembre del 1905 gli è concesso di accostarsi ai sacramenti *more laicorum*, ma per tornare a celebrare la messa è necessario un lungo ritiro spirituale. De Feo fa presente che vive delle proprie lezioni di musica e che non può rinunciarvi, se non ha l'assoluta certezza di essere reintegrato come sacerdote. In una lettera al delegato spiega che "in America chi non lavora non mangia". Inoltre il cognato è un "eretico formale" e non lo riammetterebbe in casa dopo un ritiro spirituale, anche se De Feo morisse di fame.

Nel 1908 De Feo accetta infine il ritiro e il delegato gli toglie la censura ecclesiastica. Seguono altri mesi di carteggi Revelstoke/Roma/Ottawa, sino a quando Raffaele Merry del Val, il cardinale segretario di stato di Pio X, scrive al delegato Sbarretti per chiedergli di intervenire in favore di De Feo, dato che questi non può rientrare in Italia. Trovare un posto al sacerdote non si rivela un compito facile: nessun vescovo canadese lo vuole, perché tutti temono lo scandalo e le maldicenze, tanto più che la storia è risaputa e che a Revelstoke De Feo non può mettere piede in chiesa, se non vuole essere dileggiato. Soltanto nell'agosto 1909 il vescovo di Victoria, Colombia Britannica, accoglie infine il sacerdote. Nella nuova sede De Feo deve badare a una piccolissima e poverissima colonia italiana. La situazione è tale che il delegato, non molto noto per il suo spirito di carità, gli invia 10 dollari. La posizione del sacerdote sembrerebbe a questo punto consolidata, ma nel settembre del 1910 il vescovo Alexander MacDonald scrive al delegato di averlo dovuto allontanare. Una certa signora King, di famiglia protestante, lo ha infatti accusato di corteggiare la figlia. De Feo afferma che si tratta di una montatura anti-cattolica, ma deve tornare a

Revelstoke, dove non gli viene confermato il permesso di celebrare la messa, perché il vescovo non vuole un altro sacerdote di lingua italiana nella diocesi.

Donato Sbarretti, il delegato apostolico a Ottawa, si è intanto recato a Roma, dove manovra per non tornare in Canada. De Feo bombarda di lettere la delegazione e il segretario del delegato riassume mese per mese al suo superiore le lamentele del sacerdote. Sbarretti, nipote di un cardinale, ottiene di restare nella Città Eterna e non si perita di difendere De Feo. Il nuovo delegato Francesco Pellegrino Stagni riceve, prima della partenza per Ottawa, la decisione finale del S. Ufficio. Per Roma lo scandalo di Victoria ha definitivamente compromesso ogni speranza di riabilitare il sacerdote. A De Feo non resta che scrivere un'ultima lettera alla delegazione apostolica, nella quale ringrazia dell'aiuto ricevuto e si lamenta della chiesa che abbandona i suoi figli nel momento del bisogno. Si adatterà a vivere insegnando pianoforte a Revelstoke, dove è riuscito a far arrivare anche i vecchi genitori¹⁶.

De Feo non è l'unico che non riceve l'aiuto sperato. Lo stesso accade a Vincenzo Macrì, bracciante calabrese immigrato a Ottawa. Questi, dopo alcuni mesi di residenza in Canada, è avvisato dal sindaco del suo paese che la moglie lo tradisce con un poco di buono. Macrì allora scrive a casa di aver risparmiato il denaro per far venire la sposa e la figlia, ma la prima gli risponde che non ha alcuna intenzione di lasciare l'Italia. Macrì riscrive per farsi mandare la figlia e, dopo una nuova risposta negativa, si fa vivo per la terza volta, avvisando che allora rientrerà. La moglie a questo punto gli comunica che il suo nuovo compagno è un uomo d'onore e che quindi ammazzerà Macrì, se mai questi osasse rimettere piede al paese.

A Macrì non rimane che rifarsi una vita e, dato che ormai ha una casa, nonché i soldi per pagare un viaggio dall'Italia al Canada, chiede ai parenti di trovargli un'altra donna. Inizia così a convivere con una ragazza, appena uscita dall'orfanatrofio, alla quale è stata spiegata tutta la faccenda. Sennonché qualcuno fa la spia al parroco degli italiani di Ottawa e nel 1909, l'anno del carteggio con Sbarretti, a Macrì e alla sua convivente è proibito di accostarsi alla comunione. Il poveretto chiede aiuto e consiglio al delegato. D'accordo con la sua convivente, che dichiara di considerare ormai sua moglie, offre persino di ridurre i rapporti sessuali a una volta al mese pur di poter ricevere la comunione. Il delegato si dichiara dispiaciuto, ma non può assolvere Macrì e la sua convivente, a meno che non decidano di separarsi¹⁷.

Le lettere di Macrì e De Feo tratteggiano soltanto due storie delle tante incontrate inventariando il fondo della nunziatura in Canada. Si è già accennato ai casi di alcuni sacerdoti, ma anche tra i laici abbondano situazioni pietose. Dal 1904 al 1906 la delegazione riceve continue richieste d'aiuto da A. Rocchi, medico chirurgo, laureatosi alla Sapienza di Roma e giunto nel Québec nel 1884¹⁸. Questi ha perso la vista e per sette anni non ha potuto esercitare. Poi ha riacquisito, grazie a un'operazione, l'uso dell'occhio sinistro, ma non trova lavoro ed è malato. Nel 1906-1907 la delegazione è più volte sollecitata a intervenire in difesa di Felice Pastò, di Campobasso, in-

carcerato a Nelson, Colombia Britannica, perché colpevole di avere ucciso per errore un connazionale in una rissa con tre lenoni¹⁹.

Ognuna di queste storie ha un suo fascino. In alcuni casi sono infatti simili a un romanzo poliziesco. I documenti rivelano le possibili incongruenze delle deposizioni dei protagonisti. De Feo si dichiara insensibile al fascino muliebre, ma poi è sospettato di aver rapporti con una ragazza di Revelstoke. Pastò dichiara di essere un innocente passante, ma aveva in tasca revolver e coltello a serramanico. In altri gioca l'interesse umano. De Feo vuole tornare a essere un sacerdote, perché solo la chiesa può legittimare la sua esistenza. Rocchi si è sposato con una franco-canadese e i suoi figli fanno la fame. Macrì e la sua convivente decidono di restare insieme, perché non hanno nessun altro, oltre a se stessi. Lei infatti è orfana, lui non può rivedere la famiglia.

Questi squarci di vita sono altrettanti tasselli della storia delle prime comunità italiane in Canada. Di questa storia noi troviamo nei documenti della delegazione apostolica soltanto gli aspetti che si intersecano con l'attività della chiesa. Questa, almeno in quel periodo, costituisce d'altronde il perno della comunità immigrata. Uscire dalla chiesa significa tagliarsi fuori da una dimensione sociale tanto più necessaria, in quanto si è ancora emarginati dalla società canadese. Soltanto pochi, come il cognato di De Feo, rigido anticlericale, o il disperato Macrì, hanno il coraggio di compiere formalmente questo passo.

Note

¹ Luigi Tomasi, *La scuola sociologica di Chicago. 1. La teoria implicita*, Milano, FrancoAngeli, 1997; Franco Ramella, *I documenti personali e la storia dell'emigrazione. Le lettere americane di Giovanni Battista Vanzetti, contadino cuneese*, "Il presente e la storia", 57 (2000), pp. 95-169; Antonio Gibelli e Fabio Caffarena, *Le lettere degli emigranti*, in *Storia dell'emigrazione italiana*, a cura di Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi ed Emilio Franzina, I, *Partenze*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 563-574. Si veda infine la sterminata produzione di Emilio Franzina e in particolare *Merica! Merica! Emigrazione e colonizzazione nelle lettere dei contadini veneti e friulani in America Latina 1876-1902*, Verona, Cierre Edizioni, 1994, e *Una patria straniera. Sogni, viaggi e identità degli italiani all'estero attraverso le fonti popolari scritte*, Verona, Cierre Edizioni, 1996.

² Caterina Romeo, *Narrative tra le due sponde. Memoir d'italiane d'America*, Roma, Carocci, 2005. Ma vedi anche Maria Susanna Garroni, *Coal Mine, Farm and Quarry Frontiers: The Different Americas of Italian Immigrant Women*, "Storia Nordamericana", 5, 2 (1988), pp. 115-136; Maria Parrino, *Breaking the Silence: Autobiographies of Italian Immigrant Women*, *ibid.*, pp. 137-158, nonché la traduzione di Marie Hall Ets, *Rosa, vita di un'emigrante italiana*, prefazione di Rudolph J. Vecoli, note introduttive di Helen Barolini, Cugiono, Ecoistituto della valle del Ticino, 2003.

³ *The Memoirs of Giovanni Veltri*, a cura di John Potestio, Toronto, The Multicultural History Society/Ontario Heritage Foundation, 1987.

⁴ Bruno Ramirez, *Les premiers Italiens de Montréal. L'origine de la Petite Italie du Québec*, Montréal, Boréal Express, 1984.

- ⁵ Gianfausto Rosoli, *From the Inside: Popular Autobiography by Italian Immigrants in Canada*, in *The Italian Diaspora. Migration Across the Globe*, a cura di George E. Pozzetta e Bruno Ramirez, Toronto, Multicultural History Society of Ontario, 1992, pp. 175-192; Mauro Peressini, *Référents et bricolages identitaires. Histoires de vie d'Italo-Montréalais*, «Revue Européenne des Migrations Internationales», 9, 3 (2004), pp. 35-62.
- ⁶ Vedi il primo capitolo di questa parte e APF, Congressi, America Centrale, vol. 18 (1859-1860), ff. 1276r-1281v, 1468r-1478r, 1517r-1539v, 1606r-1607v.
- ⁷ Cfr. ASV, DASU, IX, Newark, fasc. 10 (fuga dagli Stati Uniti nel 1893); ASV, ANC, scatola 26, 90, 157 e 183 (attività a Montréal); ASV, LBF, 614, 1110 (relativa alle proteste di Cordasco), 1255, nonché *infra*, capitolo quinto. Su Cordasco e la Chiesa cattolica, cfr. pure ASV, ANC, scatola 26.
- ⁸ ASV, ANC, scatola 88, fasc. 39, 181, fasc. 13; ASV, LBF, 1356, 1448, 1455, 1484; ASV, DASU, IX, Santa Fé 21, X, 357, e XVI, 99. Per un altro sacerdote “difficile” attivo tra gli italiani della diocesi di Sault Ste-Marie, vedi i casi del reverendo Gioacchino Martinez: ASV, ANC, scatola 80, fasc. 6, e Archivio del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei Migranti e degli Itineranti, Altre posizioni, 1006/17.
- ⁹ ASV, ANC, scatola 49, fasc. 6.
- ¹⁰ ASV, DASU, X, 620.
- ¹¹ ASV, ANC, scatola 80, fasc. 8.
- ¹² ASV, ANC, scatola 16, fasc. 25.
- ¹³ ASV, ANC, scatola 80, fasc. 8.
- ¹⁴ ASV, ANC, scatola 80, fasc. 6.
- ¹⁵ ASV, ANC, scatola 10, fasc. 5.
- ¹⁶ Per la vicenda di De Feo, cfr. ASV, ANC, scatola 98, fasc. 10; scatola 138, fasc. 16/1; scatola 182, fasc. 2. La decisione finale del S. Ufficio è in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, Decreta, 1910, in data 23 febbraio 1910. Per la figura di Sbarretti, cfr. Giovanni Pizzorusso, *Un diplomate du Vatican en Amérique: Donato Sbarretti à Washington, La Havane et Ottawa (1893-1910)*, “Annali Accademici Canadesi”, IX (1993), pp. 5-33.
- ¹⁷ ASV, ANC, scatola 39, fasc. 25.
- ¹⁸ ASV, ANC, scatola 182, fasc. 1.
- ¹⁹ ASV, ANC, scatola 138, fasc. 16/1. Per altri casi di carcerati, cfr. ASV, ANC, scatola 185, fascicoli 8 e 12.

CAPITOLO V

I viaggi in Nord America di monsignor Pietro Pisani

Matteo
Sanfilippo

Il 2 luglio 1908 il cardinale Raffaele Merry del Val annuncia al delegato apostolico Donato Sbarretti l'arrivo in Canada di monsignor Pietro Pisani, che deve indagare sulle condizioni degli immigranti italiani per esplicita volontà del pontefice¹. Pisani è già un personaggio di rilievo tra gli studiosi cattolici dell'emigrazione. Nato a Vercelli il 15 luglio 1871 da Giuseppe Pisani e Luisa Minoglio ha studiato nel Seminario della città natale ed è stato ordinato sacerdote il 25 febbraio 1894. Dopo aver vissuto alcuni anni a Genova, dove si è laureato in Lettere il 2 luglio 1898, insegna dall'ottobre di quell'anno al Seminario Maggiore di Vercelli e accompagna l'attività di docente a quella a sostegno degli emigranti nelle nazioni limitrofe. A tal scopo, nell'agosto 1899, si è recato in Germania e in Svizzera. Rientrato in Italia, ha redatto un promemoria per l'episcopato italiano e ha inaugurato, nel gennaio 1900, una lunga carriera di conferenziere sui problemi dell'emigrazione. Nel marzo dello stesso anno si è incontrato con Ernesto Schiaparelli e assieme si sono recati a Cremona dal vescovo Geremia Bonomelli. Due mesi dopo, Pisani ha partecipato alla fondazione dell'"Opera di Assistenza per gli italiani emigrati in Europa" (che dal 1914 prende il nome dello scomparso Bonomelli). Nell'estate è tornato in Germania e in Svizzera, inviato dal vescovo cremonese. È entrato inoltre in contatto con il celebre economista cattolico Giuseppe Toniolo, che, nell'agosto del 1900 lo ha iscritto d'ufficio alla sezione italiana dell'Association Internationale pour la protection légale des travailleurs e nel dicembre gli ha chiesto di collaborare alla "Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie" con una rubrica sugli italiani all'estero². Nei dieci anni successivi l'attività di Pisani segue questa falsariga: lezioni al seminario e conferenze sull'emigrazione in varie città d'Italia durante l'inverno; viaggi all'estero durante l'estate, talvolta in compagnia di Schiaparelli o Bonomelli. Si reca così molte volte in Germania (1901, 1902, 1905, 1906) e in Svizzera (1901, 1902, 1906); visita inoltre Svezia e Danimarca (1902), nonché Francia, Inghilterra e Belgio (1903). Nel frattempo il suo interesse per l'emigrazione si arricchisce di una forte dimensione teorico-politica. Nell'estate del 1904 redige l'opuscolo *I pericoli dell'emigrazione temporanea* e ne discute con Schiaparelli e i cardinali Girolamo Gotti, prefetto di Propaganda, e Francesco Satolli, già primo delegato apostolico negli Stati Uniti. Nel 1905 partecipa alla costituzione dell'Unione Cattolica Piemontese, mentre a partire dal febbraio 1906 si incontra con Toniolo per fondare un'Unione Popolare modellata sulla tedesca Volksverein³.

Il suo iniziale interesse nel campo migratorio è sollecitato dal timore per i pericoli connessi all'emigrazione in Europa. Nel 1900, al Congresso della Carità di Ber-

lino, porta “il grido di dolore” dell’Italia che si arricchisce grazie alle rimesse degli emigranti, ma che vede minacciate la propria fede religiosa e il proprio patriottismo⁴. Nel testo del 1904 dichiara che non si può arrestare il movimento migratorio, ma che bisogna studiarne le dinamiche per poterle dirigere a buon fine⁵. La riflessione sulla diaspora italiana lo porta a sviluppare una concezione positiva dei flussi migratori, che definisce “una pagina gloriosa” della storia italiana⁶. A suo parere, l’emigrazione costituisce una forma di scambio della manodopera, che ristabilisce l’equilibrio tra domanda e offerta ed ha effetti benefici sull’economia di una nazione. Grazie alle rimesse degli emigranti il governo italiano ha potuto finanziare le opere pubbliche; inoltre in Lombardia e in Piemonte i proventi del lavoro all’estero hanno favorito lo sviluppo della piccola proprietà agricola e della piccola industria⁷.

Nel 1904 Pisani è preoccupato per l’irreligiosità indotta dalla permanenza all’estero; pochi anni dopo inizia a temere il non ritorno degli emigranti. Si è infatti convinto che l’emigrazione è sana quando non preveda un trasferimento duraturo. Però, l’emigrante non rientra soltanto se ha fallito nel suo scopo o se non sa come investire in Italia i suoi guadagni: i due casi gli appaiono tipici della nuova emigrazione meridionale. Invita quindi il governo a combattere l’ignoranza degli emigranti, causa di ogni fallimento, e a favorire il rientro con l’offerta di piccoli lotti ricavati dagli improduttivi latifondi del Mezzogiorno⁸. Pisani non ha comunque fiducia nel governo italiano e ritiene che la Chiesa debba farsi carico dell’assistenza agli emigranti anche dal punto di vista civile⁹. Nell’asserire l’urgenza dell’intervento su un terreno che forse non compete alla Chiesa, Pisani si sente confortato da quanto ha visto in Germania: qui infatti è divenuto strenuo assertore dell’azione cattolica nella società e nella politica ad imitazione del *Zentrum* tedesco. Sempre in Germania si è convinto dell’importanza della propaganda, anche ai livelli apparentemente più infimi: i cattolici devono a suo parere imporsi proprio su questo campo¹⁰.

Il problema dell’emigrazione senza ritorno e quello del sostegno degli emigranti portano Pisani a varcare l’oceano, seguendo le rotte della diaspora meridionale. La prima volta è un’esperienza brevissima: dopo una visita alle diocesi del Sud, si imbarca a Palermo e il 20 luglio è a New York, dove si trattiene meno di una settimana. Al rientro è preso da un vortice di incontri e di proposte. Nel settembre partecipa al convegno fiorentino per la fondazione dell’Unione Popolare; subito dopo è ospitato quattro giorni da Pasquale Villari, molto interessato alle sue pubblicazioni. Nel frattempo (forse sin dalla primavera) Bonomelli e Schiaparelli gli chiedono di impegnarsi maggiormente e soprattutto in modo più ufficiale nell’Opera di Assistenza. Per il momento è, però, soprattutto interessato a tornare nel Nord America e si muove in tal senso. Una volta organizzato il nuovo viaggio ha un incontro riservato con Pio X (4 giugno 1908), che gli affida un’indagine sugli emigranti italiani in Europa e in America. In occasione di questo soggiorno romano si reca anche al Regio Commis-

sariato per l'Emigrazione, dove ottiene pieno appoggio per la missione nell'America Settentrionale¹¹.

Confortato da queste credenziali, il 9 luglio 1908 parte da Genova per New York, dove è ospitato da Gherardo Ferrante, vicario dell'arcivescovo per gli emigrati. Si reca quindi a Boston dallo scalabriniano Vittorio Gregori e infine arriva a Montréal il 27 luglio. Qui è stato preceduto, come abbiamo visto, dalla lettera di Merry del Val. Il 30 luglio 1908 Sbarretti lo raccomanda a Joseph-Thomas Duhamel, arcivescovo di Ottawa, e il giorno seguente invia, allo stesso scopo, una circolare a tutto l'episcopato canadese. Pisani sfrutta sapientemente questa raccomandazione, come attesta la lettera scritta il 2 agosto per ringraziare il delegato. Tra l'altro riesce ad incontrare Wilfrid Laurier, primo ministro del Canada, e a farsi intervistare dal giornalista Omer Héroux, nonostante il timore di quest'ultimo che l'immigrazione possa relegare in secondo piano i franco-canadesi¹². L'articolo del periodista quebecchese costituisce una *summa* del pensiero di Pisani e testimonia la sintonia tra il suo cattolicesimo imbevuto di patriottismo e l'ultramontanismo franco-canadese, altrettanto nazionalista.

Nell'intervista Pisani illustra i pericoli dell'emigrazione temporanea e dimostra come gli emigranti ignoranti si facciano sfruttare dai propri connazionali negli Stati Uniti. Per quanto concerne lo specifico canadese, fornisce alcune cifre sull'entità della presenza italiana in Canada: ricorda come a Québec gli italiani non siano più di 80, ma che a Montréal arrivano alle 10.000 unità durante l'inverno. Riconosce che in questa massa si nascondono avventurieri e delinquenti, ma afferma che essi provengono soprattutto dagli Stati Uniti, dove sono stati corrotti. Gli italiani emigrati direttamente in Canada sarebbero invece tutti di buona indole, ma avrebbero bisogno del sostegno di un clero che parli la loro lingua. In particolare sacerdoti italiani potrebbero sconsigliare i propri connazionali dal cadere nella trappola dell'emigrazione nelle grandi città. Conclude riportando il consiglio datogli da Laurier, durante il primo citato incontro, di pubblicizzare la colonizzazione agricola dell'ovest canadese tra i futuri emigranti dell'Italia settentrionale.

Lo stesso Pisani descrive la chiacchierata con Laurier in un rapporto inviato a Sbarretti dopo il ritorno in Italia. La visita è stata organizzata su insistenza del delegato e Alfred A. Sinnott, suo segretario, ha accompagnato il sacerdote. Il primo ministro si è dichiarato interessato all'immigrazione italiana, ma ha precisato che per l'ovest canadese sono "desiderabili di preferenza gli operai dell'Italia superiore" e ha espresso giudizi negativi sui meridionali immigrati a Montréal. Infine ha invitato il piemontese a visitare l'ovest.

Pisani decide di seguire il consiglio. Il 3 agosto Sbarretti scrive a Patrick Fergus McEvay, arcivescovo di Toronto, per raccomandargli il viaggiatore, che si deve fermare in quella città, prima di proseguire per il Manitoba. In realtà il delegato accarezza da settimane l'idea di mandare Pisani a Toronto, dove da alcuni anni la

comunità italiana chiede una parrocchia nazionale. A Toronto il vercellese tiene conferenze, concede interviste e si adopera per i connazionali¹³. Il 4 agosto l'arcivescovo comunica a Sbarretti che il rettore della chiesa di St. Patrick è disposto a cedere agli italiani il vecchio edificio della sua parrocchia. Il 22 agosto riscrive che John T. Kidd, il segretario diocesano, e Pisani hanno già messo in piedi la parrocchia italiana¹⁴.

Nel frattempo Pisani ha già visto l'ovest canadese ed è tornato in Italia, da dove ringrazia Sbarretti il 30 novembre 1908. Con l'occasione invia 19 pagine dattiloscritte intitolate *Per l'assistenza religiosa degli italiani nel Canada. Relazione del sac. Pietro Pisani, professore nel seminario arcivescovile di Vercelli*. In questa relazione dichiara di essere stato mandato a Toronto con il compito di organizzare la colonia italiana e descrive la sua esperienza¹⁵. Aggiunge di aver obbedito a Sbarretti, ma di aver voluto prima visitare Montréal, dove ha assistito alla festa nazionale italiana nella parrocchia della Madonna della Difesa¹⁶. Il suo soggiorno a Toronto è iniziato il 12 agosto, quando ha incontrato l'arcivescovo che gli ha detto di volere due sacerdoti italiani: uno per i 6.000 immigrati che abitano nella città e l'altro per i 18.000 che risiedono nell'Ontario. Pisani e il già citato Kidd hanno quindi visitato le famiglie italiane che si trovano da più tempo a Toronto. In pochi giorni hanno così guadagnato l'assenso dei "principali membri della colonia"; d'altronde il terreno è stato preparato da alcuni sacerdoti di Toronto che parlano l'italiano avendo studiato a Roma o a Genova.

Nel rapporto Pisani aggiunge alcune considerazioni sulle condizioni della comunità italiana dell'Ontario. In primo luogo sottolinea la necessità di una scuola cattolica per i figli degli italiani, dato che i loro padri non vogliono mandarli nelle scuole pubbliche. Afferma quindi che bisogna rafforzare l'opera di propaganda contro l'infiltrazione protestante e che serve più di un sacerdote italiano. Gli immigrati dispersi nelle città e nei sobborghi dell'Ontario sono infatti 15.000, la gran parte a Toronto e in altri centri urbani: per esempio, Hamilton ospita 1.000 italiani, London 1.000, Fort William 1.200, North Bay 700, Parry Sound 500, Sault St. Mary 400, Copper Cliff 300, Stratford 250, Peterborough 200, Guelph 150, Cobalt 100, Gold 100, Brembant 100, St. Catherine 100, Victoria Mine 150, Brace Bridge 98.

Una parte degli italiani dell'Ontario è dispersa in centri molto piccoli o ha trovato impiego "nei lavori di sterro lungo le ferrovie". Gli sterratori non sono assistiti spiritualmente e spesso non sono neanche presi in considerazione dal clero locale. A tal proposito Pisani riporta la lettera di un sacerdote franco-canadese nella quale si afferma che è inutile operare tra gli italiani: essi infatti vanno in chiesa solamente per i battesimi, le nozze e i funerali. Secondo Pisani la presenza di un prete italiano risolverebbe questa situazione, come gli ha confermato Adélard Langevin, arcivescovo di Saint-Boniface nel Manitoba. A Winnipeg, in quest'ultima provincia canadese, già nel 1905 è venuto dagli Stati Uniti un sacerdote italiano, ma non si è potuto fare niente. Gli italiani sarebbero stati felici di avere la loro chiesa o un servizio speciale "come

i tedeschi, come i francesi, come i ruteni, come gli irlandesi, come tutte insomma le altre nazionalità, di cui è amalgamata la popolazione di Winnipeg” e hanno aperto una sottoscrizione, ma quel sacerdote ha abbandonato l’abito talare¹⁷. La colonia è perciò molto sfiduciata, ma Pisani ha avuto ottimi contatti e sarebbe addirittura rimasto a Winnipeg, se non fosse dovuto rientrare a Vercelli.

Pisani conclude il suo rapporto con alcune valutazioni generali. In Canada il numero degli italiani oscilla a suo parere tra i 30 e i 35.000, quasi la metà dei quali vive nell’Ontario. Altri 6.000 risiedono a Montréal, 1.000 a Winnipeg, mentre i restanti sono dispersi. Questo numero, stante la buona disposizione del governo canadese, potrebbe raddoppiare in un anno. Secondo Pisani occorrono quindi numerosi sacerdoti italiani: la comunità italiana non può infatti essere seguita dal clero di altra nazionalità. “La massima parte dei nostri emigrati, permanenti o temporanei, nel Canada, provengono dalle provincie meridionali o settentrionali d’Italia, dove si parlano dialetti duri e pressoché incomprensibili agli stessi sacerdoti italiani: e dei nostri emigrati oltre i quarant’anni, in gran numero analfabeti, la maggior parte - specialmente le donne (l’elemento più accessibile al sacerdote) - non parlano che dialetto”. Inoltre gli emigrati non sanno spiegarsi perché in Nord America i fedeli debbano concorrere alle spese della parrocchia e quindi disertano la messa. Per recuperarli bisogna avviare un’opera di convincimento diffuso, che per il momento può essere affidata a qualche religioso dell’ordine degli oblato di Maria Immacolata, purché di origine italiana. In un secondo tempo si deve creare un “recapito centrale” per l’assistenza degli italiani con una sede almeno a Toronto e un’altra a Montréal.

La corrispondenza di Pisani con il Canada non si interrompe dopo l’invio del rapporto. Il 23 gennaio 1909 il vercellese scrive a Sinnott, rispondendo a una lettera di Sbarretti che, però, in quel momento si trova in Italia, e manda un ritaglio di giornale¹⁸ e un volantino del Circolo Mandolinistico Albarese di Genova relativi a due sue conferenze sulle possibilità offerte dal Canada all’emigrazione italiana. Invia inoltre una circolare del dicembre 1908 dell’Associazione nazionale per i missionari italiani e un formulario della neonata Italica Gens, una federazione di congregazioni religiose e associazioni laiche che si interessano agli emigrati italiani in America¹⁹. Nell’aprile del 1909 Sbarretti risponde al rapporto di Pisani, sottolineando che sarebbe necessario un intervento delle autorità religiose e civili italiane e che, in attesa, si può intervenire in Canada con i pochi mezzi a disposizione.

Il sacerdote piemontese, che nel frattempo ha fatto pervenire un invito per la sua conferenza “Nel paese dell’avvenire (Tre mesi al Canada)”, organizzata dal comitato veneziano della Lega antischiavista delle Signore italiane, ringrazia Sbarretti il 18 maggio 1909. In questa lettera asserisce di aver discusso con il cardinale Merry del Val del futuro dell’Italica Gens. Racconta inoltre che McEvay gli ha scritto sulla parrocchia italiana di Toronto e aggiunge di seguire con interesse l’attività della Canadian Catholic Church Extension Society, impegnata a trovare sacerdoti per i vari

gruppi di emigrati. Afferma infine di voler creare a Winnipeg e a Toronto un segretariato per l'immigrazione italiana. Anche in seguito continua a farsi vivo e il 1° luglio trasmette una circolare dell'Italica Gens.

In effetti Pisani è ormai implicato nell'elaborazione di una risposta cattolica alla questione migratoria. Non appena rientrato dal primo viaggio canadese ha prontamente aderito all'Italica Gens. Inoltre dal 19 al 23 gennaio 1909 si è recato a Roma per risolvere alcuni problemi della nuova organizzazione e ottenerle l'approvazione del cardinale Merry del Val. Sempre per Italica Gens si è recato agli inizi di marzo a Genova, dove ha contattato don Pietro Maldotti, ivi inviato nel 1894 da Giambattista Scalabrini per assistere gli emigrati in partenza, e don Gian Giacomo Coccolo, che assiste i partenti verso il Sud America. Alla fine di maggio è stato di nuovo a Roma assieme a Schiaparelli: ha avuto un lungo colloquio con il cardinal Gaetano De Lai, segretario della Concistoriale, assai dubbioso nei riguardi della nuova associazione, e rinfrescato le relazioni col Regio Commissariato per l'Emigrazione. Grazie a questa serie d'incontri è stato ufficialmente aperto a Torino il segreteriato generale di Italica Gens e Pisani ne è diventato il responsabile.

Il 18 giugno 1909 il sacerdote incontra a Milano il cardinal Andrea Ferrari, presidente della consulta dell'Opera di Assistenza, e concertano una strategia di lunga durata a proposito dell'emigrazione temporanea. Dal 5 al 9 luglio è a Roma e propone a Pio X e De Lai di fondare un collegio romano per la formazione dei missionari che devono assistere gli emigranti. Nel frattempo prepara il terzo viaggio transoceanico, promosso da Italica Gens e fortemente voluto da Schiaparelli. Questa volta si imbarca a Le Havre, facendo tappa a Parigi. Il 24 luglio è a New York, dove ottiene l'appoggio dell'arcivescovo Farley e quindi inizia un fitto programma di incontri statunitensi e canadesi.

Il già ricordato *Diario* di Pisani registra il *tourbillon* di date e di appuntamenti²⁰. A New York lavora sino al 3 agosto per istituire l'Italica Gens statunitense. Il 4 e 5 agosto è a Filadelfia. Dal 6 all'8 si reca a Washington, dove incontra il delegato apostolico Diomede Falconio "cordiale, ma molto riservato". Il 9 è a Wilmington, nella Carolina del Nord, per visitare una vicina "colonia", cioè comunità, italiana. Il 12 è di nuovo a Washington e Falconio gli consegna "una bella lettera a favore dell'Italica Gens indirizzata ai vescovi degli S.U.". Dal 14 al 15 è per la seconda volta a Filadelfia; il 16 è ad Atlantic City e il 17 visita una "colonia" italiana. Dal 18 al 27 agosto è di nuovo a New York. Il 28 è a Buffalo, nello stato di New York, per incontrare un suo antico studente, don Quaglia.

Lo stesso giorno scrive a Sbarretti chiedendogli un incontro a Ottawa. Si appresta infatti a visitare la comunità di Toronto (dove resta dal 29 agosto al 7 settembre) e avrebbe piacere di rivedere il delegato in Canada. Il piacere è evidentemente reciproco, perché Sbarretti lo invita alla delegazione, dove lo ospita dal 7 al 10 settembre. A Ottawa rincontra Laurier, che gli promette l'aiuto del governo per un tentativo

di colonizzazione agricola dell'Ovest. Dall'11 al 15 settembre è a Montréal dal gesuita Ludovico Caramello e tratta con l'arcivescovo Paul Bruchési e il console italiano dell'assistenza "religiosa e civile" agli immigrati. Il 16 e il 17 è a Québec, il 18 di nuovo a Toronto, il 19 a Hamilton, dove incontra padre Bonomi. Il 21 ripassa per Buffalo, il 22 è a Cleveland e il 23 a Detroit. Il 24 arriva a Chicago, dove è ospite per sei giorni di Francis C. Kelly (presidente della Church Extension Society statunitense). A Chicago si trattiene ancora più a lungo, fino al 6 ottobre, visitando tutte le comunità italiane.

Il 7 ottobre è a Kenosha nel Wisconsin, l'8 a Milwaukee, il 9 a St. Paul, quindi fa tappa a Minneapolis e il 12 è a Spokane, dopo essere passato di volata nelle Praterie canadesi. Dal 13 al 17 è a Seattle, ospite del gesuita padre Filippi, poi si reca il 18 e il 19 a Victoria e Vancouver nel Canada. Il 20 è di ritorno a Seattle e il 21 a Portland, stato di Washington, ospite di un altro gesuita italiano. Dal 23 al 28 scende a San Francisco, visita quindi il gesuita Ottavio Villa e il 30 e 31 ottobre incontra madre Francesca Cabrini a Los Angeles. Il 3 novembre è a Salt Lake City. Dal 4 all'8 a Denver, dove visita la casa religiosa fondata da madre Cabrini. Dal 9 al 10 è a Omaha. Dall'11 al 15 di nuovo a Chicago, poi il 16 a Kansas City. Il 17 e il 18 a Tontitown, dove visita "la colonia italiana di P. Bandini, proposta a modello da molti giornali americani che propagandano lo sfollamento delle grandi città congestionate dagli Italiani". Dal 19 al 21 ritorna a St. Louis; il 22 è a Spring Valley, il 23 a Chicago, il 24 a Pittsburgh, dal 25 al 28 a Washington. Il 28 incontra a Baltimora il cardinale Gibbons, "una figura di santo vegliardo indimenticabile". Il 29 e il 30 novembre è a New York e a Brooklyn. Il 2 dicembre s'imbarca finalmente per Le Havre. L'11 e 12 è a Parigi e il 12 a Vercelli. A questo punto commenta, giustamente: "Deo Gratias!".

Il viaggio non è stato soltanto lungo e faticoso, ma l'ha obbligato a raccogliere informazioni per il Vaticano su questioni lontane dalla sua competenza. Per esempio, il 20 novembre si è rifatto vivo con Sbarretti da St. Louis e gli ha chiesto chiarimenti sul primo Concilio plenario della chiesa cattolica canadese. Quattro giorni dopo Sbarretti gli ha fornito le informazioni richieste²¹. In ogni caso la massa di dati raccolti è parzialmente messa a frutto anche per lo studio dell'emigrazione. Alla fine dell'anno Pisani pubblica infatti un libro sul Canada, che esalta come meta ideale della diaspora italiana²². Il futuro dell'emigrazione risiede a suo parere nell'emigrazione agricola e l'ovest canadese offre vasti spazi da colonizzare²³. Nel suo libro, dopo un'introduzione storico-geografica su tutto il Dominion, amplia quanto già scritto nel rapporto a Sbarretti. Tuttavia riduce le cifre sull'emigrazione, indicando un totale di 20.000 immigrati: 6.000 a Montréal e altrettanti a Toronto, 1.200 a Ottawa, 1.000 a Winnipeg (e sin qui concorda con quanto ha scritto a Sbarretti) e gli altri divisi fra Hamilton, Quebec, Calgary e le miniere dell'Ontario e della Colombia Britannica (delle quali non ha parlato nel suo rapporto).

In *Il Canada presente e futuro* descrive l'evoluzione storica dell'immigrazione italiana "La maggior parte dei nostri connazionali colà stabiliti vi andarono all'epoca

della costruzione della ferrovia canadese del Pacifico come venditori di frutta e legumi. Col migliorare degli affari, al carro subentrò la baracca ed a questa il negozio²⁴. Segue un quadro delle principali comunità. Quella di Montréal è curata dai padri Ludovico Caramello e Leonardo Mazziotta, quest'ultimo in particolare è molto lodato, ma dipende dalla carità pubblica e dall'arcivescovo per l'assistenza religiosa e scolastica. Inoltre è in mano ai *banchisti*, che gestiscono i risparmi degli immigrati e anche il mercato del lavoro: Pisani si dilunga su queste figure, ma in generale e senza fare nomi. Infine è meta di emigrazione clandestina, "di qui i fasti della malavita e del coltello, gli episodi della Mano Nera, che hanno reso tristemente famosa la colonia di Montréal in tutto il Canada"²⁵.

A Ottawa la colonia è secondo Pisani molto più tranquilla ed è composta da 110 famiglie seguite amorevolmente da padre Fortunato da Malta. Toronto gli appare la migliore colonia, con 50 anni di storia e numerose famiglie benestanti. Gli emigranti provengono soprattutto dalla Sicilia, dal napoletano e dalla Toscana, ma anche dalla Lombardia e dal Veneto. Sottolinea il ruolo degli italiani nel commercio e ricorda che vi è anche chi importa generi alimentari italiani per tutto il Canada, nonché un panificio, il proprietario del quale possiede pure un pastificio a St. Catherine. E non finisce qui: Pisani elenca ancora orchestre, associazioni, scuole, il corso libero d'italiano all'università e persino i tentativi di fondare giornali e riviste italiani. Nel resto dell'Ontario la situazione è a suo parere meno brillante. Gli italiani lavorano per lo più alla ferrovia, spesso venendo dagli Stati Uniti. Si sono comunque formati gruppi stabili a Hamilton (dove risiedono 1.000 italiani), London (800), Fort William (900), Copper Cliff (200), North Bay (300) e inoltre a Parry Sound, Cobalt, Sudbury, Guelph, Sault St. Mary, St. Catherine, Gold, Brembant, Victoria Mine, Huntsville. Infine una speciale menzione meritano 50 emigrati del Monferrato che lavorano in una conceria a Brace Bridge sul lago Muskoka.

Pisani descrive distesamente anche il Manitoba e i Territori del Nord-Ovest. A suo parere gli unici nuclei forti sono quelli di Winnipeg e Calgary, dove abitano 150-200 italiani. Gli altri sono sparpagliati tra i vari centri delle Praterie e sono fortemente svantaggiati dalla non conoscenza della lingua. Ciò nonostante le condizioni di lavoro nell'Alberta sono a suo giudizio buone. Comunque gli appare consigliabile che gli italiani, specie se del Nord, si facciano assegnare un lotto di terra nel Saskatchewan e tentino di fondare una colonia agricola simile a quella di Tontitown nell'Arkansas. L'analisi della regione pedemontana delle Rocciose e quella della Colombia Britannica sono più sbrigative. Per l'estremo ovest Pisani offre soltanto cifre indicative, specificando che si tratta di centri di minatori e operai: Blairmore 200 immigrati, Phoenix 50, Bankhead 200, Canoniere 150, Lethbridge 50, Rosland 50, Nelson 100, Grandfolk 100, Fernie 1000, Michel 400, Lilla 100, Revelstoke 300, Vancouver 300.

A parte alcune notazioni finali sulla possibilità di incrementare i commerci tra Italia e Canada, il vero interesse di Pisani è per la colonizzazione agricola del-

l'ovest²⁶. È questo il suo cavallo di battaglia, come attesta la sua corrispondenza con la delegazione apostolica negli Stati Uniti²⁷. Pisani ha ampiamente visitato quest'ultimo paese nel 1909 e vi torna nel 1910, dopo che Merry del Val gli ha espresso la propria soddisfazione per le attività dell'Italica Gens e Pio X gli ha rivelato di aver apprezzato i suoi scritti sul Nord America²⁸. È lo stesso pontefice a consigliargli di accettare la presidenza dell'Opera di Assistenza agli Emigranti fondata da Geremia Bonomelli, vescovo di Cremona, ma prima di ritornare a New York per fondarvi il segreterato generale dell'Italica Gens. In questo secondo viaggio Pisani si trattiene nella metropoli newyorchese dal 4 al 16 giugno, poi visita Boston. Quindi ritorna a New York, dove si ferma dal 28 giugno al 31 luglio, e infine compie un tour tra Stati Uniti (Providence, Filadelfia, Buffalo, Chicago, Grand Rapids, Rochester) e il Canada (Toronto e Hamilton) nel mese di agosto. Il 4 settembre è a Montréal per il Convegno eucaristico, che trova "il più solenne di tutti i congressi eucaristici". Nel suo *Diario* annota che la folla è enorme e che sono presenti tutti gli uomini politici, Laurier in testa, il giorno dell'inaugurazione. Rimarca inoltre la grande accoglienza al cardinale Vincenzo Vannutelli, prefetto della Congregazione del Concilio e inviato *a latere* ai congressi eucaristici dal 1906 al 1910²⁹. Il 5 settembre Pisani, padre Caramello e il console italiano invitano il prelado a visitare la colonia italiana. La visita ha luogo l'8 e ha il suo culmine in un ricevimento nella chiesa italiana con la partecipazione di Bruchési, Bégin e del sindaco di Montréal. Vannutelli "in una magnifica improvvisazione esalta il Canada come il paese più bello e più ospitale di tutti quelli da lui visitati". Il giorno seguente si svolge l'adunanza del clero franco-canadese: Bégin accenna alla visita di Pisani e chiede di aiutarlo. Il 12 settembre Pisani è di nuovo a New York, dove resta sino al 19. Il 15 arriva don Giuseppe Grivetti, già missionario fra gli italiani in Svizzera, cui vuole affidare la segreteria di Italica Gens negli Stati Uniti. Dal 19 al 22 settembre è a Washington dal delegato apostolico con Grivetti. In questa occasione monsignor Bonaventura Cerretti, uditore della delegazione, deplora il programma economico di molti sacerdoti italiani in America: primo, far debiti per costruire una chiesa; ultimo, pagare. A Washington incontra alcuni esponenti del governo, in particolare il ministro del lavoro, e Peter Paul Cahensly, fondatore della St.-Raphaels-Verein per gli emigrati tedeschi. Dal 23 settembre al 5 ottobre è di nuovo a New York. Il 6 si imbarca per Le Havre e la sera di dieci giorni dopo è di nuovo a Vercelli.

Nonostante la grande attenzione a quanto avviene in America, i suoi scambi epistolari con il delegato a Washington sono meno fitti di quelli con Sbarretti, forse perché Diomede Falconio è poco disposto a dargli retta: già nel 1909, Pisani aveva notato che questi era cordiale, ma riservato, pur aggiungendo che alla fine aveva ammesso la necessità di una maggior attenzione vaticana all'emigrazione³⁰. Comunque l'archivio della delegazione di Washington conserva i testi di una relazione di Pisani alla Conferenza di Berlino per la protezione degli emigrati e di un rapporto sulla co-

munità di Chicago. Nella relazione Pisani contrappone l'emigrazione agricola e temporanea verso l'America latina, con quella verso l'America del Nord: "negli Stati Uniti e nel Canada [l'emigrazione] è quasi esclusivamente *operaia*, costituita nella proporzione del 70% di manovali e terrazzieri". Ora questo tipo di emigrazione è a suo dire in crescita e le conseguenze si vedono nel fatto che gli emigrati per trovare lavoro "si addensano in quelle Babilonie, che sono le grandi città nordamericane, ammassandosi nei quartieri più poveri, accanto ai negri e ai cinesi, creando dappertutto quelle famose *little Italy* [sic!], che costituiscono il più grave pericolo alla loro moralità e alla loro stessa prosperità materiale". Questa massa, che paga i propri risparmi con il sangue, vive in condizioni miserabili ed è preda dello sconforto e della propaganda irreligiosa. Bisogna quindi intervenire con un'opera di scolarizzazione in italiano dei figli degli immigrati e con una decisa spinta verso la creazione di colonie agricole che allontanino gli italiani dalle grandi città. La sua analisi della comunità di Chicago conferma la necessità di attuare questi progetti³¹.

Il sacerdote torna sul tema anche in altri contributi degli anni immediatamente successivi³². Nel 1911 Pisani scrive un opuscolo sull'immigrazione italiana nel Nord America, nel quale riassume le proprie esperienze³³. In quest'opera è ripetuta la condanna delle *Little Italies*, ma appaiono anche giudizi negativi sull'espressione popolare della fede degli immigrati, in particolare sulle *parate*, cioè le processioni per la festa del santo patrono delle varie comunità. Quasi la metà del testo è dedicato al programma dell'Italica Gens, che si riassume nella creazione dei segretariati del popolo e di scuole e nella promozione della colonizzazione, "ossia il ritorno progressivo e ragionevole del nostro contadino alla terra". La colonizzazione occupa il maggior numero di pagine, perché Pisani illustra l'incremento dell'agricoltura negli Stati Uniti e nel Canada e il successo delle colonie agricole francesi, belghe e tedesche nel Manitoba.

Sempre nello stesso periodo Pisani non smette d'interessarsi al Canada, anche se non può più intervenire sulla comunità di Toronto. Qui infatti ha inviato nel 1909 il sacerdote Giuseppe Longo, che è stato in prigione, dopo uno scandalo relativo alla conduzione di un orfanatrofio, ed è poi stato riconosciuto innocente. Già in precedenza Pisani ha scritto di questo sacerdote a suo parere ingiustamente perseguitato³⁴, ma a Toronto la scoperta del passato di Longo crea un notevole scandalo ed inoltre il sacerdote litiga per molti anni con i suoi superiori diocesani, che interrompono i contatti con Pisani³⁵. Questi d'altronde sta ora tornando ad occuparsi attivamente della situazione europea e non vuole immischiarsi più di tanto nelle questioni canadesi. Nel novembre 1910 è stato chiamato alla direzione dei missionari dell'Opera fondata da Bonomelli e subito si è posto il problema di come ristrutturarla in accordo con le direttive di Pio X, cui chiede continuamente consiglio e sostegno³⁶.

La sua attività si rivolge soprattutto alle comunità italiane in Svizzera (visitate nel dicembre 1910, gennaio, febbraio, aprile, giugno, luglio, agosto e dicembre 1911,

marzo, aprile, maggio e agosto 1912), Francia (aprile e agosto 1911, aprile 1912), Germania (aprile 1911 e 1912, maggio e agosto 1912) e Austria (giugno e ottobre 1911, aprile 1912). Nel frattempo stringe ulteriormente i rapporti con la gerarchia vaticana, senza, però, dimenticare il gruppo di prelati che era legato a Leone XIII. Nel novembre 1910 incontra a Bologna l'arcivescovo Giacomo Della Chiesa, futuro Benedetto XV; nel luglio 1911 è a Roma per riferire a Pio X l'andamento dell'Opera di Assistenza e vede Merry del Val e il cardinale Mariano Rampolla del Tindaro, antico segretario di Leone XIII, cui è raccomandato da Bonomelli³⁷.

Nel 1912 partecipa alla fondazione della sezione speciale della Concistoriale per la cura degli emigranti, istituita con il *motu proprio* "Cum omnes" del 12 maggio, e invia una precisa relazione sulla necessità di un organismo centrale in grado di mantenere i rapporti con i vescovi, di controllare il clero di ogni nazionalità e di coordinare le associazioni di soccorso agli emigranti. Il 30 luglio Pio X lo designa sostituto della Concistoriale e lo prepone proprio alla neonata sezione per l'emigrazione. In settembre riceve il biglietto di nomina, ma la sua attività inizia ufficialmente soltanto il 2 novembre. Nei primi tempi è accolto con freddezza negli ambienti vaticani: la dimestichezza con Bonomelli gli vale infatti l'accusa di cripto-modernismo. In ogni caso si impegna in un'incessante attività burocratica, che gli guadagna il rispetto dei colleghi. Promuove infatti una capillare raccolta di dati sulla situazione degli emigranti (non solo italiani) in tutto il mondo. Inoltre elabora il regolamento generale dei Missionari per l'emigrazione, che controfirma il 24 giugno 1914. Infine in questo stesso anno vede Pio X istituire quel Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana da lui proposto sin dal 1909.

Nell'ambito dell'attività curiale Pisani si distacca progressivamente da Bonomelli, che lo accusa implicitamente di carrierismo e che a sua volta è sospettato di senilità dal più giovane, e trascura persino i contatti oltre oceano³⁸. Tuttavia nel 1913 scrive a Pellegrino Francesco Stagni, nuovo delegato apostolico in Canada, chiedendogli di indagare sugli insediamenti e sulla provenienza degli immigrati. Stagni gira la domanda ai vescovi canadesi e invia loro un questionario relativo ai gruppi d'immigrati³⁹. È questo l'ultimo intervento di Pisani presso la delegazione apostolica canadese: si sta ormai dedicando a una carriera che lo porta lontano dal Nord America, pur se non dimentica mai i problemi dell'emigrazione.

L'elezione al soglio pontificio di Della Chiesa gli apre nuove prospettive. Nel 1915 è nominato cameriere d'onore del pontefice e contemporaneamente riprende a viaggiare per l'Italia. La sua attività per gli emigranti non diminuisce, ma ormai mira ad abbandonare la Concistoriale. Nel frattempo opera per il trasferimento a Roma dell'ufficio centrale dell'Italica Gens (1917) e per il rafforzamento dei legami tra l'associazione e il governo. Il 28 agosto 1918 il cardinal Pietro Gasparri gli comunica la nomina a nunzio a Pechino. Tuttavia l'incarico salta per l'opposizione francese all'apertura di una nunziatura in Cina. Nel luglio-agosto 1919 è mandato in Francia

e in Inghilterra, per accompagnare il cardinale Francis Aidan Gasquet in un ciclo d'incontri. Il 26 novembre dello stesso anno è infine designato delegato apostolico nelle Indie Orientali e il 15 dicembre è consacrato arcivescovo titolare di Costanza.

Il suo soggiorno indiano dura dal febbraio 1920 al settembre 1923. Nel 1924 è di nuovo a Roma ed è nominato canonico di S. Sisto e consultore della pontificia commissione per l'interpretazione autentica del codice di diritto canonico. Entra inoltre a far parte del Consiglio Superiore dell'Emigrazione, disciolto dal governo nel 1927. In questo anno diviene consultore di Propaganda e due anni dopo è delegato anche alla consulta per la Chiesa orientale di questa congregazione. Nel 1933 è nominato assistente al soglio pontificio.

Nel frattempo torna a far parte del comitato direttivo d'Italica Gens e contribuisce a trasformare l'associazione in organo di promozione dell'"italianità". Inoltre abbina l'interesse per l'evangelizzazione del Terzo Mondo, maturato in India, con quello per l'italianizzazione delle colonie dell'"impero" mussoliniano⁴⁰. Tale propensione lo rende popolare tra gli intellettuali fascisti. In particolare Ezra Pound compone uno dei suoi *Cantos*, il XCIII, attorno a una visita a Roma in sua compagnia nel 1936 e lo menziona in altri scritti⁴¹. I nuovi contatti di Pisani sono meno apprezzati in Vaticano, dove sono perciò ignorate le sue aspirazioni a una posizione di maggior rilievo: non ha quindi il cappello cardinalizio ed è soltanto ascritto alla Congregazione dei Riti. Comunque il vescovo si serve delle sue entrate con il regime per proteggere l'Associazione nazionale per soccorrere i missionari Italica Gens e non permetterle di dirazzare durante le presidenze di Piero Parini (1933-1937) e Attilio De Cicco (1937-1943)⁴². La sua partecipazione alla vita dell'associazione è importantissima, tanto più quando, caduto il fascismo, ne assume la presidenza e garantisce per essa di fronte alle nuove autorità. Già nel 1944 il Ministero degli Affari Esteri riconosce infatti il valore della sua personalità e nel 1945 concede all'Italica Gens il contributo statale, già previsto dal 1922. L'autorità di Pisani permette all'associazione di ricevere il contributo anche in seguito e di superare qualsiasi indagine governativa negli anni successivi⁴³. Il suo sforzo traghetta nel secondo Novecento iniziative nate fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del secolo successivo, amplificando nel tempo l'azione bonomelliana⁴⁴. Pisani infatti risulta ancora iscritto al Pontificio Consiglio dell'Emigrazione nel 1960, anno della sua morte. Inoltre, pur se la sua attenzione si concentra alla lunga nell'Europa, i suoi viaggi oltre Atlantico rivelano l'interesse con il quale la Chiesa e la Curia hanno seguito l'emigrazione in America nel primissimo Novecento.

Note

¹ Questa lettera e tutti i documenti relativi al viaggio in Canada di Pisani si trovano, salvo indicazioni contrarie, in ASV, ANC, scatola 106, fasc. 7. Sui viaggi in Nord America del 1908 e del 1909, vedi anche ASV, Segr. Stato, 1914, rubr. 18, fasc. 8, ff. 85-96 e 135-161 e fasc. 9, ff. 45-73 e 85-154.

- ² Giuseppe Toniolo, *Lettere*, II, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1953, pp. 203-204 e 222-223.
- ³ Per la biografia di Pisani e i suoi rapporti con Bonomelli, cfr. Gianfausto Rosoli, *Scalabrini e Bonomelli: due pastori degli emigranti*, in *Scalabrini tra Vecchio e Nuovo Mondo*, a cura di Id., Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989, pp. 554-555; Matteo Sanfilippo, *Monsignor Pisani e il Canada (1908-1913)*, "Annali Accademici Canadesi", VI, 1990, pp. 61-75, e *Gli archivi della Santa Sede e la presenza italiana in Svizzera*, in *Diversità nella comunione. Spunti per la storia delle Missioni Cattoliche Italiane in Svizzera (1896-2004)*, a cura di Giovanni Graziano Tassello, Roma-Basel, Fondazione Migrantes – CSERPE, 2005, pp. 407-426; Luciano Trincia, *Emigrazione e diaspora. Chiesa e lavoratori italiani in Svizzera e in Germania fino alla prima guerra mondiale*, Roma, Edizioni Studium, 1997. I dati più specifici sui viaggi sono desunti dal diario manoscritto, fattomi leggere a suo tempo da Gianfausto Rosoli e oggi forse deperdito: [Pietro Pisani], *Diario fino al 1921. Famiglia*.
- ⁴ Pietro Pisani, *L'emigrazione italiana nei paesi transoceanici e l'assistenza religiosa agli emigranti* (traduzione della relazione letta alla Conferenza di Berlino, promossa dalla Società S. Raffaele per la protezione degli emigranti), in ASV, DASU, X, fasc. 595, non paginato.
- ⁵ Pietro Pisani, *Il vero pericolo della emigrazione temporanea*, Roma, Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice, 1904.
- ⁶ Pietro Pisani, *L'Italia all'estero*, Roma, Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice, 1907.
- ⁷ Pietro Pisani, *I problemi dell'emigrazione italiana*, Roma, Stabilimento tipografico della Società editrice laziale, 1908, pp. 3-7, 10-13. Per collocare la posizione di Pisani nel dibattito a lui coevo, cfr. Ferdinando Manzotti, *La polemica sull'emigrazione nell'Italia unita*, Città di Castello, Società Editrice Dante Alighieri, 1969.
- ⁸ P. Pisani, *I problemi dell'emigrazione italiana*, cit., pp. 8-9, 20-22, 24-26.
- ⁹ La bibliografia sulle attività per gli emigranti di Bonomelli e Scalabrini è vastissima. Per un'introduzione, cfr. il già citato *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, nonché Gianfausto Rosoli, *Insieme oltre le frontiere. Momenti e figure dell'azione della chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Caltanissetta-Roma, Edizioni Sciascia, 1996. Si vedano inoltre: *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, a cura di Id. e Silvano M. Tomasi, Torino, SEI, 1997; Id., *Il contributo di Mons. Scalabrini alla creazione di un organismo della Santa Sede per gli emigrati cattolici*, «People on the Move», 75 (1997), pp. 35-53; *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, a cura di Id., Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1999.
- ¹⁰ Pietro Pisani, *Il "Centrum" e la stampa cattolica tedesca*, Roma, Tipografia dell'Unione cooperativa editrice, 1905, e *Germania docet. Impressioni d'un italiano al Congresso di Strasburgo*, Roma, s.ed., 1906.
- ¹¹ Per gli incontri romani e quelli durante il successivo viaggio, oltre a quanto citato alla nota 1, cfr. il già menzionato *Diario* manoscritto di Pisani, ff. 51-57.
- ¹² Omer Héroux, *L'émigration italienne*, «L'Action Sociale», 6 agosto 1908, p. 4.
- ¹³ John E. Zucchi, *The Italian Immigrants of the St. John's Ward, 1875-1935*, Toronto, Multicultural History Society of Ontario, 1981, pp. 18-19.
- ¹⁴ In verità si deve aspettare ancora qualche mese, cfr. ASV, ANC, scatola 90, fasc. 9.
- ¹⁵ In BAV, Carteggi di Giuseppe Toniolo, lettera 5361, abbiamo un'altra versione: Pisani sarebbe stato chiamato direttamente dall'arcivescovo McEvay. Tuttavia, nella lettera successiva (5362) dello stesso fondo, Pisani scrive che Sbarretti «mi ha impegnato per una missione a Toronto».
- ¹⁶ La già citata lettera a Giuseppe Toniolo (BAV, Carteggi di Giuseppe Toniolo, 5361) offre altri particolari sulla visita a Montréal, dove Pisani tiene una conferenza sull'Unione Popolare italiana, e su una visita a Québec, della quale non si parla nella documentazione della delegazione apostolica. A Québec Pisani si reca all'Università Laval, da lui molto ap-

prezzata, e incontra Bégin, che gli rivela di essere stato a lungo il confessore degli italiani della città e dei dintorni.

- ¹⁷ In un'altra sede (ASV, ANC, scatola 81, fasc. 7) Pisani segnala la presenza di 150 famiglie italiane a Winnipeg nel 1908 e racconta di una sottoscrizione del 1904 per costituire una parrocchia italiana, cui avrebbero partecipato 91 famiglie.
- ¹⁸ *La conferenza Pisani*, "Il Corriere Toscano", 3 gennaio 1909, p. 3.
- ¹⁹ Per l'attività di questa federazione, cfr. Gianfausto Rosoli, *L' "Italica Gens" per l'assistenza all'emigrazione italiana d'oltreoceano, 1909-1920*, "Il Veltrò", XXXIV, 1-2 (1990), pp. 47-60, e Silvano M. Tomasi, *Fede e patria: the "Italica Gens" in the United States and Canada, 1908-1936. Notes for the history of an emigration association*, "Studi Emigrazione", 103 (1991), pp. 319-340.
- ²⁰ P. Pisani, *Diario*, cit., ff. 61-66.
- ²¹ Giovanni Pizzorusso, Donato Sbarretti, *delegato apostolico a Ottawa, e la difficile organizzazione del Concilio plenario canadese (1909)*, "Annali Accademici Canadesi", VI (1990), pp. 77-88.
- ²² Pietro Pisani, *Il Canada presente e futuro in relazione all'emigrazione italiana*, Roma, Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice, 1909.
- ²³ La convinzione di Pisani risale a prima del suo viaggio ed è ispirata dal rapporto di Egisto Rossi sul Canada, apparso nel "Bollettino dell'emigrazione", n. 4 del 1903, e dalle conferenze del cavaliere Ranieri Pini, *Il Canada e i suoi progressi agricoli* (Milano, Società italiana di esplorazioni geografiche e commerciali, 1907) e del professor Carlo Cattapani sullo stesso argomento (Roma, Collegio Romano, 1908).
- ²⁴ Cfr. P. Pisani, *Il Canada presente e futuro*, cit., pp. 31-32.
- ²⁵ P. Pisani, *Il Canada presente e futuro*, cit., pp. 32-38.
- ²⁶ Tale interesse deve essere inteso sullo sfondo dell'epoca, cfr. Gianfausto Rosoli, *La colonizzazione italiana delle Americhe tra mito e realtà*, "Studi Emigrazione", 27 (1972), pp. 296-376. Per un quadro degli insediamenti agricoli italiani negli Stati Uniti di poco posteriore al viaggio di Pisani, cfr. R.F. Foerster, *The Italian Emigration of Our Times*, Cambridge, Harvard University Press, 1924, pp. 363-373.
- ²⁷ ASV, DASU, X, fasc. 595.
- ²⁸ P. Pisani, *Diario*, cit., ff. 70-76.
- ²⁹ Cfr. Agenzia Fides, *Cenni storici sui congressi eucaristici*, http://www.fides.org/ita/approfondire/eucaristia/eucaristia_storia.html.
- ³⁰ Vedi *supra*, introduzione alla terza parte.
- ³¹ Il testo dattiloscritto inviato da Pisani alla delegazione apostolica negli Stati Uniti è poi pubblicato con qualche aggiunta, cfr. Pietro Pisani, *La colonia italiana di Chicago, Ill., e la nuova iniziativa di Marconville*, "Italica Gens", maggio 1910, pp. 155-278.
- ³² Pietro Pisani, *Un pioniere della colonizzazione agricola negli Stati Uniti d'America*, "Italica Gens", febbraio 1910, pp. 31-37; *Ancora delle scuole parrocchiali negli Stati Uniti d'America. La scuola del Buon Consiglio di Philadelphia*, *ibid.*, marzo 1910, pp. 49-58; *Asili infantili e orfanotrofi per figli d'Italiani a New York*, *ibid.*, agosto-settembre 1910, pp. 307-315; *Gli Italiani nel Rhode Island*, *ibid.*, ottobre-novembre 1910, pp. 349-369; *Gli Italiani a Rochester, New York*, *ibid.*, gennaio 1911, pp. 25-31; *La parrocchia di S. Francesco e la Colonia Italiana di Hoboken, New Jersey*, *ibid.*, marzo 1911, pp. 137-140.
- ³³ Pietro Pisani, *L'emigrazione italiana nell'America del Nord. Note e proposte*, Roma, Ufficio della Rivista internazionale, 1911. Sull'immagine complessiva dell'America negli scritti di Pisani, cfr. Matteo Sanfilippo, *Problemi di storiografia dell'emigrazione italiana*, Viterbo, Sette Città, 2002, pp. 78-80.
- ³⁴ P. Pisani, *I problemi dell'immigrazione italiana*, cit. p. 28.

- ³⁵ ASV, ANC, scatola 90, fasc. 26 e inoltre scatola 92, fascicoli 1, 8 e 12. In effetti il già citato *Diario*, ff. 58 e 61, di Pisani rivela che lo stesso Pio X gli ha chiesto di trovare una collocazione canadese per Longo. Sui conflitti di Longo, cfr. Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003, pp. 220-221.
- ³⁶ ASV, Archivio Particolare di Pio X, busta 85, Corrispondenza giugno 1911, fasc. Corrispondenza 1-10 giugno.
- ³⁷ Carlo Marcora, *Carteggio tra il card. Rampolla e Mons. Bonomelli (1907-1913)*, in *Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati, prefetto dell'Archivio Vaticano*, Milano, Giuffrè, 1956, pp. 201-243, riporta la lettera del vescovo di Cremona, datata 15 febbraio 1911.
- ³⁸ Nel dicembre del 1911 Pisani cerca di controllare l'anziano vescovo cremonese per conto della Curia, che ne teme sempre i soprassalti «modernisti» (ASV, Archivio Particolare di Pio X, busta 90, ff. 731-774). Bonomelli si rende conto che qualcosa sta cambiando nei rapporti con il più giovane, vedi l'epistolario raccolto da Gianfausto Rosoli presso la Biblioteca Ambrosiana e depositato ora nell'Archivio Generale dei Missionari di S. Carlo (Scalabriniani) a Roma.
- ³⁹ ASV, ANC, scatola 131, fasc. 2. Per i risultati dell'inchiesta, cfr. M. Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo*, cit., pp. 227-228.
- ⁴⁰ Pietro Pisani, *Le missioni cattoliche in India*, Roma, Unione missionaria del Clero, 1931, e *Contributo italiano alla evangelizzazione dell'Etiopia*, Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, s.d.
- ⁴¹ Ezra Pound, *Idee fondamentali*, a cura di Caterina Ricciardi, Roma, Lucarini, 1991.
- ⁴² Il problema è quello delle tesissime relazioni fra missionari per gli italiani, autorità consolari e/o fasciste e comunità emigrate, cfr. i materiali del Fondo Babini nell'appena ricordato Archivio Generale Scalabriniano, nonché: Philip V. Cannistraro e Gianfausto Rosoli, *Emigrazione Chiesa e fascismo. Lo scioglimento dell'Opera Bonomelli (1922-1928)*, Roma, Edizioni Studium, 1979; Roberto Morozzo Della Rocca, *L'emigrazione contesa: un aspetto della politica ecclesiastica del fascismo*, "Storia e Politica", XX (1981), pp. 556-565; Silvano M. Tomasi, *L'assistenza religiosa agli italiani in USA e il Prelato per l'Emigrazione Italiana 1920-1949*, "Studi Emigrazione", 66 (1982), pp. 167-189; Gianfausto Rosoli, *Santa Sede e propaganda fascista all'estero tra i figli degli emigrati italiani*, "Storia Contemporanea", XVII, 2 (1986), pp. 293-315; Paolo Borruso, *Missioni cattoliche ed emigrazione italiana in Europa (1922-1958)*, Roma, Istituto Storico Scalabriniano, 1994; *Il fascismo e gli emigrati. La parabola dei fasci italiani all'estero (1920-1943)*, a cura di Emilio Franzina e Matteo Sanfilippo, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- ⁴³ Archivio Centrale dello Stato (Roma), Ministero degli Interni, Gabinetto, Permanenti, Enti ed Associazioni, busta 265 bis, fasc. 419-E «Italica Gens. Associazione nazionale per soccorrere i missionari italiani» (documentazione relativa agli anni 1944-1951).
- ⁴⁴ Ornella Confessore, *Origini e motivazioni dell'Associazione Nazionale per soccorrere i missionari cattolici italiani*, "Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", 11, 2 (1976), pp. 239-267, e *L'Associazione nazionale per soccorrere i missionari cattolici italiani, tra spinte "civilizzatrici" e interesse migratorio (1887-1908)*, in *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 519-536; S. Tomasi, *Fede e patria*, cit..

CONCLUSIONI

E gli autoctoni?

*Matteo
Sanfilippo*

Nella terza parte di questo volume abbiamo visto come, nel secondo Ottocento, la Santa Sede si convinca dell'importanza dell'emigrazione cattolica nelle Americhe e inizi a sperare che essa possa favorire la penetrazione nel subcontinente settentrionale e al contempo possa offrire la massa di manovra necessaria a piegare le resistenze dei governi del subcontinente meridionale. Naturalmente i funzionari vaticani si rendono conto della difficoltà di assistere e di inquadrare quegli emigranti, ma, d'altronde, sarebbe stato piuttosto difficile ignorarli visti i continui allarmi provenienti da oltre oceano. Nel 1901, per esempio, il S. Ufficio riceve una missiva nella quale tale John B. Riordan di New York scrive che gli immigrati italiani sono enormemente cresciuti di numero: nel solo volgere del secolo sono passati da due a tre milioni in tutti gli Stati Uniti. Tuttavia sono abbandonati perché manca il clero che parli la loro lingua e perciò cadono nelle mani di uomini senza Dio. Secondo lo sconosciuto interlocutore soltanto mezzo milione resterà cattolico, gli altri due milioni e mezzo stanno già divenendo protestanti o "pagani" e sono corrotti dalle parole d'ordine socialiste e anarchiche. La sola salvezza per quei poveri immigrati risiede nel rafforzamento della Chiesa cattolica americana: bisogna salvarli inviando negli Stati Uniti preti italiani¹. La missiva è affidata a Francesco Pellegrino Stagni, futuro delegato apostolico nel Canada, il quale la traduce e commenta che è chiaramente opera di una persona incolta. Il segretario del S. Ufficio decide allora di non darle seguito, ma di conservare la lettera perché l'argomento è di un certo interesse persino per un dicastero che segue tutt'altre faccende.

In questo contesto di crescente attenzione per gli emigranti nelle Americhe che peso hanno le missioni presso gli autoctoni americani e che idea della questione indiana si fanno gli ufficiali di curia? L'Archivio Segreto Vaticano e l'archivio storico di Propaganda contengono alcuni documenti sulle missioni fra gli indigeni nordamericani nella seconda metà dell'Ottocento e nei primi del Novecento. Questi dossier sono molto più scarni di quelli per il periodo precedente, ma offrono qualche indicazione².

Possiamo partire dalle lettere di Bedini durante il suo viaggio in Nord America. Come abbiamo visto, i suoi rapporti costituiscono il punto d'inizio della nuova politica verso Stati Uniti e Canada e dell'accresciuto interesse per la questione migratoria. Tra i compiti di Bedini vi è anche quello d'informarsi sulle "conversioni degli schiavi e dei selvaggi"³. In realtà il delegato non è proprio attirato da tali faccende, tuttavia visita due villaggi indiani, uno statunitense e uno canadese.

Mentre si sposta in battello da Chicago a Detroit, si ferma il 7 agosto 1853 tra gli outaouais d'Arbre Croche. Grazie alla traduzione di Ignatius Mrak, che dirige la missione di Crossville, si rivolge agli autoctoni e ne visita alcune case. Il giorno dopo celebra la messa nella chiesa della missione e poi riprende il viaggio. Le sue lettere registrano la tappa, ma non la commentano⁴. Sappiamo del suo discorso e della messa soltanto grazie alla stampa locale, che riporta l'accoglienza entusiastica offertagli dagli abitanti del villaggio⁵.

Lo stesso contrasto tra entusiasmo locale e freddezza del nunzio risalta dalla successiva visita in Canada. Il 22 settembre 1853 Bedini scrive al cardinale Antonelli una lunga lettera sulla sua permanenza canadese ed *en passant* riferisce che si è recato in un villaggio indiano nei dintorni di Montréal⁶. Non si spreca in dettagli, ma trasmette copia del discorso rivoltogli dagli abitanti del luogo⁷. Con Propaganda è più preciso e specifica che si tratta del villaggio di Caughnawaga, dove ha risolto le tensioni tra il parroco e i fedeli⁸. Nel suo diario commenta il 3 settembre 1853 che al Lac des Deux Montagnes ha potuto vedere un magnifico paesaggio e alcuni bei selvaggi (irochesi e algonchini)⁹. Insomma questi sono per lui giusto un elemento della storia naturale canadese e non rivestono alcuna importanza per la congiuntura politica coeva, che invece lo preoccupa grandemente.

Questa impressione è confermata da una lettera redatta negli Stati Uniti: a Milwaukee Bedini è colpito dalla ricchezza di questa città ed il suo stupore aumenta quando scopre che venti anni prima la regione era ancora "terra di selvaggi"¹⁰. Insomma per lui gli autoctoni sono il passato dell'America e non hanno alcun posto nel futuro di quest'ultima. Perciò non li nomina mai nella relazione che presenta al termine del suo viaggio, mentre, come abbiamo visto, si dilunga sull'assistenza agli emigranti¹¹.

Se confrontiamo le conclusioni del rapporto finale di Bedini con altri documenti romani del tempo, vediamo come tale assunto è progressivamente condiviso da tutti i funzionari. Nella prima metà dell'Ottocento la Santa Sede segue ancora scrupolosamente le missioni fra gli indiani. Propaganda riceve e commenta numerosi rapporti su queste ultime, in particolare su quelle in Canada e negli Stati Uniti¹². Inoltre viaggiatori e missionari italiani informano i compatrioti sui costumi e le culture indigene¹³, mentre studiosi, come il cardinale Giuseppe Mezzofanti, comparano le lingue degli autoctoni americani a quelle dell'Estremo oriente¹⁴ e la Biblioteca Apostolica Vaticana raccoglie opere sull'argomento¹⁵. Infine Propaganda si occupa della creazione di una prefettura apostolica delle Montagne Rocciose, dove gli indiani possano essere accuditi¹⁶.

In ogni caso, già nel secondo quarto del secolo, questo interesse è abbastanza limitato. Nella biblioteca personale di Gregorio XVI (1831-1846) troviamo un solo volume sulle missioni indiane, la traduzione tedesca dell'*Histoire du Paraguay* di François de Charlevoix¹⁷. Eppure il pontefice è stato prefetto di Propaganda e nel

1832 ha ricevuto personalmente lettere e omaggi degli algonchini, dei nipissing e dei già ricordati irochesi del Lac des Deux Montagnes¹⁸. Inoltre gli autoctoni americani sono poco citati nel *Dizionario d'erudizione ecclesiastica* redatto da Gaetano Moroni, segretario personale di Gregorio XVI¹⁹. Per esempio, alla voce "America", il compilatore allude alle teorie sulle origini degli indiani e alle missioni dei gesuiti in Nuova Francia e nelle colonie spagnole, ma poi parla soprattutto della "scoperta" nel 1492 e dell'erezione delle diocesi coloniali²⁰. Non è molto, ma bisogna tener conto che nella versione manoscritta del *Dizionario* non si menzionano proprio gli autoctoni²¹. Se passiamo a voci più specifiche, vediamo come Moroni ricordi di sfuggita le missioni canadesi dei gesuiti ("Canada") e quelle presso gli algonchini nei dintorni di Québec ("Québec"), menzioni appena gli antichi abitanti degli Stati Uniti ("Repubblica": il contributo tratta di questi ultimi e dei nuovi stati sudamericani)²².

Il *Dizionario* del Moroni è una fonte importante sulla conoscenza romana del mondo cattolico. Grazie alla sua posizione il segretario di Gregorio XVI ha potuto infatti consultare i documenti di Propaganda e degli altri archivi della Santa Sede, nonché i manoscritti e i libri della Biblioteca Apostolica. La mancata analisi delle missioni fra gli indiani nell'Ottocento è dunque significativa, tanto più che il suo *Dizionario* è stato un sussidio importante per la burocrazia romana e poi vaticana. Esso dunque ha confermato nei funzionari della Santa Sede la convinzione che quelle missioni non hanno grande rilevanza. D'altronde nel 1868 il francescano conventuale Leopold B. Moczygamba, penitenziere della basilica di S. Pietro, ma a lungo missionario negli Stati Uniti, spiega a Propaganda che l'evangelizzazione degli indiani è importante soltanto in teoria, perché questi ultimi stanno estinguendosi²³.

Bisogna aggiungere che i vescovi nordamericani condividono le idee dei burocrati romani. Quelli statunitensi parlano assai poco degli indiani, persino nelle relazioni decennali, mentre tra i rapporti dei vescovi canadesi abbiamo un solo testo che si dilunga sulla completa cattolicizzazione dei micmac della Nuova Scozia²⁴. In altre relazioni gli indiani sono semplicemente menzionati, persino quando costituiscono ancora la maggioranza degli abitanti della regione: è quanto accade nel rapporto del 1874 sull'Ontario settentrionale²⁵.

Torniamo a prendere in considerazione le opinioni dei delegati inviati in Nord America dalla Santa Sede. Negli anni tra il 1854 e il 1860 Bedini ha convinto Roma della desiderabilità di una delegazione apostolica negli Stati Uniti; la Santa Sede ha, però, anche capito che i vescovi locali sono fermamente opposti a tale iniziativa²⁶. Perciò, sino al 1892, Pio IX e Leone XIII mandano negli Stati Uniti delegati temporanei, di norma incaricati di portare la berretta cardinalizia a qualche prelato. Qualche volta questi inviati visitano anche il Canada e trasmettono a Roma analisi dettagliate di tutto il subcontinente²⁷. Alla fine del decennio 1870-1880 il Vaticano decide che i suoi rappresentanti devono recarsi prima in Canada, dove i vescovi hanno chiesto aiuto per superare il duro confronto fra il partito liberale e il clero più conservatore, e

poi negli Stati Uniti. In particolare George Conroy deve mediare i contrasti canadesi e preparare la creazione di una nunziatura a Washington. La sua permanenza in Canada non favorisce l'apertura della rappresentanza negli Stati Uniti, né risolve i problemi locali: in compenso chiarisce che questi sono ben distinti da quelli americani e convince i funzionari vaticani a meditare sull'ipotesi di due distinte nunziature, una a Washington e l'altra a Ottawa²⁸.

Per quanto riguarda gli autoctoni, l'invio di delegati temporanei non migliora la situazione *in loco*, né spinge il Vaticano a seguirne le sorti con maggiore scrupolosità: i rappresentanti della Santa Sede s'interessano spesso agli aspetti folcloristici della presenza indiana più che ai problemi concreti. Cesare Roncetti, che visita gli Stati Uniti e il Canada nel 1875, ironizza sull'impossibilità di perdere lo scalpo, visto che è calvo²⁹. In compenso George Conroy indaga nel 1878 sugli indigeni di Emmet County, Michigan, perché questi si sono lamentati del vescovo di Detroit: nel suo rapporto sottolinea la povertà estrema degli indiani e la mancanza di assistenza da parte del clero locale³⁰. Germano Straniero studia nel 1886 la prefettura apostolica delle Montagne Rocciose e mette anche lui in evidenza quanto poco il clero americano si occupi degli indiani³¹.

Nel frattempo Roma ha raccolto informazioni per altre vie. Nel 1866, per esempio, le chiede a Modeste Demers, vescovo dell'isola di Vancouver (una colonia britannica che, però, per quanto concerne la Chiesa cattolica dipende della provincia ecclesiastica dell'Oregon). In questo caso Propaganda teme che le missioni protestanti prendano piede fra gli autoctoni della Colombia Britannica³². Qualche anno dopo i cardinali della Congregazione seguono la situazione nell'Alaska e decidono di crearvi un vicariato apostolico affidato ai gesuiti³³. In seguito numerosi gesuiti italiani si recano in quella lontana contrada e inviano relazioni, ricche di notazioni etno-antropologiche, alla casa madre di Torino³⁴.

Grosso modo a partire dall'ultimo quarto dell'Ottocento i materiali vaticani sugli indiani riacquistano una forte tonalità linguistico-antropologica³⁵. Da un lato, infatti, si pensa che i gruppi indiani sono destinati a sparire e si vuole quindi preservarne il ricordo. Dall'altro, si cerca di schermare gli insediamenti più lontani dall'avanzata della frontiera: si crede infatti che la cultura indigena possa sopravvivere più a lungo se è mantenuta separata da quella euroamericana.

L'immagine dell'indiano sul punto di sparire è condivisa anche dai missionari in America Latina. Nel 1854 Giuseppe Manuele Orrego scrive un memoriale sugli autoctoni del Cile e dipinge una nobile razza che vive nelle tenebre religiose e che è minacciata dai soldati e dai mercanti: in particolare, mentre i primi li uccidono, i secondi li corrompono vendendo loro gli alcolici³⁶. Questo tipo di rapporto e questo genere di problemi continuano a persistere nella documentazione vaticana sino alla grande guerra³⁷. Il 9 aprile 1912, per esempio, Raffaele Merry del Val, il segretario di stato di Pio X, domanda a Enrico Sibilia, internunzio in Cile, di difendere gli au-

toctoni dalla loro barbarie e dalle speculazioni dei cileni e degli europei³⁸. I pericoli descritti dal cardinale sono reali e già nel 1911 la Santa Sede ha designato Giovanni Genocchi visitatore apostolico del Perù, dove gli indigeni sono selvaggiamente sfruttati dai mercanti e dai latifondisti³⁹.

Tra secondo Ottocento e primo Novecento il Vaticano si convince dunque che l'avanzata della frontiera minaccia gli indiani: tra l'altro i missionari in Cile hanno spiegato ai superiori che gli autoctoni possono perdere la loro fede anche soltanto se sono obbligati a integrarsi nelle parrocchie dei coloni⁴⁰. Inoltre l'esperienza latinoamericana mostra che la pericolosità delle politiche colonizzatrici degli stati americani è rafforzata dall'impreparazione del clero locale o dal suo disprezzo per gli indigeni⁴¹. Quando accade in Canada, conferma i timori della burocrazia romana. La colonizzazione delle Praterie canadesi cancella l'habitat tradizionale delle tribù. Nel 1907 Albert Pascal, vicario apostolico del Saskatchewan, scrive a Sbarretti, delegato apostolico ad Ottawa, che bisogna creare nuove diocesi in un territorio una volta curato soltanto da St-Boniface. Nelle Praterie, aggiunge, c'erano una volta solo gli autoctoni, ora questi sono scacciati dagli emigranti europei⁴².

L'analisi di Pascal è confermata da numerosi missionari in Canada⁴³. Nel 1898 J.M. Le Jeune, superiore della missione di Kamloops nella Colombia Britannica, chiede aiuto per gli autoctoni della diocesi di New Westminster⁴⁴. La stessa richiesta è sollevata dai vicari apostolici di Pontiac e del Saskatchewan⁴⁵. Nel 1900 Albert Blais, vescovo di Rimouski nel Québec, chiede missionari cappuccini a Mieczyslaw Ledochowski, prefetto di Propaganda, e spiega che vuole assistere i micmac della diocesi⁴⁶. La preoccupazione per la sorte spirituale degli indigeni è, però, rapidamente superata quando entrano in gioco altri fattori: nel 1899 Adélarde Langevin, arcivescovo di St-Boniface nel Manitoba, richiede ufficialmente che la diocesi dell'isola di Vancouver divenga parte della chiesa canadese, visto che sorge entro i confini del Canada, e dichiara che si deve procedere rapidamente a tale riunione, anche se si dovrà rinunciare agli aiuti statunitensi agli indigeni locali⁴⁷.

Le missive appena citate ispirano Diomede Falconio, primo delegato permanente nel Canada. Nel marzo 1901, in un rapporto sulla propaganda protestante, dichiara che non si devono abbandonare gli indiani⁴⁸ e nel dicembre dello stesso anno ripete lo stesso avvertimento in una relazione sulla chiesa canadese⁴⁹. Il suo richiamo non è, però, ascoltato: il problema dei contrasti etnici e linguistici spinge i successivi delegati ad interessarsi di tutt'altro e a dimenticare gli autoctoni. Quelli del Québec sono sostanzialmente cancellati dalla corrispondenza vaticana, mentre quelli delle Praterie sono ridotti a figure marginali e folcloriche. Nei primi anni del secolo si trovano ancora documenti sulle scuole industriali "per i bambini selvaggi", soprattutto quelle gestite dalle Soeurs Grises nelle diocesi di Regina (a Qu'appelle), St-Boniface (a Fort Francis e Kenora) e St-Albert (a Dunbow e Lac-la-Selle), nonché nei vicariati apostolici del Keewatin (a Lac-la-Plonge), dell'Athabaska (a Athabaska) e del Mac-

kenzie (Ecole Saint-Joseph a Fort Résolution ed Ecole du Sacré Coeur a Providence)⁵⁰. Ma in effetti gli indiani non sono più considerati un vero problema e sono affidati a un istituto di suore, che si occupano degli anziani, degli orfani, dei trovatelli, dei malati e dei ciechi. D'altra parte, né il Vaticano, né il delegato Sbarretti, sono veramente preoccupati per le difficoltà nel 1908 di quelle scuole⁵¹. Ancora una volta è il solo Falconio a essersene occupato con diligenza e ad aver cercato persino l'aiuto del governo canadese⁵².

In effetti nel primo decennio del Novecento assistiamo a una divaricazione netta tra le due delegazioni. In quella canadese Sbarretti, tutto intento a seguire il problema degli emigranti, pensa che basti affidarsi alla buona volontà dei missionari⁵³. In quella statunitense la preoccupazione per il monopolio protestante sulle agenzie governative incaricate di seguire gli indiani consiglia di non abbandonare del tutto la questione⁵⁴. Di conseguenza, dopo il 1908, le lettere della delegazione canadese non trattano più del problema indiano, se non in relazione al rinnovo delle facoltà dei missionari⁵⁵. A proposito del disinteresse dei delegati a Ottawa sono indicativi i materiali sul viaggio nell'ovest dell'appena nominato Sbarretti. Nel corso della visita quest'ultimo si reca anche alla scuola industriale per i giovani autoctoni di Kamloops, Colombia Britannica, ma in tale occasione si limita a stringere le mani degli spettatori di un piccolo rodeo organizzato dagli studenti e dalle loro famiglie. Inoltre, un po' alla stregua di Bedini, veniamo a sapere di tale vicenda soltanto grazie alla stampa locale⁵⁶.

In conclusione possiamo dire che tra il 1853 e il 1908 il comportamento di Bedini diviene dominante e gli indiani spariscono dall'orizzonte mentale dei delegati apostolici nel Nord America e dei funzionari vaticani. Gli indigeni sono infatti in costante diminuzione, mentre gli immigrati aumentano e per giunta provengono in buona parte dalla nazione dei funzionari pontifici (gli italiani), oppure da quella di tanti sacerdoti nordamericani (irlandesi e tedeschi, per esempio). Inoltre dalla fine del Settecento gli autoctoni sono affidati esclusivamente al clero regolare, cioè ai missionari degli ordini, mentre la grandissima maggioranza del personale vaticano e di quello delle diocesi nordamericane appartiene al clero secolare⁵⁷. Insomma, già agli inizi del Novecento, è chiaro che lo sforzo missionario nelle Americhe è tutto a favore degli immigrati.

Note

¹ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S. Ufficio, Rerum Variarum, 1901, nr. 49.

² Giovanni Pizzorusso, *Roman Ecclesiastical Archives and the History of the Native Peoples of Canada*, "European Review of Native American Studies", 4, 2 (1990), pp. 21-26, e *Gli Indiani del Nordamerica in due riviste della prima metà dell'Ottocento: l'Antologia e il Diario di Roma (1821-1834)*, in *Gli indiani d'America e l'Italia*, a cura di Fedora Giordano,

- Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1997, pp. 115-127; Luca Codignola, *The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760*, in *America in European Consciousness, 1493-1750*, a cura di Karen Ordahl Kupperman, Chapel Hill – London, University of North Carolina Press, 1995, pp. 195-242.
- ³ APF, Lettere, vol. 343 (1853), ff. 315v-317.
- ⁴ ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 41-42.
- ⁵ James F. Connolly, *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America*, Rome, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1960, p. 31.
- ⁶ ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 57-82.
- ⁷ ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, f. 83.
- ⁸ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 6 (1853), ff. 590-592.
- ⁹ ASV, Segr. Stato, Spogli dei Cardinali e degli Officiali di Curia, Bedini, 5, fasc. B, dossier "Memorie relative all'America", doc. nr. 16.
- ¹⁰ ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 30-31.
- ¹¹ ASV, Segr. Stato, 1854, rubr. 251, fasc. 1, ff. 9-67.
- ¹² APF, Acta, vol. 199 (1836), ff. 142-152 (vicariato del Fiume Rosso nelle Praterie canadesi), e vol. 220 (1856), ff. 460-462 (Minnesota); APF, Congressi, America Centrale, vol. 4 (1818-1820), ff. 405-406 (Missouri); vol. 10 (1829-1832), ff. 734-735 (Nord-Ovest); vol. 13 (1841-1844), ff. 184-196, 334 e 397 (Oregon e Colombia Britannica); vol. 15 (1849-1851), ff. 42-44 (Oregon).
- ¹³ Naila Clerici, *Padre Samuele Mazzucchelli, o.p., missionario nel Nord-Ovest degli Stati Uniti*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Storia Americana*, Genova, Tilgher, 1976, pp. 295-313; Daniele Fiorentino, *Accidental Ethnographers: Italian Travelers and American Indians, 1750-1900*, "European Review of Native American Studies", 4, 2 (1990), pp. 31-36. Vedi inoltre Gaetano Baluffi, *America un tempo spagnuola riguardata sotto l'aspetto religioso*, Ancona, G. Sartori Cherubini, 1844; Samuele Mazzucchelli, *Memorie storiche ed edificanti di un missionario apostolico*, Milano, s.ed., 1844 (*Memoirs, historical and edifying of a missionary apostolic of the order of Saint Dominic*, Chicago, W.F. Hall Printing Company, 1915). Vedi inoltre i materiali schedati nei Fondi Gesuitico e SS. Apostoli della Biblioteca Nazionale di Roma.
- ¹⁴ Laura Laurencich-Minelli, *Cardinal Giuseppe Mezzofanti, Scholar of American Indian Languages*, "European Review of Native American Studies", 4, 2 (1990), pp. 27-30.
- ¹⁵ Alexander von Humboldt, *Vues de Cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, Paris, Librairie grecque-latine-allemande, 1816; *Oeuvres de don Barthélemy de las Casas*, Paris, Eynery, 1822; Charles Hippolyte De Paravey, *Mémoires sur l'origine japonaise, arabe et basque de la civilisation des peuples du plateau de Bogota*, Paris, Dordéy-Dupré, 1835; Juan de Velasco, *Historia del reino de Quito*, Quito, Impr. del Gobierno, 1841-1844; Adolphe Kastner, *Analyse des traditions religieuses des peuples indigènes de l'Amérique*, Louvain, Fontayn, 1845.
- ¹⁶ APF, Congressi, America Centrale, vol. 15 (1849-1851), ff. 717 et 721-722.
- ¹⁷ BAV, Manoscritti Vaticano-Latini, vol. 3518: *Indice de' libri e manoscritti esistenti nella particolare biblioteca della Santità di Nostro Signore Papa Gregorio XVI*.
- ¹⁸ ASV, Diario di Roma, nr. 81, 1833, ff. 1-2. Su Gregorio XVI e gli amerindiani, cfr. Giovanni Pizzorusso, *Indiani del Nordamerica a Roma (1826-1841)*, "Archivio della Società romana di Storia patria", 116 (1993), pp. 395-411 e, in particolare sul Lac des Deux Montagnes, *Documenti ottocenteschi relativi al Wampum indiano conservato nel museo Missionario Etnologico*, "Bollettino dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie", 20 (2000), pp. 245-264.
- ¹⁹ Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 103 volumi, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861.

- ²⁰ G. Moroni, *Dizionario*, I, 1840, pp. 6-19.
- ²¹ BAV, Manoscritti Vaticano-Latini, vol. 13.757, ff. 66-68.
- ²² G. Moroni, *Dizionario*, VII, 1841, pp. 149-151; LV, 1852, pp. 128-132; LVII, 1853, pp. 138-149.
- ²³ APF, Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 4-8.
- ²⁴ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 7 (1858-1861), ff. 306-311: *Diocesan Report of the Diocese of Arichat in Nova Scotia for the Year 1860* (a stampa), pp. 5-7.
- ²⁵ APF, Acta, vol. 241 (1874), ff. 1-9.
- ²⁶ APF, Acta, vol. 245 (1877), ff. 39-40.
- ²⁷ Roberto Perin, *Rome in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, pp. 72-88; Matteo Sanfilippo, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003.
- ²⁸ APF, SOCG, vol. 1010 (1879), ff. 23-144; R. Perin, *Rome in Canada*, cit., pp. 43-69.
- ²⁹ APF, Congressi, America Centrale, vol. 26 (1875), ff. 218-220.
- ³⁰ APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 20 (1878-1879), ff. 182-186.
- ³¹ ASV, Segr. Stato, 1902, rubr. 280, fasc. 10, ff. 52-57.
- ³² APF, Lettere, vol. 357 (1866), f. 748.
- ³³ APF, SOCG, vol. 1010 (1879), ff. 547-558.
- ³⁴ *Lettere edificanti della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù*, Torino, Derossi, 1883; *Missione della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù nelle Montagne Rocciose della America Settentrionale. Lettere dei PP. Missionari*, Torino, Speirani, 1887; *Lettere edificanti della Provincia Torinese S.I. Lettere dei PP. Missionari*, Torino, Speirani, 1889; *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù*, serie II, vol. I, fasc. 1-2, Torino, Bocca, 1892; *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù 1883-1896*, Torino, De Rossi, 1897; *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù 1897-1900*, Torino, De Rossi, 1900; *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù 1901*, Torino, De Rossi, 1901; *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù 1902*, Torino, De Rossi, 1902; *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù 1904*, Torino, De Rossi, 1904; *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù 1907*, Torino, De Rossi, 1907; *Lettere edificanti dei Padri della Compagnia di Gesù della Provincia Torinese agosto 1910-agosto 1913*, Chieri, Ghiardi, 1913. Cfr. Caterina Campanella, *Un tentativo di acclimatazione di colture europee nella regione alaskana*, "Miscellanea di storia delle esplorazioni", 1 (1975), pp. 213-219. Dopo lunghe discussioni, la prefettura dell'Alaska è affidata alla provincia gesuita del Canada: APF, Nuova Serie, vol. 295 (1904), ff. 166-173 e 187-189; vol. 329 (1905), ff. 406-411; vol. 479 (1909), ff. 547-551.
- ³⁵ Vedi gli studi sui micmac e altre tribù del Maine firmati dal missionario di origine italiana Eugenio Vetromile in APF, Congressi, America Centrale, vol. 26 (1875), ff. 461-463, oppure cfr. Simonetta Ballo Alagna, *Emile Petitot. Un capitolo di storia delle esplorazioni canadesi*, Genova, Bozzi, 1983.
- ³⁶ Giuseppe Emanuele Orrego, "Memoria sulla civilizzazione degli Araucani, 1854", in APF, Congressi, America Meridionale, vol. 9 (1854-1856), ff. 568-599.
- ³⁷ APF, Miscellanee diverse, vol. 5, f. 15rv (1875)
- ³⁸ ASV, Segr. Stato, 1912, rubr. 17, fasc. unico, ff. 2-5. Nel 1912 la Santa Sede si preoccupa pure degli autoctoni brasiliani (*ibid.*, rubr. 1, fasc. 28, ff. 10-16) e di quelli della Patagonia (*ibid.*, rubr. 9, fasc., 1, ff. 194-204), inviando sempre missionari italiani.
- ³⁹ Francesco Turvasi, *Giovanni Genocchi and the Indians of South America (1911-1913)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988.
- ⁴⁰ APF, Acta, vol. 245 (1877), ff. 71-84.
- ⁴¹ APF, Miscellanee diverse, vol. 5, ff. 29-42 (1875).
- ⁴² ASV, ANC, scatola 81, fasc. 6/1-3.

- ⁴³ Silvio Zavatti, *Il genovese Germano Eynard missionario nel Nord-Ovest canadese*, "Miscelanea di storia delle esplorazioni", 3 (1978), pp. 203-222; Claude Champagne, *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1983; Robert Choquette, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1995.
- ⁴⁴ APF, Nuova Serie, vol. 146 (1898), ff. 233-241.
- ⁴⁵ APF, Nuova Serie, vol. 146 (1898), ff. 323-335 et 412-415.
- ⁴⁶ APF, Nuova Serie, vol. 215 (1901), ff. 645-665.
- ⁴⁷ APF, Nuova Serie, vol. 462 (1908), ff. 449-451.
- ⁴⁸ APF, Nuova Serie, vol. 215 (1901), ff. 619-642, in particolare ff. 639-640.
- ⁴⁹ APF, Nuova Serie, vol. 215 (1901), ff. 676-708, in particolare f. 682.
- ⁵⁰ ASV, ANC, scatola 108, fasc. 2 et 6; suor Marie A. Piché, «Quatorzième rapport de l'Institut des Soeurs de la Charité dites vulgairement Soeurs Grises», in ASV, Segr. Stato, 1912, rubr. 10, fasc. 1, ff. 224-242.
- ⁵¹ ASV, ANC, scatola 108, fasc. 6.
- ⁵² ASV, ANC, scatola 179, fasc. 4; LBF 611. Falconio si preoccupa anche delle missioni presso gli indiani della Colombia Britannica: ASV, LBF 310.
- ⁵³ Vedine testimonianza in alcune lettere, come quelle di Aloysius Stern, missionario a Nootka Sound (G. Pizzorusso, *Roman Ecclesiastical Archives*, cit., pp. 25-26).
- ⁵⁴ ASV, DASU, I, fasc. 21a (1894-1897), 21b (1903-1911), 82 (1905) e 115 (1908-1917); IX, Burlington, fasc. 15/2, ff. 140; Segr. Stato, 1908, rubr. 283, ff. 15-36; 1911, rubr. 66, fasc. unico, f. 21.
- ⁵⁵ ASV, ANC, scatola 99, fasc. 8.
- ⁵⁶ ASV, ANC, scatola 112, fasc. 1.
- ⁵⁷ Per il disinteresse del clero secolare alla questione indiana, cfr. L. Codignola, *The Holy See*, cit.

Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli

Per l'alto numero di occorrenze i termini Americhe o America, Patronato Regio, Congregazione "de Propaganda Fide", Protestanti, Roma, Santa Sede non sono presenti nel seguente indice

- Abissinia 18
- Acadia 30
- Accorense, Vittorio 67
- Accorsini, Joseph A. 174, 200
- Achonry 134
- Acosta, José de 8, 16
- Acquaviva, Claudio 64
- Adirondacks 33
- Africa 8, 15, 44, 61, 81, 90, 120, 127
- Africani (vedi Schiavi)
- Agucchi, Giovanni Battista 8, 17
- Airolidi, Carlo Francesco 138
- Akenson, Donald H. 142
- Alabama 155
- Alaska 24, 155, 197, 226, 230
- Albania 17, 67
- Albany 162, 175
- Albergati Vezza, Francesco 148, 151
- Alberizzi, Mario 84, 86, 90, 93
- Alberta 214
- Albornoz, Gil de 31, 92, 98-99
- Aleppo 67-68
- Alessandria 17, 188, 191
- Alessandro VI, papa 23, 26, 31-32, 98-99
- Algeria 17
- Algonchini 224, 225
- Alighieri, Dante 165
- Allegheny 155
- Alonso de Sandoval 126
- Alton 162
- Altoona 162
- Alussi, Oreste 192, 196
- American Tract Society 190
- Amsterdam 105
- Anarchici 70, 161, 223
- Anguilla 138
- Anticlericali 161
- Antigonish 167, 187
- Antigua 30, 136-139
- Antille 17, 21, 32-35, 38, 46, 66-67, 79-88, 91, 95, 97, 99-100, 104-105, 107, 114-115, 117-118, 122, 127, 129, 130, 134, 136-137, 139-142, 144-145 (vedi anche Caraibi)
- Grandi Antille 113
- Piccole Antille 79, 97-98, 108, 113
- Antonelli, Giacomo 148, 181, 224
- Antonelli, Leonardo 37
- Aquino, Sora e Pontecorvo (diocesi) 57
- Arabia Saudita 71
- Arbre Croche 224
- Argentina 38, 40, 57, 179, 181
- Arkansas 196, 214
- Armand de la Paix (Jacquinot) 99
- Armand de la Paix 110
- Armeni 10, 13
- Ascheri, Giuseppe 157
- Asia 8, 15, 35, 44, 61, 66, 108
- Asia Minore 17
- Estremo Oriente 25, 33, 50, 61, 66 68, 84, 224
- Medio Oriente 61-62, 67
- Asino, L' 161
- Association Internationale pour la protection légale des travailleurs 207
- Associazione nazionale per i missionari italiani 211
- Atena Lucana 188
- Athabaska 227
- Atlantic City 212
- Atlantico, oceano 81, 142, 149, 218
- Aubergeon, Guillaume 117
- Australia 68
- Austria 217
- Austria-Ungheria 13
- Auxerre 115, 124
- Avalon 35
- Avana, L' 102
- Avellino 163, 174, 201-202
- Avezza, Giuseppe 177
- Baas Castlemore, Jean Charles de 105
- Bahia 108
- Baia di Hudson 35
- Baldeschi Colonna, Federico 138, 140
- Baltimora 37, 43, 69, 150, 155, 162, 167-

- 168, 183, 193
 Bandelier, Adolph 60
 Bandini, Pietro 164, 189, 196, 213
 Bankhead 214
 Barbados 30, 80, 88, 118, 130, 135, 137, 139, 143, 145-146
 Barberini, Antonio 50, 92, 99
 Bargellini, Pietro 136
 Barnabò, Alessandro 185
 Barry, Thomas 188
 Basseterre 119
 Bassi, Ugo 181
 Baviera 17
 Beaumont, Philippe de 40-42, 44, 46, 107, 115-117, 148-149, 160-161, 168, 179-185, 223-225, 228
 Bégin 215, 220
 Belain d'Esnambuc, Pierre 87, 94, 104
 Belgi 104, 216
 Belgio 207
 Béliveau, Arthur 166
 Belleville 162
 Bellview 201
 Benedetto XIII, papa 35
 Benedetto XIV, papa 64-66, 127
 Benedetto XV, papa 147, 217
 Berlino 207-208; Conferenza di 215
 Bermude 40, 135, 139
 Bernardino da Portogruaro 157
 Berneux, Siméon 68
 Bertazzi, Giovanni 157
 Besançon 157
 Béthoulat, René de, signore di Lagrange
 Fourmenteau 99
 Biden, John D. 165
 Biet, Antoine 134
 Bilio, Luigi 149
 Blairmore 201, 214
 Blais, Albert 227
 Bogotà 102
 Boislevet, Antoine 102
 Bolivar, Gregorio 35, 108
 Bolivia 45, 57, 59
 Bologna 181, 217
 Bombay 69
 Bonnard du Parquet, Marie 86, 94
 Bonomelli, Geremia 189, 207-208, 215-217, 219, 221
 Bonomi, sacerdote 213
 Bonzano, Giovanni 164
 Borde, Henri de la 135
 Bordeaux 57
 Borgatta, Giacomo 157
 Borgia, Stefano 36-37
 Borgogna 17
 Bosnia 17
 Boston 158, 162-163, 165, 172, 174-175, 191, 209, 215; parrocchia del Sacro Cuore 164
 Bouquet, Gilles 124
 Bouton, Jean 120
 Brace Bridge 210, 214
 Brasile 17, 20, 30, 37, 39-41, 50, 60-61, 80, 90, 97-98, 105, 107, 148, 158, 179-181, 183
 Breda, pace 136
 Brema 180
 Brembant 210, 214
 Bressan, Giovanni 168, 177
 Bressani, Francesco Giuseppe 148
 Bretagna 32, 98
 Breton, Raymond 103-104, 115-116, 124
 Bridenbaugh, Carl e Roberta 143
 Brion, Gérard 124
 Briskett, Anthony 130, 131, 143
 Bristol, 130
 Brockton 175
 Brollo, Basilio 65
 Brooklyn 158, 162, 168, 188, 194, 213
 Bruchési, Paul 165, 174, 213, 215
 Bruxelles 29
 Bu, François du, signore di Coussé 94
 Buen Retiro, palazzo del 108
 Buffalo 158-159, 162, 181, 184, 188, 212-213, 215; parrocchia di S. Antonio da Padova 196; S. Lucia 188
 Bulgaria 67
 Burbank 188
 Bure, John 164
 Burgat, William 129, 134-140, 146
 Burlington 162, 200
 Bytown (vedi Ottawa)
 Cabral, Francisco 63
 Cahensly, Peter Paul 215
 Calabria 166, 203
 Caldei 10
 Calgary 167, 201, 213-214
 California 155, 157, 163, 188, 197

- Calvert, George 30, 35
 Campbell, Francis 188
 Campobasso 203
 Canada 30, 34, 36-37, 40-42, 44, 53, 57-58, 61-62, 66-67, 69, 71, 147-149, 155, 159-162, 165-166, 168-169, 173-175, 181-183, 187, 192, 194, 199-200, 203, 207, 209, 211, 214-218, 220, 223-227
 Canadesi 57
 Canadian Catholic Church Extension Society 211
 Canarie 88
 Candia 67
 Cangelmi, Ugo 163
 Canizza, Tommaso 163
 Canoniere 214
 Cap-du-Nort 98
 Capesterre 119
 Capitani, Pacifico 172
 Capo Verde, isole 100
 Cappellari, Mauro (vedi Gregorio XVI)
 Caraibi 15, 27, 66, 80, 101-102, 106, 108, 113, 122, 125, 133, 137, 141-142 (vedi Antille)
 Caramello, Ludovico 213-215
 Carfagnini, Enrico 155
 Carlo I 143
 Carolina del Nord 212
 Carrà, Giacomo 188
 Carroll, John 37, 53, 155
 Carroll, Martin 187
 Casale Monferrato 188
 Casarsa 163
 Cashel 134, 136, 138
 Castelo, Felix 108
 Castillon, André 145
 Cattapani, Carlo 220
 Caughnawaga 224
 Cavallo, Guglielmo 190
 Cayonne 135
 Cefalù 193
 Cerretti, Bonaventura 215
 Cerri, Urbano 11, 84
 Charleston 57, 155
 Charlevoix, François de 224
 Charpentier, Louis 119
 Chatham 167, 188
 Chaulmer, Charles 133, 144
 Chevillard, André 105
 Cheyenne 162
 Chianale, gesuita 197
 Chicago 156, 162, 166, 213, 215-216, 224
 Chicoutimi 167
 Chiesa Evangelica Italiana 192
 Chieti 193
 Chisholm, Daniel 187
 Church Extension Society, Stati Uniti 213
 Cile 39-40, 45, 57, 71, 179, 181, 226-227
 Cina 15, 17, 62, 64-66, 69, 71, 217
 Cincinnati 162, 182, 183
 Cinesi 63, 216
 Cipro 17
Civiltà Cattolica, La 148
 Civitavecchia 179
 Claude d'Abbeville 50
 Clero indigeno 11-12
 Cleveland 150, 162, 164, 189, 213; parrocchia del Rosario 189
 Coalgate 190
 Cobalt 201, 210, 214
 Cocchi, gesuita 197
 Cocchia, Rocco 193
 Cocco, Gian Giacomo 164, 212
Code Noir 124
 Colbert, Jean-Baptiste 80, 94, 105, 135
 Coleman 201
 Collado, Diego 108
 Collegi (Francia) 13;
 Irlandese, Parigi 131
 Santa Barbara, Parigi 134
 Collegi (Roma)
 Greco 10
 Illirico 10
 Inglese 10
 Irlandese 10
 Missionari Cappuccini 179
 Nord-americano 41, 57, 183
 Scozzese 10, 86
 Ungarico-Germanico 10
 Urbano 11-12, 57, 68, 159-160, 177, 187-188, 196, 199
 Collegi (Spagna) 13
 Collegio Brignole Sale Negroni, Genova 155, 157, 167, 171
 Collegio di S. Bonaventura, Allegheny 155
 Colombia 45

- Colombia Britannica 162, 192, 199, 201-202, 204, 213-214, 226-228, 231
 Colombo, Cristoforo 28, 61, 97
 Colonia 17
 Colton, Charles 188
 Columbus 162
 Colussi, Sante 163
 Como 163
 Compagnia delle Indie Occidentali (olandese) 79
 Compagnie des Iles de l'Amérique 99-101, 113
 Compagnie des Indes Occidentales 79, 87, 135
 Compagnie du St-Sacrement 133
 Comtat-Venaissin 108
 Concilio di Trento 8, 26, 29, 119
 Concilio plenario statunitense di Baltimora (III, 1884) 167-168, 183
 Concilio plenario canadese di Québec (I, 1909) 70
 Concilio provinciale di Lima (III, 1582-83) 21
 Congregazioni pontificie
 Affari Ecclesiastici Straordinari 39, 147
 Concilio 29, 70, 164, 215
 Concistoriale 29, 34, 70, 151, 159, 162, 167, 217
 Dataria apostolica 34
 Indice 147
 Sacramenti 163
 S. Ufficio 9-10, 14, 29, 63, 128, 147, 172, 192, 202-203, 205, 223
 Vescovi e Regolari 156
 Congregazioni religiose
 Battistine 175
 Chierici scalzi della SS.ma Croce e Passione di N.S.G.C. (passionisti) 152
 Congregation des Prêtres du Très-Saint Sacrement 134
 Congregazione della Missione (vincenziani o lazzaristi) 155
 Figlie di Santa Maria della Provvidenza 147
 Fratelli delle Scuole Cristiane 45
 Fratelli Maristi 45
 Maestre Pie Filippine 147, 177
 Maestre Pie Venerini 177
 Missionari di S. Carlo (scalabriniani) 150, 157-158, 164, 166, 168-169, 175-176, 189, 191, 194-195
 Oblati di Maria Immacolata 70-71, 211
 Paolisti 164
 Società per l'apostolato cattolico (pallottini) 147, 169, 194
 Società Salesiana di s. Giovanni Bosco (salesiani) 147, 150, 168-169, 176-177
 Soeurs Grises 227
 Suore Apostole del Sacro Cuore 191
 Congresso di Vienna 68
 Connecticut 177
 Conroy, George 226
 Consejo de Indias 26-27, 29, 31, 33
 Consiglio superiore dell'emigrazione 218
 Copper Cliff 167, 200, 210, 214
 Coppo, Ernesto 172, 175
 Cordasco, Antonio 199-200
 Corea 68-70
 Cornwall, contea 144
 Coromandel 65
 Corrigan, Michael A. 160, 170, 172, 189, 191, 195
 Costanzi, Vincenzo 36
 Crab Island 133
 Cracovia 13
 Cremona 189, 207, 215
 Cremonesi, Achille 196
 Crociata Francesco 174, 200-201
 Cromwell, Oliver 85-86, 105, 130-131, 145
 Crossville 224
 Cruise, John M. 165
 Cuba 42, 57, 91
 Cummings, Jeremy 177, 199
 Cuper's Cove (Terranova) 30
 Curaçao 13, 30, 57
 Curlandia 88, 94
 Cuyville, NY 165
 D'Agostino, Peter 21, 150
 Dalia, Gaspare 194
 Dallas 162
 Dalmazia 17
 Danesi 104

- Danimarca 17, 207
 Dassano, Francesco 157
 Davenport, Iowa 159, 187
 Davies, Kenneth G. 114
 De Cicco, Attilio 218
 De Concilio, Gennaro 167
 De Cristofaro, Giovanni 194
 De Dominicis, Claudio 150, 162
 De Feo, Alfonso 201-204
 De Lai, Gaetano 212
 De Luca, Pio 165, 175
 De Marinis, Giovanni Battista 66
 De Nobili, Roberto 64-65
 De Santi, Serafino 188-189
 Delegazioni apostoliche
 Ottawa 42, 70, 150, 163, 200-202
 Washington 41-43, 60, 150, 163, 165,
 175, 182-183, 215, 220, 226
 Della Chiesa, Giacomo (vedi Benedetto XV)
 Della Nave, Cosimo Antonio 156
 Demers, Modeste 226
 Denver 162, 213
 Des Moines 188
 Deschamps, Hubert 122
 Destriche, Jean (vedi Stritch, John)
 Detroit 162, 213, 224
 Di Giovanni, Stephen M. 150
 Di Paola, Pasquale 193
 Di Pesa, Marciano 174
 Dieppe 80
 Digione 157
 Domenica 88, 95, 102-103, 114-116
 Drogheda, battaglia 130
 Duhamel, Joseph Thomas 192, 209
 Duluth 162
 Dunbow 227
 Durazzo, Marcello 61
 Dutertre, Jean-Baptiste 94, 114, 126, 133,
 141
 Duvivier, Henri 117, 120, 125
 Dyl du Parquet, Jacques 86, 94
 Ebrei 9, 17, 80, 104-106, 110, 129, 160,
 172
 Ecuador 39, 57
 Editto di Nantes (revoca) 105
 Edmonton 70
 Egitto 17
 Elizabeth, NJ 189
 Emly 136
 Emmet County, Mich. 226
 Epiphane de Moirans 121
 Erie 162
 Esercito della Salvezza 201
 Estivanula, Cal. 163
 Etiopia 67
 Europa 8-10, 12, 15, 21, 25-26, 28, 43, 45,
 61-62, 66, 82, 97, 106, 132, 140, 144, 180,
 201, 208, 218
 Europa nord-orientale 106
 Europa orientale 99
 Europa settentrionale 10, 25, 81
Ex quo singulari (11.7.1742) 64
 Falco, Giovenale 67
 Falconio, Diomede 155, 160-161, 164,
 177, 194, 212, 215, 227-228, 231
 Fall River 162
 Fallon, James 134
 Fareissy, Ferdinand 132
 Farley, John M. 164, 177, 194-195, 212
 Fasce, Ferdinando 150
 Fassino, Joe 190
 Faudoas, Jean de, conte di Cérillac 94
 Fea, Guglielmo 163
 Fen-yang 65
 Fernandez, Consalvo 64
 Fernie 214
 Ferrante, Gherardo 155, 209
 Ferrari, Andrea 168, 212
 Fiandra 17, 131
 Filadelfia 150, 156-157, 162, 168, 171, 181,
 184, 212, 215; parrocchia di St. Mary
 Magdalen de' Pazzi 164
 Filicchi Antonio 148, 151
 Filicchi, Filippo 148, 151
 Filippi, gesuita 213
 Filippine 61, 107
 Filippo II 29
 Fiorano Canavese 163
 Firenze, Seminario valdese 161
 Florida 35, 61
 Fogourty, James 133
 Forest, Charles de la 146
 Foresti, Felice 177
 Fort Charles 135
 Fort Francis 227
 Fort Resolution 228
 Fort Wayne 162

- Fort William 167, 200, 210, 214
 Fortunato da Malta 214
 Fortunato, Giovanni Battista 190
 Foucquet, François 100
 Franca Contea 102
 Francesca Cabrini, santa 169, 177, 213
 Francesco de Sales, santo 135
 Francesco Saverio, santo 28, 63
 Francesi 9, 10, 30, 37, 70, 80-81, 87, 95, 100, 102, 104, 113-114, 117-118, 120, 122, 132, 138, 141, 149, 181-182, 211, 216
 Francia 13, 17, 22, 24, 32, 34, 36-37, 50, 68, 79-81, 83, 89-90, 97, 101, 104-107, 115-116, 129, 131, 134-136, 157, 163, 177, 207, 217-218
 Francisco de Pamplona 102
 Franco-americani 200
 Franco-canadesi 60, 165, 175, 204, 209
 Frank, Alberta 201
 Fransoni, Giacomo 149
 Frascati 163
 Frosinone 177
 Galveston 162
 Gambera, Giacomo 191
 Garofalo, sacerdote 189
 Garretto, Francesco 65
 Garroni, Maria Susanna 150
 Gasparri, Pietro 217
 Gasquet, Aidan 218
 Gavazzi, Alessandro 181
 Gennari, Casimiro 164
 Genocchi, Giovanni 107, 227
 Genova 207, 209-212
 Genovesi 13
 Germania 17, 70, 182, 207-208, 217
 Gerusalemme 17, 189
 Gervaise, Nicolas 35
 Giamaica 135
 Giappone 17, 61-64, 66, 71
 Gibbons, James 43, 213
 Gibelli, Antonio 189, 196
 Giglinger, George 188
Giornale di Roma 42
 Giovanni Bosco, santo 150
 Giraldini, Alessandro 26
 Girard, Jean 120
 Giulio II, papa 26
 Giusto da Camerino 179
 Gizzi, Pasquale 179, 180
 Glace Bay 187
 Gold, Ontario 210, 214
 Golfo del Messico 34
 Golfo di Paria 101
 Gotti, Girolamo 207
 Grace, John 129, 134-146
 Gran Bretagna 9, 12-13, 36, 38-39, 69, 107, 122, 181
 Granada 26
 Grand Rapids 162, 215
 Grandfolk, CB 214
 Grassi, Giovanni Antonio 167
 Great Falls 162
 Grecia 17, 99
 Gregori, Vittorio 164, 209
 Gregorio XIII, papa 10
 Gregorio XV, papa 8, 10, 30
 Gregorio XVI, papa 42, 224-225, 229
 Grenada 88, 94, 102
 Grenadine 88, 94
 Grillet, Jean 121
 Grivetti, Giuseppe 215
 Guadalupa 30, 32, 50, 57, 61, 67, 79-80, 83, 86, 88-89, 91, 98-100, 103, 113, 118-119, 133-139, 141
 Guelph 210, 214
 Guerra dei Sette Anni 36
 Gueymu, François 117
 Guidi di Bagno, Niccolò 133
 Guyana 30, 101, 118
 Gwynn, Aubrey 139, 146
 Györ 131
 Haiti 61
 Halifax 40, 70, 187
 Hamilton 161-162, 165, 167, 210, 213-215
 Harbour Grace 155
 Harman, John 140
 Harrisburg 162
 Hartford 162, 192
 Hederman, Dermott 134
 Heemskerk, Laurens van 35
 Helena 162
 Hennessey, Joseph 188
 Héroux, Omer 209
 Hispaniola 91
 Holste, Lukas (Holtenius) 17
 Hoüel de Petit-Pré, Charles 88, 133
 Huault de Montmagny, Charles 94
 Hudson, fiume 30

- Hughes, John J. 156
 Humboldt, Alexander von 79
 Huntsville 214
 Hyacinthe de Longueville 132
 Ignazio di Loyola, santo 28, 67
 Illuminismo 38
 Impero austro-ungarico 179
 India 62, 64-66, 69, 155, 218
 Indian Territories 190
 Indianapolis 162; parrocchia dell'Holy Rosary 164
 Indiani (d'India) 64
 Indiani (delle Americhe) 8, 14-15, 20, 27-28, 30-31, 33-34, 39, 43, 45, 50, 60, 63, 66, 81-82, 89, 95, 102-104, 106, 114, 116-117, 121, 123-124, 127, 141, 179-181, 197, 223-231
 Arawak 102, 113
 Carib 102, 113-118, 122-123, 131
 Irochesi 33, 224-225
 Micmac 225, 230
 Nipissing 225
 Indie Occidentali 17, 30, 61, 97, 107, 137
 Indie Orientali 17, 61, 69, 218
 Independent Sons of Italy 175
 Indocina 70
 Inghilterra 17, 31, 33, 66, 70, 79, 97, 129, 130, 135-136, 157, 207, 218
 Inglesi 9, 30, 62, 81, 87, 89-90, 97, 102, 106, 114, 118, 121, 130, 133, 138, 141, 143, 181
 Inglesi, Angelo 167, 176, 199
 Ingoli, Francesco 11, 17, 21, 65, 98-100, 106, 108
Inscrutabili divina providentia (22.6.1622) 30
Inter Caetera (3-4.5.1493) 26, 99
 Iosaphat de Rouen 100
 Ireland, John 161
 Irlanda 17, 66, 70, 80, 130-132, 134, 137, 140, 144
 Irlandesi 9, 13, 15, 33, 39, 46, 70, 80-81, 95, 105-106, 129-146, 148-149, 165, 175, 181-182, 192, 211, 228
 Islam 7, 21, 25, 61, 119
 Isoleri, Antonio 157, 164
 Italia 17, 21, 163, 168, 189, 193, 195, 203, 207-209, 211
 Italian Society, Ottawa 166
 Italiani 15, 40, 60, 65, 147-150, 155-158, 160-162, 164-165, 169, 172-175, 181-182, 187-197, 199-200, 209-211, 213, 228
 Italica Gens 150, 166, 211-212, 215-218
 Italo-canadesi 166
 Italo-greci 13
 Jakob, duca di Curlandia 88, 94
 Jamestown, Virginia)30
 José de Jaca 121
 Kalkmann, Luigi Federico 180
 Kamarello, sacerdote 189
 Kamloops 227-228
 Kansas 163
 Kansas City 162, 213; Chiesa indipendente italiana 161
 Karam, Michele 189, 196
 Keewatin 227
 Kelly, Francis C. 213
 Kenora 227
 Kenosha 213
 Kidd, John T. 210
 Kingston 167
 Knights of Labor 43, 58
 Knights of Pythias 173
 Kokuk, Iowa 187
 Köller, Julius 180, 184
 Kuitcheou 69
 La Barre, Antoine-Joseph Le Febvre de 135, 139-140
 La Crosse 162
 La Forcade, Pierre 115-117
 La Rochelle 80
 La Salle, Cavelier de 34
 Lac des Deux Montagnes 224-225, 229
 Lac-la-Plonge 227
 Lac-la-Selle 227
 Lambruschini, Luigi 179
 Lampsins, Adriaen e Cornelis 94
 Langevin, Adélard 210, 227
 Las Casas, Bartolomé de 27
 Laurier, Wilfrid 166, 209, 212, 215
 Le Comte, Louis 68
 Le Havre 212-213, 215
 Le Jeune J.M. 227
 Le Moyne d'Iberville, Pierre 34
 Leavenworth 162-163
 Leclerc, Claude-André, signore di Château du Bois 115-116
 Ledochowski, Mieczyslaw 227

- Lega antischiavista delle Signore italiane, Venezia 211
 Leone X, papa 26
 Leone XIII, papa 43, 69, 158, 169, 171, 188-189, 217, 225
 Leopoli 180
 Lesley, William, 33, 85-86, 93
 Lethbridge 214
 Levante 7, 10, 17, 25, 99, 106
 Libano 67, 71
 Liberalismo 38
 Liénart de l'Olive, Charles 114
 Lilla 214
 Lima 21, 26
 Limerick 133
 Lingue 9, 10-12, 159, 168, 183, 187, 223
 inglese 132, 134, 223
 indiane 224, 226
 francese 132, 200
 gaelico 132-134
 latino 136
 italiano 159, 203, 209, 214
 tedesco 179, 182
 Lione 177
 Lisbona 29, 48
 Little Rock 162, 164
 Lituania 17, 94
 Lombardia 208, 214
 London 210, 214
 Londra 169
 Longo, Giuseppe 216, 221
 Lonigo, Antonio 155
 Los Angeles 162, 213
 Louisiana 35-36
 Louisville 162
 Lovanio 131
 Ludovisi, Ludovico 31
 Luigi XIII 80, 87, 94, 100, 113, 118
 Luigi XIV 80, 129, 135
 Lunghino, Joseph 165
 Lyons, NJ 193
 Macao 63, 65
 MacDonald, Alexander 202
 MacDonald, Dan 187
 Machiavelli, Niccolò 86
 Mackenzie 227-228
 MacMahon, John 188
 MacPherson, Hugh 187
 MacQuaid, Bernard 193
 Macrì, Vincenzo 203
 Maddon, John 134
 Madras 69
 Madrid 13, 31, 101
 Maduré 62, 64
 Maffei, Gioacchino 165
 Maine 230
 Maino, Juan Bautista 108
 Malabar 64
 Malacca 66
 Maldoni, Pietro 212
 Mancinuria 68
 Manitoba 209-210, 214, 216, 227
 Mano Nera 214
 Mar Caspio 17
 Mar dei Caraibi 79
 Mar del Giappone 34
 Marchello, Giovanni 161
 Marcocci, Nicola 177
 Maremma 13
 Maroniti 10, 13, 67
 Marquette 162
 Marsala, Angelo 201
 Martina, Giacomo 183
 Martinelli, Sebastiano 189, 195
 Martinez, Gioacchino 205
 Martinica 30, 32, 79, 86, 88-89, 91, 94, 101, 103, 113, 118-119, 136-137, 139-140
 Maryland 30, 35, 66
 Massachusetts 30, 165, 175
 Massoneria 15, 38
 Mastai-Ferretti, Giovanni (vedi Pio IX)
 Mastrodomenico, Nicola 201
 Maubray, Jacques 86-87, 94
 Maurile de Saint-Michel 126
 Mayor des Planches, Edmondo 161, 173
 Mazziotta, Leonardo 174, 200, 214
 Mazzucchelli, Samuele 167
 McCloskey, John 156-157, 200
 McDonnell, Charles 189
 McEvay, Fergus 195, 209, 211, 219
 McFaul, Joseph A. 164
 McNally, John 201
 McNeil, Neil 165
 McSweeney, Patrick Francis 187-188, 197
 Meerschaert, Théophile 190
 Mele, Antonio 174
 Merry del Val, Raffaele 43, 161, 163, 202, 207, 209, 212, 215, 217, 226

- Mesland, Denys, 101-102
 Messicani 157
 Messico 27-28, 38-39, 42, 45, 59-61, 91, 102
 Messingham, Thomas 131
 Meticci 114, 123, 127
 Metternich-Winnenburg, Klemens Wenzel Lothar von 179
 Mezzofanti, Giuseppe 224
 Michel, CB 214
 Michel, Claude-François 146
 Michigan 226
 Milano 168, 212
 Milwaukee 162, 172, 213, 224
 Minas Gerais 48
 Minatta, Giuseppe 163
 Minehan, Lancelot 191
 Minneapolis 213
 Minoglio, Luisa 207
 Mississippi 34-35, 46, 155
 Missouri 165
 Mobile 162
 Moczygamba, Leopold B. 225
 Molucche 107
 Monferrato 214
 Mongin, Jean 105
 Montagne Rocciose 197, 214, 224, 226
 Monte Rodriguez d'Araujo, Emanuele 179
 Monterey 162
 Montréal 148, 160-162, 165, 167, 174-176, 181, 199-200, 209-211, 213-215, 219, 224; parrocchia della Madonna della Difesa 210
 Montserrat 30, 66, 80, 91, 105, 130-131, 133, 135, 137-139, 142, 144-145
 Morano, Pasquale 197
 Morelli, Felice 191
 Moretti, Paolo 155, 170
 Morgan, Edward 139
 Morgan, Thomas 135
 Moriscos 22
 Moroni, Gaetano 42, 225
 Mortara, Edgardo 160, 172
 Moscovia 17
 Mrak, Ignatius 224
 Muskoka 214
 Musto, Maria 197
 Muzi, Giovanni 38-40, 43, 46, 54
 Napoleone I 37, 53
 Napoli 13, 29, 187-188
 Nasca, Rosario 192
 Nashville 162
 Natchez 162
 Nathan, Ernesto 176
 Naxivan 68
 Nelson CB 204, 214
 Nero, Pasquale 202
 Nevis 89, 138, 145
 New Brunswick 188
 New Haven 192, 196
 New Jersey 164, 189, 200
 New Orleans 155, 162-164, 183, 190
 New Westminster 227
 New York 44, 150, 155-156, 158-160, 162, 164, 168-170, 172-173, 175, 177, 181-182, 187, 189-191, 194-196, 199-200, 202, 208-209, 212-213, 215, 223; parrocchie: Preziosissimo Sangue di Baxter Street, 191; S. Antonio, 156; Santa Brigida, 187; St. Joachim, 196
 Newark 157-158, 162, 168, 189, 200
 Nickel, Goswin 144
 Nieto, Pedro 108
 Nootka Sound 231
 Normandia 80, 87, 98, 100
 North Bay 167, 210, 214
 North Carolina 162
 North Sydney 187
 Novati, Paolo 191
 Nunziature
 Rio de Janeiro 37-41, 46, 57, 148, 180-181, 183
 Bruxelles 36, 41, 138
 Buenos Aires 57
 Inghilterra 35
 Lima 57
 Lisbona 26, 37, 61
 Madrid 26, 36, 50, 92, 99
 Messico 181
 Nuova Granada 38
 Parigi 34, 36-37, 50, 52, 92, 99-100, 133-134, 136, 151
 Santiago del Cile 40, 226
 Svizzera 41
 Torino 41
 Vienna 43, 179
 Nuova Curlandia 94

- Nuova Francia 33, 61, 84, 148, 225
 Nuova Granada 32, 38-39, 101
 Nuova Inghilterra 165
 Nuova Olanda 30
 Nuova Scozia 159, 187, 225
 Nuova Spagna 61, 102
 Nuova Walcheren 94
 Nuova Zelanda 68
 Nuovo Messico 61
 O'Connell, William 165, 174-175
 O'Connor, Denis 191, 195
 O'Hara, William 156, 192
 O'Hartegan, Matthew 132, 146
 O'Neill, David 132
 O'Queely, Malachias 132, 144
 Obolo di S. Pietro 43
 Ohio 163-164
 Oklahoma 162
 Olanda 13, 31-33, 50, 79, 92, 94, 97-99, 104, 129, 134
 Olandesi 9, 30, 70, 80-81, 87-89, 94, 97, 104-105, 121
 Omaha 162, 213
Omnium sollicitudinum (12.7.1744) 65
 Ontario 162, 199, 200-201, 210-211, 213-214, 225
 Opera della Santa Famiglia per gli Emigranti Italiani, Spokane. 197
 Opera di Assistenza per gli italiani emigrati in Europa 207-208, 215, 217
 Ordine di Malta 94
 Ordini religiosi
 Agostiniani 28, 108
 Benedettini 190
 Cappuccini 32, 34-35, 45, 50, 61, 66-68, 80, 95, 98, 100, 102, 113, 117-118, 127, 132, 145, 147, 179, 227
 Carmelitani 35, 67-68, 80, 89, 100-101, 113, 118, 125-126
 Clarisse 157, 171, 177
 Domenicani 28, 45, 64, 66-68, 80, 89, 99, 100, 103-105, 108-110, 113-116, 119, 124, 126, 133, 147
 Fatebenefratelli 127
 Francescani 28, 45, 64-66, 108, 156-157, 188, 191
 Gesuiti 7, 16, 23, 28, 32-36, 45, 61-68, 71, 80, 89, 93, 95, 99-103, 105, 109, 113, 117-121, 126, 132, 133, 147, 137, 141, 143, 146, 155, 169, 175, 189, 197, 213, 225-226, 230
 Minori conventuali 67
 Minori osservanti 35, 67, 108
 Minori recolletti 34, 67
 Serviti 147
 Oregon 226
 Oregon City 162
 Orinoco 101, 117
 Orrego, Giuseppe Manuele 226
 Orsini, Francesco (vedi Benedetto XIII)
 Osborne, Robert 143
 Osborne, Roger 88, 91, 131
 Ottawa 42, 70, 160, 166-167, 182, 192, 200-203, 209, 212-214, 226-227
 Ottoboni, Pietro jr. 74
 Outaouais 224
 Pacifico, oceano 214
 Pacifique de Provins 32, 35, 101, 110, 117
 Pacilio, Leo 156
 Padova 37
 Padri Pellegrini 30
 Paesi Bassi 62
 Paganoni, Antonio 150
 Palermo 193, 208
 Paluzzi Altieri, Paluzzo 61
 Panama 45
 Paolo III, papa 27, 123
 Paolo V, papa 61, 132
 Paraguay 38, 57, 61, 181
 Parigi 37, 85, 100, 129, 131-132, 134-137, 157, 212-213; St-Sulpice 133
 Parini, Piero 218
 Parrocchie nazionali o linguistiche 12, 15, 43, 149-150, 156-158, 183
 italiane 157, 164, 191, 187-189, 196, 200, 210
 tedesche 182, 184
 Parry Sound 210, 214
 Pascal, Albert 70, 220, 227
 Pastò, Felice 203-204
 Patriarcato latino di Gerusalemme 189
 Patrizi, Costantino 149, 183
 Pechino 217
 Pelleprat, Pierre 101-102, 126, 132-133, 141
 Peoria 162
 Peressini, Mauro 199
 Perin, Roberto 150

- Pernambuco 32, 98, 108
 Persia 67
 Persico, Ignazio 57, 155, 168, 170, 177
 Però 27, 45, 57, 59, 61, 227
 Peterborough 210
 Petrella, Angela 202
 Petropoli 179-180
 Petrucco, sacerdote 188
 Philippes, Claude 115
 Phoenix 214
 Piacenza 157, 192
 Piavi, Ludovico 189
 Piemonte 208
Piis Christifidelium (15.7.1626) 132
 Pilotti, Saverio 67
 Pini, Ranieri 220
 Pio IX, papa 38, 41, 148, 180-181, 183, 225
 Pio V, papa 29
 Pio X, papa 24, 161, 163-164, 168-169, 174, 202, 208, 212, 215-217, 221, 226
 Pisa 156
 Pisani, Pietro 166-168, 207-221
 Pistono, Battista 163
 Pittsburgh 161-162, 190
 Pizzorusso, Giovanni 150
 Plymouth 30
 Poincy, Philippe Longvilliers de 94, 132
 Pointe-de-Sable 133, 135
 Pointe-des-Palmistes 135
 Polacchi 15, 60
 Polonia 17
 Pontiac 227
 Pontificio Collegio per l'emigrazione italiana 168, 217-218
 Port Arthur 167
 Portland, Maine 162, 164-165
 Portland, Wash. 213
 Porto Maurizio 171
 Portogallo 17, 23, 26, 30-32, 74, 83, 97-98, 105-106, 131
 Portoghesi 10, 64-65, 90, 104, 148, 181
 Port-Royal, Acadia 30
 Possevino, Antonio 8
 Potestio, John 199
 Pound, Ezra 218
 Pozzi, Luigi 190, 195
 Prado, museo del 108
 Prima guerra mondiale 166
 Prince Albert 70, 167, 200
 Priori, Marino 164
 Prosperi, Adriano 62, 71
 Providence 162, 215, 228
 Pugliatti di San Giorgio, Tommaso 168, 177
 Purcelle, Peter 134
 Qu'appelle 227
 Quaglia, sacerdote 212
Quam aerumnosa (10.12.1888) 158
 Québec 30, 34-38, 62, 69-70, 155, 167, 201, 203, 209, 213, 225, 227
 Ramirez, Bruno 199
 Rampolla del Tindaro, Mariano 171, 217
 Rates Henequin, Pedro de 48
 Reggio Calabria 164
 Regina 227
 Regio Commissariato per l'Emigrazione 208-209, 212
 Regno di Sardegna 155, 161
 Repubblica romana 177
 Reserve Mines 187
 Revelstoke 202-204, 214
 Ricard, Robert 27-28
 Riccadonna, Paul 71
 Ricci, Matteo 63-64
 Rice, Joseph G. 200
 Richelieu, Armand Jean Du Plessis, cardinale di 80, 87, 99-100, 105, 113
 Richmond 162
 Rimouski 227
 Rio de Janeiro 37, 179
 Rio delle Amazzoni 98
 Rio Grande do Sul 179
 Riordan, John B. 223
 Riordan, Margaret 136
 Riti cinesi 64, 69-70
 Riti giapponesi 70
 Riti malabarici 64-65, 70
 Rito orientale 13, 29
 Rivière Salée 119
 Rivoluzione americana 68, 155
 Rivoluzione francese 53
 Rocchi, A. 203
 Rocchi, Umberto 164
 Rochester 162, 193, 215
Romanae Sedis (31.1.1623) 64
 Romanelli, sacerdote 188
 Romanelli, Vittorio 196

- Roncetti, Cesare 57, 226
 Rosario 109
 Rosas, Guillermo 40
 Rosati, Giuseppe 155, 167
 Rosland 214
 Rosoli, Gianfausto 150, 199, 219, 221
 Rossetti, Carlo 35
 Rossi, Egisto 220
 Rousseau, François 11
 Roux, Claude de (vedi Saint-Laurent)
 Russell, James 145
 Russia 17, 66-67
 Ruteni 13, 60, 211
 S. Stefano del Sole, Avellino 201
 Sacco, C.J. 191
 Sacramento 162
 Sagard, Gabriel 67
 Saint-Laurent, Claude de Roux, cavaliere di 135
 Salamanca 131
 Salerno 188, 192
 Sales, Charles de 135
 Sallusti, Giovanni 55
 Salt Lake City 162, 213
 San Antonio 162
 San Francisco 162, 175, 213
 San Juan de Portorico 32, 108
 San Leopold, Brasile 179
 San Pierfedele, Reggio Calabria 164
 San Salvador 61
 Sandusky 163
 Sanfilippo, Matteo 150
 Sanguinetti, Antonio 156, 199-200
 Santa Fe 162
 Santiago de Compostela 131
 Santo Domingo 26, 32, 53
Sapienti Consilio (29.6.1908) 24
 Saskatchewan 200, 214, 227
 Satolli, Francesco 160, 189, 191, 207
 Sault-au-Recollet 200
 Sault St. Mary (vedi Sault Ste-Marie)
 Sault Ste-Marie 167, 200, 205, 210, 214
 Savannah 57, 155, 168
 Sbarretti, Donato 70, 160, 166, 176, 200, 202-203, 207, 209-213, 215, 219, 227-228
 Scagnelli, Giovanni 175
 Scalabrini, Giovanni Battista 157, 169, 171, 175, 184, 189, 191-192, 212, 219
 Scalmarca, Luigi 165
 Scardellato, Gabriele 150
 Schiaparelli, Ernesto 207-208, 212
 Schiavi (africani) 9, 13-14, 21, 31, 33, 43, 81-82, 90, 95, 103, 106, 110, 113, 117-123, 125, 127, 131, 157, 216, 223
 Scollard, David J. 200-201
 Scotti, Pietro 164, 190
 Scozia 17, 85-86, 93
 Scozzesi 80
 Scranton 156, 162, 192
 Scuole
 indiane 227-228
 italiane 164, 175, 188
 tedesche 182
 Seattle 162, 213
 Segreteria di Stato 34, 36-37, 39-43, 45, 53, 55, 109, 151, 165-166, 168, 180-181
 Séminaire des Missions-Étrangères 84-85, 91-93, 134
 Senigallia 41
 Servi a contratto 105
 Sharkey, L.F. 188
 Sibia, Enrico 226
 Sicilia 166, 214
 Sinnott, Alfred A. 209
 Sint Eustatius 30, 89, 137-139
 Sioux Falls 162
 Siria 17, 68
 Sisto V, papa 66
 Siviglia 8
 Sligo 132
 Socialisti 15, 70, 161-162, 173, 201, 223
 Società dei Missionari d'emigrazione per l'assistenza permanente degli emigranti 164
 Società operaie 173
 Società San Raffaele (italiana) 150, 166, 191
 Società segrete 187
 Société des Missions-Étrangères (vedi Séminaire des Missions-Étrangères)
 Somma, Bonaventura 163
 Sorrentini, Gaetano 157
 South McAlester 190
 Spagna 9, 17, 22-24, 26, 31-32, 36, 45, 50, 83, 92, 97-98, 101-102, 106, 117, 129, 131
 Spagnoli 10, 87, 104
 Spigardi, parroco 164
 Spilimbergo, G. 160

- Spokane 162, 197, 213
 Springfield 162
 St-Albert 167, 227
 St. Augustine 162
 St. Catherine 210, 214
 St-Barthélémy 89, 94, 135-136, 139
 St-Boniface 166, 210, 227
 St-Christophe (vedi anche St. Christopher, St. Kitts) 32, 66, 79, 87, 89, 94, 100, 107, 113, 116, 121, 132-133, 141, 143-144
 St. Christopher (vedi anche St-Christophe, St. Kitts) 132, 134-136, 138-141, 144
 St-Domingue 128
 St. John, NB 167
 St. Kitts (vedi anche St. Christopher, St-Christophe) 30, 94, 144-145
 St. Louis 155, 161-162, 164, 183; Chiesa indipendente italiana 161
 St-Martin 89, 94, 138
 St. Paul 162, 213
 St. Pierre et Miquelon 57
 St. Raphael Verein 215
 St-Vincent 88, 95, 102, 114, 117, 123
 Ste-Croix 89, 94, 119, 138
 Ste-Lucie 88, 94
 Stagni, Francesco Pellegrino 166, 200, 203, 217, 223
 Stapleton, William 137-138, 145
 Stati Uniti 14, 37-45, 53, 57-58, 60, 66, 69, 147-150, 155, 157, 160-163, 165, 167, 169-170, 173-176, 181-182, 190, 194, 200, 209, 214-216, 223-225
 Stern, Aloysius 231
 Stibili, Edward C. 150
 Stock, Simon 35
 Straniero, Germano 43, 149-150, 152, 160-161, 165, 183, 226
 Strasburgo 180
 Stratford 210
 Stritch, John 133, 144
 Stuart, dinastia 140
 Sudbury 214
 Superior 162
 Suriname 57
 Svedesi 104
 Svezia 17, 207
 Svizzera 17, 207, 215-216
 Syracuse 162, 165, 174
 Taaffe, James 133
 Tamilnadu 62
 Tana, Paul 199
 Tartaria 35
 Taurasi, Avellino 174
 Tedeschi 15, 40, 70, 148-149, 179-181, 183, 211, 216, 228
 Témiscamingue 167, 201
 Terra del Fuoco 24
 Terranova 30, 148, 155
 Terre Australi 35
 Territori del Nord-Ovest 214
 Texas 171
 Thompson, Alexander 187
 Timmins 201
 Tipografia poliglotta, Roma 11-12
 Tipperary, contea 134
 Tobago 79, 88, 94, 138
 Toledo, Fadrique de 107
 Tolosa 116
 Tomás de Jesús 8, 30
 Tomasi, Silvano M. 150
 Tonchino 17
 Toniolo, Giuseppe 207, 219
 Tontitown 196, 213-214
 Toribio de Mongrovejo 26
 Torino 190, 197, 226
 Toronto 160-162, 165-167, 191, 195, 200-201, 209-216, 219; parrocchia di St. Patrick 210
 Toscana 13
 Transerici, Joseph 196
 Transilvania 17, 66-67
 Trejo i Paniagua, Antonio 61
 Trenton 162, 164, 190, 196
 Trinidad 88
 Tripoli 17
 Trisulti, abbazia 177
 Trivelli, A.F. 175
 Trois-Rivières 167
 Troyes 157
 Trusteeism 38
 Tuam 132
 Tudor dinastia 143
 Turchi 25-26, 66, 68, 94, 99, 104
 Turco, Tommaso 110
 Ucci, Carmine 161
 Ugonotti 22, 33, 80-81, 94, 105-106

- Ulster 130
- Ungheria 17, 67
- Unione cattolica italiana, New York 175
- Unione Cattolica Piemontese 207
- Unione Popolare Italiana 207-208, 219
- Universalis Ecclesiae* (28.7.1508) 26
- Università Laval, Québec 219
- Upton, Johanna 166
- Urbano VIII, papa 12, 98-99, 132, 134
- Uruguay 38, 40, 57, 179, 181
- Utica 174
- Utrecht, pace 144
- Valacchia 66-67
- Valignano, Alessandro 63-64
- Valtier, Didier 137
- Vancouver 167, 214
- Vancouver Island 226-227
- Vannicelli, Maria Luisa 150
- Vannutelli, Vincenzo 215
- Vecchio, Tommaso Maria 68
- Veltri, Giovanni 199
- Veneto 214
- Venezuela 101
- Ventimiglia 189
- Ventrici, Giovanni Francesco 164
- Vercelli 207, 211, 213
- Veritas Ipsa* (2-4.6.1537) 27
- Vetromile, Eugenio 230
- Viale Prelà, Michele 179-180
- Vicentini, Domenico 191
- Victoria, Vancouver Island 167, 192, 201-203
- Victoria Mine 210, 214
- Vieira, Antonio 47
- Vieques, Isole Vergini 133
- Villa, Ottavio 213
- Villari, Pasquale 208
- Villari, Rosario 71
- Vincent de Paul, santo 108
- Virginia 30, 35
- Vittori Roberti, Carlo 134
- Volksverein 207
- Walsh, John 191
- Warner, Thomas 87, 104, 114, 123
- Warner, Thomas jr. 114
- Washington (stato) 197
- Washington, D.C. 42-43, 60, 160-161, 182, 212, 215
- Waterbury 177
- Watts, William 135
- Westminster 157
- Wexford, contea 130
- Wheeling 162
- Whitehall, NY 200
- Wichita 162
- Wigger, Venance 189, 193
- Willoughby, Francis 135
- Willoughby, Henry 140
- Wilmington 162, 212
- Winnipeg 167, 210-214, 220
- Wisconsin 213
- Wood, James 157
- Worcester 165
- Ybañez, Diego 99, 108
- Zentrum 208

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI OTTOBRE 2005
DALLA TIPOLITOGRAFIA QUATRINI A. & F. - VITERBO