

CESPoM - 7

---

*(Collana diretta da Gaetano Platania)*

Questo libro é stato stampato con il contributo dell'Università della  
Tuscia - Viterbo

In copertina: Mons. Scalabrini a bordo del piroscavo che lo porta a far visita agli italiani degli Stati Uniti (1901). Per concessione dell' Archivio del Centro Studi Emigrazione di Roma.

*Editor: Bruno Cenciarini*

*Cover design: Emanuele Paris*

Edizioni **SETTE CITTÀ**

---

di Fernandez Margarita

Via Mazzini 87  
01100 - Viterbo  
tel 0761 303020  
fax 0761 304967

info@settecitta.it  
www.settecitta.it

*Matteo Sanfilippo*

---

**L'AFFERMAZIONE DEL CATTOLICESIMO  
NEL NORD AMERICA  
ELITE, EMIGRANTI E CHIESA CATTOLICA NEGLI STATI  
UNITI E IN CANADA, 1750-1920**

**SETTE CITTÀ**

A Grazia: «For thy sweet love remember'd such wealth brings / That  
then I scorn to change my state with kings» (Shakespeare)

## Indice

- p. 6 Elenco delle abbreviazioni  
7 Cartine geografiche  
9 Introduzione  
27 Ringraziamenti  
29 Capitolo I:  
L'immigrazione cattolica negli Stati Uniti (1745-1855)  
55 Capitolo II:  
Il viaggio di Gaetano Bedini (1853-1854)  
77 Capitolo III:  
Il Risorgimento e il Nord America (1848-1870)  
97 Capitolo IV:  
La Santa Sede e il Nord America negli anni Sessanta  
127 Capitolo V:  
I cattolici nordamericani e la questione romana (1848-1918)  
157 Capitolo VI:  
L'immigrazione cattolica e la delegazione apostolica negli  
Stati Uniti  
183 Capitolo VII:  
La Santa Sede e il Canada (1870-1918)  
217 Capitolo VIII:  
Le comunità italiane in Canada (1900-1918)  
247 Capitolo IX:  
L'abito talare e gli immigrati  
261 Capitolo X:  
Vescovi, immigrati e socialisti  
287 Conclusioni  
295 Fonti e bibliografia  
305 Indice analitico

## Elenco delle abbreviazioni

AGOP = Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori

AAES = Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari

AGS = Archivio Generale Scalabriniano

APF = Archivio della Congregazione «de Propaganda Fide»

ANC = Archivio della Nunziatura (già Delegazione Apostolica) del Canada

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu

ASV = Archivio Segreto Vaticano

BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana

CCHA = Canadian Catholic Historical Association

CP = Congregazioni Particolari

DASU = Archivio della Delegazione Apostolica negli Stati Uniti

LBF = Nunziatura del Canada, Letter Book of Mgr. Falconio

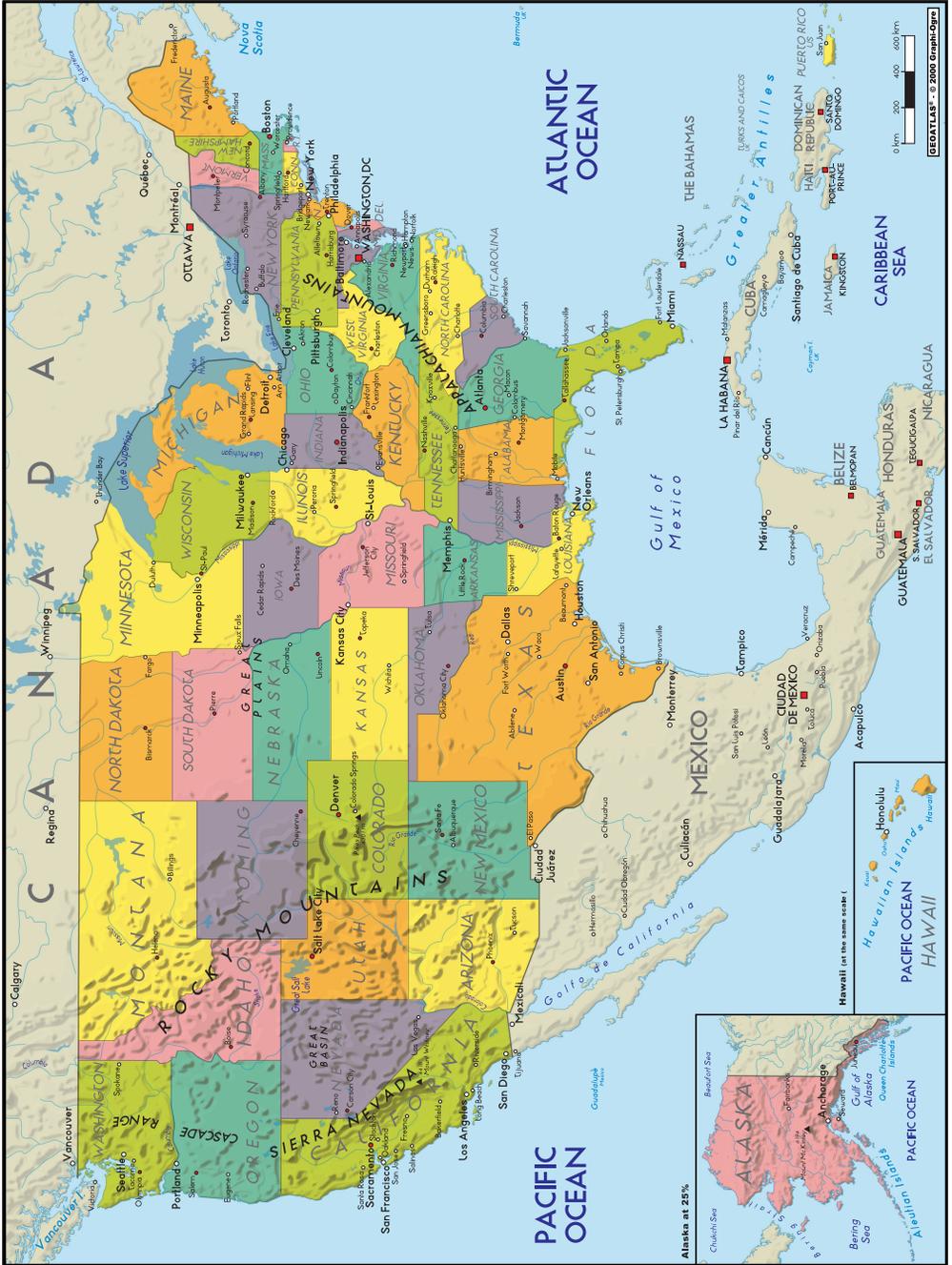
NS = Nuova Serie

SCHEC = La Société Canadienne d'Histoire de l'Église Catholique

SOGC = Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali

Spogli = Segreteria di Stato, Spogli dei cardinali e degli ufficiali di Curia

SS = Segreteria di Stato, Epoca moderna





## Introduzione

Nell'ultimo quarto del Novecento gli archivi ecclesiastici romani hanno conosciuto una piccola fortuna tra i cultori della storia del cattolicesimo nel Nord America, in particolare tra chi era interessato alla nascita e allo sviluppo delle missioni e delle diocesi in quelle terre che oggi costituiscono gli Stati Uniti e il Canada<sup>1</sup>. Alcuni progetti d'inventariazione hanno infatti permesso di rintracciare la maggior parte della documentazione romana relativa alle colonie francesi e inglesi nel Nord America tra Sei e Settecento<sup>2</sup>. Inoltre hanno favorito lo studio delle conseguenze della sconfitta francese al termine della guerra dei Sette Anni (1756-1763) e della sconfitta britannica al termine della Rivolu-

---

<sup>1</sup> Gli archivi della Santa Sede erano noti agli studiosi ottocenteschi, ma gli spogli intensivi sono iniziati nel secondo Novecento, cfr. Luca Codignola e Matteo Sanfilippo, *Archivistes, historiens et archives romaines*, in *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. 29-52, e 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*, a cura di Id. e Giovanni Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2001, pp. 237-263.

<sup>2</sup> Per una lista degli inventari canadesi relativi all'età coloniale, cfr. 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, e Luca Codignola, Matteo Sanfilippo e Giovanni Pizzorusso, *Bibliographie*, in *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922*, pp. 175-195: 175-177. Vedi inoltre Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, I-VIII, Roma - Québec e poi Montréal, Institutum Historicum Societatis Jesu - Les Presses de l'Université Laval, poi Bellarmin, 1967-1996. Esistevano già raccolte di materiali sui gesuiti nella Nuova Francia e in tutto il Nord America, ma erano più sommarie, cfr. Luca Codignola, *The Battle Is Over: Campeau's Monumenta vs. Thwaites's Jesuit Relations, 1602-1650*, «Journal of Native American Studies», 10, 2 (1996), pp. 3-10. Parte del materiale di Propaganda Fide è schedato su supporto informatico: Luca Codignola, *Calendar of Documents Relating to Canada in the Archives of the Sacred Congregation «de Propaganda Fide» in Rome, 1622-1830*, in *ArchiVIA 4. Colonial Archives. Findings Aids on CD-ROM*, Ottawa, National Archives of Canada, 1996.

zione americana (1775-1783)<sup>3</sup>. Altri progetti hanno invece facilitato la ricostruzione del successivo sviluppo di missioni e diocesi nel territorio statunitense e nelle colonie ancora britanniche, unitesi nel Canada a partire dal 1867<sup>4</sup>. Parallele ricerche hanno infine esplorato le carte sulle aree francofone prima e dopo la guerra dei Sette Anni<sup>5</sup> e molti dossier sull'emigrazione cattolica<sup>6</sup>.

A questa messe documentaria si sono aggiunti a cavallo del nuovo millennio i frutti di nuovi sondaggi negli archivi della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, del S. Ufficio e dell'Archivio di

<sup>3</sup> Queste due sconfitte costituiscono anche due cesure terminologiche, delle quali, però, non si terrà particolarmente conto in queste volume. Per evitare un eccessivo appesantimento si parlerà quindi di Canada e di Stati Uniti, anche per il periodo coloniale, senza distinguere tra quelle che erano colonie francesi o britanniche e le successive entità nazionali.

<sup>4</sup> Per gli Stati Uniti, Finbar Kenneally, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives. A Calendar. First Series*, I-VII e Index, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1966-1981; Anton Debevec *et al.*, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives. A Calendar. Second Series*, VIII-XII, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1980-2002. Per una lista degli inventari canadesi relativi all'Otto-Novecento, cfr. L. Codignola, M. Sanfilippo e G. Pizzorusso, *Bibliographie*, appena citata. Vedi inoltre Luigi Bruti Liberati, *Le fonti per la storia del Canada negli Archivi Vaticani: il pontificato di Leone XIII (1878-1903). Metodologie di ricerca e temi di studio*, in *Canada ieri e oggi* 2, II, Sezione storica e geografica, a cura di Massimo Rubboli e Franca Farnocchia Petri, Selva di Fasano, Schena Editore, 1990, pp. 77-95; 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; *Archives du Collège Urbain de Propaganda Fide*, *ibid.*, 7 (1991), pp. 93-98, e *Le fonds Benigni aux Archives Secrètes du Vatican*, *ibid.*, 8 (1992), pp. 107-111; Matteo Sanfilippo, *Documents d'intérêt canadien dans les Archives Secrètes du Vatican. Le fonds «Sacrée Congrégation Consistoriale. Relations»(1900-1922)*, «Annali Accademici Canadesi», 10-11 (1994-1995), p. 77-134.

<sup>5</sup> Luca Codignola, Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Descriptions des fonds*, in *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922*, pp. 53-152.

<sup>6</sup> Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *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)*, a cura di Matteo Sanfilippo, *ibid.*, 120 (1995); *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana in Nord America (1642-1922)*, a cura di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *ibid.*, 124 (1996).

Stato di Roma, che dopo il 1870 ha ereditato i fondi archivistici di molte istituzioni pontificie<sup>7</sup>. La massa d'informazioni oggi disponibile è dunque notevolissima e permette un'accurata ricognizione dello sviluppo del cattolicesimo in tutto il Nord America franco-britannico dai primi tentativi di colonizzazione agli inizi del Seicento alla morte di Benedetto XV. Non si possono infatti consultare gli archivi relativi al periodo di Pio XI, la cui apertura si progetta soltanto adesso e comunque soprattutto per i fondi europei<sup>8</sup>.

Molti studiosi lamentano la mancanza di notizie su gran parte del Novecento, ma per quanto qui ci riguarda conviene piuttosto sottolineare l'eshaustività di quel che abbiamo a disposizione. I burocrati della Santa Sede hanno sempre richiesto ai loro corrispondenti un'esauriente descrizione della situazione *in loco*<sup>9</sup>. Inoltre la Sacra Congregazione «de Propaganda Fide», fondata nel 1622, ha subito previsto non soltanto la raccolta d'informazioni, ma anche la loro rielaborazione in sintesi generali dell'espansione cattolica in tutto il mondo conosciuto<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Per un primo sondaggio complessivo, cfr. Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans les Archives de la Congrégation «de Propaganda Fide» sous le pontificat de Pie IX (1846-1877)*, e *Inventaire des documents concernant le Canada dans les Archives Secrètes et la Bibliothèque Apostolique du Vatican, ainsi que dans les Archives de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, les Archives du Saint-Office et les Archives d'État de Rome: pontificat de Pie IX (1846-1877)*, entrambi Rome-Ottawa, Centre Académique Canadien en Italie - Université St-Paul, 2001.

<sup>8</sup> Sergio Pagano e Marcel Chappin, *Nuove prospettive per l'apertura degli Archivi Vaticani a riguardo del Pontificato di Pio XI*, «Osservatore Romano», 16 febbraio 2002.

<sup>9</sup> Giovanni Pizzorusso, «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.

<sup>10</sup> Luca Codignola, *Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise, e L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia: i funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto. Le vie dell'Atlantico settentrionale*, a cura di Marcella Arca Petrucci - Simonetta Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212; Giovanni Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Roma, la città del papa*, a cura di Luigi Fiorani-Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 483-517 (*Storia d'Italia, Annali* 16), e *Les Antilles vues de*

Per quanto riguardava il Nord America questo duplice meccanismo ha preso abbastanza tempo prima d'ingranare, ma tale ritardo corrisponde a quello nell'organizzare missioni e diocesi. La documentazione sei-settecentesca ci fa vedere con quanta lentezza e quanta approssimazione Roma abbia compreso l'importanza e la dimensione geografico-antropologica del Nord America<sup>11</sup>. Per esempio, fino a tutto il Seicento i superiori dei dicasteri e degli ordini missionari romani non ebbero idea dell'estensione del continente, anzi non furono nemmeno certi che si trattasse di un continente. Per di più, come tutti in Europa, furono suggestionati dalla ricerca di oro e d'argento e di grandi regni indigeni, alla fine mai trovati, e particolarmente sensibili alla possibilità di trovare un passaggio verso il Pacifico. Così agli inizi del Seicento sperarono che circumnavigando Terranova si potesse accedere ai mari orientali<sup>12</sup> e alla fine del secolo si augurarono che la discesa del Mississippi permettesse di raggiungere il «mar del Giappone»<sup>13</sup>. In preda a queste fallaci speranze prestarono orecchio alle fole di avventurieri come l'olandese Laurens van Heemskerck, che fece credere a Parigi e a Roma di aver scoperto una seconda Florida nella Baia di Hudson<sup>14</sup>.

Per quanto riguardo le strategie più specificamente missionarie, le autorità romane furono a lungo indecise se in Nord America si do-

---

*Rome: L'effort missionnaire et le flux d'informations pendant le XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Le Caraïbe et son histoire. Ses contacts avec le monde extérieur*, a cura di Lucien Abenon e Nenad Fejic, Martinique, Ibis rouge, 2001, pp. 31-42; 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.

<sup>11</sup> Luca Codignola, *Terre d'America e burocrazia romana. Simon Stock, Propaganda Fide e la colonia di Lord Baltimore a Terranova, 1621-1649*, Venezia, Marsilio Editori, 1982, e *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia*.

<sup>12</sup> APF, Lettere, vol. 4 (1625), ff. 186rv e 190v-191r. Cfr. il già citato L. Codignola, *Terre d'America e burocrazia romana*.

<sup>13</sup> ASV, SS, Francia, vol. 171 (1684), f. 521v.

<sup>14</sup> Luca Codignola, *Laurens Van Heemskerck's Pretended Expeditions to the Arctic, 1668-1672*, «The International History Review», XII, 3 (1990), pp. 514-527.

vessero convertire gli autoctoni, oppure accudire i coloni<sup>15</sup>. L'esperienza mostrava infatti che le due popolazioni non potevano convivere nella stessa missione e i religiosi sul posto erano troppo pochi per affrontare un duplice compito. Furono necessari decenni prima che si optasse per l'assistenza agli europei e si decidesse di creare una diocesi nordamericana a Québec, come voleva il re di Francia<sup>16</sup>. Di fatto, però, il vescovo di Québec non poté badare ai cattolici nei più lontani avamposti francesi e nelle colonie britanniche. La conversione degli autoctoni e l'assistenza a molti europei rimasero perciò affidate ad alcuni ordini missionari, più o meno supervisionati dalla Sacra Congregazione «de Propaganda Fide»<sup>17</sup>.

Durante il Settecento Roma fu finalmente sicura della geografia del continente, ma impiegò altro tempo per capirne le trasformazioni politiche ed umane dopo la vittoria britannica nella guerra dei Sette anni<sup>18</sup>. Tra il trattato di Parigi (1763), che ratificò la fine della Nuova Francia, e quello di Versailles (1783), che sancì l'indipendenza degli Stati Uniti, non mutarono infatti soltanto i confini del continente. Nell'arco

<sup>15</sup> 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 and London, The University of North Carolina Press for the Institute of Early American History and Culture, 1995, pp. 195-242.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Luca Codignola, *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-1658*, «Canadian Historical Review», 80, 4 (1999), pp. 539-584, e *Roman Catholic Ecclesiastics in English North America, 1610-1658: A Comparative Assessment*, Canadian Catholic Historical Association, «Historical Studies», 65 (1999), pp. 107-124; 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.

<sup>18</sup> Per l'evoluzione della comprensione romana del Nord America, cfr. Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo, 1492-1908*, in *Genova, Colombo, il mare e l'emigrazione italiana nelle Americhe*, a cura di Claudio Cerreti, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1996, pp. 607-632.

di pochissimi anni esso divenne un potente magnete migratorio e, almeno in potenza, un rifugio per il cattolicesimo, che si trovava allora sotto l'attacco concentrico degli stati europei<sup>19</sup>. Nelle colonie conquistate dalla Gran Bretagna nel 1763, tranne che nella vallata del San Lorenzo, e negli Stati Uniti erano in effetti maggioritarie le chiese protestanti, ma furono rispettati i diritti dei cattolici per ragioni di convenienza politico-militare nel caso del futuro Canada e per scelta costituzionale in quello statunitense<sup>20</sup>.

Grazie a questo stato di cose la neonata repubblica statunitense e le colonie britanniche attrassero masse crescenti d'immigrati cattolici, proprio mentre l'Europa entrava in quella fase di guerre e di rivoluzioni che tra il 1789 e il 1917 avrebbe cancellato l'antico regime e la stretta alleanza tra trono ed altare<sup>21</sup>. In particolare molti cattolici francesi e tedeschi ripararono oltre oceano durante gli anni della Rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche e formarono comunità, che continuarono ad attrarre nuovi arrivi per tutto l'Ottocento e giocarono un ruolo importante a partire dalla metà di quel secolo. A questa prima emigrazione cattolica si aggiunsero nel corso di quest'ultimo secolo quelle degli irlandesi, degli italiani e dei polacchi, rafforzando la presa della chiesa romana su un continente che avrebbe potuto essere egemonizzato dal protestantesimo.

Passata la prima burrasca rivoluzionaria, la Santa Sede registrò con sorpresa quanto i suoi rappresentanti in Nord America le segnalavano e cioè che le sorti cattoliche erano più sicure laggiù che nel Vecchio Mondo: i vescovi di Québec le rivelavano infatti come persino i più an-

<sup>19</sup> Vedi gli attacchi alla Compagnia di Gesù: Sabina Pavone, *Le astuzie dei gesuiti*, Roma, Salerno Editrice, 2000.

<sup>20</sup> Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

<sup>21</sup> Cfr. Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*, New York, Pantheon Books, 1981 (tr.it. Roma-Bari, Laterza, 1982) e il dibattito successivo, per esempio Raffaele Romanelli, *Arno Mayer e la persistenza dell'antico regime*, «Quaderni Storici», 51 (1982), pp. 1095-1102, e AA.VV., *L'ombra dell'Ancien régime*, «Passato e Presente», 4 (1983), pp. 11-33.

ticattolici governatori britannici non potessero prevaricare i diritti della chiesa e i missionari negli Stati Uniti sottolineavano come questi ultimi fossero la terra del futuro pure per i cattolici<sup>22</sup>. Inoltre si trovò a dover provvedere a comunità cattoliche in continuo aumento. Le diocesi che nascevano negli Stati Uniti e in Canada non dovevano preoccuparsi solo delle missioni indiane – le quali, anzi, persero definitivamente d'importanza<sup>23</sup> – e di poche parrocchie per gli antichi coloni, bensì assistere migliaia, presto centinaia di migliaia e infine milioni, d'immigrati che parlavano svariate lingue e portavano con sé tradizioni e rituali assai diversi<sup>24</sup>. L'aumento della presenza cattolica era costante, ma anche gravido di problemi, tanto più che la nuova immigrazione, cattolica e non, avrebbe presto portato allo scontro con il cosiddetto movimento nativista, fieramente avverso all'arrivo di stranieri, e con le frange più radicali del protestantesimo<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. AAES, Stati Uniti d'America, primo periodo, posizione 7, fasc. 2, 1823: «Relazione dello stato attuale de' bisogni, e de' progressi delle Missioni de' Stati Uniti della America Settentrionale». Vedi inoltre Matteo Sanfilippo, *L'image du Canada dans les rapports du Saint-Siège, 1622-1908*, «Revue internationale d'études canadiennes», 5 (1992), pp. 9-24, e Giovanni Pizzorusso, Grassi, Giovanni Antonio, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002, pp. 625-628. Si consideri che Grassi e gli altri missionari, come del resto quasi tutti gli europei, erano parimenti colpiti dalla libertà e dalla ricchezza americane: Pier Angelo Toninelli, *Le origini della grandezza economica americana nell'opinione dei visitatori europei (1820-1860)*, «Società e Storia», 32 (1986), pp. 293-339.

<sup>23</sup> Per il mutamento della posizione romana rispetto alle missioni indiane, cfr. Giovanni Pizzorusso, *Indiani del Nordamerica a Roma (1826-1841)*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 116 (1993), pp. 395-411, e Matteo Sanfilippo, *Le Saint-Siège, les délégués apostoliques en Amérique du Nord et les autochtones (1853-1915)*, «Canadian Folklore Canadien», 17, 1 (1995), pp. 159-168.

<sup>24</sup> G. Pizzorusso e M. Sanfilippo, *Inventario delle fonti vaticane per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: il Canada (1878-1922)*; *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: gli Stati Uniti (1893-1922)*.

<sup>25</sup> Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*, New York, Rinehart & Co., 1952.

Dopo il 1815 Roma incrementò i rapporti diretti con la chiesa statunitense, sviluppatasi attorno all'originaria diocesi di Baltimora, e con quella canadese, formalmente incentrata sulla diocesi di Québec, ma con una forte tendenza centrifuga nelle comunità di lingua inglese. In un primo tempo i vescovi e il clero nordamericani si recarono nella città eterna portando ottime notizie. Nel 1823, per esempio, Edward Fenwick, vescovo di Cincinnati nell'Ohio, spiegò a Leone XII che era necessario raddoppiare gli sforzi nel Nuovo Mondo, perché la «fede» vi stava facendo progressi tali da compensare il suo «raffreddamento» in Europa<sup>26</sup>. Presto, però, il viaggio a Roma si concretizzò in vicendevoli accuse tra le componenti della chiesa di oltre Atlantico: gli ordinari di Québec si lamentavano perché i nuovi vescovi delle Marittime e dell'Ontario non rispettavano la loro supremazia; quelli di Baltimora non sapevano come gestire i conflitti fra fedeli e clero di origine francese, irlandese e tedesca. Di conseguenza i superiori romani ritennero necessario mandare qualcuno che non fosse coinvolto nelle beghe locali e favorirono le missioni temporanee di prelati europei, che dovevano ad un tempo predicare una più intensa fedeltà ai disegni della Santa Sede e analizzare la situazione per riferirne a tempo debito<sup>27</sup>. Nel 1839-1841, per esempio, si recò in Canada e negli Stati Uniti Charles-Auguste de Forbin-Janson, vescovo di Nancy e Toul; nel 1842 lo seguì Joseph Salzbacher, decano del capitolo della cattedrale di Vienna<sup>28</sup>. Le loro prediche, in particolare quelle del primo, attirarono masse di fedeli, innescando un vero e proprio revival cattolico, ed entrambi riferirono con dovizia di particolari delle grandi possibilità che il Nuovo Mondo offriva a una chiesa sempre più sulla difensiva in Europa, ma segnarono pure che bisognava affrontare dif-

<sup>26</sup> AAES, Stati Uniti d'America, primo periodo, posizione 8, fasc. 2.

<sup>27</sup> Peter Guilday, *Four Early Ecclesiastical Observers in America*, «American Ecclesiastical Review», LXXXV (1931), pp. 236-254.

<sup>28</sup> Claude Galarneau, *Monseigneur de Forbin-Janson au Québec en 1840-1841*, in *Les Ultramontaines canadiens-français. Études d'histoires religieuses présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, a cura di Nive Voisine e Jean Hamelin, Montréal, Boréal Express, 1985, pp. 121-142, e Joseph Salzbacher, *Meine Reise nach Nord-Amerika im Jahre 1842*, Wien, Wimmer, 1845.

ficoltà imprevedute e si doveva riorganizzare le diocesi d'oltre oceano.

Nel 1846 ascese al Soglio Pio IX, il primo papa che avesse personalmente visitato il Nuovo Mondo<sup>29</sup>. Il pontefice si credeva un esperto delle Americhe e riteneva che fosse fondamentale averne notizie di prima mano: seguì quindi con attenzione nunziature e delegazioni sudamericane e accarezzò l'idea di aprirne in Nord America<sup>30</sup>. Pio IX era molto curioso di quanto avveniva negli Stati Uniti, dove era stato invitato a recarsi durante il biennio rivoluzionario del 1848-1849, e voleva capire se essi potessero veramente offrire alla chiesa l'occasione di un insperato riscatto. Nel 1853-1854 inviò dunque in Nord America Gaetano Bedini (Senigallia, 15 maggio 1806 – Viterbo, 6 settembre 1864), suo concittadino e protetto<sup>31</sup>. Questi non soltanto fu il primo prelado romano a varcare l'Atlantico, ma nutrì persino la speranza di fondare una nunziatura a Washington. Come vedremo, non riuscì nel suo intento, ma le sue impressioni di viaggio influenzarono tutta la successiva politica pontificia verso il Nord America. Il suo ruolo fu quindi fondamentale.

Bedini sembrò al tempo l'uomo più adatto a una missione diplomatica negli Stati Uniti: era stato uditore della nunziatura di Vienna (1838-1845) e vi aveva conosciuto i vescovi americani finanziati dalla Leopoldine Stiftung, associazione cattolica fondata nel 1829 per soste-

<sup>29</sup> Era stato uditore di Giovanni Muzi, delegato apostolico in Cile e Perù nel 1823-1825: BAV, Manoscritti Vaticano-Latini 10.190, *Relazione del viaggio in Cile di Mastai-Ferretti*. Cfr. Camilla Cattarulla, *La prima missione apostolica vaticana in America Latina. Le fonti storiografiche e il «caso Sallusti»*, «Praz», 1994, 2, pp. 33-44.

<sup>30</sup> Sulla pretesa *expertise* americanistica di Pio IX, cfr. Alberto Serafini, *Pio Nono*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958, pp. 391-405. Sulla sua reale conoscenza della materia, cfr. Giacomo Martina, *Pio IX*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974-1990. Anche pontefici precedenti erano comunque a conoscenza delle faccende americane, se non altro per i compiti che avevano dovuto svolgere nelle Congregazioni romane, cfr. Luca Codignola, *Pius VIII and North America, 1816-1830*, «Annali Accademici Canadensi», 10-11 (1994-1995), pp. 3-35.

<sup>31</sup> Matteo Sanfilippo, «*Questa mia missione così piena di rose e di spine*»: il viaggio negli Stati Uniti di Monsignor Gaetano Bedini (1853-1854), «Miscellanea di Storia delle Esplorazioni», XVII (1992), pp. 171-188.

nere le missioni nel Nuovo Mondo, in particolare quelle per gli emigrati di lingua tedesca<sup>32</sup>; era poi divenuto pronunzio in Brasile e dal 1845 al 1847 si era occupato laggiù dell'assistenza agli emigrati, in particolare di origine germanica<sup>33</sup>; in seguito aveva lavorato nella e per la Segreteria di Stato. Era perciò un diplomatico esperto e per giunta non era nuovo al Nuovo Mondo. Sennonché le cose andarono in modo assai differente da quanto Pio IX e Bedini avevano immaginato. Il quasi contemporaneo arrivo in Nord America di Alessandro Gavazzi, ex barnabita che aveva preso parte ai moti del 1848 e che era stato invitato come conferenziere negli Stati Uniti e nel Canada, trasformò il tour di Bedini in un continuo scontro con gli esuli della Repubblica romana e i sostenitori americani del diritto italiano all'indipendenza e all'unità. Inoltre servì da detonatore per altri violenti attacchi: il legato romano si trovò così a fronteggiare pure gli esuli del 1848 tedesco e i nativisti americani e canadesi, che presero la palla al balzo per suggerire di ributtare a mare tutti gli immigrati cattolici<sup>34</sup>.

Alla fine Bedini rientrò a Roma senza neanche passare per il Brasile, dove era stato nominato nunzio. Tuttavia nei suoi rapporti insisté che il viaggio non era stato fallimentare e che gli aveva permesso di valutare correttamente le possibilità offerte da Stati Uniti e Canada. Il delegato romano era stato infatti conquistato dal Nord America, che gli

<sup>32</sup> Notre Dame Archives (Indiana), II-4-g 2, Bedini a John Baptist Purcell, vescovo di Cincinnati, Vienna 26 agosto 1838. Cfr. inoltre Matteo Sanfilippo, *Monsignor Gaetano Bedini e l'emigrazione verso le Americhe*, «Studi Emigrazione», 106 (1992), pp. 277-286.

<sup>33</sup> Giuseppe De Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1856*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957, p. 76, e Giacomo Martina, *Documenti vaticani sulla chiesa brasiliana dell'Ottocento*, «Archivum Historiae Pontificiae», 29 (1991), pp. 311-352. Per la missione in Brasile, vedi anche Archivio di Stato di Roma, Tesorierato generale della Reverenda Camera apostolica, busta 593, posizione n. 952; APE, Lettere, voll. 332 (1845) e 333 (1846), e Congressi, America Meridionale, vol. 7 (1843-1846), ff. 863-865, 877, 887-888; ASV, Spogli, Bedini, 5, fasc. D.: Corrispondenze varie aventi attinenza con la nunziatura in Brasile; AAES, Brasile, primo periodo, posizione 62, fasc. 158.

<sup>34</sup> 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.

parve cruciale per le sorti del pianeta e per quelle del cattolicesimo. Inoltre afferrò immediatamente il ruolo che gli emigrati, in particolare gli irlandesi, potevano svolgere nella penetrazione cattolica in quel Nuovo Mondo, purché la locale gerarchia riuscisse a domare le spinte antiromane. Tale compito gli apparve impervio, ma non impossibile: esse infatti non erano, a suo parere, frutto della tradizione protestante, che gli sembrò alquanto ammorbida, ma prodotto contingente di un'inedita alleanza tra chi rifiutava l'immigrazione, i massoni, i socialisti o gli anarchici di provenienza europea e i simpatizzanti per il Risorgimento italiano. A suo dire, tale alleanza si fondava sul solo odio contro Roma e non poteva durare a lungo, perché le élite di governo americane dovevano pur intuire i pericoli insiti in tale miscela esplosiva e quelle inglesi non avrebbero permesso che idee così lontane dalla tradizione britannica potessero affermarsi sul suolo canadese.

Se traduciamo in termini moderni quanto Bedini scrisse nei suoi rapporti, possiamo concludere che, ai suoi occhi, l'affermazione cattolica del Nord America passava attraverso l'utilizzo degli emigranti come testa di ponte, disciplinata e omogenea, e serrate trattative con le élite locali per far loro comprendere come una forte chiesa romana non andasse contro i loro interessi, mentre i movimenti anticattolici erano socialmente dirompenti. Tale piano s'inseriva in una più vasta considerazione del mondo anglosassone, allora al centro delle attenzioni romane perché la chiesa vi stava conoscendo un nuovo e imprevisto sviluppo e perché si voleva ottenere la neutralità, se non l'appoggio, della Gran Bretagna e degli Stati Uniti nel caso di future guerre italiane. Lo stesso viaggio di Bedini prevede una prima tappa nel Regno Unito, dove il nunzio visitò Londra, Manchester, Dublino e Liverpool e indagò sul ruolo e sulle difficoltà di Nicholas Wiseman, cardinale arcivescovo di Westminster, e sulla questione irlandese; inoltre sondò le opinioni del gabinetto inglese relativamente alla guerra d'Oriente e alle pretese dei Savoia<sup>35</sup>.

Insomma Bedini raccolse informazioni sulle sorti del cattolicesimo in buona parte dei paesi di lingua inglese e sulla possibilità che

<sup>35</sup> ASV, SS, 1853, rubr. 251, ff. 80-81v, e SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 3-10v.

quei governi e quelle nazioni non dessero corda ai piani del Piemonte. Il suo viaggio mostra dunque come la sperata affermazione cattolica nel Regno Unito e in Nord America fosse per Roma un naturale contrappeso all'espansionismo sabauda nella penisola italiana. D'altronde il nodo risorgimentale aveva un enorme peso nella strategia di Roma sullo scacchiere nordamericano. Se bisognava operare tra gli emigrati cattolici e le élite protestanti non era infatti possibile ignorare che molti dei primi erano sensibili alle rivendicazioni del 1848 e che le seconde erano favorevoli alla prospettiva di un'Italia unita e indipendente. Dalla metà dell'Ottocento lo sviluppo e le strategie della chiesa cattolica in Nord America furono quindi strettamente legati a questi tre temi: controllo degli emigrati cattolici; trattative con le élite locali; questione risorgimentale. Dopo il 1870, quest'ultima perse teoricamente d'importanza, ma si trasformò subito in questione romana e i corni del dilemma rimasero tre.

Nell'ultimo terzo dell'Ottocento e nel primo quarto del secolo successivo la trasformazione della questione risorgimentale in questione romana non andò a sfavore del Vaticano. In Nord America infatti molti sostenitori delle lotte risorgimentali ammisero che il nuovo stato italiano non appagava i loro ideali e che la nuova Italia era ai loro occhi peggiore di quella che l'aveva preceduta. La stessa Roma sabauda apparve loro singolarmente priva delle attrattive che avevano spinto tanti nordamericani, pur non cattolici, a visitare la città dei papi. Inoltre il lungo radicamento delle istituzioni cattoliche in terra americana permise alla chiesa di resistere alle spinte nativiste, almeno laddove i fedeli erano numerosi. D'altronde le élite locali avevano iniziato a temere, come aveva predetto Bedini, la strana alleanza tra nativismo, anticlericalesimo, socialismo e anarchia. Il primo si era progressivamente indebolito, anche se era destinato a rimanere una costante della politica canadese e statunitense; il secondo era addolcito da un'esperienza anche massonica che pregiava soprattutto la moderazione e non disdegnava l'appartenenza a una qualche chiesa; il terzo e la quarta erano viste come il vero orribile portato di un'immigrazione non selezionata. A questo punto la chiesa romana non soltanto fu attaccata sempre più debolmente, ma fu considerata una possibile, se non una naturale, alleata delle classi domi-

nanti nella lotta contro le nuove spinte sovversive.

Nelle pagine che seguono cercherò di analizzare più in dettaglio il cammino sin qui sinteticamente descritto. Nel primo capitolo descriverò l'aumento dei cattolici tra metà Settecento e metà Ottocento grazie alla nuova immigrazione. Nel secondo approfondirò tempi e conseguenze del viaggio di Bedini. Nel terzo discuterò i termini della questione risorgimentale in Nord America. Nel quarto seguirò i rapporti tra Santa Sede, Stati Uniti e Canada negli anni Sessanta: un decennio chiave perché vide la seconda rivoluzione/guerra civile statunitense (la cosiddetta guerra di Secessione) e la nascita del Dominion canadese. Nel quinto mi addentrerò nei meandri della questione romana e ripercorrerò le vie e i modi adottati dai cattolici per protestare contro il governo italiano. Nel sesto e nel settimo capitolo tornerò sulla questione migratoria e sul tentativo della chiesa di utilizzare l'arrivo di cattolici per «conquistare» il Nord America. In particolare nel sesto comparerò la crescita della chiesa americana e lo sviluppo della diplomazia vaticana, mentre nel settimo procederò analogamente per la situazione canadese. Nell'ottavo capitolo sviscererò un caso di studio (l'assistenza agli italiani in Canada) e nel nono un aspetto inusuale della questione migratoria (la sua influenza sul modo di vestirsi dei sacerdoti). Nel decimo infine sonderò i rapporti tra gerarchia cattolica nordamericana, immigrati e socialisti.

L'andamento dell'analisi potrà sembrare discontinuo e soprattutto apparirà curioso il ricorso quasi esclusivo a fonti ecclesiastiche in un volume che, pur trattando di storia religiosa, s'interessa soprattutto a questioni sociali e politiche, nonché accenna all'evolversi della diplomazia vaticana. La discontinuità è purtroppo il portato inevitabile del tentativo di sintetizzare un materiale troppo vasto e soprattutto ricchissimo di echi, tanto più che nella documentazione vaticana predomina sì il piano religioso, ma è sempre ricordato a quelli politico, diplomatico, sociale ed economico. Quanto appena detto anticipa anche la possibile risposta alla seconda obiezione: gli archivi della Santa Sede e dei principali ordini religiosi raggruppano in una sola città una massa documentaria non soltanto enorme, ma anche capace di far spaziare il ricercatore su più campi. Inoltre la stessa frequentazione degli archivi della Santa

Sede suggerisce di affrontare la storia della chiesa come storia di una istituzione internazionale, che deve essere analizzata avendo presente realtà anche materiali, meccanismi e strategie del suo centro decisionale e delle sue periferie<sup>36</sup>.

L'accostamento di questi vari piani d'analisi, sia pure a partire da un *corpus* di documenti piuttosto coeso, ha comportato una prospettiva non soltanto discontinua, ma direi «cubista». Il ritratto qui abbozzato dei rapporti tra chiesa romana e Nord America assomiglia infatti ai tavolini dipinti da Picasso o Bracque mostrandone contemporaneamente tutti i lati e tutte le superfici. È evidente la scomodità del lettore, che vede riapparire gli stessi elementi in più capitoli e ogni volta si trova di fronte a un angolo di visuale lievemente diverso. Tuttavia per il momento non si è trovato, né sono riuscito a trovare io, un espediente migliore per rendere la complessità della materia storica, a meno di non volerla semplificare eccessivamente<sup>37</sup>.

Il problema più grave non è comunque il giustapporsi dei vari piani, ma il fatto che per tracciare simili quadri si finisce per ricorrere alla strumentazione (e ai gerghi) di discipline per il momento disparate: storia sociale e storia religiosa, studi migratori e analisi diplomatiche. Mi scuso anticipatamente se qualcuno troverà inusuali alcuni termini o ragionamenti, ormai adottati quasi meccanicamente dagli specialisti dei singoli settori: in genere cercherò di spiegarli la prima volta, ma ov-

<sup>36</sup> Cfr. il già citato *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, nonché Antonio Menniti Ippolito, *Politica e carriere ecclesiastiche nel secolo XVII. I vescovi veneti fra Roma e Venezia*, Bologna, Il Mulino, 1993, e, per il caso del Nord America, Luca Codignola, *Rome and North America: The Interpretive Framework*, «Storia Nordamericana», 1, 1 (1984), pp. 5-33.

<sup>37</sup> Cfr. H.W. Brands, *Fractal History, or Clio and the Chaotics*, «Diplomatic History», 16, 4 (1992), pp. 495-510; Randolph Roth, *Is History a Process? Nonlinearity, Revitalization Theory, and the Central Metaphor of Social Science History*, «Social Science History», 16 (1992), pp. 197-243; David S. Landes, *What Room for Accident in History? Explaining big changes by small events*, «The Economic History Review», 47, 4 (1994), pp. 637-656; Paul A. Roth e Thomas A. Ryckman, *Chaos, Clio, and Scientific Illusions of Understanding*, «History and Theory», 34 (1995), pp. 30-44; Michael Shermer, *Exorcising Laplace's Demon: Chaos and Antichaos, History and Metahistory*, *ibid.*, pp. 59-83.

viamente eviterò di ripetere la spiegazione ad ogni capitolo. Ho avuto altrimenti paura di rendere ancora più pesante un libro che è già di per sé assai noioso: è chiaro infatti che un lavoro come questo è indirizzato a pochi lettori, ma non è un buon motivo per torturarli oltre il dovuto.

Per la stessa esigenza di alleviare la lettura ho evitato di riprendere le fila dei dibattiti storiografici che pur hanno sfiorato alcuni temi qui affrontati. Ad essere più precisi, ho scelto di dar conto di ben pochi saggi nelle note di questo volume e di ancor meno *querelles* storiografiche. In parte sono stato spinto dalle esigenze di cui appena sopra. In parte l'angolatura ristretta e inusuale scelta per affrontare lo sviluppo della chiesa cattolica, di Roma e delle società canadese e statunitense, mi ha portato ad avere pochi precursori e in compenso molti interlocutori, che ricordo nella sezione dei ringraziamenti. In parte infine, come ormai tanti studiosi, ho l'impressione che quanto è seguito al 1989 abbia anche in qualche modo azzerato il mio bagaglio storiografico e mi abbia alla fine obbligato a ripartire dalle sole fonti: è infatti cambiato il nostro presente e quindi sono cambiate le domande che possiamo porre al nostro passato. La letteratura storica pre-1989 appare ormai soprattutto un oggetto di studio, un *corpus* di testi che permette di studiare la percezione del mondo e del passato nel Novecento, un secolo cronologicamente vicino, ma ormai del tutto trascorso.

È evidente che con un libro come questo non ho voluto, né potuto riscrivere la genealogia del nostro presente o quanto meno abbozzare una nuova percezione del passato. Eppure debbo confessare che ho redatto questo lavoro avendo in mente proprio questo problema. Ho scritto infatti di cose lontane dalle riflessioni e dalle esperienze di ogni giorno, ma avendo presente che proprio quelle cose hanno influito su un aspetto del nostro presente, che forse possiamo realizzare soltanto oggi. Quanto racconto in queste pagine illustra, da un lato, il motivo per cui ancora oggi il cattolicesimo è la prima denominazione religiosa nordamericana, e, dall'altro, le origini della fascinazione cattolica e vaticana per il Nord America. Certo anche questa rischia di divenire rapidamente storia vecchia, soprattutto se la forza politica ed economica del cattolicesimo nordamericano sarà gravemente intaccata dagli scandali che lo stanno travolgendo. Tuttavia è al momento assai interessante notare

come il cardinale Joseph Ratzinger identifichi nella chiesa statunitense la forza trainante della chiesa universale<sup>38</sup> e quanti specialisti ripetano regolarmente che il cattolicesimo ha goduto negli Stati Uniti di una fortuna ben maggiore di quella spettatagli nell'Europa cattolica<sup>39</sup>.

Simili riflessioni sono indicative della percezione che la chiesa (o comunque il Vaticano) ha del mondo e al contempo della ricezione che il mondo ha e ha avuto del cattolicesimo. Per quanto concerne il periodo studiato in questo volume, i documenti a mia disposizione mostrano quanto l'America protestante fosse di fatto permeabile al cattolicesimo: persino i sostenitori protestanti del Risorgimento hanno finito per fare ammenda e riconoscere come meriti della Roma dei papi quelli che possono essere considerati tali solo nell'ottica di una disperata nostalgia per l'antico regime, o comunque per il folclore dell'antico regime. Gli stessi documenti evidenziano che la Santa Sede era (è) a sua volta molto più aperta ai valori americani o comunque molto più sensibile al mito americano di quanto ritengano comunemente studi, pur equilibrati, sul cosiddetto antiamericanismo<sup>40</sup>.

Probabilmente è necessario modulare, o come si diceva una volta storicizzare, temi come la percezione del cattolicesimo e della Roma pontificia da parte del protestantesimo americano o la visione che la curia ha avuto del Nord America. Bisogna vedere il loro succedersi nell'arco dei secoli, considerare che ogni fenomeno ha una lunga genesi, concludere infine che non è possibile oggi rinunciare a una visione lunga dell'età moderna: una visione che la inquadri dall'età delle scoperte a tutta la grande guerra, ormai assurta a spartiacque canonico

<sup>38</sup> Joseph Ratzinger, *Dio e il mondo*, a cura di Peter Seewald, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2001.

<sup>39</sup> Michael Zöller, *Washington and Rome. Catholicism in American Culture*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1999.

<sup>40</sup> Cfr. Massimo Teodori, *Maledetti americani. Destra, sinistra e cattolici: storia del pregiudizio antiamericano*, Milano, Mondadori, 2002.

<sup>41</sup> Cfr. Matteo Sanfilippo, *Problemi di storiografia dell'emigrazione italiana*, Viterbo, Sette Città, 2002.

per l'inizio dell'età contemporanea<sup>41</sup>. Inoltre è necessario tornare a (ri)leggere le fonti, in questo caso quelle della Santa Sede, in fondo così topograficamente vicine a noi italiani e al contempo così lontane, perché necessitano di una continua decrittazione per intenderne la multipla specificità (*religiosa e politica, religiosa e sociale*). Soltanto le fonti e la loro complessa ambiguità possono permetterci di ricostruire, o quanto meno di raccontare, come questo nostro inaspettato presente si è venuto costruendo.



## Ringraziamenti

Ho iniziato nel 1985 le ricerche in archivio, che hanno portato alla stesura di questo volume, e le ho continuate per oltre quindici anni. Gli spogli archivistici di questi tre lustri sono stati facilitati dal personale degli Archivi romani dei Domenicani, dei Fratelli delle Scuole Cristiane, dei Gesuiti e dei Missionari di San Carlo (Scalabriniani), dell'Archivio Storico della Congregazione «de Propaganda Fide», della Biblioteca Apostolica Vaticana e dell'Archivio Segreto Vaticano, dell'Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari e dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (contenente l'Archivio Storico del S. Uffizio), dell'Archivio di Stato di Roma (sia della sede centrale di Corso Rinascimento, sia di quella distaccata di via Galla Placidia). Il Consiglio della Ricerca in Scienze Umane, gli Archivi Nazionali e il Segretariato per il Multiculturalismo del Canada, l'Università Saint-Paul di Ottawa e numerose diocesi e congregazioni religiose canadesi hanno sovvenzionato la ricerca, mentre i direttori e il personale del Centro Accademico Canadese in Italia e del Centro Studi Emigrazione di Roma hanno fornito assistenza logistica e sussidi bibliotecari. Infine le Università Laval (Québec) e York (Toronto), nonché l'École des Hautes Études en Sciences Humaines (Parigi) mi hanno a più riprese invitato a presentare le mie ricerche a colleghi, dottorandi e studenti.

Nel corso di questi oltre quindici anni di lavoro ho discusso i temi trattati in questo libro con Victorin Chabot, Antonio Ciaralli, Serge Courville, Peter D'Agostino, Marco De Nicolò, Ferdinando Fasce, Flavio Fiorani, Daniele Fiorentino, Claude Fohlen, Emilio Franzina, Yves Frenette, Susanna Garroni, Fernand Harvey, 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, Josef Metzler, Colette Michaud, Giuseppe Monsagrati, Giovanna Motta, Terrence Murphy, Fernand Ouellet, Martin Pâquet, Gilles Pécout, Roberto Perin, Gaetano Platania, Alessandro Portelli, Bruno Ramirez, Yves Roby, Francine Roy, Massimo Rubboli, Isa e Mario Sanfilippo, Francesco

Surdich, Sarkis Tabar, Silvano Tomasi, Elisabetta Vezzosi, Nive Voisine, François Weil, John Zucchi e i purtroppo scomparsi Ottavio Cavalleri, Lajos Pásztor, George Pozzetta, Ruggiero Romano, Gianfausto Rosoli e Pierre Savard. Tutti hanno contribuito a segnalarmi pubblicazioni e documenti che potevano interessarmi, oppure mi hanno indicato i punti deboli dei miei ragionamenti.

Monique Benoit, Luigi Bruti Liberati, Luca Codignola, Claudio De Dominicis, Pasquale Fiorino, Roberto Perin, Gabriele Scardellato, Nicoletta Serio e Donald Tremblay hanno messo a mia disposizione la loro competenza e i dati delle loro ricerche negli archivi di Propaganda Fide e in quelli del Vaticano. Giovanni Pizzorusso mi ha seguito in quasi ogni passo, svelandomi i segreti di Propaganda Fide e del S. Ufficio ed accompagnandomi in numerosi altri archivi. Senza di lui avrei avuto bisogno di altri quindici anni, oppure non avrei avuto la pazienza di perseverare. Gaetano Platania mi ha infine spinto a dare forma compiuta a questa ricerca e la stesura finale ha preso due anni, durante i quali Luca Codignola, Ferdinando Fasce, Daniele Fiorentino, Roberto Perin, Giovanni Pizzorusso, Isa e Mario Sanfilippo hanno letto con pazienza le successive versioni di questo libro, suggerendomi continui miglioramenti.

Il mio debito più grosso è, però, verso Grazia Trabattoni, che dal 1985 a oggi ha sopportato il mio cattivo umore per le vicende altalenanti della ricerca, le mie sparizioni per recarmi a Parigi o in Canada e infine l'ingombro di libri e scatoloni di appunti, fotocopie e dischetti, stampati e cd-rom che ci hanno seguiti in ogni trasloco sulle due sponde dell'oceano e che invadono tuttora il nostro appartamento. A lei dedico quindi questo libro, con riconoscenza e amore.

## Capitolo I

### L'immigrazione cattolica negli Stati Uniti (1745-1850)

Sino all'età delle Rivoluzioni la presenza cattolica nel Nord America fu ufficialmente ripartita tra le colonie spagnole, che, però, esulano dall'argomento di questo libro, e quelle francesi. La prima immigrazione cattolica per noi interessante fu quindi quella verso la Nuova Francia: essa attrasse, però, flussi scarsissimi, per lo più diretti nella vallata del San Lorenzo<sup>1</sup>. In proporzione la colonia britannica del Maryland, fondata dal cattolico George Calvert, fu un polo più importante per la chiesa di Roma<sup>2</sup>. Pari importanza ebbe anche New York, dove ai cattolici valloni, arrivati con gli olandesi, si aggiunsero presto altri «papisti», provenienti dall'Irlanda, dalla stessa Inghilterra e dalla penisola iberica<sup>3</sup>. La Santa Sede meditò a più riprese sull'importanza di questi arrivi, ma impiegò troppo tempo a valutarne le potenzialità, anche perché a lungo fu distratta dal desiderio di convertire i nativi. Così la riflessione sullo stato delle missioni nel mondo di Francesco Ingoli, primo segretario di Propaganda Fide, fu incentrata sugli autoctoni e sull'eventuale formazione di clero indigeno<sup>4</sup>. A sua volta Urbano Cerri, nuovo segretario della Congregazione, descrisse rapidamente la Nuova Francia e accennò appena a Maryland, Virginia e Nuova Inghilterra, confondendo per giunta le ultime due, in una relazione per Innocenzo XI redatta tra il 1676 e il 1679<sup>5</sup>. Infine Niccolò Forteguerra, in un analogo lavoro riscritto

---

<sup>1</sup> Luca Codignola e Luigi Bruti Liberati, *Storia del Canada*, Milano, Bompiani, 1999.

<sup>2</sup> Su Calvert, cfr. 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.

<sup>3</sup> John D.G. Shea, *The Catholic Church in Colonial Days*, New York, Edward Jenkins' Sons, 1886.

<sup>4</sup> Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di Fabio Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 1999.

<sup>5</sup> APF, Miscellanee Varie, vol. XI, ff. 48-179.

più volte tra il 1706 e il 1724, non offrì significative variazioni<sup>6</sup>.

Di fatto prima del 1815 Roma seppe molto di quanto avveniva nella Nuova Francia, o comunque abbastanza per rendersi conto del suo scarso peso, e troppo poco di quanto succedeva nelle colonie britanniche. Di conseguenza non intuì le potenzialità degli insediamenti nel Maryland e nel New York<sup>7</sup>. D'altronde in quest'ultima colonia non potevano ufficialmente entrare preti cattolici, mentre la prima era affidata a un piccolo gruppo di gesuiti, che dipendeva dal vicario apostolico del distretto di Londra e che si muoveva con cautela per non irritare la maggioranza protestante: le notizie arrivavano quindi a Roma con grande ritardo e i missionari evitavano di seguire le direttive romane, se queste sembravano loro pericolose per il mantenimento dello *status quo*<sup>8</sup>.

Prima della metà del Settecento i burocrati romani ebbero dunque scarsissime informazioni sulle dimensioni degli insediamenti cattolici nel territorio britannico e furono perciò sorpresi dalla rivelazione improvvisa di che peso avesse e che mutamenti provocasse l'immigrazione cattolica<sup>9</sup>. Ancora nel 1745 Benjamin Petre, vicario apostolico londinese, e Richard Challoner, suo coadiutore, riferivano che i cattolici erano pochissimi e a malapena tollerati soltanto nel Maryland e nella

<sup>6</sup> Niccolò Forteguerra, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di Carmen Principe Di Donna, Napoli, M. D'Auria Editore, 1982. Cfr. Matteo Sanfilippo, *Forteguerra, Niccolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 48, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 159-162.

<sup>7</sup> Cfr. Luca Codignola, *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia: i funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto. Le vie dell'Atlantico settentrionale*, a cura di Marcella Arca Petrucci - Simonetta Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212.

<sup>8</sup> James Axtell, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 73-85.

<sup>9</sup> Cfr. Matteo Sanfilippo, *Nuovi studi sul popolamento delle colonie nordamericane nei secoli XVII-XIX e qualche riflessione sulle migrazioni in età moderna*, «Studi Emigrazione», 119 (1995), pp. 505-516; Marianne S. Wokeck, *Trade in Strangers: The Beginnings of Mass Migration to North America*, University Park, Pennsylvania State University, 1999; Luca Codignola, *European Outmigration Towards the Americas in the Early Modern Age: Do We Really Know It?*, in *Negotiating Spaces on the Common Ground*, a cura di Krista Vogelberg - Raili Pöldsäär, Tartu, Tartu University Press, 2000, pp. 29-40.

Pennsylvania<sup>10</sup>. Dieci anni dopo Challoner riportò invece che i fedeli nel Maryland erano ormai tra i 5 e i 7.000 e che quelli nella Pennsylvania assommavano a 2.000, seguiti rispettivamente da dodici e quattro gesuiti. Aggiunse inoltre che si erano formati nuclei cattolici in Virginia e New Jersey, mentre era impossibile penetrare in modo ufficiale nel New York e nella Nuova Inghilterra<sup>11</sup>.

Nei decenni successivi Roma scoprì che la situazione stava ulteriormente cambiando. In un primo tempo la guerra dei Sette Anni (1756-1763) minacciò di cancellare il cattolicesimo in tutto il Nord America, almeno come religione ufficiale. La Francia perse infatti le sue colonie a vantaggio dell'Inghilterra (le colonie del San Lorenzo e quelle dei Grandi Laghi a cavallo tra gli odierni Canada e Stati Uniti) e della Spagna (la Louisiana e la regione del Mississippi). Tuttavia la Gran Bretagna accettò che i suoi nuovi sudditi mantenessero la propria religione per guadagnarne la fedeltà alla vigilia della Rivoluzione americana<sup>12</sup>. Inoltre la dispersione degli antichi coloni di lingua francese facilitò l'espansione delle missioni. Gli abitanti dell'Acadia - la regione una volta francese, corrispondente alle attuali province canadesi della Nuova Scozia e del Nuovo Brunswick - furono deportati in Nuova Inghilterra e nelle colonie più meridionali, durante la guerra dei Sette Anni<sup>13</sup>. Il vescovo di Québec chiese allora a Propaganda Fide e a Londra di poter curare quei fedeli lontani; dopo alcune incertezze, Clemente XIV gli accordò il permesso, mentre gli amministratori britannici e i coloni americani non si opposero<sup>14</sup>. Era il primo passo per una penetrazione cattolica nella Nuova Inghilterra e servì da catalizzatore per l'immigrazione francofona dal Canada e dalla Francia dopo la Rivoluzione americana.

<sup>10</sup> APF, SOGC, vol. 729 (1746), ff. 47-48.

<sup>11</sup> APF, SOGC, vol. 767 (1756), ff. 273-276.

<sup>12</sup> Cfr. L. Codignola e L. Bruti Liberati, *Storia del Canada*, pp. 256-267.

<sup>13</sup> Cfr. Geoffrey Plank, *An Unsettled Conquest. The British Campaign Against the Peoples of Acadia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

<sup>14</sup> APF, Udienze, vol. 11 (1770-1771), ff. 49rv e 52rv; APF, Fondo Vienna, vol. 60 (1769-1777), ff. 8-10.

Il fenomeno divenne cospicuo e nel 1788 Claude Florent Bouchard de la Poterie, sacerdote francese, poté assistere liberamente i francofoni di Boston, per i quali fondò la parrocchia di Holy Cross<sup>15</sup>. I cattolici avevano ormai accesso a tutto il territorio statunitense e iniziavano a penetrare persino nel tradizionale *commonwealth* puritano.

Il permesso accordato dal papa al vescovo di Québec rispondeva alle esigenze di un momento particolare, nel quale la Santa Sede pensò di affidare a quella diocesi tutti i cattolici delle colonie britanniche, ragionando ancora in termini di poche migliaia di fedeli. Così il 7 settembre 1771 il cardinal Castelli domandò a Jean-Olivier Briand, vescovo di Québec, di conferire la comunione ai praticanti del Maryland, della Pennsylvania e della Virginia. In caso ciò si fosse rivelato impossibile, Briand avrebbe dovuto consigliare il modo migliore per badare a quelle colonie<sup>16</sup>. Il vescovo di Québec s'informò allora sulla possibilità di un intervento fuori del Canada presso i gesuiti di Filadelfia e questi ultimi lo dissuasero. Il problema non era infatti tanto quello di una presenza stabile e semi-ufficiale nelle tredici più antiche colonie britanniche, quanto che queste ultime stavano consumando gli ultimi legami con Londra e che uno degli elementi di tensione era proprio l'autonomia e il ruolo accordato dalla Gran Bretagna alle colonie una volta francesi<sup>17</sup>.

A questo punto eventi epocali condizionarono lo sviluppo della chiesa cattolica in Nord America. Lo scioglimento della Compagnia di Gesù con lettera apostolica *Dominus ac Redemptor* di Clemente XIV del 21 luglio 1773, la Rivoluzione americana (1775-1783) e quella francese (1789-1815) mutarono il quadro. Nell'ottobre 1773 Challoner informò Roma che dieci gesuiti del Maryland e sei della Pennsylvania avevano accettato di essere secolarizzati; l'anno successivo altri ventuno missio-

<sup>15</sup> Joseph E. Ciesluk, *National Parishes in the United States*, Washington, The Catholic University of America Press, 1944, p. 30, e APF, Congressi, America Centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 541-542.

<sup>16</sup> Archives de l'Archevêché de Québec, 10 CM (già «Correspondance de Rome manuscrite»), III-15.

<sup>17</sup> Laval Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis sous Mgr Briand et Mgr Plessis*, Montréal, Librairie St-François, 1945, pp. 22-25.

nari acconsentirono a questa soluzione<sup>18</sup>. La scomparsa dei gesuiti ridusse le persecuzioni protestanti; inoltre la Rivoluzione americana portò la libertà religiosa a tutti gli abitanti delle ex-colonie britanniche<sup>19</sup>. In compenso il ridottissimo clero statunitense non poté più dipendere dal vicario apostolico di Londra, né tantomeno dal vescovo di Québec, visto che il Basso Canada era rimasto sotto il dominio britannico. Cinque ex gesuiti del Maryland scrissero allora a Pio VI, supplicandolo affinché concedesse le facoltà necessarie a John Lewis, il loro superiore, per proseguire la sua attività di coordinamento. Tra la fine del 1783 e l'inizio dell'anno successivo Giuseppe Maria Doria Pamphili, nunzio a Parigi, avvicinò Benjamin Franklin e gli fece chiedere al governo americano se fosse possibile nominare un vescovo o un vicario apostolico per gli Stati Uniti. Della trattativa si interessarono anche i francesi, tramite l'ambasciatore negli Stati Uniti Anne-César La Luzerne, e il 9 giugno 1784 John Carroll, già missionario gesuita nel Maryland, fu designato superiore della missione statunitense e tale nomina fu accettata dal suo governo<sup>20</sup>.

Negli anni che intercorsero tra la nomina di Carroll e la sua elezione a vescovo di Baltimora (1789), i funzionari romani riuscirono a ricostruire il quadro del cattolicesimo nella nazione nata dalla Rivoluzione. Lettere e rapporti confermarono che la presenza cattolica era legata ad alcuni poli: Georgia, Maryland e Virginia, dove la maggioranza dei fedeli era di lingua inglese e dove fu eretta la prima diocesi americana; Pennsylvania e New York, dove invece era significativa la presenza tedesca; infine l'area appartenuta alla Nuova Francia, dove i cattolici

<sup>18</sup> APE, Congressi, Missioni, Miscellanea, vol. 5 (1774), ff. 23 e 26, 193 e 200.

<sup>19</sup> James Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 83-99.

<sup>20</sup> APE, Congressi, America Centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 271-276, 300-385; APE, CP, vol. 145 (1803), ff. 113-116. Su Carroll, cfr. James Hennesey, *An Eighteenth Century Bishop: John Carroll of Baltimore*, «Archivum Historiae Pontificiae», 16 (1978), pp. 171-204, e Joseph Agonito, *The Building of an American Catholic Church: The Episcopacy of John Carroll*, New York, Garland, 1988. Sulle trattative con il governo americano, cfr. Peter Guilday, *The Life and Times of John Carroll, Archbishop of Baltimore (1733-1815)*, New York, America Press, 1927, pp. 178-201.

erano quasi tutti di lingua francese, e quella della Nuova Inghilterra e del New York, dove la composizione etnica era mista<sup>21</sup>.

Già dalle prime ricognizioni risaltava la realtà multietnica dei fedeli statunitensi: una pluriethnicità che riguardava sia i fedeli, sia i sacerdoti. Nel 1783 i religiosi, che chiedevano a Roma di nominare un superiore della missione americana, riferivano di essere originari delle colonie, dell'Inghilterra e della Germania. Aggiungevano inoltre che i sacerdoti tedeschi non erano sufficienti, dato il gran numero di immigrati germanofoni degli ultimi decenni. Nello stesso anno il cappuccino Sulpice de Fribourg scriveva da Santo Domingo per chiedere di essere trasferito negli Stati Uniti, dove pensava di poter badare ai numerosi tedeschi senza assistenza spirituale<sup>22</sup>. Presto divennero pressanti anche le richieste di ottenere sacerdoti di altra origine o che comunque conoscessero più lingue. Nel 1785 Charles M. Whelan, ancora un cappuccino, spiegò che a New York servivano preti in grado di parlare il gaelico, il francese, l'inglese e l'olandese e aggiunse che non faceva male avere anche un'infarinatura di spagnolo e portoghese<sup>23</sup>.

Tra il 1786 e il 1787 John Carroll avvisò Propaganda Fide che la situazione nella nuova Repubblica era favorevole allo sviluppo del cattolicesimo, ma che non era semplice trovare sacerdoti per i tedeschi e accordarsi con il vescovo di Québec per gli ex sudditi francesi<sup>24</sup>. La congiuntura era realmente positiva, ma Carroll, pur avendo identificato i punti di frizione, aveva sminuito le contrapposizioni interne alla chiesa statunitense. L'arrivo di cattolici europei accresceva infatti il numero

<sup>21</sup> È particolarmente rilevante il rapporto di Carroll trasmesso da François Marbois, agente francese negli Stati Uniti, a Giuseppe Maria Doria-Pamphili, nunzio a Parigi. In esso si asserisce che i cattolici americani erano 44.500: 600 nella Nuova Inghilterra, 1.700 tra New York e New Jersey, 7.700 in Pennsylvania e Delaware, 20.000 nel Maryland, 2.500 negli stati meridionali, 12.000 infine nei vecchi insediamenti francesi dall'Illinois sino al basso Mississippi. Cfr. APF, Congressi, America Centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 459-460.

<sup>22</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 281-288.

<sup>23</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 442-443.

<sup>24</sup> APF, SOGC, vol. 876 (1787), ff. 368-389, e vol. 878 (1788), ff. 20-21, 29 e 32.

dei fedeli, ma anche le *querelles* tra questi ultimi e il clero. Già nel 1787 arrivò a Roma l'eco degli scontri tra Carroll e i tedeschi di Filadelfia. Negli anni successivi i ricorsi alla Santa Sede aumentarono a dismisura e rivelarono l'ampiezza delle rivendicazioni non solo germaniche<sup>25</sup>. Nel 1789 infatti i tedeschi ottennero a Baltimora la prima parrocchia linguistica o «personale», cioè distinta dalla normale parrocchia territoriale, e aprirono così la strada alle successive contrapposizioni<sup>26</sup>, perché sulla loro scia molti gruppi d'immigrati vollero essere seguiti da preti della propria lingua<sup>27</sup>.

La Congregazione di Propaganda Fide lasciò correre per il momento, forse ritenendo che il baricentro del cattolicesimo nordamericano poggiasse ancora sui territori canadesi, ora britannici. I cattolici statunitensi erano in fondo meno di quelli canadesi e soprattutto dispersi in un territorio più grande: il loro peso sociale e politico era quindi infimo. C'era, però, chi già intuiva le potenzialità americane, positive (un enorme incremento dei fedeli) e negative (le forti divisioni), mentre la situazione canadese rimaneva stazionaria per la mancanza di una forte immigrazione. La Rivoluzione francese e le successive guerre avevano infatti rilanciato l'emigrazione verso il Nord America, ma i francesi e i tedeschi in fuga cercarono rifugio negli Stati Uniti e non nel Canada, giudicato troppo freddo e privo di reali possibilità economiche. Inoltre l'esilio dei religiosi francesi, che non vollero giurare fedeltà al nuovo stato, si trasformò in una vera e propria corrente migratoria verso la Repubblica americana.

Nel 1795 l'agostiniano Michael Ennis scrisse da Filadelfia a Philip Crane, priore del Collegio di S. Matteo a Roma, e sottolineò come gli immigrati costituissero la grande novità del cattolicesimo statunitense.

<sup>25</sup> Vincent J. Fecher, *A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802)*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1955.

<sup>26</sup> 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, Aethneum Romanum Sanctae Crucis, 1991, pp. 35-36.

<sup>27</sup> Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience*, Garden City, NY, Doubleday, 1985, cap. VI.

se. Ennis comunicava al confratello, il quale si affrettò a trasmettere il messaggio a Propaganda, che nel 1794 erano arrivati 24.000 emigranti e che tra il maggio e il settembre del 1795 ne erano sbarcati altri 4.000. Secondo l'agostiniano molti erano di fede cattolica e ciò era di buon auspicio per l'evangelizzazione della nuova nazione, ma per seguirli in maniera adeguata ci sarebbe voluta una diocesi in ogni stato, visto che i nuovi arrivati si stavano sparpagliando su tutto il territorio nazionale<sup>28</sup>.

Agli inizi dell'Ottocento Propaganda Fide fece proprie le argomentazioni di Ennis e fece circolare un memoriale, nel quale proponeva la creazione di seminari per le missioni nelle regioni non cattoliche. In questo testo la Congregazione chiosava che l'emigrazione dalle isole britanniche e in particolare dall'Irlanda verso l'America era in continua crescita e stava innalzando rapidamente la percentuale di cattolici. Occorrevano quindi nuovi sacerdoti per gli Stati Uniti, ma non si poteva sperare, aggiungeva Propaganda, in una continua emigrazione del clero dal Vecchio al Nuovo Mondo. L'unica soluzione era quindi la creazione di un seminario in Nord America e la formazione sul posto del clero per gli immigrati<sup>29</sup>.

Negli anni successivi Propaganda non poté stimolare le attività missionarie nel Nuovo Mondo. Ufficialmente disciolta dai francesi nel 1798, continuò infatti a funzionare in maniera assai ridotta a Padova, prima, e di nuovo nella Città Eterna, poi. Nel 1810 i francesi le sequestrarono infine l'archivio e ne paralizzarono l'attività, che poté riprendere a pieno ritmo soltanto nel 1817<sup>30</sup>. Nel frattempo il rafforzamento del clero statunitense, mediante l'arruolamento tra gli stessi immigrati, procedé con grande lentezza. Le tensioni tra Carroll e i cattolici tedeschi si inasprirono invece con grandissima rapidità. Già alla fine del Settecento

<sup>28</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 3 (1791-1817), ff. 62-63.

<sup>29</sup> APF, CP, vol. 143 (1801-1807), ff. 70-93. Cfr. APF, SOGC, vol. 883 (1789), ff. 48-49v, vol. 893 (1792), ff. 449-453, e vol. 897 (1793), ff. 312-313, nonché APF, Congressi, America Centrale, vol. 3 (1791-1817), ff. 52-53, per la progressiva presa di coscienza della mancanza di sacerdoti per i francofoni, i tedeschi e gli irlandesi.

<sup>30</sup> Josef Metzler, *Die Kongregation in der Zeit Napoleons (1795-1815)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di Id., II, Rom - Freiburg - Wien, Herder, 1973, pp. 84-118.

il vescovo di Baltimora inviava a Roma messaggi sempre più allarmati<sup>31</sup>, mentre i sacerdoti germanici chiedevano addirittura un proprio vescovo o almeno un vicario apostolico indipendente<sup>32</sup>. Alcuni, per esempio il benedettino William Elling, dichiararono persino che la nomina di Carroll era nulla, perché non era bene accetta a troppi cattolici<sup>33</sup>. Alla protesta di origine germanica si saldava infatti la richiesta di maggior autonomia da parte del clero newyorchese, che non voleva obbedire al vescovo di una città meno importante della sua, e la continua domanda di preti di lingua francese per assistere gli immigrati dalla valle del San Lorenzo, gli esuli francesi fuggiti dopo il 1789 e infine i discendenti degli antichi sudditi di Francia, che erano passati alla Gran Bretagna nel 1763 e agli Stati Uniti dopo la Rivoluzione americana. Negli ultimi anni del secolo le rimostranze tedesche, francofone e newyorchesi si saldarono in un fronte unico, che arrivò ad accusare gli uomini del vescovo di Baltimora di voler ricreare il disciolto ordine gesuita<sup>34</sup>.

Dopo la caduta definitiva di Napoleone i contatti tra Roma e gli Stati Uniti ripresero normalmente. I funzionari pontifici poterono quindi seguire con attenzione quanto accadeva nelle diocesi americane. Per tutta la prima metà dell'Ottocento le proteste registrate negli archivi di Propaganda ruotano attorno alla cura di tedeschi, irlandesi e francofoni. La questione tedesca rimase a lungo irrisolta, anche se, dopo il 1820 gli immigrati di origine germanica ottennero senza grandi difficoltà di formare parrocchie personali<sup>35</sup>. La questione irlandese divenne il pro-

<sup>31</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 3 (1791-1817), ff. 90-97.

<sup>32</sup> Vedi la lettera del re-colletto Friedrich C. Reuter a Cesare Brancadoro, segretario di Propaganda, in APF, Congressi, America Centrale, vol. 3 (1791-1817), ff. 117-118.

<sup>33</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 3 (1791-1817), ff. 125-126.

<sup>34</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 2 (1776-1790), ff. 541-542. Questo scontro preoccupò assai Propaganda: APF, Lettere, vol. 258 (1790), ff. 497-501v.

<sup>35</sup> J.E. Ciesluk, *National Parishes in the United States*, pp. 29-30. Per la questione tedesca, cfr. Jay P. Dolan, *Immigrants in the City. New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1975, e *Philadelphia and the German Catholic Community*, in *Immigrants and Religion in Urban America*, a cura di Randall M. Miller - Thomas D. Marzik, Philadelphia, Temple University Press, 1977, pp. 69-83.

blema centrale della chiesa americana<sup>36</sup>. Infine la questione francofona crebbe in sordina ed esplose con violenza soltanto dopo la guerra civile, quando ai vecchi nuclei di lingua francese e agli immigrati franco-belgi si aggiunse un fortissimo contingente franco-canadese<sup>37</sup>.

Già nella prima metà dell'Ottocento l'assistenza a questi tre gruppi si rivelò ardua. Essi infatti non contribuirono soltanto al popolamento della costa orientale, ma anche al movimento verso ovest: i problemi della cura degli immigrati si intrecciarono così alla formazione di una chiesa di frontiera<sup>38</sup>. Inoltre il contrasto tra fedeli di un determinato gruppo linguistico e i vescovi appartenenti a un altro acuì la tendenza dei fabbricieri, cioè dei curatori (*trustees*), eletti dalle comunità parrocchiali, delle *corporations* preposte secondo la legge americana alla gestione di singole parrocchie, a gestire queste ultime come se non dipendessero dalle autorità diocesane, ma fossero proprietà dei parrocchiani che avevano finanziato la costruzione del tempio e garantivano il mantenimento del sacerdote<sup>39</sup>. Di conseguenza, in alcune comunità parrocchiali non anglofone, i *trustees* rivendicarono lo *jus patronatum* e chiesero di poter scegliere sacerdoti del proprio gruppo linguistico. Tale confronto «etnico» rifletteva anche divisioni e contrapposizioni

<sup>36</sup> James S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson-Hall, 1987, capp. II-III.

<sup>37</sup> Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre, 1776-1930*, Sillery, Septentrion, 1990, e *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre. Rêves et réalités*, Sillery, Septentrion, 2000; Matteo Sanfilippo, *Le comunità di lingua francese nell'America anglo-celtica: divisioni interne e conflitti etnici*, «Memoria e Ricerca», IV, 8 (1996), pp. 115-136, e *Un regard original sur les Belges en Amérique du Nord. L'apport des sources ecclésiastiques romaines (XVIII<sup>e</sup>-début du XX<sup>e</sup> siècle)*, in *Les immigrants préférés: les Belges*, a cura di Serge Jaumain, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, pp. 53-74.

<sup>38</sup> Thomas W. Spalding, *Frontier Catholicism*, «The Catholic Historical Review», LXXVII, 3 (1991), pp. 470-484.

<sup>39</sup> Robert McNamara, *Trusteeism in the Atlantic States, 1785-1863*, «Catholic Historical Review», 30 (1944), pp. 135-154; August Stritch, *Trusteeism in the Old Northwest, 1800-1850*, *ibid.*, pp. 155-164; Patrick Carey, *People, Priests, and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1987.

socio-economiche (i fedeli appartenevano ai ceti medio-bassi, i vescovi a quelli medio-alti), nate comunque dalla stratificazione delle successive ondate d'immigrazione<sup>40</sup>.

La connessione, che si venne a instaurare tra chiesa per gli immigrati e chiesa di frontiera, fu particolarmente evidente per quanto riguardava i cattolici di lingua francese. Questi ultimi beneficiarono della fuga dalla Francia di decine di sacerdoti cattolici. Gli abitanti della Louisiana, annessa agli Stati Uniti nel 1803, furono in genere affidati a preti fuggiti dagli odierni Belgio e Francia<sup>41</sup>. Nella Nuova Inghilterra si continuò a ricorrere a sacerdoti francesi o franco-canadesi e si mantennero stretti rapporti con la diocesi di Québec. Nel 1815 Joseph-Octave Plessis, ordinario di quest'ultima, approfittò di una visita nella regione del basso San Lorenzo per officiare nelle parrocchie più settentrionali della diocesi di Boston<sup>42</sup>. Era invece più problematica la situazione a sud-ovest dei Grandi Laghi, perché in questa vastissima regione mancavano le diocesi ed era difficile sapere quanti fossero i cattolici francofoni

<sup>40</sup> I legami e le motivazioni sociali dietro le azioni delle fabbriche sono stati studiati anche per il Canada, cfr. Terrence Murphy, *Priests, People and Polity: Trusteeship 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 *Trusteeship 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. The Place of English-Speaking Catholics in Canadian Society, 1750-1830*, a cura di Id. e Gerald J. Stortz, Montreal - Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 126-151, nonché 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. Paradossalmente non sono stati incrociati i dati delle esperienze canadesi e di quelle statunitensi.

<sup>41</sup> John England, vescovo di Charleston, ricordò che i fedeli di Savannah assistettero alla predica di un missionario francese nel secondo decennio del secolo: APF, Congressi, America Centrale, vol. 7 (1821-1823), ff. 283-287. In alcuni casi i religiosi erano inviati dal vescovo di Québec. Nel 1822, per esempio, quest'ultimo mandò quattro orsoline per il convento di New Orleans, ormai quasi abbandonato: L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 230-233. Vedi anche Charles E. O'Neill, *The United States of America*, in *Sacrae Congregations de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di Josef Metzler, II, pp. 1162-1183.

<sup>42</sup> L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 125-131.

abbandonati a se stessi<sup>43</sup>. Il loro numero infatti fluttuava, poiché agli agricoltori stabili si aggiungevano coloro che compravano pelli dagli indiani durante la buona stagione<sup>44</sup>.

Subito dopo la conquista inglese del Canada, la regione cosiddetta degli Illinois, più vasta dell'odierno stato omonimo, fu affidata a una missione di gesuiti francesi sotto la giurisdizione del vescovo di Québec. Come i loro confratelli del Maryland, essi accettarono di divenire secolari e in seguito passarono sotto John Carroll<sup>45</sup>. Nell'area di Detroit gesuiti belgi e francesi e recolletti continuarono a operare dopo il 1763, ma la loro missione fu cancellata verso il 1780<sup>46</sup>. Fu in seguito istituita una parrocchia a Detroit, dove nel 1816 monsignor Plessis fu ricevuto da Gabriel Richard, originario della diocesi di Amiens, dalla quale era fuggito nel 1792. Nel suo giornale di viaggio il vescovo di Québec annotò che il parroco francese era troppo amabile con i protestanti e incapace di seguire al meglio i francofoni della sua zona<sup>47</sup>.

Quando si iniziò a discutere l'erezione della diocesi di Detroit, i candidati al posto di vescovo furono due: Richard e Jean-Jacques Lartigue, vicario generale di Montréal<sup>48</sup>. Nel 1826 la bilancia pendé a favore del primo, che era un ottimo oratore anche in inglese ed era stato eletto

<sup>43</sup> Il problema dell'assistenza a questa zona si pose subito dopo la guerra dei Sette Anni, quando George Hunter, superiore dei gesuiti del Maryland, si recò a Québec per concertare con Guy Carleton, governatore generale della nuova colonia britannica, la possibilità di assistere i cattolici dei domini una volta francesi. In tale occasione fu proposto d'inviare un missionario nell'Illinois: L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 15-17.

<sup>44</sup> Benoît Brouillette, *La pénétration du continent américain par les Canadiens français 1763-1846*, Montréal, Fides, 1979.

<sup>45</sup> L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 72-101.

<sup>46</sup> L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 101-110.

<sup>47</sup> L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 133-138.

<sup>48</sup> APF, Acta, vol. 184 (1821), ff. 301-304.

al Congresso nel 1823<sup>49</sup>. La decisione fu presa dalla gerarchia statunitense in vista di un probabile aumento dei cattolici anglofoni, ma rispecchiò anche la divisione interna del gruppo di lingua francese: alcuni fedeli di origine canadese scrissero in inglese nel 1823 per far presente a Roma che la maggior parte dei cattolici del Michigan era francofona e voleva come vescovo Richard. La lettera rivela quanto poco quei francofoni degli Stati Uniti si sentissero legati all'antica patria nella valle del San Lorenzo e quanto si servissero dell'inglese come lingua di comunicazione, pur non avendo abbandonato la madrelingua<sup>50</sup>.

L'importante presenza canadese fu confermata dai rapporti del francese Benedict-Joseph Flaget, designato vescovo di Bardstown. Dopo un viaggio a Detroit e nel Canada, egli segnalò a Propaganda la necessità di assistere gli indiani dei Grandi Laghi e i franco-canadesi<sup>51</sup>. Il 4 gennaio 1822 Flaget insistette per la creazione della diocesi di Detroit e dichiarò che tale diocesi doveva assistere mille cattolici franco-canadesi e americani. Ricordò inoltre che in tutto il Michigan vi era un migliaio di famiglie di origine franco-canadese<sup>52</sup>. Nel novembre del 1826 descrisse i suoi viaggi in Indiana e in Illinois e sottolineò che pure in quegli stati vi erano molti canadesi, i quali parlavano esclusivamente francese<sup>53</sup>.

Sullo stesso tema tornarono anche Edward D. Fenwick, ordinario della nuova diocesi di Cincinnati, il già menzionato Gabriel Richard e il sulpiziano Étienne-Théodore Badin, vicario generale in Kentucky ed Ohio. Nel 1822 il primo descrisse il commercio delle pelli a Mackinaw e mise in evidenza che, durante l'estate, vi partecipavano almeno

<sup>49</sup> APF, Acta, vol. 189 (1826), ff. 308-314, e vol. 190 (1827), ff. 153-159; APF, SOGC, vol. 938 (1826), *passim*. La nomina fu approvata il 19 febbraio 1827 e confermata da Leone XII nel marzo successivo: Richard ebbe giurisdizione sul Michigan e su tutto il territorio del nord-ovest: APF, Lettere, vol. 308 (1827), ff. 194-195.

<sup>50</sup> APF, SOGC, vol. 938/II (1826), ff. 443-444.

<sup>51</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 4 (1818-1820), ff. 538-545.

<sup>52</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 7 (1821-1822), ff. 728-731.

<sup>53</sup> APF, SOGC, vol. 940 (1827), ff. 422-424.

ottocento canadesi, spesso con famiglia al seguito<sup>54</sup>. Tra il 1824 e il 1825 Gabriel Richard si mosse in prima persona per la creazione della diocesi di Detroit e in tale occasione dichiarò che essa doveva essere assegnata a un vescovo francofono: nell'area vi erano infatti mille famiglie franco-canadesi e numerosi gruppi d'indiani che volevano essere seguiti dai missionari del Canada francese<sup>55</sup>. Nel 1825 Badin inviò una relazione sul problema dell'assistenza agli indiani, presso i quali ogni tanto si recava un missionario canadese, e ai franco-canadesi: a proposito di questi ultimi rammentò che, oltre alle famiglie stanziali, ogni estate seicento *voyageurs* restavano due o tre mesi a Michilimackinac per il commercio delle pelli<sup>56</sup>.

Questa è soltanto una delle numerose lettere di Badin su tale tema. Nel 1826 si dilungò nuovamente sugli stessi problemi e in più menzionò anche gli immigrati irlandesi<sup>57</sup>. Nell'ottobre dello stesso anno, trovandosi a Marsiglia, si mise in contatto con Charles Bretennière, superiore generale delle Soeurs de la Retraite Chrétienne, e chiese venti suore per missioni e scuole a Detroit, Mackinaw, Vincennes e la regione dell'Illinois, dove i canadesi francofoni e gli indiani erano senza assistenza<sup>58</sup>. Qualche mese dopo si fece nuovamente vivo con Propaganda e riportò una lettera del fratello François-Vincent, relativa agli indiani di L'Arbre Croche e ai franco-canadesi di Michilimackinac<sup>59</sup>. Il 4 marzo 1827 tornò alla carica descrivendo lo stato di abbandono dei franco-canadesi, degli indiani e degli irlandesi di Detroit, dove mancava una missione dai tempi della soppressione dei gesuiti nel 1773<sup>60</sup>. Infine il 2 gennaio e il 4 marzo 1828 ribadì la necessità di assistere indiani,

<sup>54</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 7 (1821-1822), ff. 143-144.

<sup>55</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 8 (1823-1826), ff. 260-261.

<sup>56</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 8 (1823-1826), ff. 381-398.

<sup>57</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 8 (1823-1826), ff. 13-22.

<sup>58</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 8 (1823-1826), ff. 686-687.

<sup>59</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 9 (1827-1828), ff. 100-101.

<sup>60</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 9 (1827-1828), ff. 379-380.

franco-canadesi e irlandesi<sup>61</sup>.

Negli anni 1830-1840 la presenza dei franco-canadesi si rivelò decisiva per la nascita della provincia ecclesiastica dell'Oregon. Un gruppo di commercianti di pelli trasformati in agricoltori ottenne infatti due missionari, i fratelli Blanchet provenienti da Montréal, che a loro volta riuscirono a far creare la provincia ecclesiastica dell'Oregon, inviando a Roma notizie allarmate ed allarmistiche sulla penetrazione protestante e russo-ortodossa<sup>62</sup>. I due fratelli ottennero l'erezione e l'assegnazione dell'arcidiocesi di Oregon City e di due diocesi suffraganee, Nesqually e Walla-Walla. Inoltre si fecero dare il controllo della Colombia Britannica, nonostante non appartenesse agli Stati Uniti, e vi fondarono nel 1846 la diocesi di Victoria, affidata a Modeste Demers, terzo sacerdote proveniente da Montréal, e un vicariato apostolico (che in seguito divenne la diocesi di Vancouver), che fu affidato al francese Louis-Joseph D'Herbomez, oblato di Maria Immacolata.

Nell'Oregon e nella Colombia Britannica, come in tutta la fascia più settentrionale degli Stati Uniti, a partire dalla Nuova Inghilterra, la chiesa missionaria si trovò dunque ad assistere a un tempo gli immigrati e i commercianti franco-canadesi e le tribù indiane. Anche i gesuiti delle Montagne Rocciose seguirono indiani e *trappers* provenienti dal Canada francese, mentre questi ultimi dilagarono giù sino alla California e addirittura al Messico<sup>63</sup>. Una testimonianza coeva ricorda come i

<sup>61</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 9 (1827-1828), ff. 534-537 e 582-583.

<sup>62</sup> Vedi il dossier in APF, Acta, vol. 209 (1846), ff. 147-194, e i brevi di nomina in ASV, Segreteria dei Brevi, Indice cronologico, anno 1850.

<sup>63</sup> Cfr. Donald Chaput, *La participation de Canadiens français à la Conquête de l'Ouest américain. Notes biographiques*, Québec, Délégation du Québec à Los Angeles, 1985, e Kit Carson, *La mia vita. Memorie 1809-1856*, a cura di Francesco Erspamer, Roma, Castelvocchi, 1994. Vedi inoltre i diari di alcuni viaggiatori italiani: Giacomo Costantino Beltrami, *Alle sorgenti del Mississippi* [1823], a cura di Luciano Gallina, Novara, De Agostini, 1965; *Notes d'un voyage dans les prairies et dans l'intérieur de l'Amérique Septentrionale par le Comte François Arese en 1837*, in R[omualdo Bonfadini], *Vita di Francesco Arese con Documenti inediti*, Torino-Roma, L. Roux, 1894, pp. 445-545; Leonetto Cipriani, *Avventure della mia vita*, a cura di Leonardo Mordini, II, Bologna, Zanichelli, 1931. Per questa narrativa di viaggio e la sua rappresentazione dei franco-canadesi, cfr. Matteo Sanfilippo, *Il Canada nei resoconti dei viaggiatori italiani (1820-1915)*, «Clio», XXXI, 3 (1995), pp. 361-378.

«canadiens» si fossero prima recati sulla costa dell'Oregon e poi avessero iniziato a emigrare in massa verso la California in occasione della corsa all'oro, lasciando praticamente deserta la prima regione<sup>64</sup>. La duplice presenza degli immigrati e dei preti di lingua francese e di origine canadese, anzi in molti casi di origine quebecchese, portò il clero francofono a sognare che tutta la frontiera, dalle Praterie canadesi al Messico, fosse affidata a una chiesa missionaria, incentrata su Montréal e sostenuta dal clero di Francia e Belgio<sup>65</sup>. Ai cattolici di questi due paesi toccava intanto finanziare le missioni nell'Oregon e nell'Ovest canadese, che sopravvivevano in condizione di estremo bisogno.

Nel 1850 il vescovo di Marsiglia Charles-Joseph-Eugène de Mazenod denunciò l'inutilità di tale politica<sup>66</sup>. Tuttavia, sia nel decennio precedente, sia in quello successivo, si preoccupò sempre d'inviare in Nord America qualche membro degli oblato di Maria Immacolata, la congregazione da lui fondata. Tra il 1841 e il 1860 il prelado marsigliese garantì il funzionamento delle missioni nel Texas, nell'Oregon, nella Colombia Britannica, nelle Praterie canadesi e persino in quelle che dovevano divenire le province dell'Ontario e nel Québec<sup>67</sup>. In origine questi missionari avrebbero dovuto convertire gli indiani, almeno nel West, ma progressivamente iniziarono a occuparsi degli emigrati francofoni, per poi passare a quelli provenienti dall'Europa centro-orientale.

<sup>64</sup> «Annali della Propagazione della Fede», XII (1850), pp. 167-172.

<sup>65</sup> Mancano gli studi su questo West di lingua francese. Per un primo, interessantissimo tentativo, cfr. Annick Foucrier, *Le rêve californien. Migrants français sur la côte Pacifique (XVIIIe-XXe siècles)*, Paris, Belin, 1999, che, però, prende in considerazione solo i francesi di Francia. Michel Le Bris, *Quand la Californie était Française*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1999, offre a sua volta una raccolta di testimonianze letterarie e giornalistiche. Per il movimento dalla valle del San Lorenzo alla California, in particolare dopo il fallimento dei moti canadesi del 1837-1838, cfr. Adélarde-Isidore DesRivières e Charles Rapin, *Mémoires de 1837-1838, suivis de La quête de l'or en Californie*, a cura di Georges Aubin, Montréal, Éditions du Méridien, 2000.

<sup>66</sup> «Annali della Propagazione della Fede», XII (1850), pp. 323-326.

<sup>67</sup> Cfr. Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, *Lettres aux correspondants d'Amérique*, I-II, Rome, Postulation Générale O.M.I., 1977.

L'immigrazione irlandese era ugualmente ubiqua e spesso accompagnata da religiosi della stessa origine. Questa combinazione di emigrazione laica e sacerdotale avrebbe dovuto garantire una maggior tranquillità, almeno secondo le aspettative di Propaganda Fide. Invece innescò una conflittualità furibonda. Gli irlandesi non accettarono mai sacerdoti americani, francesi e tedeschi, mentre i loro preti si scontrarono con il clero e la gerarchia locali e tentarono di assumere il controllo di alcune diocesi.

Nel 1818 (o forse nel 1819, la lettera non è datata) il domenicano Francis Joseph O'Finan scrisse a Propaganda Fide per criticare Ambrose Maréchal, arcivescovo di Baltimora, e il suo «parti français». A suo parere bisognava rimuovere alcuni preti francesi - come Pierre Joseph Picot de Clorivière, cui erano affidati i cattolici di Charleston - ed erigere una o due nuove diocesi, affidate a non francesi e dislocate tra Virginia, Carolina, Georgia e il distretto di Columbia<sup>68</sup>. La richiesta di O'Finan era rafforzata da quella di sette fabbricieri della parrocchia di Norfolk in Virginia, i quali si lamentavano dell'arcivescovo di Baltimora, dei gesuiti e di tutto il clero venuto dalla Francia dopo la Rivoluzione del 1789. A loro dire, la maggioranza dei cattolici della Virginia era irlandese e voleva una propria diocesi, se possibile affidata al domenicano Thomas Carby<sup>69</sup>. Negli anni successivi lo scontro fra clero irlandese e francese comportò addirittura minacce di scisma a Charleston e in altre località: la chiesa statunitense entrò così in un periodo di tremende tensioni<sup>70</sup>.

In breve tempo, l'aggressività irlandese provocò violente ritor-

<sup>68</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 3 (1791-1817), ff. 361-364.

<sup>69</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 3 (1791-1817), ff. 533-536. Per l'evoluzione dello scontro di Norfolk, cfr. Gerald P. Fogarty, *Commonwealth Catholicism. A History of the Catholic Church in Virginia*, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press, 2002, pp. 23-57, e Stephen M. DiGiovanni, *Archbishop Ambrose Maréchal: Recently Discovered Documents*, «U.S. Catholic Historian», 20, 2 (2002), pp. 45-52 (quest'ultimo discute alcuni documenti trovati da Luca Codignola, cfr. la prossima nota).

<sup>70</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 5, ff. 1-694. Per una disamina più approfondita, v. 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.

sioni da parte del clero di origine americana e soprattutto del gruppo di vescovi e sacerdoti di origine francese<sup>71</sup>, che pure non era stato inizialmente avverso *in toto* agli irlandesi<sup>72</sup>. Nel 1821 William Taylor, un prete irlandese, ma americanizzatosi, descrisse le tensioni fra clero di Francia e d'Irlanda e accusò i suoi antichi compatrioti di sfruttare la libertà del Nuovo Mondo per incanaglirsi<sup>73</sup>. Nel frattempo alcuni vescovi americani si convinsero che i preti irlandesi complottassero contro di loro e mirassero a impadronirsi delle diocesi statunitensi, come riportò William Poynter, vicario apostolico di Londra, a Robert Gradwell, rettore del Collegio Inglese a Roma<sup>74</sup>.

Un caso paradigmatico esplose nello stesso anno a New York: Charles Ffrench, un domenicano irlandese cacciato dal Canada<sup>75</sup>, polemizzò con il gesuita belga Pierre-Antoine Malou, ordinato in Francia, quindi missionario in Russia e infine cittadino americano dal 1798<sup>76</sup>. Malou denunciò a Roma gli irlandesi che attaccavano i vescovi di origine

<sup>71</sup> Il nucleo di questo gruppo era composto da chi era fuggito dopo la Rivoluzione francese, cfr. Leo F. Ruskowski, *French Emigré priests in the United States (1791-1815)*, Washington, The Catholic University of America Press, 1940. In seguito arrivarono altri sacerdoti francesi e favorirono il quasi monopolio su alcune aree, non tutte popolate da cattolici francofoni, cfr. L. Codignola, *Conflict or Consensus?*, pp. 55-59.

<sup>72</sup> Nel 1818 Maréchal specificò che avrebbe voluto molti sacerdoti inglesi, ma che non era riuscito a ottenerli. Aveva quindi ripiegato sugli irlandesi, ma alcuni di questi avevano dato scandalo. Infine aveva chiamato preti belgi, francesi e tedeschi che parlassero bene anche l'inglese. Cfr. *Documents of American Catholic History*, a cura di John Tracy Ellis, Milwaukee, Bruce Publishing, 1956, pp. 215-217.

<sup>73</sup> APF, SOGC, vol. 925 (1821), ff. 430-439.

<sup>74</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 7 (1821-1822), ff. 261-263.

<sup>75</sup> Sul caso Ffrench, v. APF, SOGC, vol. 925 (1821), ff. 364-837. La relativa documentazione canadese è riassunta in L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 157-176.

<sup>76</sup> Su Malou, cfr. M. Sanfilippo, *Un regard original sur les Belges en Amérique du Nord*, p. 44, e le lettere di Luigi Fortis, generale dei gesuiti, a Carlo Maria Pedicini, segretario di Propaganda, luglio 1821, e di John Connolly, vescovo di New York, a Propaganda Fide, marzo 1822: APF, Congressi, America Centrale, vol. 7 (1821-1823), ff. 331-332 e 620-621, e in AAES, Stati Uniti d'America, primo periodo, posizione 4, fasc. 1, ff. 41-54.

francese, i sulpiziani e i gesuiti, e fu sospeso da John Connolly, vescovo di New York. Il gesuita spiegò allora a Propaganda che quest'ultimo era irlandese e soprattutto convinto (come Ffrench) che i vescovi francesi degli Stati Uniti perseguitassero i suoi compatrioti<sup>77</sup>. Non è sicuro che Connolly fosse completamente in sintonia con Ffrench, comunque era molto polemico contro i suoi colleghi francofoni: per esempio, dichiarò a Propaganda che il conflitto nasceva dalla testardaggine dei vescovi provenienti dalla Francia che imponevano sacerdoti francesi, tedeschi e svizzeri a fedeli di lingua inglese<sup>78</sup>. Sulla faccenda intervenne anche Joseph-Octave Plessis, vescovo di Québec, che sottolineò l'alleanza tra Ffrench e il «popolaccio» irlandese nell'attaccare i vescovi francesi. Secondo il prelado canadese, questi ultimi erano rispettati dalla maggior parte degli americani. Consigliò tuttavia di mettere tutto a tacere e di espellere dalla diocesi di New York Ffrench e Malou<sup>79</sup>.

Negli anni Venti dell'Ottocento i vescovi francesi si allearono contro gli irlandesi e fecero pressioni su Roma per averne l'appoggio<sup>80</sup>. Così ancora nel 1821, Maréchal dichiarò che l'unico problema della chiesa statunitense era quello provocato dall'ostinazione irlandese<sup>81</sup>. In seguito un rapporto non firmato, ma redatto in nome dell'arcivescovo di Baltimora, mise in guardia la Santa Sede dal prendere decisioni senza avvisare i vescovi interessati e soprattutto dall'immettere negli Stati Uniti frotte di «improbiorum sacerdotum ex Hibernia»<sup>82</sup>. A questo punto gli irlandesi si lamentarono della persecuzione francese. Nel 1826

<sup>77</sup> APE, SOGC, vol. 925 (1821), ff. 609-612, e vol. 934 (1825), ff. 451-454.

<sup>78</sup> APE, SOGC, vol. 934 (1825), ff. 448-455.

<sup>79</sup> APE, Congressi, America Centrale, vol. 2 (1792-1830), ff. 328-329.

<sup>80</sup> In alcuni casi furono appoggiati da Plessis, vescovo di Québec, che offrì i servizi dei suoi corrispondenti romani e americani per combattere l'arroganza irlandese: L. Laurent, *Québec et l'Église aux États-Unis*, pp. 185-200.

<sup>81</sup> Peter Guilday, *The Life and Times of John England, First Bishop of Charleston, 1786-1842*, I, New York, The American Press, 1927, p. 10.

<sup>82</sup> APE, Congressi, America Centrale, vol. 4 (1818-1820), ff. 587-595.

il domenicano John Savage stigmatizzò l'attitudine francese contro il clero irlandese in una lettera a un confratello di Cork (Irlanda)<sup>83</sup>. Nel 1834 John England, vescovo di Charleston e uno dei maggiori promotori dell'americanizzazione degli immigrati irlandesi<sup>84</sup>, corrispose allo stesso proposito con Paul Cullen, rettore del Collegio Irlandese a Roma e futuro arcivescovo di Dublino. Nella sua missiva ribadì che i sacerdoti francesi e americani, appoggiati dai sulpiziani e dai gesuiti, tramavano contro gli irlandesi<sup>85</sup>. L'anno seguente il vescovo di Charleston biasimò nuovamente il predominio francese sulla chiesa statunitense e se la prese con Jean Dubois, vescovo di New York, e con il già citato Maréchal<sup>86</sup>. Nel 1836 England tentò addirittura d'impedire che nella sua diocesi entrassero le Dames de la Retraite, religiose francesi<sup>87</sup>. La sua posizione era ormai talmente esacerbata da guadagnargli i rimproveri degli altri vescovi di lingua inglese: nel 1837 Francis P. Kenrick, futuro arcivescovo di Baltimora, scrisse infatti a Cullen di essersi stancato dei continui commenti di England contro il partito dei sulpiziani<sup>88</sup>.

Dalle lettere che giungevano a Roma appare evidente che la conflittualità sin qui descritta aveva una doppia origine. Da una parte, nasceva dallo scontro tra i vescovi, che volevano decidere autonomamente chi dovesse dirigere le parrocchie, e i nuclei di fedeli, che volevano invece sacerdoti della propria lingua. Dall'altra, sorgeva dallo scontro tra re-

<sup>83</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 6 (1819-1829), ff. 608-609.

<sup>84</sup> Cfr. Patrick Carey, *An Immigrant Bishop: John England's Adaptation of Irish Catholicism to American Republicanism*, East Brunswick, United States Catholic Historical Society, 1982.

<sup>85</sup> Archivio del Collegio Irlandese di Roma, American Papers 1828-1849, nr. 15, 3 gennaio 1834.

<sup>86</sup> Archivio del Collegio Irlandese di Roma, American Papers 1828-1849, nr. 37, 25 febbraio 1835.

<sup>87</sup> Archivio del Collegio Irlandese di Roma, American Papers 1828-1849, nr. 45, 23 febbraio 1836.

<sup>88</sup> Archivio del Collegio Irlandese di Roma, American Papers 1828-1849, nr. 57, 14 febbraio 1837.

ligiosi di diversa origine nazionale che si contendevano il controllo della chiesa. In questo contesto si può persino parlare di «eticizzazione» di alcuni ordini regolari, almeno in determinate aree geografiche. I gesuiti furono i principali rappresentanti del clero francese assieme ai sulpiziani e si scontrarono con i domenicani irlandesi e i benedettini tedeschi. Il clero secolare, qualsiasi fosse la sua provenienza, mantenne invece una posizione defilata, almeno per il momento. Inoltre non parrebbe che i vescovi francesi volessero realmente conquistare la chiesa americana. Il vero problema per loro era quello della mancanza di sacerdoti, locali o immigrati, capaci di parlare due o tre lingue e quindi in grado di ovviare alle difficoltà generate dalla presenza di più gruppi d'immigrati<sup>89</sup>.

Nel frattempo infatti la realtà multietnica della chiesa si era definitivamente stratificata. Nel 1830 Dubois, il già menzionato vescovo di New York, chiese Roma un sussidio per erigere un seminario e ricordò che nella sua diocesi vi erano tra i 2 e i 3 milioni di abitanti, tre quarti dei quali irlandesi. Menzionò inoltre come nella sola New York vivesse 35.000 cattolici: in buona parte irlandesi, ma anche franco-canadesi, svizzeri, francesi, inglesi, tedeschi, spagnoli e italiani. La lingua ufficiale della diocesi era l'inglese, ma ogni gruppo immigrato voleva usare la propria, anzi i franco-canadesi avevano già imposto il francese in due o tre parrocchie<sup>90</sup>.

Dopo il 1840 il clero proveniente dalla Francia iniziò numericamente a diminuire: stavano infatti scomparendo gli ultimi esiliati della Rivoluzione francese, mentre i nuovi missionari, gli oblati per esempio, ma anche i gesuiti, s'interessavano principalmente alle zone dove era ancora possibile evangelizzare gli indiani o i messicani. Di conseguenza i sacerdoti americani e irlandesi riuscirono a monopolizzare la nomina dei vescovi nelle diocesi lungo la frontiera bianca<sup>91</sup>. Nello stesso frangente il ridisegno dei confini delle diocesi più antiche rafforzò la presa

<sup>89</sup> Robert F. Trisco, *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States 1826-1850*, Roma, Gregorian University Press, 1962, pp. 97-98.

<sup>90</sup> APF, Acta, vol. 193 (1830), ff. 258-267, e soprattutto APF, SOGC, vol. 945 (1830), ff. 485-496.

<sup>91</sup> R.F. Trisco, *The Holy See*, pp. 84-92.

di altri gruppi: per esempio, l'unione delle parrocchie di Covington e Newport nel Kentucky alla diocesi di Cincinnati nell'Ohio (1847) favorì l'assistenza ai tedeschi<sup>92</sup>. Contemporaneamente gli irlandesi accrebbero la loro presenza tra il clero e la gerarchia statunitense<sup>93</sup>.

La scomparsa, per quanto progressiva, del monopolio francese dette slancio alle rivendicazioni degli altri; così nel 1848 i tedeschi di Chicago chiesero a Propaganda un vescovo della loro lingua<sup>94</sup>. La Congregazione cominciò allora a pensare che tali richieste non erano illogiche, anche perché alcuni vescovi suggerivano che nell'Ovest i nuovi eletti dovessero sapere inglese, francese e tedesco.

Nel frattempo si rafforzarono i legami tra gli immigrati, il clero della loro lingua e le rispettive madrepatrie e queste insistettero per proteggere i primi e i secondi. Nel 1822 nacque, per esempio, l'Oeuvre pour la Propagation de la Foi, che da Parigi e Lione raccoglieva offerte per le missioni oltremare, mentre nell'inverno 1828-1829 l'imperatore Francesco I d'Asburgo fondò a Vienna la Leopoldine Stiftung per aiutare gli emigrati di lingua tedesca<sup>95</sup>. Negli anni Trenta i vescovi americani chiesero frequentemente sovvenzioni alla società austriaca e inoltre Propaganda iniziò a cercare nelle diocesi germaniche sacerdoti e aiuti per i tedesco-americani<sup>96</sup>. Alla fine del decennio arrivarono negli Stati Uniti i frati minori della Baviera, mentre nel 1838 fu fondata nello stesso regno tedesco la Ludwig-Missionsverein, che sovvenzionò le parrocchie

<sup>92</sup> R.F. Trisco, *The Holy See*, pp. 72-73.

<sup>93</sup> Cfr. Dennis J. Clark, *The Irish Catholics. A Postponed Perspective*, in *Immigrants and Religion in Urban America*, a cura di R. M. Miller - Th. D. Marzik, pp. 48-68, ed Ellen Skerrett, *The Irish in Chicago*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1987, pp. 22-60.

<sup>94</sup> R.F. Trisco, *The Holy See*, pp. 93-94.

<sup>95</sup> Per l'attività della prima, che presto comunque si estese alle missioni per gli irlandesi e per altri gruppi d'immigrati, vedi la serie degli «Annales de la Propagation de la Foi», editi a Lione dal 1822. Per la seconda la migliore documentazione è offerta dai diciotto microfilm raccolti presso i Notre Dame Archives (Notre Dame University, Indiana).

<sup>96</sup> R.F. Trisco, *The Holy See*, pp. 176-181. Si veda inoltre la lettera di Propaganda a Ludovico Altieri, nunzio a Vienna, in APF, Lettere, vol. 318 (1837), ff. 2-4.

germaniche negli Stati Uniti<sup>97</sup>. Negli anni Quaranta le autorità bavaresi richiesero ufficialmente che le parrocchie a maggioranza tedesca fossero curate da preti di origine germanica<sup>98</sup>.

A questo punto si era passati dall'idea di parrocchie linguistiche a quella di parrocchie nazionali, incrementando la possibilità di contrasti all'interno della chiesa statunitense. Non si trattava più di dare un prete di lingua francese alle comunità francofone, ma di assicurare un prete vallone ai valloni, del Québec ai quebecchesi, acadiano agli acadiani e francese ai francesi<sup>99</sup>: e il processo poteva continuare quasi all'infinito, come mostrarono nella seconda metà dell'Ottocento non soltanto le *querelles* tra sacerdoti e fedeli emigrati dal sud e dal nord dell'Italia<sup>100</sup>, ma anche quelle fra baschi francesi e baschi spagnoli, ungheresi e slovacchi, boemi e cechi, polacchi e lituani, tutti gruppi che originariamente avevano condiviso le stesse strutture ecclesiastiche<sup>101</sup>. A metà dell'Ottocento le tensioni non erano così esasperate, ma quanto già si stava realizzando era sufficiente a provocare duri scontri all'interno dei principali gruppi d'immigrati e inoltre da spingere tedeschi ed irlandesi a confrontarsi violentemente. Verso il 1840 lo sviluppo delle

<sup>97</sup> R.F. Trisco, *The Holy See*, pp. 197-200 e 274-278.

<sup>98</sup> R.F. Trisco, *The Holy See*, pp. 94-96.

<sup>99</sup> Matteo Sanfilippo, *La question canadienne-française dans les diocèses de la Nouvelle-Angleterre, 1899-1922: les sources documentaires romaines, in Canada ieri e oggi 2*, II, *Sezione storica e geografica*, a cura di Massimo Rubboli e Franca Farnocchia Petri, Selva di Fasano, Schena Editore, 1990, pp. 55-76, e *Les sources documentaires du Vatican pour l'histoire des Acadiens (1632-1922)*, «Études Canadiennes/Canadian Studies», 37 (1994), pp. 99-113; 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, e *L'immigration belge et l'Église catholique au Canada et aux États-Unis avant la Première Guerre mondiale*, «Thèmes canadiens/Canadian Issues», 18 (1996), pp. 61-81.

<sup>100</sup> Vedi le lettere di Francesco Zaboglio, msc, a Scalabrini in AGS, BA 09bis-04/7 (Boston, 19 ottobre 1888) e 09bis-04/18a (ivi, 13 aprile 1889), nonché Giovanni Pizzorusso, *La «Nuova Serie» dell'Archivio di Propaganda Fide e la storia degli italiani in Nord America*, «Il Veltro», XXXIV, 1-2 (1990), pp. 67-85, ed Emilio Franzina, *Gli italiani al Nuovo Mondo. L'emigrazione italiana in America 1492-1942*, Milano, Mondadori, 1995, *passim*.

<sup>101</sup> J.S. Olson, *Catholic Immigrants*, pp. 127-146.

parrocchie dei secondi era lievemente maggiore di quello tedesco; inoltre gli irlandesi erano ormai quasi del tutto anglofoni e le loro apparivano normali parrocchie territoriali. A partire dagli anni Quaranta esplose quindi il dissidio, perché gli irlandesi ritenevano che le parrocchie nazionali dovessero dipendere da quelle territoriali e quindi le parrocchie tedesche dovessero dipendere da quelle irlandesi<sup>102</sup>. I tedeschi reagirono chiedendo la piena autonomia e nel frattempo iniziarono a pretendere proprie parrocchie anche gruppi d'immigrazione più recente, quali i polacchi e i boemi<sup>103</sup>.

Il predominio, appena conquistato dagli irlandesi, era quindi minacciato non soltanto dalla resistenza dei vecchi gruppi, ma anche dall'arrivo e dalla diffusione geografica dei nuovi immigrati. Nel decennio che precedette la guerra civile i boemi si affacciarono in Iowa e nel Wisconsin e i cechi in Minnesota, Nebraska e Sud Dakota. I polacchi arrivarono a ondate dopo il fallimento delle sommosse del 1830, 1848 e 1863: già negli anni Trenta e Quaranta tentarono di insediarsi in Texas, dove nel 1855 sorse la loro prima parrocchia permanente<sup>104</sup>. Prima della guerra di secessione, sulla frontiera si confessava ormai in quasi tutte le lingue europee<sup>105</sup>, mentre lungo la costa atlantica vecchi e nuovi gruppi d'immigrati erano saldamente attestati.

Complessivamente la chiesa cattolica passò tra il 1820 e il 1850 da circa 60.000 fedeli a oltre due milioni su una popolazione totale di poco superiore ai ventitré milioni. In sé il suo peso assoluto era assai limitato, ma la maggioranza protestante era spaventata dal ritmo di quella crescita e soprattutto dal fatto che esso era stimolata dal continuo arrivo di stranieri. Dalla metà degli anni Venti, la paura dell'invasione si combinava così con le polemiche anticattoliche e non mancava chi vedeva nell'arrivo di cattolici francofoni la rivincita della Nuova Francia

<sup>102</sup> J.C. de Cárdenas, *Las parroquias personales*, pp. 39-50.

<sup>103</sup> J.C. de Cárdenas, *Las parroquias personales*, pp. 39-40.

<sup>104</sup> Per informazioni sull'emigrazione polacca in Texas, cfr. <http://pgst.org/poltexan.htm>.

<sup>105</sup> T.W. Spalding, *Frontier Catholicism*, pp. 481-482.

contro la Nuova Inghilterra, chi sospettava la casa d'Asburgo di voler conquistare l'America tramite la Leopoldine Stiftung, chi infine accusava il papa di voler ottenere il controllo della valle del Mississippi<sup>106</sup>. I vescovi americani dovevano quindi cercare di assorbire e proteggere la nuova immigrazione senza spaventare ed irritare i movimenti anti-immigrati (i nativisti) e quelli anticattolici.

---

<sup>106</sup> Roger Daniels, *Coming to America. A History of Immigration and Ethnicity in American Life*, New York, Harper Perennial, 1991, pp. 265-270.



## Capitolo II

### Il viaggio di Gaetano Bedini (1853-1854)

Abbiamo già accennato alle conclusioni che Bedini trasse dal suo viaggio, ma quest'ultimo merita di essere analizzato più distesamente. Fu infatti la prima volta che un alto prelato romano visitò gli Stati Uniti e il Canada. Nel Sei-Settecento i contatti tra le missioni e Roma erano stati condotti sostanzialmente su impulso degli stessi missionari<sup>1</sup>, ma nella prima metà dell'Ottocento i segretari di stato dei vari pontefici e la Congregazione di Propaganda Fide si resero conto che non potevano affidarsi alle notizie che venivano loro trasmesse<sup>2</sup>. Avevano in particolare compreso, come si è visto, che l'immigrazione aveva accresciuto la chiesa cattolica statunitense, ma che essa ora viveva in un precario equilibrio. Era, infatti, difficile far convivere gruppi d'immigrati molto differenti tra loro per lingua e tradizioni religiose; inoltre la crescita cattolica aveva impaurito i protestanti, provocandone la reazione.

Per ottenere informazioni sui conflitti negli Stati Uniti, Propaganda Fide domandò nel 1819 un rapporto sui *trustees* di New York, Filadelfia e Baltimora a Joseph-Octave Plessis, vescovo di Québec, che doveva recarsi a Roma<sup>3</sup>. Venti anni più tardi Gregorio XVI inviò negli Stati Uniti Charles-Auguste de Forbin-Janson, vescovo di Nancy e Toul, cui tenne dietro nel 1842 Joseph Salzbacher, come si è già visto nell'introduzione. Nel frattempo i cattolici degli Stati Uniti, laici ed ecclesiastici, avevano preso a recarsi a Roma, così da consolidare legami personali con il papa e la burocrazia pontificia. Sulla scia di questi contatti nel 1849 Samuel Eccleston, arcivescovo di Baltimora, chiese a Pio IX di pre-

---

<sup>1</sup> Luca Codignola, *Guide to documents relating to French and British North America in the Archives of the Sacred Congregation «de Propaganda Fide» in Rome, 1622-1799*, Ottawa, National Archives of Canada, 1991.

<sup>2</sup> Vedi quanto ricordato, successivamente, in APF, Acta, vol. 249 (1887), f. 215.

<sup>3</sup> *Journal d'un voyage en Europe par Mgr Joseph-Octave Plessis, évêque de Québec, 1819-1820*, a cura di Henry Tétu, Québec, Librairie Montmorency-Laval, 1903; APF, Lettere, vol. 297 (1816), ff. 287-291.

siedere il VII Concilio provinciale della sua diocesi e gli offrì un rifugio contro la violenza rivoluzionaria<sup>4</sup>.

Il prelado americano non sperava d'indurre il papa a trasferirsi in America, ma contava di ottenere qualcosa. Nel novembre dello stesso anno pregò infatti Propaganda Fide di nominare un nunzio o un pronunzio a Washington. Il 16 di quel mese Alessandro Barnabò, segretario di Propaganda, fece presente tale richiesta a Giovanni Corboli Bussi, segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, e il 17 Benedetto Antonio Antonucci, nunzio a Torino, scrisse al cardinale Giacomo Antonelli, segretario di stato di Pio IX, per riferirgli un colloquio con Nathaniel Niles, rappresentante americano presso la corte sabauda. Quest'ultimo gli aveva detto che ormai persino il «partito Protestante» avrebbe visto di buon occhio un rappresentante pontificio a Washington, fosse questi pure un semplice incaricato d'affari. Il nunzio presso i Savoia aggiungeva che, a detta di Niles, tale diplomatico doveva essere «persona molto assennata, dotta e di esemplarissimi costumi e che parlasse in pari tempo l'inglese»<sup>5</sup>.

Il papa, allora in esilio, rifiutò di varcare l'oceano, tuttavia lasciò intendere che un suo delegato avrebbe presto visitato gli Stati Uniti<sup>6</sup>. Quella di Pio IX non era una vana promessa: già da qualche mese era stato infatti deciso che Gaetano Bedini si sarebbe recato in Brasile, facendo tappa a New York e Washington<sup>7</sup>. Bedini tuttavia non riuscì a partire: rientrato dal suo primo viaggio brasiliano era stato nominato sostituto della Segreteria di Stato e le sue capacità avevano spinto i suoi superiori a trattenerlo in un momento di crisi<sup>8</sup>. Aveva così retto la Se-

<sup>4</sup> Cfr. la lettera di Eccleston in «United States Catholic Magazine», VIII (1849), p. 325, e la risposta del pontefice ora in Donald Shearer, *Pontificia Americana*, Washington, Catholic University Press, 1933, pp. 268-269.

<sup>5</sup> AAES, Stati Uniti (primo periodo), posizione 17, 1849, ff. 81-90.

<sup>6</sup> James F. Connelly, *The Visit of Archbishop Gaetano Bedini to the United States of America (June, 1853 - February, 1854)*, Roma, Università Gregoriana, 1960, p. 4.

<sup>7</sup> Lajos Pásztor, *La segreteria di stato di Pio IX durante il triennio 1848-1850*, «Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa», 3 (1966), p. 308-365.

<sup>8</sup> ASV, SS, 1848, rubrica 31, f. 45v.

greteria, quando la curia era fuggita a Gaeta, e poi era stato inviato a Bologna<sup>9</sup>. I suoi successivi tentativi di ripartire erano falliti per le stesse ragioni<sup>10</sup> e aveva dovuto aspettare il 1852 prima che Antonelli decidesse di mandarlo finalmente negli Stati Uniti<sup>11</sup>.

Comunque tra il 1849 e il 1852 la diplomazia vaticana non smise di vagliare la possibilità che Bedini partisse e soprattutto non dimenticò mai che quel viaggio doveva fornire nuovi dati sul problema dell'emigrazione. Un lungo rapporto anonimo sulla nunziatura brasiliana, risalente con tutta probabilità al 1849, ricordò che le città del Brasile erano meta di continua emigrazione, anche politica, e che era quindi necessario un rappresentante pontificio stabile, che sapesse il tedesco<sup>12</sup>. L'autore del rapporto aggiungeva alcune considerazioni sugli Stati Uniti. Rammentava i buoni rapporti diplomatici e le simpatie americane per Pio IX e consigliava la creazione di una nunziatura negli Stati Uniti. Si doveva, però, sondare la disponibilità di questi ultimi, anche se non si poteva mandare un legato straordinario da Roma, perché sarebbe costato troppo, mentre inviare il nunzio in Messico sarebbe apparso offensivo, visto quello che gli americani pensavano dei loro vicini. La scelta migliore era che Bedini, recandosi in Brasile, facesse tappa negli Stati Uniti.

Sulla base di questo ragionamento Bedini fu infine nominato nel 1852 nunzio in Brasile e delegato apostolico per l'Argentina, l'Uruguay, il Paraguay e il Cile e incaricato di recarsi prima in Gran Bretagna

<sup>9</sup> 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, e Stuart C. Hughes, *Crime, Disorder and Risorgimento. The Politics of Policing in Bologna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

<sup>10</sup> Vedi il già citato dossier in AAES e ASV, Spogli, Bedini, busta 3, fasc. D, non foliato, Altieri a Bedini, 23 aprile 1850, 24 gennaio 1851 e 11 luglio 1851, nonché busta 4, fasc. G, *passim*, e busta 5, fasc. A, *passim*.

<sup>11</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 1, fasc. E, non foliato, Antonelli a Bedini, 20 febbraio 1852 e 9 marzo 1852.

<sup>12</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 3, fasc. E - 1849 minuta di rapporto sul Brasile, senza data.

e negli Stati Uniti<sup>13</sup>. Appena informato della sospirata promozione, Bedini si precipitò a Roma e iniziò a studiare la situazione americana<sup>14</sup>. Dopo aver letto i documenti a disposizione di Propaganda Fide, Bedini propose la creazione di una missione permanente a Washington<sup>15</sup>. Tuttavia le istruzioni ufficiali, impartitegli il 5 aprile 1853, non fanno menzione di questa possibilità e specificano soltanto che egli doveva convincere i vescovi statunitensi della supremazia dell'arcivescovo di Baltimora, interessarsi ai problemi dell'evangelizzazione degli indiani e dei neri e infine risolvere le frizioni tra i gruppi d'immigrati, in particolare fra i tedeschi e gli irlandesi<sup>16</sup>. L'eventualità di una nunziatura negli Stati Uniti non era indicata neanche nella lettera che Propaganda scrisse per avvertire i vescovi americani dell'arrivo di Bedini<sup>17</sup>.

Quest'ultimo partì nel mese di maggio e, dopo un breve soggiorno inglese, sbarcò a New York il 30 giugno 1853<sup>18</sup>. Per la prima volta un alto prelato romano visitava gli Stati Uniti e i rapporti con la Santa Sede non si basavano soltanto su relazioni scritte. Nei mesi che seguirono visitò numerose città americane e si recò anche in Canada, ma non poté proseguire per il Brasile, perché Antonelli e Pio IX furono spaventati dalle violente reazioni contro il nunzio negli Stati Uniti<sup>19</sup>. Antonelli aveva infatti preventivato che la missione sarebbe stata dif-

<sup>13</sup> AAES, Brasile, secondo periodo, posizione 89, fasc. 165-167.

<sup>14</sup> ASV, SS, 1852, rubr. 251, fasc. unico, ff. 140-142.

<sup>15</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 16 (1852-1854), ff. 549-552.

<sup>16</sup> APF, Lettere, vol. 343 (1853), ff. 315-317.

<sup>17</sup> APF, Lettere, vol. 343 (1853), f. 252.

<sup>18</sup> ASV, SS, 1853, rubr. 251, ff. 80-81v, e 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 3-10v.

<sup>19</sup> Giuseppe De Marchi, *Le nunziature apostoliche, dal 1800 al 1956*, Roma Edizioni di storia e letteratura, 1957, p. 76. È tuttavia probabile che Antonelli avesse già in mente di far rientrare Bedini non appena finita la missione negli Stati Uniti. ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. D, non foliato, Antonelli a Bedini, 10 ottobre 1853. Lo stesso Bedini accennò negli Stati Uniti di essere in predicato per la nunziatura di Madrid: *ibid.*, fasc. C, non foliato, Martin J. Spalding a Bedini, 8 gennaio 1854.

ficile<sup>20</sup>, ma non si era aspettato gli attacchi personali dei quali fu fatto oggetto il nunzio e aveva sopravvalutato il credito di Pio IX dopo gli eventi romani del 1848-1849<sup>21</sup>.

D'altra parte il calo di popolarità di Pio IX non avrebbe forse compromesso la visita di Bedini, se questa non avesse coinciso con la presenza a New York di un gruppo di esuli europei, tra i quali l'ex-barbana Alessandro Gavazzi. Quest'ultimo, dopo essersi battuto nella prima guerra di indipendenza, era emigrato in Inghilterra e si era allontanato dalla chiesa cattolica<sup>22</sup>. Il 20 marzo 1853 era sbarcato a New York e aveva compiuto un giro di conferenze negli Stati Uniti e nel Canada denunciando i misfatti di Pio IX<sup>23</sup>. I suoi discorsi gli erano valsi due tentativi di linciaggio da parte dei cattolici irlandesi di Montréal e Québec nel giugno 1853<sup>24</sup>. Bedini arrivò in un momento di stallo della tournée

<sup>20</sup> Per la preparazione della missione negli Stati Uniti, ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. B, J.G. Schwarz, promemoria, 3 marzo 1853.

<sup>21</sup> Howard R. Marraro, *American Opinion on the Unification of Italy*, New York, Columbia University Press, 1932, pp. 63-100 e 119-138, e 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.

<sup>22</sup> Nel suo primo discorso a New York dichiarò di non essere protestante, ma soltanto contrario al papa, cfr. *Gavazzi First Speech in New York*, «Christian Banner», ottobre 1853, pp. 266-270. In precedenza aveva dichiarato che gli italiani per tradizione non potevano essere protestanti, ma che dovevano tornare alla Chiesa fondata da s. Paolo, quando non esistevano divisioni tra papismo e protestantesimo, trinitarianismo e unitarianismo (*Pope and Protestantism Both Discarded*, «Christian Palladium» [Albany], 23 aprile 1853, pp. 7-8).

<sup>23</sup> Luigi Santini, *Alessandro Gavazzi e l'emigrazione politico-religiosa in Inghilterra e negli Stati Uniti nel decennio 1849-1859*, «Rassegna storica del Risorgimento», XLI (1954), pp. 587-594; Robert [Philippe] Sylvain, *Clerc, garibaldien, prédicant des Deux Mondes. Alessandro Gavazzi (1809-1889)*, Québec, PUL, 1962.

<sup>24</sup> H.R. Marraro, *American Opinion on the Unification of Italy*, p. 169-174. Per l'aggressione irlandese, cfr. Alessandro Gavazzi, *Diario autobiografico*, Biblioteca dell'Archivio di Stato di Roma, ms. 504.

di Gavazzi, che riprese l'aire additando il nunzio come il carnefice del barnabita Ugo Bassi, fucilato a Bologna nel 1849 per la sua partecipazione ai moti<sup>25</sup>.

Le accuse di Gavazzi ebbero una discreta risonanza nella stampa americana e il governo degli Stati Uniti non volle proteggere Bedini contro quella che quest'ultimo riteneva una vera e propria campagna diffamatoria<sup>26</sup>. La situazione iniziò a surriscaldarsi e in agosto Bedini paventò un attentato<sup>27</sup>. Riparò quindi in Canada e rientrò negli Stati Uniti soltanto alla fine di settembre. Al suo ritorno fu nuovamente attaccato da Gavazzi, cui si aggiunsero alcune organizzazioni tedesche. Le accuse dell'ex barnabita trovarono infatti un fertile *humus* tra gli operai e gli artigiani che erano fuggiti dalla Germania dopo il 1848. Per essi Bedini non era soltanto un simbolo della reazione europea, ma era anche colui che aveva appoggiato i vescovi di Filadelfia e Buffalo contro i *trustees* di origine tedesca<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *The Lectures complete of Father Gavazzi, as delivered in New York*, New York, M.W.W. Dodd, 1854. La responsabilità di Bedini nella fucilazione di Bassi è discussa in Silvio Furlani, *Bedini, Gaetano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1964, pp. 520-521. Dai documenti privati di Bedini si deduce che egli fu avvertito della cattura di Bassi, quando quest'ultimo era già stato passato per le armi. ASV, Spogli, Bedini, busta 1, fasc. F, non foliato, Agostino Bini, Ludovico Paolo Casali e Gaetano Baccolini al cardinale Carlo Opizzoni, 8 agosto 1849.

<sup>26</sup> R. Sylvain, *Clerc, garibaldien, prédicant*, I, pp. 243-257, vol. II, pp. 425-441; H.R. Mar-  
raro, *American Opinion on the Unification of Italy*, pp. 138-145.

<sup>27</sup> Nel mese di luglio Giuseppe Sassi, esule ravennate, avvisò Hughes, arcivescovo di New York, di una congiura contro il nunzio. ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 28-29. Il 25 agosto Sassi fu pugnalato e Bedini venne a sapere che gli assassini stavano preparando un attentato contro di lui. Nei mesi successivi il nunzio fu avvertito a più riprese di nuovi complotti. ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. C, camicia «Corrispondenze dagli Stati Uniti», *passim*; ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, f. 85-91.

<sup>28</sup> Per i *trustees* tedeschi di Buffalo, David A. Gerber, *Modernity in the Service of Tradition: Ante-Bellum Catholic Lay Trustees at Buffalo's St. Louis Church and the Transformation of Communal Traditions, 1829-1855*, «Journal of Social History», 15 (1982), pp. 655-689, e Id., *The Making of an American Pluralism. Buffalo, New York 1825-1860*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1989, pp. 280-317. Per il legame tra protesta delle comunità tedesche e manifestazioni contro Bedini, cfr. John G. Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, IV, New York, Shea, 1892, pp. 359-65. Per le rivendicazioni dei fabbricieri di lingua tedesca, vedi il capitolo precedente.

Il 25 dicembre 1853 la polizia caricò a Cincinnati un corteo che protestava contro il nunzio. Il processo ad alcuni manifestanti diede risalto alla brutalità delle forze dell'ordine. Le associazioni tedesche, appoggiate da gruppi anti-cattolici in particolare dai cosiddetti nativisti, acerrimi nemici del «papismo» e soprattutto degli immigrati cattolici, provvidero quindi a organizzare nuovi raduni a New Orleans il 9 gennaio 1854, a Cartagena il 15 gennaio, a Baltimora il 17 gennaio, a Cleveland e a Covington il 20 gennaio. Il clamore di queste manifestazioni obbligò infine il nunzio ad abbreviare la visita nell'ovest, che aveva nel frattempo intrapreso<sup>29</sup>.

Sempre a gennaio il senatore Lewis Cass sr., padre dell'ambasciatore degli Stati Uniti a Roma, difese Bedini ed ebbe buon gioco a dimostrare che questi era vittima di accuse infondate, per giunta propalate da demagoghi stranieri politicamente assai pericolosi. Il nunzio ottenne infine la benevolenza della stampa americana e guadagnò un po' di respiro, ma i tedeschi non si dettero per vinti e Bedini, pressato da Antonelli, s'imbarcò di nascosto il 4 febbraio. Le manifestazioni continuarono anche dopo la sua fuga<sup>30</sup>, mentre quest'ultima fu stigmatizzata dai giornalisti americani, che rimproverarono al nunzio di aver voluto fare il martire davanti ai vescovi americani e all'opinione pubblica europea<sup>31</sup>.

Alcuni prelati statunitensi condivisero questa tesi e accusarono Bedini di aver fatto naufragare la possibilità di istituire una rappre-

<sup>29</sup> Bruce Levine, *The Spirit of 1848: German Immigrants, Labor Conflict and the Coming of the Civil War*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1992. Per l'innesto dell'agitazione degli immigrati tedeschi nel filone del nativismo anticattolico, August Stritch, *Political Nativism in Cincinnati, 1830-1860*, «Records of the American Catholic Historical Society», XLVIII (1937), pp. 227-278; Ray A. Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860. A Study of the Origins of American Nativism*, New York, Rinehart & Co., 1952; James Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti* (1981), tr.it., Milano, Jaca Book, 1984, pp. 155-168.

<sup>30</sup> L'ultima si tenne a Filadelfia l'11 febbraio 1854: H.S. Marraro, *American Opinion on the Unification of Italy*, pp. 144-145.

<sup>31</sup> H.S. Marraro, *Italians in New York in the Eighteen Fifties. Part II*, «New York History», XXX (1949), pp. 279-285.

sentanza vaticana a Washington<sup>32</sup>. Louis Binsse, console pontificio a New York, appoggiò questa interpretazione e aggiunse che si sarebbe dovuto mandare un nunzio di lingua inglese<sup>33</sup>. In effetti Bedini parlava correntemente francese, tedesco e portoghese, ma non l'inglese, che ar rischiava soltanto nelle conversazioni private<sup>34</sup>. Tuttavia le sue difficoltà con l'episcopato e la società statunitensi non possono essere addebitate soltanto alla scarsa dimestichezza con l'inglese. Alcuni vescovi, in particolare quello di St. Louis, erano stati sempre contrari al viaggio di Bedini, che giudicavano una sgradita interferenza romana negli affari americani<sup>35</sup>. Non bisogna dimenticare che il principale scopo della missione era quello di sostenere la supremazia dell'arcivescovo di Baltimora. Le polemiche con Gavazzi rafforzarono l'opinione di chi aveva avversato il viaggio di Bedini e per quasi mezzo secolo si continuò ad usare tale precedente per sconsigliare l'invio di prelati italiani<sup>36</sup>.

Il viaggio di Bedini ebbe una notevole importanza per la successiva politica pontificia verso la chiesa cattolica degli Stati Uniti. Tornato

<sup>32</sup> Archivio del Collegio Irlandese di Roma, Letters to Kirby, nr.1397; J.F. Connelly, *The Visit*, pp. 160-164.

<sup>33</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 17, ff. 828-830.

<sup>34</sup> Ricordando una cena ad Albany, Bedini scrisse: «Conversai con tutti or in francese, or in tedesco, ed anche non poco in inglese alla meglio» (ASV, Spogli, Bedini, busta 5, camicia «Memorie relative all'America», Albany 13 novembre 1853). Un'altra sera, sempre nella stessa città, conversò invece in latino (ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 172-176). Cfr. inoltre J.F. Connelly, *The Visit*, p. 19.

<sup>35</sup> James Hennesey, *Papacy and Episcopacy in Eighteenth and Nineteenth Century American Thought*, «Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia», 77 (1966), p. 183; J.S. Miller, *Peter Richard Kenrick Bishop and Archbishop of St. Louis 1806-1896*, *ibid.*, 84 (1973), pp. 56-57.

<sup>36</sup> Notre Dame Archives (Indiana), Archdiocese of Cincinnati II-5-c 9 (Martin J. Spalding, arcivescovo di Baltimora, a John Baptist Purcell, arcivescovo di Cincinnati, 1 ottobre 1865); ASV, SS, 1903, rubr. 283, fasc. 3, ff. 17-20; John Tracy Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons, 1834-1921*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1952, vol. I, pp. 595-600; 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. 25, 219 e 226.

a Roma, il nunzio compì una rapida ascesa e divenne uno dei prelati più influenti della curia<sup>37</sup>: nel 1856 fu designato segretario di Propaganda Fide<sup>38</sup>, carica che detenne sino al 1861, quando fu elevato alla dignità cardinalizia e gli fu concessa l'arcidiocesi di Viterbo<sup>39</sup>. Sino al 1861 Bedini gestì i contatti tra Roma e il Nord America<sup>40</sup>, stimolò l'interesse dei cardinali per gli Stati Uniti e spinse Propaganda Fide a interessarsi maggiormente dei vescovi nordamericani<sup>41</sup>. Come segretario della Congregazione favorì personalmente l'istituzione del Collegio Americano a Roma nel 1858<sup>42</sup> e appoggiò calorosamente, nello stesso anno, la fondazione dei padri Paolini, che si dovevano dedicare alla conversione dei protestanti statunitensi<sup>43</sup>. Anche a Viterbo mantenne il contatto con alcuni corrispondenti americani, per esempio con John Baptist Purcell,

<sup>37</sup> Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1861, vol. 102, p. 421; Roger Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, a cura di Giacomo Martina, Torino, SAIE, 1964, p. 433.

<sup>38</sup> I contemporanei ritennero che tale nomina fosse la ricompensa per le fatiche americane, opportunamente posposta per ragioni diplomatiche, cfr. Pietro Artemi, *Elogio funebre del cardinale Gaetano Bedini*, Viterbo, presso Sperandio Pompei, 1864.

<sup>39</sup> Per la carriera di Bedini, cfr. Remigius Ritzler e Paulus Sefrin, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, VIII, 1846-1903, Patavii, Tipografia de Il Messaggero di S. Antonio, 1978, ad ind.; Joseph Metzler, *Präfekten und Sekretäre der Kongregation in Zeitalter der neuen Missionäre (1818-1918)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di Id., III/1, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1976, pp. 58-59.

<sup>40</sup> Si veda al proposito l'elenco di lettere dagli Stati Uniti e dal Canada in ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. E.

<sup>41</sup> Nel 1855 Bedini dichiarò a Hughes, in visita a Roma, di avere ancora nel cuore l'America (ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. B, camicia «Memorie relative all'America», Bedini a [Hughes], 19 gennaio 1855).

<sup>42</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 17 (1855-1858), ff. 909-910 e 954-955; Robert McNamara, *The American College in Rome*, Rochester, The Christopher Press, 1956. Bedini aveva suggerito tale fondazione appena rientrato nel 1854 dagli Stati Uniti, AAES, Stati Uniti d'America, primo periodo, posizione 20, fasc. 3.

<sup>43</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 18, (1859-1860), ff. 211 e 294-299.

arcivescovo di Cincinnati, e fu cercato da alcuni viaggiatori di passaggio a Roma<sup>44</sup>.

Viste le conseguenze del viaggio del 1853-1854, è interessante non soltanto discutere il rapporto finale, ma ricostruire attraverso le lettere di Bedini l'immagine degli Stati Uniti e del Canada che egli venne elaborando durante il suo soggiorno e che seppe imporre alla burocrazia romana.

La prima lettera dagli Stati Uniti fu spedita subito dopo lo sbarco a New York<sup>45</sup>. Il 3 luglio Bedini era ancora a New York e segnalava ad Antonelli la presenza di Gavazzi. Il nunzio affermava di non aver paura, tuttavia prometteva di comportarsi prudentemente per evitare gli insulti favoriti «dall'effrenata libertà di questi paesi»<sup>46</sup>. Il giorno dopo notificava la sua partenza per Washington e descriveva in termini abbastanza positivi la copia ridotta del Crystal Palace di Londra, nella quale si teneva la prima Esposizione internazionale di New York<sup>47</sup>. È il solo giudizio positivo sullo sviluppo artistico americano: tre mesi più tardi spiegava infatti che «non è questo ancora il paese delle Belle Arti [...]»<sup>48</sup>. Probabilmente aveva apprezzato l'edificio solo in quanto imitazione di un'architettura europea.

L'11 luglio fece rapporto sul soggiorno a Washington. Era stato ricevuto da William L. Marcy, segretario di Stato, e da Franklin Pierce, presidente degli Stati Uniti, con i quali aveva conversato amichevolmente, nonostante l'iniziale freddezza<sup>49</sup>. Tre giorni dopo, sempre da Geor-

<sup>44</sup> Per Purcell, cfr. Notre Dame Archives (Indiana), Archidiocesi of Cincinnati, II-5-a 1 e 4. Per i viaggiatori, vedi la sua lettera a Robert Seton, *ibid.*, II-1-a 1. La sua morte ebbe una certa eco anche oltre Atlantico, vedi ancora le corrispondenze di Purcell e Seton, *ibid.* II-1-a 2 e II-5-c 2.

<sup>45</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, f. 12rv.

<sup>46</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 14-15v.

<sup>47</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 16-17.

<sup>48</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 117-118.

<sup>49</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 21-22. Il viaggio di Bedini era stato preannunciato da Lewis Cass jr., ambasciatore americano a Roma, nel marzo 1853, ma la lettera era

getown, annunciava che la sua presenza era «non ingrata» agli uomini di governo americani e di grande soddisfazione per i cattolici, i quali si dispiacevano che la missione fosse temporanea<sup>50</sup>. Il 27 luglio ritornava sullo stesso tema da New York: l'arcivescovo Hughes gli aveva infatti detto che l'accoglienza ricevuta a Washington era di buon auspicio per una futura rappresentanza pontificia negli Stati Uniti.

Hughes gli aveva, però, anche raccontato di un complotto per ucciderlo<sup>51</sup>. Bedini decise quindi di allontanarsi e accettò un invito del vescovo di Milwaukee, Wisconsin. Era il primo impatto con l'America delle grandi distanze: «[a]ndando giorno e notte per vapori di terra, e di acqua percorremmo in tre giorni 1046 miglia circa [...]»<sup>52</sup>. Milwaukee offrì a Bedini numerose occasioni di stupirsi. Appena arrivato fu festeggiato dai cattolici e persino i protestanti mostrarono di non essere prevenuti. Tuttavia ciò che più lo sorprese fu il fatto che il Wisconsin, una «terra di selvaggi», fosse diventata in pochi anni uno stato fiorente<sup>53</sup>. Nelle lettere successive descrive alcuni incontri a Milwaukee e le sue visite a Detroit, il lago Huron e Saratoga<sup>54</sup>, una stazione termale rinomata e tranquilla, dove aveva sperato di riposarsi e invece incrociò Gavazzi<sup>55</sup>. Il nunzio si spaventò e, memore del già menzionato complotto per ucci-

---

stata indirizzata a Edward Everett, che era rimasto segretario di stato per soli quattro mesi e non aveva informato il suo successore di questo affare, cfr. *United States Ministers to the Papal States. Instructions and Despatches 1848-1868*, a cura di Leo Francis Stock, Washington, Catholic University Press, 1933, pp. 96-97. Per la corrispondenza tra Roma e Washington, cfr. Peter Condon, *Monsignor Bedini's Visit to the United States. The Official Correspondence*, United States Catholic Historical Society, «Historical Records and Studies», III, pt. I (1903), pp. 149-154.

<sup>50</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 25-26.

<sup>51</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 28-29.

<sup>52</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 30-31v.

<sup>53</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 28-29.

<sup>54</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, f. 32rv, 37-38, 41-42.

<sup>55</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 43-48v.

derlo, fuggì nel Basso Canada, dove sapeva che l'ex barnabita non aveva molti sostenitori<sup>56</sup>.

Il 22 settembre riprese la sua corrispondenza da Saint-Hyacinthe nel Québec, spiegando i motivi della fuga e descrivendo la sua permanenza oltre confine. In tale occasione specificò che questa gli aveva dato grandi soddisfazioni<sup>57</sup>. Era stato infatti colpito dallo sviluppo del cattolicesimo canadese e soprattutto dalle possibilità offerte dalla presenza di immigrati cattolici. Raccontò di aver assistito a Montréal tedeschi, italiani, francesi e portoghesi<sup>58</sup>. Lamentò inoltre di non aver potuto seguire gli irlandesi quanto avrebbe voluto e scrisse che essi avrebbero potuto dare nerbo al cattolicesimo canadese, minacciato dai protestanti. A Bytown (l'odierna Ottawa) fu inoltre affascinato dal miscuglio di razze e di religioni che abitava quella città nuova<sup>59</sup>.

Subito dopo partì per Boston, che trovò «interessantissima», l'Atene degli Stati Uniti. Espresse invece forti riserve sul clero e il vescovo locali, a suo parere troppo timorosi dei protestanti e poco inclini a indossare l'abito romano<sup>60</sup>. Fu invece favorevolmente colpito da New Haven nel Connecticut: non soltanto era graziosa e viva, ma, pur essendo uno dei centri della cultura protestante, ospitava ben 5.000 cattolici<sup>61</sup>. Il 14 ottobre Bedini era di nuovo a New York e descriveva la sua

<sup>56</sup> Il complotto non è immaginato da Bedini, ne parla anche F.P. Kenrick, arcivescovo di Baltimora, in una lettera del 13 ottobre 1853 (Archivio del Collegio Irlandese, Roma, Letters to Kirby, nr. 1283).

<sup>57</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 57-82 e 86-91.

<sup>58</sup> *Canadà - visita fattavi da Monsig. Gaetano Bedini*, «La Civiltà Cattolica», n.s., IV (1853), pp. 471-476.

<sup>59</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 57-82.

<sup>60</sup> Da parte loro i sacerdoti di Boston furono offesi dal comportamento di Bedini. ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. 5, camicia «Corrispondenze degli Stati Uniti», G.M. Finotti a Bedini, 21 ottobre 1853. Bedini rispose a Finotti, sacerdote italiano emigrato a Boston, di essere dolente, ma che il clero di quella città era davvero carente. *Ibid.*, Bedini a Finotti, 2 novembre 1853.

<sup>61</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 16, (1852-1854), ff. 705rv e 707rv.

visita a Newport, dove, però, aveva scoperto che si erano fermati anche Giacinto Achilli e Giuseppe Garibaldi<sup>62</sup>.

La sosta newyorchese gli servì per meditare su quanto aveva visto. Il 17 ottobre tracciò quindi un quadro dello sviluppo e delle intenzioni politiche degli Stati Uniti<sup>63</sup>. Questi ultimi gli sembravano troppo favorevoli ai rivoluzionari europei e inoltre preda di una «smania universale ed irrefrenata di possedere Cuba e il Messico». Quando ciò sarebbe avvenuto, commentava, la religione cattolica sarebbe stata gravemente danneggiata, come era già accaduto nel Nuovo Messico. Bedini consigliava quindi di nominare un rappresentante pontificio a Washington per difendere le proprietà e i diritti cattolici nei paesi che sarebbero stati conquistati dagli Stati Uniti.

La politica estera statunitense non era, a suo parere, l'unico settore nel quale si potevano prevedere pericoli per la chiesa. Al momento, comunque, il problema più grave era quello dell'accoglienza ai cattolici emigrati. Il governo e le élite non erano, secondo lui, intolleranti, ma la popolazione, ispirata dal demonio e sobillata dalle sette segrete, era violentemente anticattolica. Gli immigrati di conseguenza subivano le persecuzioni dei protestanti e soffrivano della mancanza di sacerdoti.

Tra la seconda metà di ottobre e la prima di novembre Bedini

<sup>62</sup> Giacinto Achilli, viterbese, fu allontanato dall'ordine dei domenicani nel 1841-1842. In seguito peregrinò tra Corfù, dove fondò una «Chiesa italiana», Zante e Malta. Nel 1848 tornò a Roma, dove diffuse, sovvenzionato dall'Evangelical Alliance, la Bibbia nella versione del protestante lucchese Giovanni Diodati (1576-1649), cfr. Valdo Vinay, *Il Nuovo Testamento nella Repubblica Romana del 1849*, «Protestantesimo», XI (1956), pp. 5-24, e Giorgio Spini, *Ancora sul Nuovo Testamento della Repubblica Romana del 1849*, *ibid.*, pp. 75-79. Alla caduta della Repubblica fu incarcerato in Castel S. Angelo, ma l'Evangelical Alliance riuscì a farlo liberare e lo aiutò a recarsi a Londra, dove collaborò con Gavazzi. Attaccato duramente dai cattolici inglesi, emigrò negli Stati Uniti e Bedini ne segnalò l'arrivo a New York il 14 luglio 1853 (ASV, Segr. Stato, 1854, rubrica 251, fasc. 2, ff. 25-26) e il 14 ottobre 1853 annotò che «anche l'apostata Achilli ha aperto bottega, ed invita alle sue diaboliche letture in questa città» (*ibid.*, ff. 108-109v). In seguito si persero le sue tracce e non si conosce neanche la data e il luogo di morte: Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, ESI, 1956, pp. 249-250, e Delio Cantimori, *Achilli, Giacinto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960, p. 144.

<sup>63</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2., ff. 121-128.

visitò le diocesi dello stato di New York<sup>64</sup>. Le sue lettere non ricordano momenti particolari, a parte qualche nota su Gavazzi<sup>65</sup>. L'11 novembre fu, però, invitato dal sindaco di New York a visitare gli istituti per i ciechi e per i sordo-muti e l'orfanatrofio, nonché l'edificio nel quale erano raccolti gli emigranti. Appurò così che su 2.400 emigranti in attesa di entrare negli Stati Uniti ben 2.000 erano cattolici<sup>66</sup>. Scoprì inoltre che gli irlandesi di New York nutrivano un amore senza limiti per Pio IX: un'ulteriore prova della possibilità, se non della necessità di farne l'esercito della chiesa<sup>67</sup>.

Durante la lunga permanenza nello stato di New York, Bedini si preoccupò della questione dei *trustees* tedeschi della diocesi di Buffalo. Aveva già compreso la difficoltà di tale compito, quando a luglio si era recato a Filadelfia, dove non era riuscito a convincere i fabbricieri della parrocchia di Holy Trinity<sup>68</sup>. A Buffalo arrivò agli inizi di ottobre per abboccarsi con il vescovo John Timon<sup>69</sup>. Questi temeva che Roma avrebbe dato ragione ai suoi avversari, ma Bedini gli rivelò di non amare i cattolici tedeschi, da quando aveva compreso a Filadelfia che erano disposti a fare causa comune con i rifugiati politici, pur di contrastare le sue decisioni. Inoltre il capo dei *trustees* di Buffalo gli apparve «nullo nella pietà e nella religione»<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> J.F. Connelly, *The Visit*, pp. 74-88; Peter Guilday, *Gaetano Bedini. An Episode in the Life of Archbishop John Hughes*, «Historical Records and Studies», XXIII (1933), pp. 87-170.

<sup>65</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 132-148.

<sup>66</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 149-152.

<sup>67</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 161-164.

<sup>68</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 16 (1852-1854), ff. 656-657; Connelly, *The Visit*, pp. 23-25.

<sup>69</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 16 (1852-1854), ff. 697-700.

<sup>70</sup> Sui *trustees* di Buffalo, cfr. Andrew P. Yox, *The Parochial Context of Trusteeism: Buffalo's St. Louis Church, 1828-1855*, «The Catholic Historical Review», LXXVI, 4 (1990), pp. 712-733, e AAES, Stati Uniti (primo periodo), posizione 12, fasc. 3, New York 1844, ff. 1-37.

Il 22 ottobre ritornò a Buffalo, dove fu attaccato dalla stampa in lingua tedesca. Incontrò i fabbricieri e chiese loro un memoriale, che in seguito definì «la solita recriminazione» contro il vescovo. Spiegò infatti ad Antonelli che la legge americana dava troppo potere ai *trustees* e che ogni ambizioso mirava a diventare un fabbricere per conseguire popolarità e successo nella vita civile<sup>71</sup>. Ovviamente dette ragione al vescovo e partì senza riascoltare l'altra parte<sup>72</sup>. Voleva infatti andarsene alla svelta, perché Gavazzi aveva tenuto a Buffalo quattro conferenze e aveva irritato i protestanti, i quali non vedevano l'ora che i due italiani si togliessero di mezzo<sup>73</sup>.

Agli inizi di dicembre Bedini iniziò un nuovo giro degli Stati Uniti<sup>74</sup>. Fece tappa in alcuni centri minori della Pennsylvania e poi a Pittsburgh. Da qui scrisse il 15 dicembre 1853, definendola una delle più importanti città degli Stati Uniti. Sottolineò che tra i suoi 100.000 abitanti ben 24.000 erano cattolici, ma che la città era anche il centro del fanatismo protestante, della massoneria e dei rivoluzionari tedeschi emigrati negli Stati Uniti. Di conseguenza gli articoli di Gavazzi erano stati ripubblicati sulla stampa locale e nel corso di una processione non erano mancate grida ingiuriose contro il vescovo, che aveva invitato il nunzio<sup>75</sup>. Da Pittsburgh Bedini si recò a Cincinnati e quindi proseguì per Louisville. Rientrò poi a Cincinnati e spedì il 23 dicembre un rapporto sulla paura protestante della crescita del cattolicesimo americano<sup>76</sup>. In tale relazione ricordò che a New York vi era stata una serie di comizi volanti contro Pio IX e contro lui stesso, culminati nel pestaggio di alcuni

<sup>71</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 16 (1852-1854), ff. 720-727.

<sup>72</sup> La linea scelta da Bedini fu approvata da Propaganda Fide: APF, Lettere, vol. 345 (1854), ff. 349v-350v. Il caso comunque si risolse soltanto due anni più tardi: APF, Udienze, vol. 124 (1856), ff. 2600-2601v; J.F. Connelly, *The Visit*, pp. 50-73.

<sup>73</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 132-133v.

<sup>74</sup> Per una descrizione dettagliata del viaggio, cfr. J.F. Connelly, *The Visit*, pp. 89-130.

<sup>75</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 199-203.

<sup>76</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 207-212.

cattolici irlandesi. In un'altra lettera del 23 dicembre Bedini raccontò la visita alla diocesi di Louisville e annunciò che avrebbe passato le feste a Cincinnati<sup>77</sup>. Di questa decisione si pentì rapidamente, causa la manifestazione tedesca del 25 dicembre. Il 30 dello stesso mese Bedini riferì ad Antonelli che in tale occasione i «rivoluzionari tedeschi», «questi veri manigoldi», erano avanzati verso la cattedrale armati «con spade, pistole e pugnali»<sup>78</sup>.

Il 4 gennaio Bedini scrisse da Wheeling, Virginia, notando come pochi si meravigliassero del tumulto di Cincinnati «perché quella città è feconda di simili scene». Sottolineò quindi che negli Stati Uniti i cattolici temevano la violenza protestante<sup>79</sup>. Alcuni cattolici erano tuttavia in grado di soverchiare la paura: gli immigrati tedeschi e irlandesi di Wheeling avevano difeso la cattedrale e respinto una manifestazione anti-Bedini<sup>80</sup>.

Il 25 gennaio inviò da Washington un lungo rapporto. Nella prima parte, datata 19 gennaio, ricordava le «orgie infernali» dei tedeschi di Filadelfia e Baltimora e affermava che il governo era impotente contro tali agitazioni, visto che nella stessa capitale quel governo non aveva «né un soldato, né un cannone». Bedini spiegò allora ad Antonelli di aver pensato che, se il governo era nullo, la Nazione doveva pur essere qualcosa: aveva quindi promosso una campagna stampa che gli aveva guadagnato l'appoggio del Senato<sup>81</sup>. In realtà la sua vittoria fu di breve durata e, come già detto, gli servì soltanto a guadagnare il tempo per abbandonare gli Stati Uniti.

La decisione di partire fu molto sofferta. Dall'ottobre precedente Bedini ribadiva la necessità di creare una nunziatura permanente a

<sup>77</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 215-216.

<sup>78</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 219-222.

<sup>79</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 230-233.

<sup>80</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 234-237.

<sup>81</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 263-270. Per il dibattito al Senato, J.F. Connelly, *The Visit*, pp. 122-130.

Washington<sup>82</sup> e spiegava che non poteva abbandonare la sua missione, perché aveva preso «dimensioni gigantesche»<sup>83</sup>. Antonelli gli scrisse invece che doveva andarsene entro novembre<sup>84</sup>, ma Bedini strappò una dilazione, accettando di non proseguire per il Brasile, dove era giunta l'eco dei disordini statunitensi, pur di visitare Cincinnati e St. Louis<sup>85</sup>. Contemporaneamente si lamentò con i suoi amici di essere stanco «come una bestia» e molto dispiaciuto, poiché la sua fatica era vanificata dall'essere richiamato<sup>86</sup>. Antonelli si spazientì e il 20 dicembre lo invitò ad abbandonare gli Stati Uniti: gli promise, però, di fargli avere a Roma un incarico di livello pari a quello di nunzio in Brasile<sup>87</sup>. Infine gli incidenti di dicembre-gennaio convinsero Pio IX che Bedini doveva ripartire senza indugio<sup>88</sup>.

Arrivato a Londra, il nunzio ricapitolò il suo viaggio in due lettere. Nella prima, indirizzata all'arcivescovo di Baltimora, affermò che in America aveva conosciuto momenti di grande soddisfazione, ma che gli era rimasto un senso di amarezza, perché i cattolici non lo avevano difeso abbastanza. Inoltre, aggiungeva, la stampa e la nazione americane avevano creduto alle accuse a proposito della fucilazione di Bassi, anche se il Senato aveva in ultimo riconosciuto i suoi diritti. Bedini invitava perciò i cattolici statunitensi a resistere allo spirito di rivolta dei profughi del 1848 e alla propaganda protestante<sup>89</sup>. Nella seconda, scritta il 18 febbraio 1854 ad Antonelli, raccontò che il suo segretario era ritornato

<sup>82</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. C, Bedini a Antonelli, 14 ottobre 1853.

<sup>83</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. D, Bedini a [Antonelli?], 8 novembre 1853.

<sup>84</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. D, Antonelli a Bedini, 10 ottobre e 31 ottobre 1853.

<sup>85</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 117-122.

<sup>86</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 123-124.

<sup>87</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. D, Antonelli a Bedini, 20 dicembre 1853.

<sup>88</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. D, Antonelli a Bedini, 3 febbraio 1854.

<sup>89</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 297-300.

da Washington senza una lettera di Marcy o di Pierce per il papa. Il governo federale aveva così confermato di non sapersi opporre alla protesta di strada. A questo proposito Bedini aggiungeva che persino i vescovi si erano piegati «tremebondi a questa sovranità di strada». Concludeva di temere che molti cattolici pensassero veramente che fosse stato lui a decretare la fucilazione di Ugo Bassi<sup>90</sup>.

Queste due lettere non costituiscono la *summa* della riflessione di Bedini sugli Stati Uniti. Il 20 luglio 1854 inviò infatti ad Antonelli un rapporto, terminato tre giorni prima e redatto in due versioni, una più lunga e una più breve<sup>91</sup>. La prima era per Propaganda Fide, la seconda per la Segreteria di Stato<sup>92</sup>.

Nel rapporto per Propaganda Bedini spiegò che nonostante una permanenza di sette mesi non aveva potuto verificare ogni dettaglio della situazione, anche per il boicottaggio degli esuli politici. La condizione cattolica gli pareva buona, perché su una popolazione di ventiquattro milioni, tre milioni erano fedeli a Roma, quasi altrettanti erano protestanti e il resto era composto da agnostici, che non si interessavano alla religione. Inoltre i protestanti non erano particolarmente vigorosi nel campo intellettuale e scolastico. Il solo pericolo era dato dal fanatismo di alcune organizzazioni, tuttavia lo stato proteggeva proprietà e libertà dei cattolici. Inoltre il fanatismo protestante era caratteristico dei ceti inferiori della popolazione, mentre quelli superiori ammiravano i vescovi cattolici, anche se a un cattolico non avrebbero mai offerto *chances* pari a quelle di un protestante. Questo costituiva in effetti un problema soprattutto a livello politico: chi era fedele al papa non aveva le possibilità, né la forza, per occupare le cariche pubbliche più importanti.

In ogni caso i cattolici stavano aumentando di numero grazie all'immigrazione tedesca e irlandese, ma meno di quanto avrebbero potuto. Molti tedeschi e qualche irlandese avevano infatti abbandonato la

<sup>90</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 289-296.

<sup>91</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 1, ff. 9-50 e 51-65. Le copie conservate a Propaganda sono edite in J.F. Connelly, *The Visit*, pp. 190-287.

<sup>92</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. B, Bedini a Frasoni, 12 luglio 1854.

fede dei padri, perché la chiesa americana non sapeva opporsi alla propaganda dei protestanti e dei rivoluzionari. Bedini chiosò che le difficoltà nascevano dalla scadente formazione del clero statunitense. I religiosi venuti dall'Europa facevano miracoli: in particolare i gesuiti francesi e italiani, i benedettini tedeschi, i secolari belgi e irlandesi (anche se si potevano nutrire dubbi su alcuni sacerdoti venuti dall'Irlanda). Il problema era, però, che la loro stessa presenza ritardava la fusione dei vari gruppi; bisognava invece formare a Roma un clero americano di lingua inglese fedele alla Santa Sede. I giovani sacerdoti dovevano studiare nella città eterna e qui dimenticare ogni falso orgoglio nazionalistico, fosse quello dei singoli gruppi d'immigrati o quello degli americani che disprezzavano i nuovi arrivati. A suo parere, lo sviluppo di una chiesa americana capace di assimilare gli immigrati e di farne il bastione contro la violenza nativista passava attraverso la creazione di un Collegio americano a Roma.

L'aumento dell'immigrazione cattolica faceva sperare nella conquista di un'America che era sino ad allora sfuggita a Roma per l'intromissione delle potenze protestanti. Questa penetrazione era tanto più importante, in quanto il papato viveva una stagione difficile in Europa e temeva di vedersi presto privato dei propri domini. In questa prospettiva gli immigrati erano classificati secondo la loro utilità per la Santa Sede. L'incontro con gli irlandesi lo spinse ad annotare che per essi «il papa è tutto»<sup>93</sup> e che erano in grado di battersi contro rivoluzionari e protestanti<sup>94</sup>. Anche un gruppo di tedeschi si offrì di proteggerlo a Wheeling<sup>95</sup> e tuttavia coloro che provenivano dalla Germania gli apparvero troppo pronti a cedere alle sirene della rivoluzione<sup>96</sup>. Allo stesso modo gli italiani gli sembrarono inclini all'anticlericalismo. Reputò infine poco coraggiosi i francofoni, specialmente quelli del Canada. Il nuovo clero nordamericano doveva quindi essere formato a Roma

<sup>93</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 161-164.

<sup>94</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 57-82.

<sup>95</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 2, ff. 234-237.

<sup>96</sup> Cfr. Sanfilippo, *Tra antipapismo e cattolicesimo*.

per evitare le spaccature ispirate alle rivendicazioni nazionalistiche ed etno-linguistiche, ma i fedeli dovevano prendere a esempio gli irlandesi e imparare a battersi in difesa della propria chiesa.

Nel rapporto più breve, destinato alla Segreteria di Stato, Bedini ritornò sulla necessità di fondare una nunziatura negli Stati Uniti e ripeté gli argomenti sull'espansionismo americano e sugli immigrati. Aggiunse che la nunziatura avrebbe aiutato i cattolici a resistere alla propaganda degli esuli e poteva contribuire alla definitiva capitolazione dello spirito protestante, ormai in decadenza.

Il raffronto tra Stati Uniti e Brasile convinse Bedini che i problemi dei paesi americani erano sostanzialmente analoghi: la questione dell'immigrazione e della propaganda protestante, l'indifferenza religiosa di massa, la scarsa o mal coordinata attività del clero locale<sup>97</sup>. Tuttavia Bedini non applicò acriticamente agli Stati Uniti quanto aveva osservato in Brasile ed ebbe sempre ben chiare le differenze tra i due paesi, soprattutto sul piano economico e tecnologico. D'altra parte era proprio l'avanzamento tecnologico degli Stati Uniti a dominare le lettere del nunzio<sup>98</sup>. Al contrario di molti viaggiatori coevi questi non mostrò alcun interesse per la natura del Nuovo Mondo, della quale sottolineò soltanto le dimensioni enormi, che per lui si traducevano in distanze enormi, senza mai esaltarne la bellezza, cui probabilmente era insensibile. Vide, per esempio, le cascate di Niagara, ma soltanto per parlare con il vescovo di Buffalo lontano dalle orecchie dei *trustees* tedeschi<sup>99</sup>. Solamente il clima, troppo caldo d'estate, gli parve degno di commenti, come in fondo qualsiasi altra cosa che aveva contrariato i suoi piani<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 4, fasc. H, «Relazione intorno alle cose di Rio de Janeiro», senza data, non foliata; ASV, SS, 1846, rubr. 7, ff. 105-106; *ibid.*, 1847, rubr. 7, fasc. 3, ff. 3-6 e 20-21.

<sup>98</sup> Matteo Sanfilippo, «*Questa mia missione così piena di rose e di spine: il viaggio negli Stati Uniti di Monsignor Gaetano Bedini (1853-1854)*», «Miscellanea di Storia delle Esplorazioni», XVII (1992), pp. 171-188.

<sup>99</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 16, ff. 697-700. Di tutt'altro tenore i commenti sulla bellezza naturale del Canada e degli Stati Uniti nel *Diario Autobiografico di Alessandro Gavazzi* (Biblioteca dell'Archivio di Stato di Roma, ms. 504).

<sup>100</sup> ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 1, ff. 117-122, e fasc. 2, f. 12.

La sua attenzione era invece tutta per la modernità dei battelli e per l'efficienza dei macelli per maiali<sup>101</sup>. Inoltre il rapporto alla Segreteria di Stato si dilunga sul sistema di fiumi e canali e sulla rete ferroviaria degli Stati Uniti. Questi ultimi gli apparvero deboli per quanto concerneva il governo centrale - la mancanza di forza repressiva sconcertò il nunzio, abituato agli stati europei - e assai più avanti dell'Europa per quanto riguardava lo sviluppo economico e tecnologico. Proprio questa ricchezza gli sembrava indice sicuro che nell'arco di una generazione gli Stati Uniti avrebbero esteso la loro influenza su tutta l'America centro-settentrionale. Al contempo notava come, per lo stesso motivo, era difficile impressionare gli americani, i quali alla fin fine stimavano soltanto chi era ricco, mentre condannavano chi era povero.

In sostanza Bedini intuì che gli Stati Uniti avrebbero contato sempre di più nello scacchiere internazionale e da buon diplomatico cercò di capire come ottenere un'apertura di credito a Washington. Al contempo indagò sui fattori che potevano impedire un accordo tra Roma e la capitale sul Potomac, in particolare studiò quella che definì una vera e propria idolatria della libertà. Riteneva infatti che a causa di quest'ultima il governo statunitense potesse rifiutare che un vescovo americano divenisse cardinale, paventando l'interferenza romana nella vita del paese<sup>102</sup>. In più di un'occasione Bedini consigliò quindi di muoversi con estrema cautela, trattando con gli Stati Uniti, e suggerì, per esempio, che i cattolici restassero neutrali nella lotta tra abolizionisti e schiavisti e di limitarsi soltanto a favorire l'istruzione cristiana dei neri<sup>103</sup>.

Bedini ebbe qualche difficoltà a farsi ascoltare a Roma. Da un

<sup>101</sup> ASV, Spogli, Bedini, busta 5, fasc. B, camicia «Memorie relative all' America», Louisville 18 e 19 dicembre.

<sup>102</sup> Bedini pensava che si sarebbe dovuto nominare cardinale Hughes, l'arcivescovo di New York. ASV, SS, 1854, rubr. 251, fasc. 1, ff. 109-12v.

<sup>103</sup> Willy Henkel, *The Final Stage of U.S.A. Church's Development under Propaganda Fide*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, III/1, p. 726; M.G. Caravaglios, *The American Catholic Church and the Negro Problem in the XVIII-XIX Centuries*, Rome-Charleston SC, E.L. Unterkoefler, 1974, pp. 117-118.

lato, la Curia non condivideva il suo entusiasmo per il Nuovo Mondo e, dall'altro, i suoi rivali, soprattutto i vescovi americani, gli attribuirono buona parte della colpa per i tumulti anticattolici scoppiati durante il suo viaggio<sup>104</sup>. Tuttavia l'appoggio di Pio IX gli valse il segretariato di Propaganda Fide, dove fece circolare il suo rapporto in appendice alla ponenza, cioè a un dossier presentato ai cardinali della Congregazione per prendere una decisione, del 1856 sui Concili provinciali di Baltimora, Cincinnati, St. Louis e New Orleans<sup>105</sup>.

Bedini fu inoltre il primo a far riflettere Roma sui problemi linguistici e sulle parrocchie etniche<sup>106</sup>. Come abbiamo visto la sua posizione fu in qualche modo ambivalente. In Brasile favorì la formazione di parrocchie «nazionali» e arrivò a proporre una diocesi extraterritoriale per i tedeschi. Negli Stati Uniti invece suggerì che si dovesse valutare lo sforzo economico necessario per formare tali parrocchie e si disse certo che la seconda generazione delle comunità immigrate si sarebbe integrata dal punto di vista linguistico. In Nord America inoltre mostrò di non tollerare le tradizioni che ledevano la supremazia del vescovo e attribuivano eccessiva autonomia ai *trustees*.

Questi problemi furono a lungo dibattuti a Propaganda, come vedremo nei capitoli seguenti. In particolare la Congregazione oscillò tra l'approvazione delle parrocchie «nazionali», che furono riconosciute nel 1887<sup>107</sup>, e il timore che fossero troppo gravose dal punto di vista economico e religioso. Più volte i suoi funzionari lamentarono infatti che quelle parrocchie diminuivano l'autorità dei vescovi e provocavano tensioni nelle diocesi delle Americhe.

<sup>104</sup> M. Sanfilippo, «*Questa mia missione [...]*».

<sup>105</sup> APF, Acta, vol. 220 (1856), ff. 373-532, *praecipue* ff. 488-532. Il ponente era il cardinale Alessandro Barnabò, prefetto di Propaganda, che introdusse personalmente nella discussione il testo di Bedini. In seguito quest'ultimo provvide a inviare copia della sua relazione ai cardinali che non avevano preso parte alla discussione: APF, Congressi, America Centrale, vol. 17 (1855-1858), f. 609.

<sup>106</sup> Matteo Sanfilippo, *Monsignor Gaetano Bedini e l'emigrazione verso le Americhe*, «Studi Emigrazione», 106 (1992), pp. 277-286.

<sup>107</sup> APF, Acta, vol. 249 (1887), f. 215.

### Capitolo III

## Il Risorgimento e il Nord America (1848-1870)

Il viaggio di Bedini e le reazioni suscitate misero in luce quanto i rapporti tra la Santa Sede e il continente nordamericano fossero influenzati dai coevi avvenimenti italiani<sup>1</sup>. Il Risorgimento non fu infatti soltanto un *turning point* per la storia della chiesa cattolica in Italia, ma ebbe una sua peculiare importanza nel Nord America. È possibile misurare quest'ultima ricorrendo alla memorialistica di viaggio e alla corrispondenza diplomatica canadesi e statunitensi. I saggi sulla letteratura di viaggio ottocentesca, stampati in Canada e negli Stati Uniti, e le edizioni della corrispondenza e dei resoconti dei diplomatici americani in Italia tra il 1840 e il 1870 rendono infatti possibile una valutazione globale della visione nordamericana del Risorgimento. Bisogna, però, notare come esista una discrasia tra la documentazione pubblica e privata a nostra disposizione e la letteratura storiografica relativa. Nonostante il loro cospicuo numero, gli studi critici non rendono pienamente giustizia alla complessità delle relazioni tra la penisola italiana, gli Stati Uniti e le colonie britanniche in Canada.

Se si prende, per esempio, in esame la presenza nordamericana in Italia, ci si accorge che troppi studiosi circoscrivono l'analisi ai viaggiatori provenienti dalla Nuova Inghilterra e dimenticano quanti americani di altri stati e quanti canadesi di lingua inglese si siano recati, per diletto o per lavoro, nella penisola durante l'Ottocento<sup>2</sup>. Inoltre persino

---

<sup>1</sup> Matteo Sanfilippo, *La questione romana negli scritti dei viaggiatori nordamericani*, «Il Veltro», XXXVIII, 3-4 (1994), pp. 185-195, 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, 2001, pp. 159-187.

<sup>2</sup> John Paul Russo, *The Unbroken Charm: Margaret Fuller, G.S. Hillard, and the American Tradition of Travel Writing on Italy*, in *Margaret Fuller: tra Europa e Stati Uniti d'America*, a cura di Cristina Giorcelli e Giuseppe Monsagrati, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1/2001, pp. 203-220, sottolinea come il monopolio del viaggio spettò alla Nuova Inghilterra soltanto sino alla metà Ottocento.

le analisi a più ampio raggio di solito ignorano che l'America del Nord comprendeva un nucleo di lingua francese e di religione cattolica, attestato nel Québec, per il quale il viaggio a Roma era un obbligo insieme culturale e religioso. Viceversa i pochi che studiano i viaggiatori franco-canadesi non paragonano mai le opinioni di questi ultimi a quelle dei cattolici di lingua inglese, cui pure li avvicinava la strenua difesa dei diritti temporali del papa<sup>3</sup>.

Per evitare simili compartimentazioni, in genere riduttive, si dovrebbe invece tener presente che il contatto con l'Italia era, per le élite del Nord America, un avvenimento molto più comune di quanto oggi si creda e coinvolgeva persone di lingua, fede e orientamento politico diversi. Ognuna di esse proiettava sull'Italia un aspetto particolare della propria cultura e la trasformava nell'archetipo della classicità (la patria dell'antica civiltà romana, ma anche il luogo nel quale il Rinascimento aveva raggiunto le sue massime vette), della religiosità (la Roma papale vista dai viaggiatori cattolici) o della corruzione (la Roma imperiale e quella papale per i protestanti). Ognuna inoltre interpretava gli avvenimenti del presente in base a tale visione aprioristica e li caricava di significati profondi, spesso inverosimili, ma sentiti in modo viscerale<sup>4</sup>.

In tutti i casi, che fosse cioè considerata in modo negativo o positivo, l'Italia aveva un ruolo centrale nell'immagine del Vecchio Mondo che americani e canadesi andavano costruendo. Di conseguenza la sua rapida trasformazione politica, sociale ed economica colpì il pubblico del Nord America e fu seguita con attenzione. Ogni evento cruciale del nostro Risorgimento (le tre guerre di indipendenza, l'impresa dei Mille,

<sup>3</sup> Cfr. Giuseppe Prezzolini, *Come gli Americani scoprono l'Italia (1750-1850)*, Milano, Treves, 1933; Van Wyck Brooks, *The Dream of Arcadia: American Writers and Artists in Italy, 1760-1915*, New York, Dutton, 1958; Pierre Savard, *Voyageurs, pèlerins et récits de voyages canadiens-français en Europe de 1850 à 1960*, in *Mélanges de civilisation canadienne française offerts au professeur Paul Wyczynski*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1977, pp. 241-265; Erik Amfiteatof, *The Enchanted Ground: Americans in Italy, 1760-1980*, Boston, Little, Brown, 1980; Eva-Marie Kröller, *Canadian Travellers in Europe 1851-1900*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1987.

<sup>4</sup> Oltre ai saggi citati nelle note precedenti, cfr. Peter Bondanella, *The Eternal City. Roman Images in the Modern World*, Chapel Hill & London, 1987, e *Gli anglo-americani a Firenze. Idea e costruzione del Rinascimento*, a cura di Marcello Fantoni, Roma, Bulzoni, 2000.

la caduta di Roma) fu commentato non soltanto dai nordamericani di passaggio in Italia, ma anche dalla stampa, dalle chiese e dagli uomini politici del Canada e degli Stati Uniti e suscitò veementi dibattiti pro o contro Pio IX, Garibaldi, Mazzini, Cavour e Vittorio Emanuele II<sup>5</sup>. Così fu al corrente degli avvenimenti italiani anche chi non si era mai recato in Italia, purché fosse alfabetizzato. Si tenga inoltre conto che la conoscenza della situazione italiana era anche mediata dalla presenza di numerosi esuli politici, che si erano inseriti al vertice di un insediamento italiano numericamente apprezzabile, in particolare negli Stati Uniti<sup>6</sup>.

Il ruolo di questi esiliati fu molto importante nei decenni pre-unitari. Alcuni di essi si dedicarono infatti all'insegnamento della propria lingua in collegi e università e scrissero di faccende europee su giornali pubblicati in italiano o in inglese, acquistando una certa influenza. È il caso, per esempio, di Eleuterio Foresti che giunse a New York nel 1836 e divenne professore al Columbia College nel 1839, per poi passare all'Università della Città di New York nel 1841<sup>7</sup>. Tra il 1836 e il 1839 Foresti incrociò nella Nuova Inghilterra tre suoi compagni allo Spielberg: Pietro Borsieri, Gaetano de Castillia e Piero Maroncelli<sup>8</sup>. Tutti e quattro trova-

<sup>5</sup> Vedi, per esempio, M. Sanfilippo, *La questione romana*.

<sup>6</sup> Howard R. Marraro, *Italiani a New York nella prima metà dell'Ottocento*, in Id., *Relazioni tra l'Italia e gli Stati Uniti*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1954, pp. 133-151.

<sup>7</sup> Foresti rientrò in Italia nel 1856 e divenne console americano a Genova poco tempo prima di morire nel 1858. Negli ultimi anni contribuì ad avvicinare Garibaldi a Camillo Benso, conte di Cavour. Cfr. Howard R. Marraro, *Eleuterio Felice Foresti*, in *Testimonianze americane sull'Italia del Risorgimento*, a cura di Elisabeth Mann Borgese, Milano, Comunità, 1961, pp. 101-116; Giuseppe Monsagrati, *Foresti, Felice Eleuterio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 797-801; James Edward Miller, *A Cautious People, Independent and Conservative: The American Consulate in Genoa, 1799-1993*, Rome, USIS, [1998], presentato al convegno *Bicentenario delle relazioni diplomatiche tra la città di Genova e gli Stati Uniti d'America*, Genova, 29-30 giugno 1998.

<sup>8</sup> Borsieri, De Castillia e Foresti furono scarcerati ed esiliati nel 1835, in occasione dell'ascesa al soglio imperiale di Ferdinando I d'Austria, cfr. Mario Scotti, *Borsieri, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 125-129, e Giuseppe Monsagrati, *De Castillia, Gaetano, ibid.*, XXXIII, 1987, pp. 477-479, e *Foresti*. Maroncelli aveva preceduto gli altri di un paio d'anni, cfr. Luisa Cetti, *Piero Maroncelli. Lettere dall'America, 1834-1844*, «Il Risorgimento», XLV, 3 (1993), pp. 336-421.

rono posto nelle università americane, dove imposero *Le mie prigioni* di Silvio Pellico come libro di testo a fianco della *Divina Commedia* e della *Gerusalemme Liberata*<sup>9</sup>. Anche in Canada non mancarono i carbonari trasformati in docenti: Carlo Gallenga, dopo tre anni ad Harvard, si fermò a Windsor, Nuova Scozia, nel 1841-1842; Giacomo Forneri si trasferì da Londra a Toronto nel 1853 e vi rimase per sedici anni<sup>10</sup>.

Questi professori insegnarono il disprezzo per i Borboni, gli austriaci e i pontefici a studenti appartenenti alle classi alte e quindi destinati a brillanti carriere nell'amministrazione americana e canadese. Crearono così un diffuso sentimento filo-risorgimentale fra i giovani e inoltre si preoccuparono di far invitare in Nordamerica altri esuli che, come Gavazzi, tennero applauditi cicli di conferenze o presiedettero animati incontri pubblici<sup>11</sup>. Così dopo la prima guerra di indipendenza si tennero a New York assemblee con e per Garibaldi e Avezzana<sup>12</sup>, mentre Alessandro Gavazzi fu invitato da alcune associazioni protestanti<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> H.R. Marraro, *Pionieri italiani nell'insegnamento dell'italiano in America*, in Id., *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, pp. 118-132, e J.G. Fucilla, *The Teaching of Italian in the United States*, New Brunswick NJ, AATI, 1967. Da notare che *I promessi sposi* furono tradotti da Andrews Norton e *Le mie prigioni* dalla moglie Catherine Eliot Norton, genitori dell'ancor più celebre italofilo Charles Eliot Norton, a sua volta traduttore della *Divina Commedia* nel 1891-1892. Charles Eliot Norton non solo amò l'Italia, ma si adoperò per finanziare la spedizione dei Mille, cfr. V.W. Brooks, *The Dream of Arcadia*, p. 110, Harry Nelson Gay, *I contatti americani di Garibaldi e le sue rivendicazioni del diritto di cittadinanza americana*, in Id., *Scritti sul Risorgimento*, Roma, La Rassegna Italiana, 1937, p. 225, e John Paul Russo, *The Harvard Italophiles: Longfellow, Lowell, and Norton*, in *L'esilio romantico: forme di conflitto*, a cura di Joseph Cheyne e Lilla Maria Crisafulli Jones, Bari, Adriatica, 1990, pp. 303-324.

<sup>10</sup> Carlo Gallenga, *Episodes of My Second Life*, London, Chapman & Hall, 1884; Maddalena Kuitunen e Julius A. Molinaro, *A History of Italian Studies at the University of Toronto 1840-1990*, Toronto, Department of Italian Studies, 1991, pp. 6-13.

<sup>11</sup> S. Eugene Scalia, *Figures of the Risorgimento in America*, «Italice», XLII (1965), pp. 324-358.

<sup>12</sup> Howard R. Marraro, *American Opinion on the Unification of Italy 1846-1861*, New York, University of Columbia University Press, 1932, pp. 165-185.

<sup>13</sup> *Father Gavazzi's Lectures in New York*, a cura di J. De Marguerittes, New York, Dewitt & Davenport, 1853; *The Lectures of Father Gavazzi*, New York, Dodd, 1854.

Alle discussioni provocate dalla tumultuosa presenza di esuli europei<sup>14</sup> si aggiunsero agli inizi degli anni Cinquanta quelle suscitate dagli inglesi Hugh Forbes<sup>15</sup> e Jesse White Mario<sup>16</sup>, che volevano diffondere le idee di Mazzini<sup>17</sup>, e dai numerosi corrispondenti di quest'ultimo a New York e San Francisco<sup>18</sup>. Inoltre alcuni emigrati italiani mantennero stretti contatti con l'ambiente mazziniano, soprattutto negli anni Quaranta, ma anche nei decenni successivi<sup>19</sup>. Né va sottovalutata l'importanza di quei canadesi di religione protestante e di quei giornalisti americani di fede cattolica che cercarono d'importare le idee di Gioberti, suggerendo che esse offrivano una buona soluzione alla complicata situazione italiana<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Non dobbiamo dimenticare il ruolo anche degli esuli tedeschi: Bruce Levine, *The Spirit of 1848*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1992.

<sup>15</sup> Hugh Forbes, *Four Lectures upon recents events in Italy*, New York, Farshaw, 1851.

<sup>16</sup> H.R. Marraro, *American Opinion*, pp. 218-220.

<sup>17</sup> Rispetto agli altri personaggi del Risorgimento Mazzini godette di minore simpatie: fu stimato da Margaret Fuller e da alcuni esponenti del protestantesimo statunitense (Joseph Rossi, *The Image of America in Mazzini's Writing*, Madison, University of Wisconsin Press, 1954), ma fu ritenuto pericoloso dai protestanti canadesi (Angelo Principe, *Il Risorgimento visto dai protestanti dell'Alto Canada: 1846-1860*, «Rassegna storica del Risorgimento», LXVI, 1979, p. 161).

<sup>18</sup> Augusto Mancini, *Corrispondenti americani del Mazzini*, «Rassegna storica del Risorgimento», XLI (1954), pp. 421-425.

<sup>19</sup> G. Monsagrati, *Foresti*; Francesca Loverci, *Le idee di Mazzini in California. Iniziative politiche e giornalistiche dei repubblicani italiani a San Francisco dagli anni del «Gold Rush» al 1905*, in *Il Mazzinianesimo nel mondo*, a cura di Giuliana Limiti, Pisa, Istituto Domus Mazziniana, 1996, pp. 83-151.

<sup>20</sup> H. Marraro, *American Opinion*, pp. 15-16; A. Principe, *Il Risorgimento*. Da notare che il rappresentante americano a Torino, Nathaniel Niles, considerava con molto sospetto il «wild project» di Gioberti, cfr. *L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, a cura di Howard R. Marraro, II, *1848-1853*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1964, pp. 51-55. Gioberti conobbe una nuova diffusione negli Stati Uniti, quando uno dei suoi allievi, Giuseppe Bertinatti, divenne ministro italiano a Washington: Gaetano

A questo punto il problema del Risorgimento italiano non avrebbe potuto essere ignorato, persino nel caso ipotetico che nessun nordamericano si fosse più recato in Italia. In realtà invece i viaggiatori in Italia furono numerosissimi e si assunsero volentieri il compito d'informare i propri connazionali su avvenimenti e personaggi italiani. D'altronde questo era un genere ormai ben affermato. Nel 1820 era apparso il primo studio divulgativo sul quadro politico della Penisola e da allora analisi analoghe si erano susseguite con notevole continuità<sup>21</sup>. Inoltre alcuni viaggiatori ripeterono più volte il viaggio e mantennero stretti contatti con l'Italia. Theodore Tuckerman, per esempio, vi ritornò dopo una prima visita nel 1837 e scrisse numerose opere sui propri tragitti, sulla storia della Sicilia, di Roma e del regno di Sardegna, e su Pio IX, Silvio Pellico, Vittorio Alfieri, Alessandro Manzoni, Giacomo Leopardi e Massimo D'Azeglio<sup>22</sup>. Divenne inoltre uno dei grandi diffusori del mito di Garibaldi, cui dedicò poesie e saggi su giornali e riviste<sup>23</sup>; mentre William Dean Howells, console a Venezia tra il 1861 e il 1865, approfondì lo studio di Massimo D'Azeglio e Silvio Pellico in un lavoro dedicato alla poesia risorgimentale<sup>24</sup>.

In genere non abbiamo indicazioni precise sul numero dei viaggiatori nordamericani in Italia. In particolare siamo poco informati sui viaggiatori canadesi, anche se hanno lasciato decine di resoconti di viag-

---

Arfé, *La guerra di secessione americana nei dispacci del rappresentante italiano a Washington*, «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», XIII-XIV (1961-1962), pp. 189-348.

<sup>21</sup> Theodore Lyman, *The Political State of Italy*, Boston, Wells & Lilly, 1820.

<sup>22</sup> Rolando Anzilotti, *L'Italia e il Risorgimento nell'opera di Henry Theodore Tuckerman*, in AA.VV., *Italia e Stati Uniti nell'età del Risorgimento e della guerra civile*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 41-67.

<sup>23</sup> Si veda per esempio [Theodore Tuckerman], *Giuseppe Garibaldi*, «The North American Review», gennaio 1861, pp. 15-56.

<sup>24</sup> William Dean Howells, *Modern Italian Poets*, Edinburgh, Douglas, 1887.

gio<sup>25</sup>, mentre abbiamo dati più cospicui per gli americani. Howard R. Marraro ha contato come nella sola città di Roma fossero transitati 858 viaggiatori statunitensi fra il 1848 e il 1858 e ha mostrato come essi fossero benestanti e spesso personalità di rilievo, tanto che 78 di essi hanno poi avuto diritto a una voce nel *Dictionary of American Biography*<sup>26</sup>.

La maggior parte di questi personaggi viaggiava per diletto, ma vi era anche chi lo faceva per professione. Il Dominion canadese si formò soltanto nel 1867: non ebbe quindi rappresentanti stabili in Italia durante il Risorgimento, né commerci continuati con la penisola. Gli Stati Uniti crearono invece un'estesa rete consolare in Italia sin dalla fine del Settecento: nel 1794 fu aperto il consolato di Livorno, cui seguirono nel 1796 quello di Napoli, nel 1797 quello di Roma e nel 1799 quello di Genova. Dopo il congresso di Vienna ai consolati si aggiunsero la legazione nel regno delle due Sicilie (1816) e numerose agenzie per i traffici commerciali. Nel 1838 fu creato il consolato di Torino, che undici anni dopo divenne la legazione presso il regno di Sardegna; mentre a Roma fu creata una legazione nel 1848. Nel 1870 infine il ministro plenipotenziario presso la corte dei Savoia era coadiuvato da 13 consoli (Ancona, Brindisi, Carrara, Firenze, Genova, Livorno, Messina, Napoli, Palermo, Roma, La Spezia, Taranto, Venezia) e 13 agenti consolari (Cagliari, Castellammare, Catania, Civitavecchia, Gioia, Girgenti, Licata, Marsala, Milano, Pozzuoli, Siracusa, Torino, Trapani)<sup>27</sup>.

Questa massiccia presenza diplomatica assicurò alle autorità statunitensi una massa non indifferente di analisi, che accompagnano e

<sup>25</sup> Pierre Savard, *Voyageurs canadiens-français en Italie au dix-neuvième siècle*, «Vie française», XVI, 1-2 (1961), pp. 15-24; John Hare, *Les Canadiens Français aux quatre coins du monde*, Québec, La Société Historique de Québec, 1964; Eva-Marie Kröller, *Viaggiatori anglo-canadesi dell'Ottocento in Italia*, «Il Veltro», XXIX, 1-2 (1985), pp. 257-263.

<sup>26</sup> Howard R. Marraro, *American Travellers in Rome 1848-1850*, «The Catholic Historical Review», XXIX (1944), pp. 470-509; Id., *Viaggiatori americani a Roma*, «Rassegna Storica del Risorgimento», LI (1964), pp. 237-256.

<sup>27</sup> Vincenzo Giura, *Russia, Stati Uniti d'America e regno di Napoli nell'età del Risorgimento*, Napoli, ESI, 1967; Nino Cortese, *Le prime relazioni tra gli Stati Uniti d'America e gli stati italiani*, «Rassegna Storica del Risorgimento», LVIII (1971), pp. 3-20; Howard R. Marraro, *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1954.

approfondiscono le relazioni di viaggio di letterati e giornalisti in modo forse meno articolato stilisticamente, ma non per questo meno incisivo soprattutto sul piano politico<sup>28</sup>. Ovviamente le carte dei diplomatici sono attente soprattutto ai fattori di ordine pratico, in particolare economico. Non bisogna dimenticare che la rappresentanza diplomatica a Torino nacque per siglare un accordo commerciale. Negli anni successivi i suoi titolari segnalavano soprattutto l'importanza crescente dei rapporti tra Stati Uniti e regno di Sardegna e seguirono con attenzione le tensioni tra quest'ultimo e l'Austria<sup>29</sup>. I viaggiatori erano invece più inclini a riflessioni di ordine estetico e spesso, negli anni Trenta, tralasciarono di commentare la vita economica e politica delle città visitate<sup>30</sup>. Tuttavia anche chi viaggiava per diletto confermava i rapporti dei consoli sui difetti italiani. I funzionari dei consolati per esempio deprecavano di continuo l'eccessiva divisione doganale e la corruzione delle burocrazie italiane. A loro volta i viaggiatori ricordavano che i funzionari italiani approfittavano dei controlli doganali e degli esami del passaporto per estorcere denaro<sup>31</sup>. Viaggiatori e diplomatici erano concordi nell'asserire che questa e altre forme di corruzione erano dovute al pessimo governo degli stati italiani<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> In questo capitolo prendiamo in esame soprattutto le carte dei consoli, ma non sarebbero da trascurare quelle degli inviati temporanei, cfr. Nathalie Summers, *List of Documents Relating to Special Agents of the Department of State, 1789-1906*, Washington, The National Archives, 1951, e la recensione di Elio Lodolini, *Fonti archivistiche nordamericane sulle missioni diplomatiche di «agenti speciali» in Italia durante il Risorgimento*, «Nova Historia», 16 (1952), pp. 655-661.

<sup>29</sup> *L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, a cura di Howard R. Marraro, I, 1838-1848, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1963. Per i rappresentanti americani a Torino, cfr. Id., *Ambrose Baber at the Court of Sardinia (1841-1843)*, «Georgia Historical Quarterly», XXX (1946), pp. 105-117, *William Burnet Kinney's Mission to the Kingdom of Sardinia (1850-1853)*, «Proceedings of the New Jersey Historical Society», LXIV (1946), pp. 187-215, e *Nathaniel Niles' Mission at the Court of Turin*, «Vermont Quarterly», XV (1947), pp. 14-32.

<sup>30</sup> Alessandro Gebbia, *Città teatrale*, Roma, Officina Edizioni, 1985, p. 15.

<sup>31</sup> William C. Bryant, *Letters of a Travellers*, I, New York, Putnam & Co., 1855, p. 442.

<sup>32</sup> Howard R. Marraro, *Relazioni con il Regno delle Due Sicilie*, in Id., *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, pp. 9-26.

La cattiva fama di questi ultimi era inoltre confermata, secondo i turisti e i consoli nordamericani, dall'assoluta mancanza di libertà di culto. Ora, ci si aspettava questa intolleranza nello stato pontificio, ma sorprende nel granducato di Toscana, dal quale si attendeva una liberalità pari alla bellezza della capitale<sup>33</sup>. L'arresto nel 1853 dei protestanti Rosa Pullini e Francesco Madaia provocò grandi rimostranze negli Stati Uniti e nel Canada di lingua inglese e contribuì a far calare le simpatie per il granduca<sup>34</sup>. Inoltre rafforzò l'idea, diffusa soprattutto negli Stati Uniti, che i vecchi governi italiani dovessero essere abbattuti per sconfiggere la corruzione e il dispotismo e per aprire la strada alla libertà religiosa e alla propaganda protestante. In effetti l'ala calvinista del congregazionalismo americano abbinò il tentativo di convertire gli italiani, avviato già prima del 1848<sup>35</sup>, alle simpatie filo-risorgimentali: cercò, come già ricordato, di stringere rapporti con Mazzini e seguì con attenzione l'evoluzione del primo Risorgimento. Negli anni Cinquanta, che erano poi quelli del caso Madaia, ma anche del viaggio di Bedini, i congregazionalisti americani cercarono di aprire nuovi luoghi di culto nella Penisola e mobilitarono l'opinione americana e canadese contro il pontefice<sup>36</sup>.

Nonostante la pressione protestante, l'ascesa al soglio pontificio di Pio IX fece sperare molti nordamericani che fosse possibile una pacifica evoluzione verso la libertà e la democrazia<sup>37</sup>. A New York fu

<sup>33</sup> Giuliana Artom Treves, *Anglo-Fiorentini di cento anni fa*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 237-260.

<sup>34</sup> H.R. Marraro, *American Opinion*, pp. 156-157, e *Relazioni con il Granducato di Toscana*, in Id., *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, pp. 41-58; Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, ESI, 1956, pp. 308-314; A. Principe, *Il Risorgimento*, pp. 157-158.

<sup>35</sup> Robert Baird, *Sketches of Protestantism in Italy*, Boston, Perkins & Co., 1845; G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, pp. 218-227.

<sup>36</sup> Giorgio Spini, *Le relazioni politiche fra l'Italia e gli Stati Uniti durante il Risorgimento e la guerra civile* (1969), ora in Id., *Incontri europei e americani con il Risorgimento*, Firenze, Vallecchi, 1988, pp. 257-260.

<sup>37</sup> Mrs. F. Kemble Butler, *A Year of Consolation*, New York, Wiley & Putnam, 1847, p. 158;

organizzata il 29 novembre 1847 una grande manifestazione a favore del pontefice, cui parteciparono uomini politici di spicco<sup>38</sup>. Il 6 gennaio 1848 l'iniziativa fu ripetuta a Filadelfia e nel marzo 1848 lo stato della Louisiana e la Camera dei rappresentanti votarono risoluzioni a favore del papa<sup>39</sup>. Ci si convinse allora che era il caso di aprire una legazione americana a Roma, ma la decisione si concretizzò quando ormai serpeggiava la delusione per il comportamento di Pio IX<sup>40</sup>.

In questo contesto viaggiatori e diplomatici statunitensi furono affascinati dai moti del 1848 e alcuni decisero addirittura di schierarsi con i rivoltosi<sup>41</sup>. La stampa americana e canadese seguì con passione gli

---

Henry T. Tuckerman, *The Italian Sketch Book*, New York, Riker, 1848, pp. 9-14; *Pius IX and the Political Rigeneration of Italy*, «Brownson Quarterly Review», n.s., II (1848), p. 134. Si veda inoltre Leo F. Stock, *The United States at the Court of Pius IX*, «The Catholic Historical Review», IX (1923), pp. 103-122.

<sup>38</sup> *Proceedings of the public demonstration of sympathy with Pope Pius IX*, New York, Van Norden, 1847.

<sup>39</sup> H. Marraro, *American Opinion*, pp. 10-12.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 17-26; Michele Monaco, *Una dimostrazione in onore di Pio IX svoltasi a New York nel novembre 1847 e l'apertura delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e gli Stati Uniti*, «Il Risorgimento», V, 3 (1953), pp. 172-183; *United States Ministers to the Papal States. Instructions and dispatches 1848-1868*, a cura di Leo F. Stock, Washington, Catholic University Press, 1933, pp. 8-15. Per la disillusione dei viaggiatori americani, cfr. John T. Hedley, *Letters from Italy*, New York, Baker & Scribner, 1848, p. VIII; Caroline M. Kirkland, *Holidays Abroad*, I, New York, Baker & Scribner, 1849, pp. 48-54; Mary C. Fraser, *A diplomatist's wife in many lands*, I, New York, Dodd, Mead & Co., 1910, p. 23.

<sup>41</sup> Il caso più noto è quello di Margaret Fuller, cfr. Ead., *Un'americana a Roma 1847-1849*, a cura di Rosella Mamoli Zorzi, Pordenone, Edizione Studio Tesi, 1986, nonché *Gli Americani e la Repubblica Romana del 1849; Margaret Fuller tra Europa e Stati Uniti d'America*; Francesca Bisutti, *The Sad Nymph of Margaret Fuller: A Description of a Besieged City*, «RSA», 4-5 (1984-1985), pp. 557-564; Rosella Mamoli Zorzi, *Il viaggio di un'americana in Italia: Margaret Fuller*, in *Viaggio e scrittura. Le straniere nell'Italia dell'Ottocento*, a cura di Liana Borghi, Nicoletta Bacci e Uta Treder, Firenze, La Libreria delle donne, 1988, pp. 119-126; William L. Vance, *America's Rome*, II, *Catholic & Contemporary Rome*, New Haven and London, Yale University Press, 1989, pp. 107-108. Per i diplomatici, cfr. *United States Ministers*, p. 15; H. Marraro, *American Opinion*, p. 37; John Buchanan, *Works*, a cura di John B. Moore, VIII, Philadelphia, Lippincott, 1909, pp. 32-37, 140, 234-236.

avvenimenti<sup>42</sup> e il dibattito si fece serrato, perché le proteste cattoliche contrarono l'entusiasmo dei protestanti del Canada e degli Stati Uniti e quello dei liberali del Québec. Nel Canada francese i vescovi cattolici organizzarono una campagna di stampa anti-risorgimentale che mise in difficoltà i liberali<sup>43</sup>, mentre negli Stati Uniti la gerarchia cattolica ingaggiò aspri duelli con i giornali filo-risorgimentali<sup>44</sup>.

Al primo favore per gli insorti milanesi, veneziani, romani e siciliani si sovrappose una crescente freddezza, non sempre e non soltanto ispirata dalla reazione cattolica. In molti casi gli osservatori condannarono quella che giudicavano la tipica anarchia italiana. Alcuni diplomatici, pur elogiando il coraggio dei milanesi, non mancarono di rilevare che in molte parti d'Italia uomini in malafede si ammantavano di patriottismo, oppure che i moti erano destinati a fallire per l'incapacità italiana di portare a buon termine una qualsiasi iniziativa<sup>45</sup>. Nathaniel Niles, incaricato della legazione torinese, era particolarmente soddisfatto il 22 settembre 1849, quando annunciò a Washington che, come aveva previsto, tutto stava tornando allo *statu quo ante*<sup>46</sup>.

Non tutti provarono comunque il piacere di Niles nel veder reprimere i moti italiani. Anzi la repressione del 1849 rafforzò le simpatie risorgimentali<sup>47</sup>. Gli insorti sconfitti non spaventavano più i sostenitori dell'ordine, anzi solleticavano l'interesse romantico per il perdente eroico. Inoltre i protestanti canadesi e statunitensi dettero grande risonanza

<sup>42</sup> Cfr. H.R. Marraro, *American Opinion*. Per un esempio vedi inoltre H.M. Field, *The Italian Revolutions of 1848*, «New Englander», VII (1849), pp. 72-94, e R. Wheaton, *Sicilian Revolution of 1848*, «North American Review», LXIX (1849), pp. 499-519.

<sup>43</sup> Nadia F. Eid, *Les Mélanges Religieux et la Question Romaine*, «Recherches Sociographiques», X (1969), pp. 237-260.

<sup>44</sup> H. Marraro, *American Opinion*, pp. 53-63.

<sup>45</sup> *L'unificazione italiana*, I, pp. 336-338.

<sup>46</sup> *L'unificazione italiana*, II, pp. 13-50, 64-68.

<sup>47</sup> Cfr. H. Marraro, *American Opinion*, pp. 30-35, nonché Benjamin Silliman, *A Visit to Europe in 1851*, New York, Putnam & Co., 1854, e C. Crane Marsh, *Life and Letters of George Perkins Marsh*, I, New York, Scribners, 1888.

alle testimonianze della crudeltà di Pio IX e dei Borboni, dei francesi e degli austriaci. Il poeta quacchero Whittier dedicò allora alcune poesie alla rabbia di Pio IX e alle imprese dei compagni di Garibaldi<sup>48</sup> e inaugurò un filone di successo, nel quale la malvagità e la piccineria del tiranno vincitore erano contrapposte alla nobiltà degli eroi della repubblica romana o di quella veneziana<sup>49</sup>. Fu in questo clima che gli esuli di più vecchia data organizzarono i tour nordamericani degli eroi della prima guerra d'indipendenza e, sostenuti dai protestanti americani e dai liberali canadesi, contribuirono alla nascita del mito di Garibaldi<sup>50</sup>.

Negli anni immediatamente successivi al 1848 si consolidarono nell'arena nordamericana i due aspetti che dominarono in seguito le posizioni filo-risorgimentali negli Stati Uniti e del Canada e che d'altronde furono egemoni anche in Italia: da un lato, l'appena ricordato mito di Garibaldi; dall'altro, la simpatia dei moderati americani per il regno di Sardegna. L'attenzione per quest'ultimo aveva preceduto la

<sup>48</sup> Harry Nelson Gay, *Whittier propugnatore del Risorgimento italiano* (1919), in Id., *Scritti sul Risorgimento*, Roma, La Rassegna Italiana, 1937, pp. 169-175, e G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, pp. 339 e 355.

<sup>49</sup> Howard R. Marraro, *Poesia americana sul Risorgimento italiano*, in *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, pp. 104-117 e 203-304; Aldo Celli, *Il Risorgimento nella poesia americana*, in AA.VV., *Italia e Stati Uniti*, pp. 19-39; Giuseppe Monsagrati, *Alle prese con la democrazia. Gran Bretagna e U.S.A. di fronte alla Repubblica romana*, «Rassegna storica del Risorgimento», Numero speciale per il 150° Anniversario della Repubblica romana del 1849, LXXXVI, suppl. al fasc. 4 (1999), pp. 287-306; *Gli Americani e la Repubblica Romana*. Vedi inoltre Roy M. Paterson, *Echoes of the Italian Risorgimento in Contemporary American Writers*, «PMLA», XLVII (1932), pp. 220-240 e il già citato *Testimonianze americane sull'Italia del Risorgimento*, a cura di E. Mann Borgese.

<sup>50</sup> A. Principe, *Il Risorgimento*; Luigi Rossi, *Il mito garibaldino nell'opinione moderata americana*, «Realtà del Mezzogiorno», 1982, nr. 12, pp. 1011-1021, e 1983, nrr. 1-2 e 3, pp. 41-60 e 165-176; Anthony P. Campanella, *Garibaldi e gli Stati Uniti d'America*, in *Garibaldi generale della libertà*, a cura di Aldo A. Mola, Roma, Ufficio storico dell'Esercito, 1984, pp. 635-643; Francesca Loverci, *Giuseppe Garibaldi e la comunità italiana in California*, *ibid.*, pp. 645-654; Marion S. Miller, *Rivoluzione e liberazione: Garibaldi e la mitologia americana*, in AA.VV., *Giuseppe Garibaldi e il suo mito*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1984, pp. 219-229; Raimondo Luraghi, *Garibaldi e la guerra civile americana*, in *Garibaldi e il socialismo*, a cura di Gaetano Cingari, Bari-Roma, Laterza, 1984, p. 226.

guerra ed era in buona parte dovuta ai crescenti legami commerciali tra i due stati<sup>51</sup>. I rappresentanti degli Stati Uniti a Torino rilevarono sin dal 1846 che Austria e Sardegna erano in rotta di collisione e auspicarono che la seconda potesse unire sotto di sé l'Italia e favorirne la modernizzazione nonché, sul lungo periodo, la trasformazione in repubblica<sup>52</sup>. La prima guerra d'indipendenza macchiò la reputazione del regno di Sardegna, soprattutto per colpa di Carlo Alberto<sup>53</sup>. Vittorio Emanuele II recuperò invece le simpatie americane<sup>54</sup> e fu inoltre amato dai protestanti canadesi, che apprezzarono la sua tolleranza verso i valdesi e approvarono il suo viaggio in Inghilterra e la decisione di partecipare alla guerra di Crimea<sup>55</sup>, scelta quest'ultima appoggiata anche dagli americani<sup>56</sup>. L'approvazione statunitense aumentò con il corso degli anni: già prima del 1860 non era raro leggere che il governo sabaudo era uno

<sup>51</sup> G. Spini, *Le relazioni politiche*; H. Nelson Gay, *Le relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti (1847-1871)*, in Id., *Scritti sul Risorgimento*, pp. 179-192; Howard R. Marraro, *An American Diplomat Views the Dawn of Liberalism in Piedmont (1843-1848)*, «Journal of Central European Affairs», VI (1946), pp. 167-196, e *Relazioni con il Regno di Sardegna*, in Id., *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1954, pp. 58-75.

<sup>52</sup> *L'unificazione italiana*, I, pp. 255-257 e 336-338.

<sup>53</sup> *L'unificazione italiana*, I, pp. 38-46; ma vedi anche John T. Headley, *Letters from Italy*, New York, Baker & Scribner, 1848, pp. IX-X, e Howard R. Marraro, *Viaggiatori americani in Italia durante il Risorgimento*, «Rassegna Storica del Risorgimento», LIV (1967), p. 526.

<sup>54</sup> Bayard Taylor, *At Home and Abroad*, I, New York, Putnam, 1860, p. 314; H.R. Marraro, *Viaggiatori americani in Italia*, pp. 526 e 529; *L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, a cura di Id., IV, 1861-1870, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1971, pp. 341-345; *United State Ministers*, pp. 247-253.

<sup>55</sup> A. Principe, *Il Risorgimento*, pp. 157-159. Vittorio Emanuele II godette di una stampa talmente buona nel Canada inglese, che molti visitarono la sua tomba al Pantheon, cfr. Eva-Marie Kröller, *Canadian Travellers in Europe 1851-1900*, pp. 141-143. Per il più tardo apprezzamento di casa Savoia, cfr. anche Alice Jones, *The Italian Royal Family*, «The Week», 10 (1892-1893), p. 199.

<sup>56</sup> Howard R. Marraro, *American Opinion of Sardinia's participation in the Crimean War*, «South Atlantic Quarterly», XLVI (1947), pp. 496-510.

dei migliori in Europa e questa attestazione divenne corrente nel decennio successivo<sup>57</sup>. Una parte di tale successo fu comunque dovuta al conte di Cavour. Quest'ultimo infatti fu molto apprezzato dagli americani che ebbero l'occasione di conversare con lui: per esempio dal noto critico letterario George Ticknor nel 1857<sup>58</sup> e dal famosissimo senatore abolizionista Charles Sumner nel 1859<sup>59</sup>. Inoltre ebbe tre pregi fondamentali per i giornalisti americani: parlava l'inglese, era liberista e conosceva la storia degli Stati Uniti<sup>60</sup>. In genere comunque re e ministri piemontesi furono ammirati per la rapida modernizzazione del loro regno, visto dai nordamericani come una delle poche isole di civiltà in Italia<sup>61</sup>.

Nonostante questo concerto di lodi, la posizione degli Stati Uniti e del Canada in occasione della seconda guerra di indipendenza non fu univoca. Prima del conflitto molti americani erano convinti che Francia e Austria non avrebbero permesso l'unione degli stati della Penisola e che gli italiani erano incapaci di liberarsi da soli<sup>62</sup>. Tuttavia nel 1858 iniziò a crescere l'aspettativa per lo scontro<sup>63</sup> e nel gennaio 1859. John M. Daniel, della legazione di Torino, avvertì i suoi superiori degli insistenti rumori di guerra e del voltafaccia francese<sup>64</sup>. Nei mesi succes-

<sup>57</sup> Charles E. Norton, *Travel and Study in Italy*, Boston, Ticknor & Fields, 1860; John L. Motley, *Correspondence*, a cura di G.W. Curtis, I, New York, Harper's, 1889, p. 323; H.R. Marraro, *Viaggiatori americani in Italia*, p. 527.

<sup>58</sup> George Ticknor, *Life, Letters and Journals*, a cura di George S. Hillard e Anna Ticknor, Boston, Osgoode, 1876, pp. 348-353.

<sup>59</sup> Charles Sumner, *Memoir and letters*, a cura di Edward L. Pierce, III, Boston, Robert Brothers, 1877, p. 386.

<sup>60</sup> H.R. Marraro, *Viaggiatori americani in Italia*, p. 528.

<sup>61</sup> H.R. Marraro, *Viaggiatori americani in Italia*, pp. 525-547.

<sup>62</sup> Vedi, ad esempio, James J. Jarves, *Italian Sights and Papal Principles Seen through American Spectacles*, New York, Harper & Brothers, 1855, pp. 343-346

<sup>63</sup> H.R. Marraro, *American Opinion*, pp. 225-274.

<sup>64</sup> *L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, a cura di Howard R. Marraro, III, 1853-1861, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1967, pp. 223-226.

sivi americani e canadesi valutarono le possibilità piemontesi e cercarono di capire la strategia francese. Molti dubitarono dell'opportunità di un'alleanza franco-piemontese<sup>65</sup>; altri temettero che l'Inghilterra si sarebbe schierata<sup>66</sup>; tutti si dissero sicuri che l'Austria, se rimaneva senza alleati, era più debole dei suoi avversari<sup>67</sup>. Nessuno, però, la pianse: era infatti considerata il simbolo stesso della cieca reazione<sup>68</sup>. L'opposizione americana all'Austria fu infine espressa ufficialmente dal presidente Buchanan in una lettera a lord Clarendon, segretario di stato britannico per gli Affari Esteri<sup>69</sup>.

La stampa statunitense dimostrò in questa congiuntura una forte simpatia per l'Italia, ma un'altrettanto forte paura delle mire francesi<sup>70</sup>. Da parte canadese i giornali liberali di lingua inglese e francese si rivelarono ben disposti verso il Piemonte, mentre i vescovi del Québec si impegnarono strenuamente contro una guerra che temevano potesse compromettere la sopravvivenza dello stato della chiesa<sup>71</sup>. All'approvazione dei ceti medio-alti rispose quella dei ceti inferiori e particolarmente dei nuovi arrivati: gli immigrati italiani, polacchi e ungheresi

<sup>65</sup> *The Sherman Letters: Correspondence between General and Senator Sherman from 1837 to 1891*, a cura di Rachel Sherman Thorndike, London-Boston, S. Lyon and co., 1894, pp. 70-71; T. Parker, *Life and Correspondence* (1864), a cura di John Weiss, New York, Arno Press, 1969, pp. 301-315.

<sup>66</sup> C. Crane Marsh, *Life and Letters of George P. Marsh*, I, pp. 409-411.

<sup>67</sup> *L'unificazione italiana*, III, pp. 253-255.

<sup>68</sup> Henry Adams, *Education of Henry Adams*, Boston, Houghton Mifflin, 1908, p. 84; E.F. Hall, *Italy and War*, «New Englander», XVII (1859), pp. 708-725; Waldo H. Dunn, *The Life of Donald G. Mitchell*, New York, Charles Scribner's Sons, 1922, p. 421.

<sup>69</sup> J. Buchanan, *Works*, X, Philadelphia, Lippincott, 1909, p. 317.

<sup>70</sup> Howard R. Marraro, *Documenti americani sul conflitto italo-austriaco del 1859*, «Rassegna Storica del Risorgimento», XLVI (1959), pp. 3-44.

<sup>71</sup> François Beaudin, *Mgr Bourget et le début de la guerre d'Italie. Une lettre pastorale collective qui ne parut jamais*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», XXIII, 2 (1969), pp. 285-297.

organizzarono a New York e Chicago, per esempio, manifestazioni di sostegno al regno di Sardegna<sup>72</sup>. In quest'atmosfera di calda partecipazione fu estremamente serrata la copertura della guerra da parte della stampa americana, che mostrò grande attenzione per l'operato di Garibaldi<sup>73</sup>. Alla fine del conflitto molti giornalisti (e alcuni viaggiatori) furono delusi per l'armistizio di Villafranca, ma si consolarono dichiarando che ormai l'Italia era una realtà e che il regno di Sardegna aveva guadagnato la partita<sup>74</sup>.

Durante la guerra i diplomatici in Piemonte non si fecero contagiare dell'eccitazione. John M. Daniel proseguì a ripetere da Torino che Francia e Savoia avevano voluto la guerra, perché sapevano di vincere. Seguì quindi con freddezza la politica delle annessioni, le quali, comunque, non suscitarono l'approvazione statunitense. Henry Adams notò che i plebisciti scimmiettavano gli istituti democratici e ne trasse la conclusione che gli americani confondevano la giusta lotta per la libertà e quella per l'unità d'Italia, che era invece un problema di politica italiana estraneo agli Stati Uniti<sup>75</sup>.

Dopo l'armistizio Daniel ragguagliò Washington sulla strategia piemontese per annettere tutta l'Italia. Nell'aprile 1860 segnalò che il regno di Sardegna mirava a creare una rivolta nel regno di Napoli per poter intervenire anche laggiù. Daniel fu comunque preso in contropiede dalla spedizione dei Mille che definì «the most startling and significant event that has occurred in Italy», anche se non mancò di rilevare che la spedizione era pagata dal governo sabauda. Alla fine di agosto il rappresentante americano si disse sicuro che Garibaldi sarebbe arrivato sino a Napoli e che in seguito sarebbe scoppiata una nuova e definitiva

<sup>72</sup> H.R. Marraro, *American Opinion*, pp. 238-243.

<sup>73</sup> H.R. Marraro, *American Opinion*, pp. 243-249.

<sup>74</sup> H.R. Marraro, *American Opinion*, pp. 249-260 e pp. 275-303; Edward Everett, *The Mount Vernon Papers*, New York, Appleton & Co., 1860, p. 309; Richard McCormick, *The War of 1859*, New York, Schonberg & Co., 1859; Henry James, *William Wetmore Story*, II, Boston, Houghton Mifflin, 1903, pp. 41-42 (riporta le opinioni di Charles Sumner).

<sup>75</sup> Cfr. Gaetano Massa, *Henry Adams cronista di Garibaldi*, Roma, Istituto Internazionale di Studi Giuseppe Garibaldi, 1992.

guerra tra il regno di Sardegna e l'Austria<sup>76</sup>.

La flemma del funzionario americano a Torino non fu condivisa dagli altri testimoni. Entrava infatti in gioco il mito di Garibaldi, cui si accennava prima, in parte fondato sull'*appeal* romantico del condottiero e in parte creato dai protestanti canadesi e americani in chiave antipapale. La valutazione di Garibaldi (eroe o sovversivo? genio militare o brutale guerrigliero?) divise per decenni l'arena politico-giornalistica nordamericana, opponendo i cattolici ai protestanti. In Canada questi ultimi e i liberali (anche francofoni) considerarono il generale il vero eroe italiano<sup>77</sup>. Per i cattolici di lingua francese era invece il diavolo personificato e venne emessa nei suoi confronti una condanna inappellabile, che era ancora viva nel 1907, quando l'articolo *Un souvenir de Garibaldi* sul quotidiano liberale «Le Canada» fece reagire duramente Paul Bruchési, arcivescovo di Montréal<sup>78</sup>. D'altronde negli anni Sessanta Ignace Bourget, vescovo della stessa città, s'impegnò in prima persona contro una locale accademia, l'Institut Canadien, perché, nel 1860 e nel 1866, aveva dedicato conferenze e dibattiti alle imprese garibaldine e alle guerre italiane<sup>79</sup>.

Negli Stati Uniti le simpatie per Garibaldi affondavano nella descrizione delle sue gesta nel 1848<sup>80</sup>. Margaret Fuller scrisse un celebre ritratto nel quale Garibaldi, vestito di un bianco mantello, era esplicitamente definito un cavaliere del Medioevo<sup>81</sup>: un paragone estremamente

<sup>76</sup> *L'unificazione italiana*, III, pp. 349-351, 392-395, 399-404, 439-442.

<sup>77</sup> Si veda l'arruolamento nei Mille di Arthur Buies (Archivio dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano [Roma], busta 715, fasc. 68) e A. Principe, *Il Risorgimento*, pp. 161-163. Alcuni viaggiatori canadesi espressero anche in seguito la loro ammirazione per Garibaldi, cfr., per esempio, Chester Glass, *The World: Round It and Over It*, Toronto, Rose, Belford, 1881, p. 205.

<sup>78</sup> Per la vicenda, cfr. ANC, scatola 29, fascicolo «Sopra il giornale Le Canada».

<sup>79</sup> Yvan Lamonde, *Gens de parole. Conférences publiques, essais et débats à l'Institut Canadien de Montréal, 1845-1871*, Montréal, Boréal, 1990.

<sup>80</sup> Theodore Dwight, *The Roman Republic of 1849*, New York, Van Dien, 1851.

<sup>81</sup> M. Fuller, *Un'americana a Roma*, pp. 347-348.

interessante, tenendo conto delle coeve rielaborazioni americane del mito della Tavola Rotonda e del grande successo negli Stati Uniti dei romanzi di Walter Scott<sup>82</sup>. Il successo d'immagine dell'eroe della repubblica romana fu poi rinfocolato dal suo soggiorno newyorchese<sup>83</sup> e dalla traduzione di Theodore Dwight di *The Life of General Garibaldi Written by Himself*<sup>84</sup>. Grazie a queste premesse l'impresa dei Mille godette di ottima stampa e di aiuti concreti<sup>85</sup>, ma non tutti i testimoni americani ebbero una profonda stima per il generale: Henry Adams, ad esempio, nutrì profondi dubbi sulla sua intelligenza<sup>86</sup> e John M. Daniel scrisse che era «one of those single minded men who produce great results when started in right direction, but who are capable of doing an equal amount

<sup>82</sup> Matteo Sanfilippo, *Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'Età di Mezzo*, Roma, Castelvechi, 1998, e *Il mito di Artù da Goffredo di Monmouth a Walt Disney*, in *Cinema e medioevo*, a cura di Stefano Pittaluga e Marco Salotti, Genova, Università di Genova: D.AR.FI.CL.ET, 2000, pp. 29-43.

<sup>83</sup> Henry Tirrel, *Garibaldi in New York*, «The Century Magazine», giugno 1907, pp. 174-184; Harry Nelson Gay, *Il secondo esilio di Garibaldi (1849-1850)*, in Id., *Scritti sul Risorgimento*, pp. 193-213, e *I contatti americani di Garibaldi*, *ibid.*, pp. 215-232; Howard R. Marraro, *Il soggiorno di Garibaldi a New York*, in Id., *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, pp. 155-172.

<sup>84</sup> *The Life of General Garibaldi Written by Himself*, New York, Barnes and Burr, 1859.

<sup>85</sup> Charles E. Norton, *Letters*, a cura di Sara Norton e M.A. DeWolfe Howe, I, Boston, Houghton Mifflin, 1913, p. 120; Harry Nelson Gay, *La campagna siciliana di Garibaldi nei rapporti di un diplomatico americano*, in Id., *Scritti sul Risorgimento*, pp. 251-272; Howard R. Marraro, *Documenti italiani e americani sulla spedizione garibaldina in Sicilia*, «Rassegna Storica del Risorgimento», XLIV (1957), pp. 12-58, e *Documenti italiani e americani sulla spedizione garibaldina in Sicilia*; Raimondo Luraghi, *Mito e popolarità di Garibaldi nel Sud degli Stati Uniti*, «Miscellanea Storica Ligure», IV (1966), pp. 407-411; Anthony P. Campanella, *Giuseppe Garibaldi e la tradizione garibaldina. Una bibliografia dal 1807 al 1970*, Ginevra, Comitato dell'Istituto internazionale di studi garibaldini, 1971; Ferdinando Vegas, *Il 1860 in Sicilia dai documenti diplomatici americani*, «Archivio storico siciliano», ser. IV, IX (1983), pp. 151-160; Francesca Loverci, *Giuseppe Garibaldi and the Italians in California*, in AA.VV., *Garibaldi and California*, San Francisco, Garibaldi Centennial Committee, 1982, pp. 27-34; G. Spini, *Le relazioni politiche*, pp. 239-240; *L'unificazione italiana*, III, pp. 415-420.

<sup>86</sup> G. Massa, *Henry Adams*.

of mischief when engaged on a bad route»<sup>87</sup>. Tuttavia queste critiche non furono in grado di cancellare un'immagine ribadita da numerosi poeti, dal già citato Whittier a Melville<sup>88</sup>, e soprattutto cara alla stampa.

La forza del mito di Garibaldi è rivelata anche dal modo con cui egli fu conteso dalla Confederazione e dall'Unione nel corso della guerra civile. Nel Nord i miliziani dell'Ohio scelsero inizialmente la camicia rossa come divisa; mentre un reggimento di volontari del New York, guidato dal sedicente colonnello D'Utassy, prese il nome di «Garibaldi Guards»<sup>89</sup>. Nel Sud si cercò di attirare le simpatie del generale che nel 1860 era stato nominato membro onorario del Franklin Library Institute of Centenary College (Louisiana)<sup>90</sup>. Infine il Nord chiese addirittura a Garibaldi, che aveva per altro stimolato tale proposta, di combattere nelle sue fila, anche se tutto sommato si temeva che non fosse capace di guidare grandi eserciti<sup>91</sup>. Garibaldi non andò in America, ma giornali e diplomatici statunitensi proseguirono a seguire le sue gesta, nonostante avessero in casa propria problemi altrettanto gravi<sup>92</sup>. In realtà gli americani attendevano ormai che il Risorgimento si compisse con la conquista di Roma e Venezia. Per questo, da una parte, mostrarono una notevole benevolenza verso le due sfortunate spedizioni romane di Garibaldi e si sbrigarono a chiudere, con motivi assai pretestuosi, la

<sup>87</sup> *L'unificazione italiana*, III, pp. 452-457.

<sup>88</sup> Elémire Zolla, *Melville davanti al Risorgimento ed alla guerra di secessione*, in AA.VV., *Italia e Stati Uniti*, pp. 7-10.

<sup>89</sup> R. Luraghi, *Garibaldi e la guerra civile americana*, pp. 225-230.

<sup>90</sup> R. Luraghi, *Mito e popolarità di Garibaldi*, pp. 397-412.

<sup>91</sup> Harry Nelson Gay, *L'offerta di Lincoln di un comando a Garibaldi. Chiarimento d'una questione storica discussa*, in Id., *Scritti sul Risorgimento*, pp. 232-249; Howard R. Marra-ro, *Lincoln's offer of a command to Garibaldi: further light on a disputed point of History*, «The Journal of the Illinois State Historical Society», XXXVI, 3 (1943), pp. 237-270; R. Luraghi, *Garibaldi e la guerra civile americana*, pp. 227-230; Id., *Storia della guerra civile americana*, Milano, Rizzoli, 1985, pp. 383 e 386, n. 59.

<sup>92</sup> *L'unificazione italiana*, IV, pp. 134-167.

legazione a Roma<sup>93</sup>. Dall'altra, tifarono apertamente per gli italiani nella terza guerra d'indipendenza, nonostante che il rappresentante statunitense presso la corte sabauda non avesse alcuna stima per gli ufficiali piemontesi, cui contrapponeva l'efficienza dei volontari garibaldini<sup>94</sup>.

La conquista di Venezia nel 1866 e la caduta di Roma 1870 furono quindi accolte come la logica e attesa conclusione di un evento rivoluzionario iniziato molti decenni prima. Dopo il 20 settembre si iniziò a pensare a una grande celebrazione, che fu infine tenuta a New York il 12 gennaio 1871. La solenne assemblea vide interventi e messaggi di poeti (Whittier), filosofi (Emerson) e scienziati (Samuel B. Morse)<sup>95</sup>. In Canada non vi fu nulla di così spettacolare, ma i liberali, soprattutto anglofoni, plaudirono alla sconfitta dell'Austria e del pontefice<sup>96</sup>. Sul momento i cattolici statunitensi e canadesi furono incapaci di reagire.

<sup>93</sup> Howard R. Marraro: *Unpublished American Documents on Garibaldi's March on Rome in 1867*, «Journal of Modern History», XVI (1944), pp. 116-123; *Unpublished Documents on Garibaldi's March on Rome, 1862*, «Journal of Central European Affairs», VII (1947), pp. 143-161; *The Closing of the American diplomatic mission to the Vatican and efforts to revive it, 1868-1870*, «The Catholic Historical Review», XXXIII (1948), pp. 423-437. Il Congresso degli Stati Uniti era irritato con il governo pontificio, che non aveva arrestato uno dei complici nell'uccisione di Lincoln, arruolatosi negli zuavi pontifici, cfr. *United States Ministers to the Papal States*, pp. 423-440.

<sup>94</sup> Howard R. Marraro, *L'opinione pubblica americana sull'annessione del Veneto nel 1866*, in Id., *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, pp. 173-184, e *Unpublished American Documents on the Naval Battle of Lissa (1866)*, «Journal of Modern History», XIV (1942), pp. 342-356; Robert W. Bohl, *I documenti diplomatici statunitensi sulla questione veneta*, «Rassegna Storica del Risorgimento», LIII (1966), pp. 615-621; *L'unificazione italiana*, IV, pp. 341-345 e 353-355.

<sup>95</sup> *The Unity of Italy: The American Celebration*, New York, Putnam, 1871 (alcune parti sono tradotte in *Testimonianze americane sull'Italia nel Risorgimento*, pp. 323-339).

<sup>96</sup> A. Principe, *Il Risorgimento*.

## Capitolo IV

### La Santa Sede e il Nord America negli anni Sessanta

La missione Bedini non fu seguita da alcun tentativo d'istituire una nunziatura negli Stati Uniti. L'ex-nunzio insisté sulla necessità di più stretti rapporti con l'America e, divenuto segretario di Propaganda Fide, impose l'apertura del Collegio Nordamericano nel 1859, ma negli anni Sessanta l'unificazione d'Italia e la guerra civile negli Stati Uniti imposero di rinviare qualsiasi progetto: la Santa Sede attendeva semiparalizzato l'invasione decisiva, mentre le divisioni statunitensi sconvolsero gli equilibri della locale chiesa cattolica. Nello stesso periodo anche la chiesa canadese visse una dolorosa riorganizzazione. Nel 1867 l'Alto e il Basso Canada (gli odierni Ontario e Québec) e le colonie sulla costa atlantica (Nuova Scozia e Nuovo Brunswick) si federarono nel Dominion of Canada, cui in seguito si unirono la Colombia Britannica, i territori al di qua delle Montagne Rocciose originariamente controllati dall'Hudson's Bay Company e l'Isola del Principe Edoardo. Le componenti anglofone e francofone del cattolicesimo di quelle colonie dovettero così coabitare in una nuova struttura politica unitaria e soprattutto confrontarsi frontalmente, visto che ora facevano parte della medesima chiesa.

La progressiva paralisi romana è nota e non deve essere qui approfondita<sup>1</sup>. È solo necessario specificare che, nonostante la drammaticità della situazione, i funzionari di Propaganda proseguirono a interessarsi alla conduzione delle missioni e che molte iniziative pontificie degli anni Sessanta (il coordinamento delle proteste contro i Savoia, le grandi adunanze episcopali culminate nel Concilio Vaticano I, l'arruolamento di zuavi in Europa e nelle Americhe) servirono a riorganizzare le fila del cattolicesimo internazionale. Per molti versi le linee guida della diplomazia vaticana e della strategia missionaria dei decenni successivi furono incubate, se non programmate, negli anni che precedettero la caduta di Roma<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Giacomo Martina, *Pio IX*, voll. II-III, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1986-1990.

<sup>2</sup> Claude Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*,

Il ruolo della guerra civile americana (1861-1865) nel complicare i rapporti tra gli Stati Uniti e la Santa Sede è invece meno studiato<sup>3</sup>. È evidente che i massacri bellici (quella guerra anticipò le carneficine novecentesche<sup>4</sup>) e le difficoltà della ricostruzione obbligarono la chiesa americana a mantenersi defilata. Inoltre, durante il conflitto, Roma mantenne un'ambigua neutralità che lasciò interdetti gli interlocutori d'oltreoceano. La Santa Sede non voleva infatti prendere una posizione che avrebbe potuto indebolire ulteriormente la sua già pericolante situazione internazionale.

Per comprendere meglio quanto avvenne in quegli anni dobbiamo tener conto, in primo luogo, delle reazioni romane alle prese di posizione statunitensi rispetto alle annessioni che avevano seguito la seconda guerra d'indipendenza italiana e la spedizione dei Mille. Pio IX vedeva infatti nel governo di Washington un sostenitore dei Savoia e sperava che la vittoria del Sud potesse disarticolare quell'alleanza. Il cardinale Antonelli e molti porporati non credevano a tale possibilità e ritenevano probabili la vittoria del Nord nella guerra civile americana e quella del Piemonte nelle guerre italiane: a loro parere, bisognava attrezzarsi realisticamente per il futuro piuttosto che nutrire false spe-

---

Roma, École Française de Rome, 1994; Carlo M. Fiorentino, *La questione romana intorno al 1870. Studi e documenti*, Roma, Archivio Guido Izzo, 1997.

<sup>3</sup> James Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 187-203.

<sup>4</sup> Sulla guerra sono disponibili in italiano le ormai classiche opere di Raimondo Luraghi, *Storia della guerra civile americana*, Torino, Einaudi, 1966 (sesta ed., Milano, Rizzoli, 1994) e *Marinai del Sud. Storia della marina confederata nella guerra civile americana 1861-1865*, Milano, Rizzoli, 1993; nonché *Le stelle e le strisce. Studi americani e militari in onore di Raimondo Luraghi*, coordinati da Valeria Gennaro Lerda, I-II, Milano, Bompiani, 1998. Per un'introduzione alla storiografia americana, cfr. *La guerra civile americana*, a cura di Raimondo Luraghi, Bologna, Il Mulino, 1978, e *The American Civil War. Explorations and Reconsiderations*, a cura di Susan-Mary Grant e Brian Holden Reid, London, Longman, 2001. Sono inoltre da tenere presenti James McPherson, *Battle Cry of Freedom. The Civil War Era*, New York, Oxford University Press, 1988, e Phillip S. Paludan, *A People's Contest: The Union and the Civil War*, New York, Harper and Row, 1988; nonché le rassegne storiografiche nella «New York Review of Books», del 21 dicembre 1995, 23 ottobre 1997 e 30 novembre 2000.

ranze<sup>5</sup>. In secondo luogo sono ancora da ricostruire le lacerazioni che il movimento abolizionista, la guerra civile e il dopoguerra provocarono nell'episcopato americano e le incomprensioni che sorsero allora tra quest'ultimo e la Santa Sede.

In particolare il problema della schiavitù costituì un grave intralcio nella conduzione dei rapporti tra la gerarchia cattolica statunitense e Roma. Da tempo la seconda non nascondeva, pur con i suoi caratteristici distinguo<sup>6</sup>, di essere favorevole alla liberazione degli schiavi, mentre la prima evitava di discutere il problema<sup>7</sup>. Per esempio, nel 1839 Gregorio XVI reiterò la condanna della tratta degli schiavi nella lettera apostolica *In supremo apostolatus*, ma non menzionò il caso americano: i vescovi statunitensi ne approfittarono per non prendere posizione

<sup>5</sup> G. Martina, *Pio IX*; Giovanni Boaga, *Antonelli, Giacomo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961, pp. 484-493. Per la posizione assunta nello stesso contesto temporale dagli avversari di Pio IX, cfr. Giorgio Spini, *I democratici e la guerra civile americana*, «Rassegna storica toscana», XI, 1 (1965), pp. 153-171.

<sup>6</sup> Nel 1816 il vescovo di New Orleans aveva chiesto se poteva assolvere i padroni di schiavi e l'allora neonata Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari gli aveva risposto che dipendeva dal «tipo di schiavitù»; aveva, però, aggiunto che in linea di massima non si poteva assolverli: AAES, Stati Uniti d'America, primo periodo, posizione 1, fasc. 1.

<sup>7</sup> La posizione della chiesa statunitense era complicata dal fatto che il clero secolare e regolare aveva posseduto e possedeva ancora schiavi. Per esempio, i gesuiti del Maryland avevano rinunciato ai propri schiavi soltanto negli anni Trenta, ma dopo un violento dibattito interno; nei decenni successivi evitarono quindi di prendere una posizione esplicita e si dichiararono sempre avversi all'abolizionismo «protestante». Cfr. Robert E. Curran, «*Splendid Poverty*»: *Jesuit Slaveholding in Maryland, 1805-1838*, in *Catholics in the Old South. Essays on Church and Culture*, a cura di Randall M. Miller e John L. Wakelyn, Macon, Ga., Mercer University Press, 1983, pp. 138-146, e Thomas Murphy, *Jesuit Slaveholding in Maryland 1717-1838*, New York - London, Routledge, 2001. Purtroppo il tema non è stato approfondito per il resto della chiesa americana, cfr. Cyprian Davis, *The History of Black Catholics in the United States*, New York, Crossroad, 1990, e Albert J. Raboteau, *A Fire in the Bones: Reflections on African American Religious History*, Boston, Beacon Press, 1995. Per i documenti relativi agli schiavi dei gesuiti vedi il Jesuit Plantation Project - Catholicism and Slavery (<http://georgetown.edu/departments/amer-studies/jpp/>). Per la posizione romana, cfr. Claude Prudhomme, *La papauté face à L'esclavage: quelle condamnation?* «Mémoire Spiritaine» 9 (1999), pp. 135-160.

e astenersi dal dibattito che infuriava nella loro stessa nazione<sup>8</sup>. Tale silenzio impediva che le posizioni dei cattolici del Nord e del Sud s'irrigidessero e si scontrassero, ma generava il dubbio che la chiesa di Roma sostenesse il regime schiavistico.

I principali gruppi anticattolici, in particolari quelli nativisti e quelli organizzati dagli immigrati tedeschi, dichiararono presto che non si trattava di un sospetto, ma di una certezza. Fortunatamente per la chiesa cattolica l'alleanza tra nativismo e immigrazione radicale non era destinata a durare, come d'altronde Bedini aveva previsto nei suoi rapporti del 1854. Per esempio, il gruppo nativista dei Know Nothings, che erano stati tra i più agguerriti avversari del nunzio, sostenne che cattolicesimo e schiavitù andavano di pari passo e rappresentavano il retaggio di un'età barbara: bisognava abatterli, se si voleva che gli Stati Uniti muovessero verso un futuro migliore<sup>9</sup>. Infiammati dalle conferenze dell'ex-domenicano Achilli, menzionato nel secondo capitolo, i Know Nothings di Louisville vinsero le elezioni municipali nell'aprile 1855 e si

<sup>8</sup> Per esempio, Francis P. Kenrick, vescovo di Filadelfia e poi arcivescovo di Baltimora, non andò mai oltre la deplorazione per l'eccessivo numero di schiavi, cfr. Joseph D. Brockhage, *Francis Patrick Kenrick's Opinion on the Slavery Controversy*, Washington, Catholic University of America Press, 1955 e John McGreevy, *Catholics and Civic Engagement in the United States* (<http://www.catholicinpublicsquare.org/papers/>). Per il dibattito sulla schiavitù: Ellen Ginzburg Migliorino, *L'emancipazione degli Afroamericani. Il dibattito negli Stati Uniti prima della guerra civile*, Milano, Angeli, 1989; Bruce Levine, *Half Slave and Half Free. The Roots of Civil War*, New York, Hill and Wang, 1992; Ira Berlin, *Many Thousands Gone! The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998. Sulle radici della scelta cattolica e di quella protestante, cfr. David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1966 (seconda edizione 1988; tr.it., *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, Torino, SEI, 1971), e *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1775-1825*, Ithaca, Cornell University Press, 1975 (seconda edizione 1999). Vedi inoltre la messa a punto storiografica di David Brion Davis, *Looking at Slavery from Broader Perspectives*, «American Historical Review», 105, 2 (2000), pp. 452-466, e le ampie sintesi di Peter Kolchin, *American Slavery 1619-1877*, New York, Hill and Wang, 1993, e Claude Fohlen, *Histoire de l'esclavage aux États-Unis*, Paris, Perrin, 1998.

<sup>9</sup> Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*, New York, Rinehart & Co., 1952, e Tyler Anbinder, *Nativism and Slavery: The Northern Know Nothings and the Politics of the 1850s*, New York, Oxford University Press, 1992.

prepararono a quelle federali, che dovevano avere luogo nella successiva estate. Sulla scia della prima vittoria attaccarono selvaggiamente i cattolici, definiti papisti e schiavisti, e non risparmiarono neanche gli immigrati, in particolare proprio i tedeschi, considerati troppo sovversivi. Si ruppe così l'alleanza che aveva scacciato Bedini e la situazione divenne assai tesa. Il giorno delle elezioni (6 agosto 1855) tedeschi, cattolici e Know Nothings si scontrarono davanti ai seggi e lasciarono sul terreno venti morti e un centinaio di feriti<sup>10</sup>

Il fronte anticattolico si divise così nel sangue e i vescovi cattolici guadagnarono un po' di respiro, ma non lo utilizzarono per puntualizzare la posizione della chiesa romana, che in fondo era avversa al regime schiavistico. Anche quando erano personalmente a favore della liberazione degli schiavi, i prelati americani non cessarono di ribadire che l'abolizionismo era strumentalizzato dai protestanti. In realtà non temevano tanto il successo delle chiese protestanti, quanto le possibili spaccature nel proprio gregge<sup>11</sup>. I cattolici sudisti erano infatti contrari all'abolizione e gli irlandesi delle città settentrionali temevano la concorrenza sul mercato del lavoro degli schiavi liberati. Di conseguenza i vescovi degli stati meridionali non presero mai posizione contro lo schiavismo, mentre i prelati del Nord non ebbero a cuore i diritti degli schiavi e invocarono la guerra soltanto quando questa parve loro l'unico mezzo per piegare le pretese autonomistiche del Sud<sup>12</sup>.

Roma era al corrente di tale situazione. Quandò Bedini aveva sondato i suoi interlocutori sull'assistenza agli schiavi, aveva capito di aver toccato un punto dolente e aveva avvertito i superiori che l'argo-

<sup>10</sup> Thomas W. Spalding, *Martin John Spalding: American Churchman*, Washington, Catholic University of America Press, 1973, pp. 70-72.

<sup>11</sup> Richard Roscoe Miller, *Slavery and Catholicism*, Durham, N.C., North State Publishers, 1957 e M.G. Caravaglios, *The American Catholic Church and the Negro Problem in the XVIII-XIX Centuries*, Rome-Charleston SC, E.L. Unterkoefler, 1974.

<sup>12</sup> Robert J. Murphy, *The Catholic Church in the United States during the Civil War Period, 1852-1866*, in American Catholic Historical Society, «Records and Studies», XXXIX (1928), pp. 271-346; Gary Potter, *Catholicism and the Old South*, <http://www.catholicism.org/pages/oldsouth.htm>.

mento era troppo scottante. Allora e negli anni successivi i funzionari romani lasciarono quindi inevase le richieste dei cattolici afro-americani e non forzarono i vescovi d'oltreoceano, limitandosi ad archiviare ogni suggerimento a favore degli schiavi<sup>13</sup>.

La riluttanza a prendere posizione preservò la chiesa cattolica americana da rotture irrimediabili, ma la guerra costituì comunque un trauma e impresse al paese e al cattolicesimo una svolta decisiva. La letteratura storica ha messo a fuoco l'evoluzione nazionale, tanto che la guerra civile è ormai considerata una seconda rivoluzione americana; ha, però, tralasciato di analizzarne l'impatto sulle strutture ecclesastiche cattoliche<sup>14</sup>. È, però, possibile ovviare a questo vuoto grazie ai documenti romani. Nell'affrontare questa documentazione dobbiamo riallacciarci alle considerazioni sull'eco del Risorgimento: nel mondo cattolico americano il dramma della guerra civile s'innestò infatti su quello del primo ridimensionamento dello Stato della chiesa. Il conflitto americano divenne quindi un'altra tappa del difficile adattamento a un mondo che stava cambiando, nel quale non esisteva più la vecchia alleanza tra il trono e l'altare e la chiesa rischiava di essere del tutto emarginata, a meno che non fosse capace di trovare nuove vie.

Nel biennio 1859-1860 le lettere dei vescovi a Roma non menzionarono la questione della schiavitù. Mostravano invece quanto essi fossero preoccupati per la sorte del papa e per l'ormai prevedibile fine

<sup>13</sup> Cfr. ASV, Spogli, Berardi, scatola, 4B, fasc. C: Pratiche riguardanti la S.C. dei Vescovi e dei Regolari 1868-1878: dossier D. In questo fascicolo l'anonimo autore di un trattatello su *L'antischiasmismo* sottolineava che bisognava combattere la «lebbra» della schiavitù nel Sud degli Stati Uniti e che occorreva fondare a tale scopo un'associazione europea. Si veda inoltre la posizione dei gesuiti italiani analizzata da Valeria Gennaro Lerda, *La schiavitù e la guerra civile nelle pagine della Civiltà Cattolica (1850-1865)*, 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. 233-250. Per la posizione dell'«Osservatore Romano», cfr. invece Anthony B. Lalli e Thomas H. O'Connor, *Roman Views on the American Civil War*, «The Catholic Historical Review», LVII, 1 (1971), pp. 21-41.

<sup>14</sup> Per un'introduzione, cfr. Benjamin J. Blied, *Catholics and the Civil War*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1945, e *Religion and the American Civil War*, a cura di Randall M. Miller, Harry S. Stout e Charles Reagan Wilson, New York, Oxford University Press, 1998.

del potere temporale. Il 19 dicembre 1859 John Hughes, arcivescovo di New York, comunicò a Bernard Smith, abate di S. Paolo fuori le Mura e traduttore in italiano di molte lettere dei vescovi irlandesi, anche di quelli del Nord America o della Australia, che stava redigendo un documento sulla questione romana<sup>15</sup>. La lettera, debitamente sottoscritta dai vescovi suffraganei, fu inviata un mese dopo e ribadì la necessità di difendere l'autorità temporale del pontefice<sup>16</sup>. Hughes si muoveva quindi nella scia delle altre proteste irlandesi, coordinate da Paul Cullen, influentissimo cardinale di Dublino, e raccolte a Roma da Smith stesso e da Tobias Kirby, rettore del Collegio Irlandese. Il papato era al centro degli interessi di questa internazionale cattolica e i suoi membri sembravano a volte più fedeli alla Santa Sede che al proprio paese; inoltre non era del tutto certo se il loro paese fosse quello dove realmente vivevano o l'avita Irlanda.

Nel frattempo altri prelati iniziarono a trasmettere a Roma pastorali e circolari, nelle quali insistevano sul dovere per ogni fedele d'impegnarsi a difesa dello Stato della Chiesa, oppure offerte in denaro<sup>17</sup>. Qualcuno si prodigò anche in consigli: Hughes propose, per esempio, che gli stati europei e americani rinunciassero per un quinquennio a parte delle entrate fiscali, di modo che i cattolici potessero versare al papa il denaro risparmiato dalle imposte. Inoltre, sempre secondo l'arcivescovo newyorchese, il consesso degli stati europei avrebbe dovuto

<sup>15</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 18 (1859-1860), f. 1093.

<sup>16</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 18 (1859-1860), ff. 1114-1121.

<sup>17</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 18 (1859-1860). Pastorali: James Duggan, vescovo di Chicago (ff. 1151-1159); Joseph S. Alemany, arcivescovo di San Francisco (f. 1249); Anthony Blanc, arcivescovo di New Orleans (ff. 1256-1257); Michael O'Connor, vescovo di Pittsburgh (ff. 1339-1341). Offerte in denaro: Francis P. Kenrick, arcivescovo di Baltimora (f. 1179); John B. Purcell, vescovo di Cincinnati (ff. 1306-1311); John Timon, vescovo di Buffalo (ff. 1306-1311). Alla fine anche Hughes, l'arcivescovo di New York, inviò 4.000 dollari, promettendone, secondo il suo costume, altri 50.000, che non arrivarono mai (ff. 1427-1430), mentre Jean-Marie Odin, vescovo di Galveston, trasmise un indirizzo e alcune offerte (ff. 1353-1354). Si fecero vivi pure alcuni fedeli, firmando lettere di sostegno (Buffalo, ff. 1671-1701), oppure segnalando manifestazioni in difesa dei diritti del papa (St. Louis, ff. 1162-1164).

proibire l'invasione dei domini pontifici<sup>18</sup>.

La corrispondenza dei vescovi con Roma non segnalò nel 1859-1860 la possibilità di un conflitto americano, nonostante che le tensioni si stessero acuendo. Soltanto nel 1861 alcuni sacerdoti scavalcarono i loro superiori e fecero presente l'eventualità della guerra. In gennaio Francesco Lasco, missionario nel Maryland, annunciò la «minaccia atroce» del conflitto<sup>19</sup>. Il 30 dello stesso mese Taddeo Butler, un sacerdote di Chicago che aveva studiato a Roma, spiegò che «quest'anno anche noi abbiamo gustato un po' [sic!] della rivoluzione: alcuni stati si sono rivoltati contra [sic!] il governo federale e centrale» e concluse «noi aspettiamo non altro che una guerra civile!»<sup>20</sup>. Il 4 febbraio 1861 John McGill, vescovo di Richmond in Virginia, ammetteva infine, scrivendo alla Società per la Propagazione della Fede, che stava per scoppiare la guerra: questa, a suo parere, era stata voluta dagli abolizionisti e avrebbe cambiato la faccia degli Stati Uniti<sup>21</sup>. Jean B. Lamy, vescovo di Santa Fé, adottò invece il concetto di «rivoluzione», nel senso ovviamente di catastrofe, per spiegare come mai non sarebbe stato possibile tenere il concilio provinciale di St. Louis<sup>22</sup>.

In genere i primi commentatori sottolinearono il danno che il conflitto arrecava alla chiesa<sup>23</sup>. Alcuni dichiararono che si trattava di una «guerra infame», destinata a durare e quindi pericolosa per l'unità

<sup>18</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 18 (1859-1860), ff. 1200-1203. Su questa e altre iniziative dell'arcivescovo newyorchese, cfr. Richard Shaw, *Dagger John: The Unquiet Life and Times of Archbishop John Hughes of New York*, New York, Paulist Press, 1977.

<sup>19</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), ff. 63-64.

<sup>20</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), ff. 82-85.

<sup>21</sup> Gerald P. Fogarty, *Commonwealth Catholicism. A History of the Catholic Church in Virginia*, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press, 2002, p. 143.

<sup>22</sup> APF, Udienze, vol. 138 (1861, pt. III), ff. 1936-1937.

<sup>23</sup> Sylvester Storton Rosecrans, vescovo ausiliario di Cincinnati, annotò nell'ottobre 1861 che i giovani abbandonavano i collegi cattolici per andare a combattere: APF, Udienze, vol. 138 (1861, pt. III), ff. 1936-1937, ff. 447-448.

ecclesiastica del paese e per gli stessi rapporti con la Santa Sede. Secondo R. W. Hoffman, sacerdote di Wheeling in Virginia, «tutti i vescovi e il clero del Sud sta[va]no in favore del Sud» e persino molti cattolici del Nord ammettevano la giustezza delle posizioni confederate, tuttavia a tutti era chiaro che queste ultime potevano essere sgradite dalla Santa Sede e quindi non osavano palesare le proprie opinioni. La maggior parte dei vescovi e dei sacerdoti che scrissero a Roma mantenne quindi un tono abbastanza cauto. Il solo Hughes si segnalò come aperto partigiano del presidente Lincoln, in nome del quale si recò in Europa a negoziare la neutralità della Francia. Sbarcato a Liverpool nel tardo 1861 scrisse una prima lettera a Propaganda, preannunciando il suo incarico semiufficiale<sup>24</sup>. Recatosi a Roma, dichiarò poi di essere in missione come uomo di chiesa e non come ambasciatore di Lincoln. Assicurò che i suoi colleghi confederati conoscevano la sua fedeltà al governo, ma non lo ritenevano un nemico preconcepito del Sud (in realtà si sapeva che era unionista, ma contrario all'abolizione della schiavitù). Aggiunse che avrebbe preferito la pace, ma che non poteva perdere il favore del legittimo e probabilmente vittorioso governo. Sempre durante il soggiorno romano mise in evidenza la forza delle spinte nativistiche, ricordò che proprio queste ultime avevano fatto fallire la missione di Bedini e asserì che era necessario dimostrare ai Know Nothings la lealtà all'Unione dei cattolici<sup>25</sup>. In effetti Hughes si stava progressivamente spostando da un'incondizionata fedeltà al pontefice e all'Irlanda a un'altrettanto solida lealtà per il proprio paese di adozione, o meglio per la propria sezione del paese.

Nel corso dei primi mesi di guerra i vescovi americani inviarono ancora offerte per il papa e continuarono a dichiararsi impegnati nel sostenere i diritti temporali della chiesa<sup>26</sup>. Presto, però, quelli del Sud

<sup>24</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), ff. 469-472. Cfr. John R. Hassard, *Life of the Most Reverend John Hughes, First Archbishop* (1866), New York, Arno Press, 1969, pp. 448-486.

<sup>25</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), ff. 613-618. Rientrato in America, Hughes scrisse a Bernard Smith, il quale tradusse per Propaganda, che la guerra procedeva senza sosta, ma nell'insieme il Nord era ormai in vantaggio, sebbene il Sud fosse animato da uno «spirito di disperata resistenza» (*ibid.*, ff. 1049-1050).

non poterono più spedire neanche una lettera. Il sacerdote Joseph P. O'Connell di Columbia nella Carolina del Sud rese edotta Roma di questo problema e inoltre sottolineò che la guerra sarebbe durata a lungo, minando la forza della chiesa cattolica. Spiegò al proposito che gli irlandesi erano il cuore del cattolicesimo americano, ma costituivano anche il nerbo dei due eserciti e avrebbero perciò pagato un altissimo prezzo di sangue<sup>27</sup>. La guerra non penalizzava comunque soltanto le diocesi meridionali: nell'aprile del 1862 Martin J. Spalding, vescovo di Louisville, avvertì che non poteva recarsi a Roma, perché la sua diocesi confinava con due stati sudisti e rischiava di trasformarsi in campo di battaglia.

Spalding ricordò nella sua lettera di aver evitato d'ingerirsi nella «controversia adirata», perché gli animi erano già saturi di odio, e di aver fatto dire messe per i morti dei due eserciti. Denunciò inoltre che molti colleghi non avevano seguito il suo esempio e avevano incoraggiato gli istinti più ferini<sup>28</sup>. Nel corso dello stesso anno le lettere dei missionari illustrarono ulteriormente i disagi del momento e le lacerazioni interne alla chiesa<sup>29</sup>. Quelle dei vescovi toccarono i medesimi argomenti, ma in modo più articolato e soprattutto cercarono di predire l'andamento del conflitto. Patrick M. Lynch, vescovo di Charleston, elencò tutti i danni subiti, a partire dall'incendio della cattedrale, e segnalò l'incertezza su durata ed esito bellici. Concluse asserendo che i sudisti erano meglio addestrati, ma i nordisti più numerosi: era quindi impossibile vaticinare chi avrebbe vinto<sup>30</sup>.

Nel 1863 Spalding inviò a Roma una *Dissertazione sulla Guerra*

<sup>26</sup> Jacob F. Wood, vescovo di Filadelfia (APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 [1861-1862], f. 76); Richard Whelan, vescovo di Wheeling (f. 105); Martin J. Spalding, vescovo di Louisville (ff. 109-110), John McCloskey, vescovo di Albany (ff. 112-113); Alemany, arcivescovo di San Francisco (ff. 156-160); Odin, ora neo-arcivescovo di New Orleans (ff. 485-486).

<sup>27</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), ff. 637-638.

<sup>28</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), 664r-665.

<sup>29</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), 683-684 e 691-692.

<sup>30</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 19 (1861-1862), ff. 857r-858.

*Civile Americana*, richiesta dal cardinale prefetto di Propaganda<sup>31</sup>. Era un vero e proprio saggio, nel quale spiegava che per capire la vicenda bisognava approfondire: 1) la storia del governo degli Stati Uniti; 2) le cause della guerra; 3) il fine propostosi dal governo nel proseguire la guerra e quale fosse la situazione attuale; 4) quale relazione vi fosse tra la guerra e la chiesa cattolica. È un testo chiave, per comprendere la posizione della chiesa americana, e merita quindi una breve digressione<sup>32</sup>.

Per quanto riguardava il primo punto, Spalding ricostruiva la storia americana dalla Rivoluzione alla nascita della Confederazione e illustrava a Roma le modalità dei rapporti tra governo federale e governi statali. Indicava inoltre come vi fosse una contraddizione tra il dettato costituzionale e la proibizione di una secessione. Spiegava infine come fosse cresciuta la tensione tra Nord e Sud. Affrontando il secondo punto, sottolineava che il territorio degli Stati Uniti era più esteso di quello europeo: gli appariva quindi logico che gli interessi dei singoli cittadini potessero divergere; inoltre riteneva che la geografia e le mutazioni climatiche spiegassero l'evoluzione di temperamenti e caratteri così differenti. Per farsi capire dai propri interlocutori scrisse che il Nord era in qualche modo simile al Piemonte e il Sud al regno di Napoli e poi aggiunse che i contrasti tra nordisti e sudisti Uniti erano ancora maggiori di quelli tra piemontesi e napoletani. Inoltre ricordò che in America la religione maggioritaria era quella protestante, sempre tesa a proteggere l'individuo contro l'autorità: quindi la stessa frequentazione dei templi riformati aveva aumentato la tendenza alla divisione.

Dopo aver spiegato le radici del conflitto, Spalding metteva in evidenza come i veri motivi di scontro fossero due: la tariffa protezionistica voluta dal Nord e la schiavitù voluta dal Sud. A proposito di quest'ultima notava come la situazione non fosse proprio come veniva dipinta dai protestanti e dai nordisti. Nella cattolica New Orleans quasi la metà degli schiavi erano stati liberati prima della guerra: infatti i sudisti moderati ritenevano che lo schiavismo fosse un male sociale, ma non

<sup>31</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1-12.

<sup>32</sup> La dissertazione fu pubblicata in forma anonima sull'«Osservatore Romano» ed ebbe una grande risonanza, cfr. David (Thomas W.) Spalding, *Martin John Spalding's «Dissertation on the American Civil War»*, «Catholic Historical Review», 32 (1966), pp. 66-85.

volevano farsi imporre la soluzione dai nordisti. Infine, a ben vedere, i neri liberi erano poveri, discriminati e trattati quasi fossero i lebbrosi del Vangelo proprio in quel Nord dove i predicatori protestanti più fanatici facevano tanto chiasso. Insomma, secondo il prelato, i nordisti volevano liberare gli schiavi, ma non li volevano poi neanche vedere, perché li consideravano una razza troppo inferiore. L'attacco allo schiavismo dei predicatori protestanti era quindi capzioso e aveva alla fine impedito ai moderati del Sud di opporsi alla guerra.

Passando al terzo punto, Spalding specificava che il governo aveva deciso di sfruttare la guerra per invadere il Sud. Sennonché la politica governativa era stata controproducente, perché il Sud aveva reagito compattamente, mentre il Nord era diviso, anche se la maggioranza pacifista era incapace di contrastare un presidente che violava la Costituzione sotto il pretesto della necessità militare. Per quanto concerneva infine il quarto punto, il vescovo riteneva che il governo avesse rispettato la costituzione e non avesse condizionato le decisioni delle singole denominazioni religiose. I sacerdoti cattolici a loro volta non si erano immischiati nelle questioni politiche, tutto all'opposto dei protestanti che avevano spinto per la guerra. Una volta dichiarata quest'ultima, il governo dell'Unione aveva arruolato e continuava ad arruolare i cattolici, soprattutto irlandesi e tedeschi, e questi non si erano mai rifiutati di combattere. La chiesa comunque si trovava a mal partito: la sua scelta neutrale l'aveva infatti messa tra i due fuochi, proprio quando l'ecatombe bellica eccitava gli animi e rendeva più difficile ascoltare discorsi di pace. Spalding segnalava che sino a quel momento i predicatori e gli uomini politici del Nord non avevano attaccato apertamente la chiesa, ma che ora si doveva temere quella eventualità. I leader militari e politici dell'Unione erano infatti anticattolici e le loro truppe avevano già bruciato tre chiese nel Sud. In conclusione l'unica difesa possibile era quella di trincerarsi nel campo spirituale e abbandonare del tutto l'arena politica. Soprattutto bisognava evitare di essere ritenuti nemici dell'Unione.

Da queste parole si capisce bene che, secondo il vescovo di Louisville, la chiesa doveva in primo luogo aspettare che la bufera passasse. Essa doveva inoltre abbandonare il Sud al suo destino, sapendo, però,

che quest'ultimo era ingiusto. Era una conclusione paradossale, tanto più che il nordista Spalding era stato uno dei pochi prelati apertamente abolizionisti. Tuttavia una delle ragioni del suo disincanto era proprio la disillusione per il modo in cui il Nord trattava i neri liberi. Inoltre bisogna tenere conto della sua paura degli effetti della propaganda protestante fra gli schiavi liberati e fra i soldati dell'Unione. Quali che fossero le considerazioni che avevano spinto il vescovo a suggerire questa posizione attendista e ritirata, fu subito evidente che il suo suggerimento piaceva alla Curia: Spalding aveva fatto tesoro degli anni di studio nella Città Eterna.

Le altre lettere pervenute a Roma nel 1863 furono di minori dimensioni e minor spessore intellettuale, a parte un ampio dossier di Leopold Moczygamba, commissario generale per gli Stati Uniti dei minimi conventuali, sulla necessità di organizzare società cattoliche in grado di opporsi a quelle massoniche. Nel caso specifico il frate presentava all'approvazione romana le costituzioni di una federazione di ventotto associazioni tedesco-americane, la German Roman Catholic Central Society of America fondata a Baltimora nel 1855, suggerendo implicitamente che soltanto l'apporto degli immigrati poteva liberare la chiesa americana dall'*impasse* nella quale si trovava<sup>33</sup>. Le restanti missive insistevano su luttuose circostanze senza, però, offrire dettagli<sup>34</sup>, a parte quella di Francis Patrick Kenrick, l'arcivescovo di Baltimora, che ricordava le diocesi divise dagli eventi bellici, le parrocchie cadute in mano prima ai nordisti e poi a sudisti, i parroci arrestati dagli uni o dagli altri. L'arcivescovo comunicava a Roma di aver chiesto ai sacerdoti di dichiararsi fedeli all'Unione per evitare ritorsioni amministrative<sup>35</sup>.

Nella seconda metà dell'anno le sofferenze aumentarono, come avvertì ancora Spalding<sup>36</sup>. Timothy Bermingham, vicario generale della diocesi di Charleston chiese aiuti finanziari per la propria diocesi, men-

<sup>33</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 41-56.

<sup>34</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 71, 149-150.

<sup>35</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 213-214.

<sup>36</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 356-357.

tre McGill, già menzionato vescovo di Richmond, domandò di essere esentato dalla visita apostolica<sup>37</sup>. Il 30 dicembre scrisse da Columbia nella Carolina del Sud il gesuita J.P. O'Connell, già studente a Roma<sup>38</sup>. La sua lettera era chiaramente a favore del Sud, ma lo scrivente non nutriva grandi speranze: «Abbiamo qui dei tempi terribili; tutti son soldati; ogni cosa è a un prezzo chimerico». La desolazione del quadro, che lo circondava, andava, a suo dire, convincendolo che Dio avesse deciso di punire l'America che aveva osato inneggiare a Garibaldi, Mazzini e Kossuth.

All'inizio dell'anno successivo anche al Nord le prospettive non apparivano rosee. Il 4 gennaio 1864 Francesco Caro, cappellano all'Accademia di West Point, scrisse da New York per avvertire della morte di Hughes<sup>39</sup>. La perdita dell'arcivescovo newyorchese gli appariva drammatica in un momento nel quale i «partiti» anticattolici erano più virulenti che mai. Il sacerdote provava comunque ad approfittare della situazione e suggeriva che si potesse nominare un arcivescovo italiano: i suoi colleghi irlandesi non erano infatti all'altezza del compito; inoltre gli italiani di New York erano almeno 25.000 e bisognava far qualcosa per mantenerli fedeli al papa. Il defunto, ricordava Caro, non aveva fatto niente per gli italiani, anzi li aveva irrisi nonostante l'interessamento del console pontificio. Di conseguenza tutta la comunità italiana, cattolici compresi, aveva festeggiato gli inviati sabaudi, quando era arrivata nel porto la fregata «Re galantuomo». Era quindi necessario riconquistare la fedeltà degli italiani e quella di altri gruppi immigrati, soprattutto perché il quadro politico-militare si sarebbe complicato negli anni a venire. Caro avvertiva al proposito che il Nord, una volta vinta la guerra, si sarebbe occupato del Messico, dando una lezione alla Francia.

Il sacerdote tornò pochi giorni dopo sull'argomento e avvertì Propaganda Fide che i newyorchesi avrebbero accettato per arcivescovo uno straniero, ma non un irlandese<sup>40</sup>. Il suo duplice intervento era in-

<sup>37</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), rispettivamente ff. 511-514 e 384-395.

<sup>38</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 573-574.

<sup>39</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 645-646.

dicativo del fatto che i cattolici immigrati avevano accettato di battersi per l'Unione, ma non per questo avevano rinunciato alle proprie rivendicazioni: d'altronde la fedeltà al governo era stata mediata dai leader etnici, così il succitato Hughes aveva sedato nel 1862 una sommossa irlandese contro la coscrizione militare<sup>41</sup>. A conferma di questa latente tensione, che l'atmosfera bellica non aveva completamente cancellato, alcuni sacerdoti tedeschi chiesero aiuto per i propri fedeli e accusarono gli irlandesi d'ingardaggine<sup>42</sup>. Nel pieno della guerra, ma prevedendo la vittoria del Nord, le componenti del cattolicesimo nordista lottavano di nuovo tra loro per conquistare le posizioni migliori e controllare la chiesa al momento della pace. Nel frattempo i loro vescovi si prodigavano soprattutto per la salvezza materiale e spirituale dei soldati<sup>43</sup>, oppure criticavano la Santa Sede perché non appoggiava l'Unione. In particolare John B. Purcell, arcivescovo di Cincinnati, chiese ragione il 6 marzo 1864 della simpatia di Pio IX per i confederati<sup>44</sup>:

Il solo Spalding si oppose a Purcell, Timon e gli altri vescovi nordisti, invocando la neutralità della chiesa e cercando di evitare ogni frattura tra i prelati del Nord e quelli del Sud. I vescovi sudisti dovevano infatti riparare i danni<sup>45</sup> e raccogliere offerte, soprattutto in Europa,

<sup>40</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 655-656.

<sup>41</sup> Ella Lonn, *Foreigners in the Union Army and Navy* [1951], New York Greenwood Press, 1969; Iver Bernstein, *The New York City Draft Riots. Their Significance for American Society and Politics in the Age of the Civil War*, New York, Oxford University Press, 1990; B. Levine, *The Spirit of 1848. German Immigrants, Labor Conflict, and the Coming of the Civil War*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1992; Robert N. Rosen, *The Jewish Confederates*, Columbia, University of South Carolina Press, 2000.

<sup>42</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 444-446.

<sup>43</sup> Per esempio, il 4 marzo 1864 John Timon, vescovo di Buffalo, chiese un indulto per i marinai a bordo delle navi da guerra unioniste durante la settimana santa: APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 707-708. George Jones, suo vicario, fece pervenire 500 dollari ai feriti delle armate nordista e sudista: *ibid.*, 862-863, e Timon approvò questo progetto assistenziale, *ibid.*, ff. 1121-1122.

<sup>44</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 712-714

per ricostruire chiese ed edifici<sup>46</sup>: si consideravano quindi le vere vittime della guerra e non gradivano le opinioni espresse dai loro colleghi settentrionali. L'avanzata del Nord rendeva inoltre più aspre le proteste delle diocesi occupate e di quelle bombardate. Il sacerdote Thomas A. Becker denunciò che gli era stato imposto di allontanarsi da Richmond, perché aveva rifiutato di celebrare la vittoria dell'Unione<sup>47</sup>. Lynch, il vescovo di Charleston, descrisse con parole di fuoco gli assalti nemici e dichiarò che nessun abitante delle Caroline era disposto a vivere sotto il nemico<sup>48</sup>.

In questa situazione Spalding impetrò l'intervento romano e, due giorni dopo la sopra citata lettera di Purcell, lamentò che il suo superiore (Louisville faceva parte della provincia ecclesiastica di Cincinnati) desiderasse la completa distruzione del Sud, si dovessero pure sterminare tutti i suoi abitanti, bianchi e neri<sup>49</sup>. Purtroppo per Spalding, la posizione romana non era affatto lineare. Propaganda Fide approvava i suoi rapporti e Antonelli, il potente segretario di stato, era per una pragmatica neutralità, pur lasciando trasparire qualche simpatia per il Nord<sup>50</sup>. Pio IX invece rivelò un ambiguo favore per il Sud: era infatti contrario alla schiavitù, ma si era sentito personalmente offeso quando Lincoln aveva riconosciuto il regno d'Italia<sup>51</sup>. Per questa ragione osta-

<sup>45</sup> Henry B. Corkery chiese di poter amministrare la parte della diocesi di Richmond sfuggita al vescovo locale per cause belliche: APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 705-706.

<sup>46</sup> Il già menzionato Birmingham viaggiò per la Francia nella primavera del 1864, raccogliendo fondi per la diocesi di Charleston: APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 732-734, 782 e 838-841.

<sup>47</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 800-803.

<sup>48</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1001-1008.

<sup>49</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 725-727.

<sup>50</sup> J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti*, p. 203. Nel 1862 Antonelli accolse calorosamente William J. Stillman inviato di Lincoln, cfr. Frank J. Coppa, *Italy, the Papal States, and the American Civil War*, «La Parola del Popolo», nov.-dic. 1976, pp. 364-367.

colò la missione europea di Hughes e corrispose con Jefferson Davis, presidente confederato<sup>52</sup>.

Agli inizi del 1864 la posizione di Spalding si rafforzò. Hughes, morto il 3 gennaio, fu sostituito da John McCloskey, vescovo di Albany e unionista moderato. Contemporaneamente Roma e l'episcopato americano rifiutarono di scegliere il successore di Kenrick, l'arcivescovo di Baltimora spirato l'8 luglio 1863, tra la terna di nomi indicata dallo stesso defunto. La discussione si protrasse a lungo e alla fine fu designato proprio Spalding a quell'importantissima sede<sup>53</sup>. Il neo-arcivescovo non fu apparentemente contento, anzi dichiarò di essere stato promosso a Baltimora perché Purcell voleva Louisville per un suo uomo. In ogni caso accettò e si disse pronto a far intendere il valore della pace a tutta la gerarchia cattolica americana, anche se non pensava di poter convincere Purcell e Josue M. Young, vescovo di Erie<sup>54</sup>.

Il principale problema per Spalding era comunque quello di sedare il clero meridionale, che s'impegnava sempre più apertamente a fianco del Sud. Alla fine del 1864 Lynch, il già citato vescovo di Charleston, si recò a Roma, dove era stato alunno del Collegio Urbano di Propaganda Fide, e si adoperò a vantaggio della Confederazione, narrando dettagliatamente i massacri compiuti dall'esercito nordista con la speranza di commuovere l'uditorio<sup>55</sup>. La sua missione non ebbe alcun esito, perché Antonelli frenò Pio IX, e per i vescovi del Sud iniziò il *red-*

<sup>51</sup> *The Roman Question. Extracts from the Despatches of Odo Russell from Rome, 1858-1870*, a cura di Noel Blakiston, London, Chapman and Hall, 1962, p. 288; Robert L. Rodgers, «Jeff» Davis and the Pope: A Sketch of Confederation History, Aurora, Miss., Parker Publishing Co., 1925.

<sup>52</sup> R. Shaw, *Dagger John*, pp. 356-357. Sembra che un sacerdote irlandese sia stato il tramite fra Davis e il pontefice, cfr. Philip Tucker, *Confederate Secret Agent in Ireland: Father John B. Bannon and His Irish Mission, 1863-1864*, «Journal of Confederate History», V (1990), pp. 55-65.

<sup>53</sup> APF, SOGC, vol. 991 (1863), ff. 261-304, e Acta, vol. 228 (1864), ff. 80-95.

<sup>54</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1156-1157.

<sup>55</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1192-1193. Lynch era un fedele partigiano del Sud, cfr. David C.R. Heisser, *Bishop Lynch's Civil War Pamphlet on*

*de rationem*. In particolare quelli che non si erano dichiarati contro la schiavitù furono duramente redarguiti. Il S. Ufficio inflisse una severa reprimenda ad August M. Martin di Natchitoches, che nel 1861 aveva condannato l'abolizionismo<sup>56</sup>; Propaganda Fide criticò aspramente Augustin Verot di Savannah, che aveva difeso lo schiavismo e paragonato l'invasione del Sud a quella dallo Stato pontificio<sup>57</sup>.

Finito il conflitto, tutti i vescovi sudisti si affrettarono a deplorare i danni provocati dalla schiavitù<sup>58</sup>. Tutti chiesero di procrastinare il giubileo minore del dicembre 1864, in modo di trasformarlo in un rendimento di grazie per la pace, e suggerirono di organizzare al più presto una fitta rete di assistenza per le vittime della guerra<sup>59</sup>. Tuttavia la situazione era tutt'altro che calma. Il 15 maggio 1865 C.P. Maistre, missionario francese attivo a New Orleans, raccontò che, dopo l'entrata dei nordisti in città, il clero locale si era rifiutato di accudire i cattolici afroamericani. Maistre si era allora offerto di curarli e, per tutta risposta, i suoi colleghi avevano chiesto al vescovo di allontanarlo<sup>60</sup>. Al Sud si riapriva quindi il problema dell'assistenza ai neri, che fu in un primo tempo affidata a pochi missionari inglesi. Al Nord invece i tedeschi tor-

---

*Slavery*, «Catholic Historical Review», 84 (1998), pp. 681-696. Per la sua attività romana, cfr. Leo Francis Stock, *Catholic Participation in the Diplomacy of the Southern Confederacy*, «Catholic Historical Review», 16 (1930), pp. 1-18. A causa della sua presa di posizione, Lynch poté tornare nella sua diocesi solo un anno dopo: APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1641-1642 e 1704-1705.

<sup>56</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1198-1214.

<sup>57</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1240-1247 e 1261-1280.

<sup>58</sup> Per il vescovo di Richmond, per esempio, la schiavitù aveva favorito la corruzione dei costumi dei neri e li aveva spinti alle unioni extra-matrimoniali: APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1238-1239.

<sup>59</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1128-1129. Vedi inoltre la lettera pastorale di Martin a proposito del giubileo e degli errori passati (*ibid.*, 1288-1297) e la sua partenza per la Francia e Roma, alla ricerca di nuovi sacerdoti (ff. 1726-1727).

<sup>60</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 20 (1864-1865), ff. 1461-1462.

narono immediatamente alla carica per avere più sacerdoti della loro lingua e polemizzarono con il clero di origine americana o irlandese<sup>61</sup>.

Nella seconda metà del 1865 Spalding dovette far accettare ai vescovi meridionali la sconfitta del Sud e le reprimende romane, spingere per una almeno parziale cura dei fedeli di origine africana, smorzare le polemiche tra gruppi immigrati, ammorbidire la rigidità dei vincitori e ottenere la scarcerazione o la fine dell'esilio per coloro che si erano schierati contro il Nord<sup>62</sup>. L'arcivescovo si dedicò assiduamente alle trattative con il governo, facendo pesare l'assistenza che quest'ultimo aveva ricevuto da parte dei vescovi nordisti, e contemporaneamente rimise in carreggiata la propria chiesa. Allo scopo promosse il secondo concilio plenario di Baltimora, che si tenne nell'ottobre del 1866 alla presenza di tutti i vescovi e con la partecipazione finale di Andrew Johnson, il nuovo presidente degli Stati Uniti. Nel concilio la chiesa americana ritrovò un'effettiva unità e sancì la ritrovata concordia con la presidenza. La soddisfazione di Roma fu grande e tuttavia anche miope. Spalding ottenne infatti quell'eccellente risultato, prendendo le distanze dalle nuove normative romane, in primo luogo dal *Sillabo* del 1864. Inoltre l'arcivescovo rifiutò decisamente che al concilio partecipasse un emissario papale. Infine i vescovi americani insistettero sull'importanza dell'autorità episcopale, diminuendo almeno implicitamente la centralità del pontefice, e sulla necessità di sviluppare una chiesa americana che sapesse intervenire nella società attraverso le missioni, le scuole e gli ospedali e tenesse sempre conto dei bisogni dei poveri<sup>63</sup>. Stava nascendo una chiesa più aperta delle consorelle europee alle problematiche sociali e che non rinnegava le origini di gran parte dei propri fedeli, pur cer-

<sup>61</sup> Vedi la lettera di John E. Raible a Pio IX, da Chicago, il 31 dicembre 1865, *ibid.*, ff. 1738-1739.

<sup>62</sup> Cfr. Th. W. Spalding, *Martin John Spalding*, pp. 149-237.

<sup>63</sup> James Hennesey, *The Baltimore Council of 1866: An American Syllabus*, «Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia», 76 (1965), pp. 165-172, e *Papacy and Episcopacy in Nineteenth Century American Catholic Thought*, *ibid.*, 77 (1966), pp. 175-189. Per il rifiuto di un emissario romano, cfr. Notre Dame Archives (Indiana), Archdiocese of Cincinnati, II-5-c 9, Spalding a Purcell, 1 ottobre 1865.

cando di controllarli dall'alto<sup>64</sup>. Era una chiesa infatti che non rappresentava le classi dirigenti, ma che traeva la propria forza dai ceti inferiori inurbati. Soprattutto era una chiesa che, al di là delle proprie divisioni interne, si diceva americana, perché si sentiva tale e perché così vanificava gli slogan dei movimenti nativisti contro i papisti venuti dal di fuori.

In teoria questo sforzo di americanizzazione e di radicamento nel sociale era approvato da tutto l'episcopato; in realtà ripresero presto le contrapposizioni interne. Da un lato, rinacquero le tradizionali polemiche fra clero e fedeli di origine tedesca e irlandese, spingendo alcuni osservatori a invocare l'intervento romano<sup>65</sup>. Dall'altro, molti vescovi (in particolare del Nord) rifiutarono di assistere i neri liberati, tanto che fu necessario sollecitare l'invio di missionari italiani<sup>66</sup>. Di fronte a simili difficoltà Leopold Moczygamba, nel frattempo divenuto penitenziere di S. Pietro e recatosi a Roma, propose d'inviare oltreoceano un delegato apostolico<sup>67</sup>. La vecchia idea di Bedini tornava sulla tavola, ma ancora una volta gli avvenimenti italiani contribuirono a farla ritirare.

Nelle more della ricostruzione<sup>68</sup>, il clero americano proseguì per la sua strada. Quando si aprì il Concilio Vaticano I, i vescovi statunitensi

<sup>64</sup> A.I. Abell, *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Justice, 1865-1950*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1963.

<sup>65</sup> Sui problemi della chiesa americana, in particolare riguardo agli immigrati e agli indiani, cfr. i tre rapporti del 1868 di Leopold Moczygamba: APF, Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 4-43. La stessa Propaganda si pose allora il problema dell'assistenza ad alcuni gruppi, in particolare a quello italiano: *ibid.*, ff. 312-318.

<sup>66</sup> Già nella preparazione del concilio alcuni vescovi, tra i quali Sylvester Rosecrans, vescovo ausiliare di Cincinnati, avevano indicato il problema dell'assistenza ai neri: APF, Congressi, America Centrale, vol. 21 (1866-1867), ff. 210-211. Propaganda Fide fu messa sull'avviso anche dai rapporti che annualmente gli inviavano i suoi ex-alunni, diventati missionari negli Stati Uniti, *ibid.*, ff. 222-223. Sui tentativi dei vescovi meridionali per assistere i neri, in particolare di Lynch, *ibid.*, 232-233, e vol. 22 (1868-1869), ff. 501-502. Sull'invio di missionari italiani, vol. 22 (1868-1869), f. 280. Cfr. inoltre Edward Misch, *The American Bishops and the Negro from the Civil War to the Third Plenary Council of Baltimore (1865-1884)*, tesi di dottorato, Pontificia Università Gregoriana, 1968.

<sup>67</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 16-43.

<sup>68</sup> A Roma arrivarono rapporti sulle distruzioni belliche e le necessità delle diocesi che le avevano subite: APF, Congressi, America Centrale, vol. 21 (1866-1867), ff. 181-182, 218,

parteciparono in massa, ma quasi tutto il gruppo di origine americana e irlandese si oppose alla proclamazione dell'infalibilità, che contraddiceva le conclusioni del concilio di Baltimora<sup>69</sup>. Come vedremo nel prossimo capitolo, complessivamente i vescovi statunitensi espressero il proprio sostegno al papa mostrando al contempo una notevole capacità di autonomia.

Questa capacità di prendere la distanza dalla Santa Sede fu molto apprezzata negli Stati Uniti, dove l'episcopato cattolico beneficiò anche del fatto che il vecchio movimento nativista e in particolare i Know Nothings erano usciti assai indeboliti dalla guerra civile<sup>70</sup>. In compenso la caduta di Roma nel 1870 risvegliò i contrasti interni alla chiesa statunitense, in particolare dette nuovamente fiato ai prelati più conservatori, che avevano mal digerito la svolta sociale del secondo concilio di Baltimora e il successivo «tradimento» del papa<sup>71</sup>. A loro parere il non avere inviato volontari a difendere la città eterna e l'opposizione

---

219, 785-786. Sulla ricostruzione, cfr. in Italia Susanna Delfino, *La costruzione ideologica della «Ricostruzione». Gli Stati Uniti dopo la guerra civile*, Milano, Edizioni dell'Arco, 1992. Per la storiografia americana: Eric Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution 1863-1877* (1988), New York, Harper and Row, 2002; Howard N. Rabinowitz, *The First New South, 1865-1920*, Arlington Heights, Harland Davidson, 1990; Lorna F. Edwards, *Gendered Strife & Confusion: The Political Culture of Reconstruction*, Urbana, University of Illinois Press, 1998; Alex Lichtenstein, *Was the Emancipated Slave a Proletarian?*, «Reviews in American History», 26 (1998), pp. 124-145.

<sup>69</sup> James Hennesey, *The First Council of the Vatican. The American Experience*, New York, Herder and Herder, 1963, e *Nunc Venio de America: The American Church and Vatican I*, «Annuaire Historiae Conciliorum», 1 (1969), pp. 348-373.

<sup>70</sup> Sull'evoluzione del nativismo, cfr. Matteo Sanfilippo, *La destra populista negli Stati Uniti*, in *La destra populista. Il nuovo volto della demagogia in Italia, USA, Germania, Francia e Russia*, a cura di Mauro Martini, Roma, Castelvecchi, 1995, pp. 47-78, e David H. Bennett, *The Party of Fear: From Nativist Movements to the New Right in American History*, New York, Random House, 1990.

<sup>71</sup> Un altro aspetto di tale tradimento sarebbe stato il fallimento del progetto del banchiere newyorchese Robert Murphy per vendere negli Stati Uniti obbligazioni pontificie. I vescovi non sostennero tale iniziativa e inoltre fallì la banca di Baltimora che avrebbe dovuto accettare le sottoscrizioni, cfr. J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti*, p. 213. Nell'archivio di Propaganda Fide si trovano alcune lettere di Murphy dell'inverno 1866-

all'infallibilità papale erano il velenoso frutto dell'insubordinazione che i giovani sacerdoti impegnati nel sociale mostravano di fronte a ogni autorità. Quei preti, a detta dei loro vescovi, sarebbero stati talmente impegnati a radicarsi nella società americana da rinnegare tutto quello che vi era di «romano» nella chiesa, dall'abito al rispetto dell'autorità episcopale<sup>72</sup>. Il problema era quindi della crescente insubordinazione ecclesiastica<sup>73</sup>. Per molti prelati d'altronde lo stesso conflitto con fedeli e sacerdoti provenienti dai gruppi di recente immigrazione era legato al fatto che questi ultimi rifiutavano di obbedire all'autorità<sup>74</sup>.

L'esperienza canadese in quegli stessi anni fu molto diversa e vide un folto gruppo di prelati, soprattutto del Québec, sempre al fianco di Roma. Eppure anche in questo caso vi furono notevoli incomprensioni con la Santa Sede, in genere dovute alla peculiare visione che quest'ultima aveva del neonato Canada.

1867 (APF, Congressi, America Centrale, 21, 1866-1867, ff. 435, 436, 437, 438-439, 440, 469). Il 22 febbraio 1867 John Kelly, parroco di St. Malachy a Filadelfia, avvertì la Congregazione che il prestito andava per le lunghe e che soltanto Spalding si era adoperato per lanciarlo: *ibid.*, ff. 457-458. Il 13 marzo dello stesso anno John J. Conroy, vescovo di Albany, intervenne vanamente per promuoverlo (*ibid.*, ff. 468 e 470). Lentamente altri sacerdoti e vescovi si aggiunsero alla lista dei promotori (vedi l'elenco redatto da Murphy *ibid.*, ff. 888-889), ma tutto fu vano. Propaganda aveva presentato il progetto ad alcuni vescovi (APF, Lettere, vol. 357, 1866, ff. 838v-839), però non poté fare di più (vedi lettera a Murphy, *ibid.*, vol. 358, 1867, f. 386). Murphy, che dipendeva da una banca francese, fece intervenire Flavio Chigi, nunzio a Parigi (APF, Congressi, Francia, vol. 6, 1866-1868, ff. 601-602 e 609-611), ma la Congregazione rispose che non poteva esercitare ulteriori pressioni sulla chiesa americana (APF, Lettere, vol. 358, 1867, ff. 592v-593 e 593v-594). L'opinione contraria di quest'ultima era stata espressa da Spalding, il 22 dicembre 1867: APF, SOGC, vol. 994 (1867), ff. 954-955.

<sup>72</sup> Cfr. Robert F. Trisco, *Bishops and Their Priests in the United States*, in *The Catholic Priest in the United States: Historical Investigations*, a cura di John Tracy Ellis, Collegeville, St. John's University Press, 1971, pp. 111-292.

<sup>73</sup> Cfr. Robert Emmet Curran, *Prelude to «Americanism»: The New York Accademia and Clerical Radicalism in the Late Nineteenth Century*, «Church History», 47 (1978), pp. 48-65.

<sup>74</sup> Henry B. Leonard, *Ethnic Conflict and Episcopal Power: The Diocese of Cleveland, 1847-1870*, «Catholic Historical Review», 62 (1976), pp. 388-407.

Da secoli Propaganda raccoglieva relazioni sulle missioni nel territorio ora canadese e sulla diocesi di Québec, ma quest'ultima era sempre rimasta ai margini dell'attenzione romana<sup>75</sup>. Essa infatti, pur essendo l'unica diocesi a nord del Messico, aveva avuto un'esigua importanza nell'evangelizzazione del continente, sostanzialmente affidata agli ordini missionari. Inoltre la Nuova Francia aveva contato poco sullo scacchiere coloniale, così come ebbero scarsa importanza le colonie britanniche che la sostituirono. Agli occhi di tutta l'Europa la migliore definizione del Canada era offerta dalla battuta, erroneamente attribuita a Voltaire, sui pochi arpent di neve per i quali era folle battersi<sup>76</sup>.

Nella prima metà dell'Ottocento i lettori romani, ivi compresi i curiali, avevano compreso che il futuro nordamericano era legato agli Stati Uniti e avevano letto con avidità i resoconti sul nuovo paese. Lì si stava forgiando il futuro e c'erano nuove possibilità per la religione cattolica: persino gli *émigrés*, sfuggiti alla rivoluzione francese, avevano esaltato quella nazione nata da un'altra rivoluzione. Nell'ambiente cattolico avevano furoreggiato i racconti americani di François-René de Chateaubriand (*Atala* inserito ne *Le génie du christianisme* del 1802; *Les aventures du dernier Abencerage* e *Les Natchez* pubblicati nel 1826), nonché il *Voyage en Amérique* del 1827. Sul Canada era stato invece

<sup>75</sup> Per la documentazione vaticana sul Canada, cfr. 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, e *L'area nord-atlantica secondo la curia pontificia: i funzionari di Propaganda Fide, 1622-1816*, in Giovanni Caboto. *Le vie dell'Atlantico settentrionale*, a cura di Marcella Arca Petrucci-Simonetta Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212; Matteo Sanfilippo, *L'image du Canada dans les rapports du Saint-Siège, 1622-1908*, «Revue internationale d'études canadiennes», 5 (1992), pp. 9-24; Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo, 1492-1908*, in *Genova, Colombo, il mare e l'emigrazione italiana nelle Americhe*, a cura di Claudio Cerreti, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1996, pp. 607-632.

<sup>76</sup> In verità Voltaire aveva parlato di arpent di neve «vicini» al Canada (*Candide*, 1759, cap. XIII), ma la *boutade* era stata subito riadattata e in seguito aveva spesso irritato i canadesi, sempre timorosi di essere criticati dagli europei, cfr. *The Wild is Always There: Canada Through the Eyes of Foreign Writers*, a cura di Greg Gatenby, Toronto, Knopf Canada, 1993, e le circa 600 pagine web che è stato possibile trovare digitando «Voltaire Canada neige» su vari motori di ricerca (ultima prova 3 settembre 2002).

stampato assai poco e i rari visitatori avevano ritratto una landa semiabbandonata, una volta popolata da terribili guerrieri ora sostituiti da un pallido incrocio tra la vecchia Francia feudale e più dinamici Stati Uniti. La stessa vicenda migratoria corroborava l'idea della marginalità canadese. Dall'America arrivavano racconti di terre fertili e manifatture in esplosiva crescita: il lavoro era certamente duro, ma permetteva a tanti di ottenere il benessere. Del Canada si diceva invece che i pochi immigrati irlandesi e scozzesi fossero sanguinosamente sfruttati e che i contadini francofoni ancora vivessero sotto la sferza feudale<sup>77</sup>.

Sino a quando Bedini non scoprì le moltitudini di fedeli irlandesi e francofone della valle del San Lorenzo, nella Città Eterna nessuno avrebbe puntato sul Canada. Lo si era dato per perso alla fine della guerra dei Sette Anni e ci si era stupiti quando la Gran Bretagna aveva salvaguardato i diritti dei cattolici<sup>78</sup>. Si era poi temuto che Londra si rimangiasse le concessioni e ci si era nuovamente meravigliati comprendendo alla fine delle guerre napoleoniche che questo non era e non sarebbe accaduto<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Per il parallelo tra Canada e Stati Uniti, cfr. Pier Angelo Toninelli, *Le origini della grandezza economica americana nell'opinione dei visitatori europei*, «Società e Storia», 32 (1986), pp. 293-339, e Matteo Sanfilippo, *Du pays des Canadiens au pays des immigrants: voyageurs italiens au Canada 1783-1876*, in *La relation de voyage*, a cura di Madeleine Frédéric e Serge Jaumain, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Centre d'Etudes Canadiennes, 1999, pp. 81-100.

<sup>78</sup> Già nel 1769 Jean-Olivier Briand, vescovo di Québec, aveva avvertito Roma del sostanziale riconoscimento della religione cattolica: APF, Udienze, vol. 11 (1770-1771), ff. 50-51. I diritti cattolici erano stati poi ufficialmente salvaguardati dall'Atto di Québec del 1774; cosicché, in quello stesso anno, i funzionari di Propaganda avevano potuto annotare che la situazione canadese pareva eguale a quella antecedente il 1760: APF, Miscellanee varie, 1, 504-511. Cfr. Luca Codignola: *The Rome-Paris-Quebec Connection in an Age of Revolution, 1760-1820*, in *Le Canada et la Révolution*, a cura di Pierre H. Boulle e Richard A. Lebrun, Montréal, Centre interuniversitaire d'études européennes, 1989, pp. 115-132; *Dalla Savoia alla provincia del Québec: storia di un viaggio mancato, 1779-1784*, «Il Veltro», XXXIV, 1-2 (1990), pp. 7-14; *La bureaucratie romaine face à la crise de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. La gestion du réseau missionnaire en Amérique du Nord, 1785-1815*, in *Papes et papauté au XVIII<sup>e</sup> siècle*, a cura di Philippe Koeppl, Paris, Champion, 1999, pp. 97-106.

<sup>79</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 2 (1792-1830), ff. 208 e 269-270.

Al ritorno a Roma di Bedini, i cardinali di Propaganda e i funzionari della Segreteria di Stato riconobbero finalmente che si poteva contare sulla chiesa canadese, pur con tutte le incognite del caso. In ogni caso bisognava ammettere che il cattolicesimo fioriva tra quella esigua popolazione. I canadesi di lingua francese erano cattolici al cento per cento e avevano continuato ad attraversare il continente assieme ai propri sacerdoti. Sulla loro scia la diocesi di Québec si era estesa nei Territori del Nord-Ovest, che erano stati prima affidati a un ausiliare del vescovo quebecchese, poi a un proprio vescovo e infine sarebbero divenuti un'autonoma provincia ecclesiastica<sup>80</sup>, inoltre aveva inviato missionari nell'Est degli Stati Uniti, ma anche sulla costa del Pacifico, dalla California alla Colombia Britannica<sup>81</sup>. Nel frattempo cattolici scozzesi e irlandesi avevano occupato la fascia atlantica, approfittando dell'espulsione dei cattolici francofoni (i cosiddetti acadiani) in occasione della guerra dei Sette Anni e del loro lentissimo rientro<sup>82</sup>. Altri irlandesi si erano insediati a Montréal, dove secondo Bedini erano divenuti il bastione della fede, e avevano popolato l'Alto Canada, l'odierno Ontario<sup>83</sup>.

Con la benedizione di Roma, ma contro la volontà di Québec, la chiesa dell'area atlantica si era staccata da quella del San Lorenzo, invocando la differenza di lingua<sup>84</sup>. L'arcivescovo di Québec aveva invece

<sup>80</sup> Cfr. Joseph Norbert Provencher, *Mémoire ou Notice sur l'établissement de la mission de la Rivière Rouge et ses progrès depuis 1818, présenté à la Propagande le 12 mars 1836* [Rome, 1836], in Biblioteca Apostolica Vaticana, Sala Stampati, Mai XI.C.VIII.50, interno 16, nonché la documentazione in APE, Acta, vol. 199 (1836), ff. 142-153, e ASV, Spogli: Acton, 2, fasc. A.

<sup>81</sup> Cfr. quanto detto nel primo capitolo.

<sup>82</sup> *Religion and Identity. The Experience of Irish and Scottish Catholics in Atlantic Canada*, a cura di Terrence Murphy e Cyril Byrne, St. John's Newfoundland, Jesperson Press, 1987.

<sup>83</sup> Già nel decennio 1820-1830 Alexander MacDonnell, vescovo di Kingston, aveva riferito al prefetto di Propaganda, Mauro Cappellari (il futuro Gregorio XVI), dell'arrivo di 90.000 cattolici irlandesi: APE, Congressi, America Centrale, vol. 8 (1823-1826), ff. 115-116.

<sup>84</sup> Luca Codignola, *Conflict or Consensus? Catholics in Canada and in the United States, 1780-1820*, Canadian Catholic Historical Association, «Historical Studies», 55 (1988), pp. 43-60.

mantenuto il controllo sull'Alto Canada: la diocesi fondata a Kingston affacciava sul San Lorenzo, quindi era direttamente collegata al Basso Canada, e le diocesi da essa gemmate erano state affidate a prelati francofoni o comunque educati nelle città quebecchesi<sup>85</sup>.

La chiesa della costa atlantica aveva seguito un percorso analogo a quello della chiesa americana, tanto più che il clero irlandese, dopo essersi imposto su quello scozzese, si era appoggiato all'internazionale dublinese di Roma, proprio come i vescovi statunitensi. Alla metà del secolo le richieste dal Canada atlantico e dagli Stati Uniti filtravano quindi a Propaganda attraverso i più volte menzionati Bernard Smith, abate di S. Paolo fuori le Mura, e Tobias Kirby, rettore del Collegio Irlandese, ed erano appoggiate da Paul Cullen, cardinale arcivescovo di Dublino<sup>86</sup>. Inoltre molti missionari, attivi negli Stati Uniti e nel Canada atlantico, provenivano dal dublinese Collegio di All Hollows<sup>87</sup>. Di conseguenza i funzionari della Congregazione raggrupparono assieme le lettere dalle missioni irlandesi del Canada e degli Stati Uniti, considerando la loro matrice etnica più importante della loro collocazione geo-politica<sup>88</sup>.

La provincia ecclesiastica di Québec aveva invece riannodato i legami con la Francia e importava missionari e predicatori dall'antica

<sup>85</sup> André Chapeau, Louis-Philippe Normand e Lucienne Plante, *Évêques catholiques du Canada*, Ottawa, Centre de recherche en histoire religieuse du Canada, 1980.

<sup>86</sup> APF, Congressi, Irlanda, vol. 30 (1849-1851), f. 488, vol. 31 (1852-1853), ff. 295-296 e 513-514, vol. 32 (1854-1856), ff. 250-253 e 992-995, vol. 33 (1857-1860), ff. 441-442 e 951-952. Cullen sovrintendeva anche alle missioni e diocesi a Terranova: *ibid.*, vol. 36 (1868-1873), ff. 454-455 e 973-974. Sul suo ruolo, cfr. Desmond Bowen, *Paul Cardinal Cullen and the Shaping of Modern Irish Catholicism*, Dublin, Gill and Macmillan, 1983. La corrispondenza originale fra vescovi canadesi, Kirby e Smith si trova negli archivi del Collegio Irlandese di Roma e di S. Paolo fuori le Mura: Gaston Carrière, *Au Centre de recherche en histoire religieuse du Canada (Ottawa): quelques sources d'histoire religieuse canadienne à Paris et à Rome*, «Archives», I, 2 (1969), pp. 62-65.

<sup>87</sup> APF, Congressi, Collegi Vari, vol. 18, Collegi Esteri, fasc. 8, Collegio Irlandese di Tutti Santi in Dublino dal 1842 al 1892.

<sup>88</sup> Le lettere dei missionari irlandesi nel Nord America si trovano così nella serie «Congressi, America Centrale» (cfr. i voll. 14-22, relativi al periodo 1845-1869), piuttosto che in quella «Congressi, America Settentrionale», di fatto dedicata alla valle del San Lorenzo.

madrepatria. Il tour di Charles de Forbin-Janson, vescovo di Toul e Nancy, stimolò un vero e proprio revival cattolico, analogo ai coevi «risvegli» protestanti<sup>89</sup>. Nell'ovest i piccoli nuclei di indiani cattolici e di commercianti e cacciatori di origine francese furono affidati a missionari belgi o francesi, in particolare agli oblato di Maria Immacolata, fondati a Marsiglia da Eugène de Mazenod<sup>90</sup>. Gli stessi agirono anche a sostegno delle missioni della Colombia Britannica e queste ricevettero finanziamenti da associazioni cattoliche francese e belghe<sup>91</sup>. Inoltre il Collegio

<sup>89</sup> Cfr. Claude Galarneau, *Monseigneur de Forbin-Janson au Québec en 1840-1841*, in *Les Ultramontains canadiens-français*, a cura di Nive Voisine e Jean Hamelin, Montréal, Boréal Express, 1984, pp. 7-21; Louis Rousseau, *Les missions populaires de 1840-1842: acteurs principaux et conséquences*, SCHEC «Sessions d'étude», 53 (1986), pp. 7-21. Sul risveglio cattolico nel Canada e su analoghi fenomeni negli Stati Uniti, cfr. Jay P. Dolan, *Catholic Revivalism. The American Experience (1830-1900)*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978, e Christine Hudon, *Le renouveau québécois au XIXe siècle: éléments pour une réinterprétation*, «Studies in Religion/Études religieuses», 24, 4 (1995), p. 467-489. La valutazione del cosiddetto risveglio ha suscitato violente polemiche, cfr. Louis Rousseau, *À propos du «réveil religieux» dans le Québec au XIXe siècle: où se loge le vrai débat?*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», 49, 2 (1995), p. 223-245; *Atlas historiques des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, a cura di Id. e Frank W. Remiggi, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999.

<sup>90</sup> Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, *Lettres aux correspondants d'Amérique, 1841-1860*, I-II, Rome, Postulation Générale OMI, 1977; Robert Choquette, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1995; Donat Levasseur, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada 1845-1967*, Edmonton, The University of Alberta Press - Western Publishers, 1995; Achiel Peelman, *Les Missionnaires oblats et les culture amérindiennes au 19e siècle. Les oblats en Orégon (1847-1860)*, SCHEC, «Études d'histoire religieuse», 62 (1996), pp. 31-47.

<sup>91</sup> Sul ruolo dei missionari belgi nella Colombia Britannica e nelle diocesi atlantiche, nonché sugli aiuti garantiti dall'Archiasociation de l'Adoration perpétuelle et de l'Oeuvre des églises pauvres di Bruxelles, cfr. APF, Congressi, Belgio-Olanda, vol. 29 (1862-1866), ff. 430-433, 781-782, 1275-1276, 1543-1554, vol. 30 (1867-1870), ff. 1193, 1290-1299, 1308-1309, vol. 31 (1871-1877), ff. 1380-1392. Per gli aiuti francesi, APF, Congressi, Francia, vol. 4 (1857-1861), ff. 3-4, 111-112 e 215-216, nonché la corrispondenza con l'Association pour la Propagation de la Foi nei volumi della serie Congressi, America Settentrionali relativi al pontificato di Pio IX, cfr. Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents d'intérêt canadiens dans les archives de la Congrégation de Propaganda Fide sous le pontificat de Pie IX*, Ottawa-Rome, Université St-Paul, 2001, ad indicem. G. Carrière, *Au Centre de recherche en histoire religieuse du Canada*, presenta gli archivi della Propagation de la Foi.

Americano di Lovanio e altre istituzioni belghe formarono i sacerdoti per le diocesi dell'Oregon e della Colombia Britannica<sup>92</sup>.

Nel frattempo le colonie britanniche del Nord America iniziarono a unirsi. I moti del 1837-1838 influirono notevolmente sull'evoluzione del Canada centro-orientale, per quanto fossero un episodio indubbiamente minore e dagli aspetti militari ridottissimi. L'agitazione nacque nell'Alto e nel Basso Canada dalla richiesta di maggiore autonomia e democrazia avanzata dalle élite. Tuttavia alla volontà di queste ultime di liberarsi per quanto possibile dalla tutela britannica si aggiunsero la spinta popolare e motivi d'ordine etnico-nazionalistico. Una parte dei rivoltosi del Basso Canada, in particolare di quelli che in seguito scelsero la via dell'esilio, rivendicò infatti la propria specificità storica e linguistica. I ceti medi e quelli popolari contestavano invece il sistema feudale ancora vigente nella valle del San Lorenzo e il blocco dell'economia locale<sup>93</sup>.

La tensione si protrasse per circa un anno, provocando piccoli scontri armati nell'autunno del 1837 e in quello del 1838 e alla fine tutto si risolse con una vasta operazione di polizia: arresti ed esili spezzarono le intenzioni rivoluzionarie. Le autorità britanniche decisero comunque di evitare che il fenomeno si ripetesse: riunirono quindi il Basso e l'Alto Canada in un'unica colonia (1841) e tentarono di reprimere qualsiasi spinta sovversiva. Alla lunga dovettero, però, parzialmente accedere alle richieste delle élite e avviare il processo che in un quarto di secolo portò al coagularsi della futura nazione attorno ai due Canada<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> APF, Congressi, Collegi Vari, vol. 17, Collegi Esteri, fasc. 7, Collegio Americano di Lovanio dal 1858 al 1892.

<sup>93</sup> Colin F. Read, *The Rising in Western Upper Canada, 1837-1838*, Toronto, University of Toronto Press, 1982; *Les rébellions de 1837-1838: les Patriotes du Bas-Canada dans la mémoire collective et chez les historiens*, a cura di Jean-Paul Bernard, Montréal, Boréal, 1983; Allan Greer, *The Patriots and the People. The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

<sup>94</sup> Per l'analisi dei funzionari britannici, cfr. *Lord Durham's Report on the Affairs of British North America*, a cura di C.P. Lucas, Oxford, Clarendon Press, 1912. Per la decisione e le conseguenze dell'unione dei due Canada, Ged Martin, *Britain and the Origins of Canadian Confederation, 1837-1867*, Vancouver, UBC Press, 1995. Per la nascita dello stato canadese, *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth Century Canada*, a cura di Allan Greer e Ian W. Radforth, Toronto, UTP, 1992.

Nel 1867 si aggregarono a questi due colonie atlantiche, il Nuovo Brunswick e la Nuova Scozia, nel 1869 i Territori del Nord-Ovest, nel 1871 la Colombia Britannica e nel 1873 l'Isola del Principe Edoardo. Il neonato Dominion faceva parte del Commonwealth britannico e perciò demandava alla Gran Bretagna la politica estera. Per quanto riguardava quella interna, le colonie si trasformarono in stati provinciali con una certa autonomia rispetto al governo centrale.

La chiesa della valle del San Lorenzo vide con relativo favore la confederazione delle colonie<sup>95</sup>. Come gran parte dell'élite francofona pensò infatti che la nascita del Dominion siglasse un nuovo patto tra francofoni e anglofoni. Riteneva quindi che non fosse una federazione di antiche colonie, ciascuna con la propria autonomia, ma un accordo bilaterale che faceva degli antichi sudditi di Francia uno dei due soci fondatori del moderno Canada. Inoltre pensò che tale accordo sancisse la preminenza della chiesa quebecchese sulle altre diocesi, poiché essa era la più antica e di gran lunga la più popolata.

Tale opinione non fu accettata dal Canada anglofono. Le province di lingua inglese giudicarono infatti che il Québec fosse soltanto una componente della pluralità canadese. I cattolici non di lingua francese non si sentirono maggiormente obbligati verso l'arcidiocesi quebecchese e cercarono invece di distaccarsene il più possibile. In questa presa di distanza giocava anche un fattore legato all'immigrazione irlandese. Quest'ultima infatti non aveva rafforzato soltanto la componente cattolica, ma anche quella protestante e aveva trapiantato oltreoceano il movimento orangista. A partire dalla metà del secolo erano quindi scoppiate alcune sommosse anticattoliche, mentre uomini politici d'origine irlandese inveivano contro i complotti dei papisti «francesi». Gli irlandesi cattolici non potevano ovviamente rinunciare alla propria

<sup>95</sup> Marcel Bellavance, *Le Québec et la confédération: un choix libre? Le clergé et la constitution de 1867*, Sillery, Septentrion, 1992, sottolinea come nelle elezioni del 1867 il clero quebecchese spinse i fedeli a votare il partito conservatore e ad appoggiare così il progetto confederativo. Sull'effettivo apporto dei vescovi, cfr. inoltre Léon Pouliot, *Monseigneur Bourget et la Confédération*, SCHEC, «Rapport», 26 (1959), pp. 31-41, e Lucien Lemieux, *Monseigneur Charles Larocque, évêque de Saint-Hyacinthe, et la Confédération*, in SCHEC, «Sessions d'étude», 34 (1967), pp. 55-61.

fedele, ma erano pronti quanto meno a rinnegare l'elemento «francese» della loro chiesa<sup>96</sup>.

Roma si trovò spiazzata da questa evoluzione, anche se, sulla scia dei rapporti di Bedini, era portata a considerare il Nord America un continente di lingua inglese, nel quale i figli d'Irlanda potevano agire da utile e vigorosa testa di ponte. Non riuscì comunque a capire immediatamente l'evoluzione costituzionale e l'unificazione del paese, anche perché i vescovi non informarono, né si consultarono con i superiori romani<sup>97</sup>. Fu necessario quindi ancora un decennio perché la Santa Sede potesse elaborare una visione articolata delle possibilità della chiesa canadese. Nel frattempo a Roma la situazione precipitava e i vescovi del Québec, in particolare quello di Montréal, cercavano di giocare un qualche ruolo attivo a difesa del tramontante Stato pontificio.

---

<sup>96</sup> Cecil J. Houston e William J. Smyth, *The Sash Canada Wore: A Historical Geography of the Orange Order in Canada*, Toronto, UTP, 1980; Donald H. Akenson, *Small Differences: Irish Catholics and Irish Protestants 1815-1922*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's UP, 1988.

<sup>97</sup> Nell'Archivio di Propaganda Fide non vi è alcun dossier sulla questione. Roberto Perin, *Clerics and the Constitution: The Quebec Church and Minority Rights in Canada*, in CCHA, «Historical Studies», 56 (1989), pp. 31-47, suggerisce che in fondo per i vescovi la Confederazione non era di certo il problema maggiore, ma in verità quei prelati si rivolgevano alla Santa Sede per questioni anche di scarsa importanza. È più probabile che temessero una censura romana per un'operazione tutto sommato politica, che li vedeva collaborare attivamente con le altre élite del nascente paese.

## Capitolo V

### I cattolici nordamericani e la questione romana (1848-1918)

Nel terzo capitolo si è accennato alla risposta nordamericana al Risorgimento. In questo l'attenzione è focalizzata invece sui soli cattolici e in particolare sulla loro reazione alla minaccia che Roma fosse strappata al papa e poi al concretizzarsi di tale perdita. Bisogna sottolineare che il timore dell'effettivo realizzarsi di tale eventualità non fu immediato: inizialmente non vi era coscienza che le cosiddette guerre d'Indipendenza fossero qualcosa di completamente diverso dai moti che le avevano precedute. Il biennio 1848-1849, come si è visto nel terzo capitolo, non sollecitò la partecipazione affettiva del clero e dei fedeli nordamericani ai travagli romani. La fiducia nel papa fu ribadita da assemblee, manifestazioni e raccolte di firme, ma non furono molti quelli che biasimarono pubblicamente la sollevazione nello Stato pontificio e in tutta la penisola italiana. La posizione cattolica divenne invece decisa negli anni seguenti, quando i protestanti accentuarono i loro attacchi alla tirannia di Pio IX e invitarono in America alcuni esuli italiani, che avevano abbandonato il cattolicesimo<sup>1</sup>. Ne seguirono gli scontri di piazza e di cui abbiamo detto trattando del viaggio di Bedini.

Le polemiche e il confronto fisico degli anni 1853-1854 crearono il retroterra per la recisa condanna della seconda guerra d'Indipendenza e dell'impresa dei Mille. I vescovi del Basso Canada e delle colonie britanniche sull'Atlantico trasmisero a Roma il loro cordoglio, sfruttando come tramite proprio Bedini<sup>2</sup>. Nel frattempo Thomas Louis Connolly, neo-arcivescovo di Halifax, fu attivissimo. Il 13 dicembre

---

<sup>1</sup> Vedi la lettera di John N. Neumann, vescovo di Filadelfia, al confratello Brixius Queloz del 9 settembre 1852, riprodotta in *Studia Neumanniana. Sancto Ioanni Nepomuceno Neumann in solemni canonizatione obsequii fratrum munus*, Romae, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1977 (Bibliotheca Historica Congregationis Ssmi Redemptoris, vol. VI), pp. 77-79.

<sup>2</sup> APF, Udienze, vol. 133 (1859, pt. III), ff. 2311-2312, vol. 134 (1860, pt. I), ff. 7, 351 e 446, e vol. 135 (1860, pt. 2), f. 823. Vedi inoltre François Beaudin, *Mgr. Bourget et le début de la guerre d'Italie. Une lettre pastorale collective qui ne parut jamais*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», XXXIII, 2 (1969), pp. 285-297.

1859 espresse al cardinale Barnabò, prefetto di Propaganda, il dolore dei fedeli canadesi<sup>3</sup>. Il 27 dello stesso mese si congratulò pubblicamente con i vescovi francesi per aver tolto il loro appoggio all'imperatore Luigi Napoleone<sup>4</sup>. Quindi organizzò assieme ai suoi suffraganei il grande meeting ad Halifax dell'8 gennaio 1860 e invitò tutti i cattolici irlandesi del Nord America a darsi da fare per aiutare Pio IX<sup>5</sup>. Nelle settimane successive riuscì così a raccogliere ingenti somme e a inviarle a Roma<sup>6</sup>, mentre migliaia di fedeli e di sacerdoti sottoscrivevano appelli in favore del pontefice<sup>7</sup>. Non tutti i vescovi si mostrarono, però, egualmente decisi e alcuni furono pronti soprattutto a denunciare la lentezza degli altri, rivelando come il fronte cattolico fosse comunque diviso<sup>8</sup>.

Le prime proteste erano nate spontaneamente, ma nel corso del 1860 la Santa Sede procedette a orchestrarle con l'aiuto dei gesuiti, elaborando una strategia cui sarebbe ricorsa anche in seguito<sup>9</sup>. La «Ci-

<sup>3</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 7 (1858-1861), ff. 273-276.

<sup>4</sup> National Archives of Canada, Archives de l'Association pour la Propagation de la Foi, n. 12.263.

<sup>5</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 7 (1858-1861), ff. 287 e 288-291. Vedi inoltre le lettere di Connolly a Bernard Smith, abate di S. Paolo fuori le Mura, in data 10 e 25 gennaio 1860: Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1840-1861.

<sup>6</sup> Connolly s'impegnò a versare 400 scudi ogni anno, finché il papa ne avesse avuto bisogno (Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1840-1861, 22 marzo 1860). Il 4 maggio (*ibid.*, alla data) annunciò di aver raccolto 500 sterline. Il 7 agosto ne inviò altre 100 (*ibid.*, alla data).

<sup>7</sup> APF, Udienze, vol. 134 (1860, pt. I), f. 447, e vol. 136 (1860, Pt. 3), ff. 1419, 1447, 1569, 1571, 1597, 1624, 1626 e 1686; APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 7 (1858-1861), ff. 337-338.

<sup>8</sup> Connolly notò come i suoi colleghi americani, da Boston a Baltimora, tardassero a reagire (Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1840-1861, 31 maggio 1860).

<sup>9</sup> Cfr. 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.

viltà Cattolica» raccolse in volume i documenti redatti da vescovi, clero e laici in risposta alle encicliche e alle allocuzioni, nelle quali Pio IX denunciava l'attacco subito<sup>10</sup>. La pubblicazione di questo materiale formò alla fine una raccolta di sedici tomi, editi tra il 1860 e il 1864<sup>11</sup>. I due volumi dedicati a Inghilterra, Irlanda, Scozia e America inglese contenevano le proteste delle province ecclesiastiche di Halifax e di Québec, nonché delle diocesi di Terranova e dell'Ontario<sup>12</sup>. Gli appelli furono inizialmente contraddistinti dalla veemenza: il già menzionato Connolly sottolineò come l'eventuale perdita del potere temporale minacciasse la stabilità di tutta la chiesa, stigmatizzò il «tradimento» dell'Inghilterra e della Francia e condannò i «patrioti» italiani, definendoli «briganti»<sup>13</sup>. Progressivamente, però, i toni si ammorbidirono e la protesta divenne una routine<sup>14</sup>. Parte dei testi fu redatta tra il 1860 e il 1862 in occasione della consegna dei premi negli istituti cattolici e fu soprattutto un'esercitazione retorica. Altre missive furono consegnate ai vescovi in viaggio

<sup>10</sup> Per la preparazione di queste ultime, cfr. Archivio del S. Uffizio, Stanza Storica P5- e, Minute della costituzione *Constitio* di Pio IX e dell'enciclica *Consumandum Tamen* (1859).

<sup>11</sup> *La sovranità temporale dei romani pontefici propugnata nella sua integrità dal suffragio dell'orbe cattolico regnante Pio IX*, I-XVI, Roma, All'Ufficio della Civiltà cattolica, 1860-1864. La mia descrizione è puramente impressionistica; per maggiori informazioni vedi Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents concernant le Canada dans les Archives Secrètes et la Bibliothèque Apostolique du Vatican, ainsi que dans les Archives de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, les Archives du Saint-Office et les Archives d'Etat de Rome: pontificat de Pie IX (1846-1877)*, Rome-Ottawa, Centre Académique Canadien en Italie - Université St-Paul, 2001. Pizzorusso sta preparando uno studio sull'iniziativa della «Civiltà Cattolica», preannunciato dal suo intervento *I cattolici nordamericani e «La sovranità temporale dei romani pontefici propugnata nella sua integrità dal suffragio dell'Orbe cattolico regnante Pio IX l'anno XIV»* al seminario internazionale *Il Regno d'Italia (1861) e il Nord America* (Viterbo, 30 novembre 2001).

<sup>12</sup> *La sovranità temporale dei Romani Pontefici*, parte V, *Inghilterra, Irlanda, Scozia, America inglese*, vol. I, *L'episcopato*, 1861, e vol. II, *Indirizzi collettivi*, 1864.

<sup>13</sup> *La sovranità temporale dei Romani Pontefici*, parte V, vol. I, pp. 867-870.

<sup>14</sup> *La sovranità temporale dei Romani Pontefici*, parte V, vol. II, pp. 389-430.

per impetrare a Roma qualche favore e servirono a conquistare la benevolenza degli interlocutori romani<sup>15</sup>. Il loro stile divenne fiorito e perse la pugnacità, che aveva contraddistinto le mozioni sottoscritte dalle prime assemblee<sup>16</sup>, e il pathos degli indirizzi stilati da gruppi d'immigrati, in particolare dai tedeschi<sup>17</sup>.

I messaggi dall'Oregon e dalle Praterie canadesi furono pubblicati nella parte VI, volume I, mentre il II volume della stessa parte raggruppò altre lettere dagli Stati Uniti, non molto numerose, né significative<sup>18</sup>. Successivi volumi nacquero invece dalle adunanze romane, organizzate sulla falsariga di quella che l'8 giugno 1862 celebrò la canonizzazione dei martiri giapponesi. Tale riunione si concluse con un'allocuzione papale e un indirizzo firmato dai vescovi presenti e in un secondo tempo da quelli assenti. Entrambi i documenti ricordavano i diritti del pontefice e i doveri dei fedeli e furono diffusi diocesi per diocesi, come poi si fece regolarmente per la documentazione di ogni adunanza<sup>19</sup>. Sulle pagine della stessa «Civiltà Cattolica» apparvero invece i messaggi dei vescovi europei ed americani dopo la terza guerra d'indipendenza e i fatti di Mentana<sup>20</sup>.

In realtà questi ultimi avvenimenti non sollecitarono una forte reazione, o meglio i vescovi statunitensi e quelli canadesi non ebbero la

<sup>15</sup> Cfr. Matteo Sanfilippo, *Il giubileo e il viaggio a Roma dei franco-canadesi*, in *Il giubileo*, a cura di Andrea Sanfilippo, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 2000, pp. 61-90.

<sup>16</sup> *La sovranità temporale dei Romani Pontefici*, parte V, vol. II, pp. 438-440 (cattolici di St-Hyacinthe).

<sup>17</sup> *La sovranità temporale dei Romani Pontefici*, parte V, vol. II, pp. 455-456.

<sup>18</sup> *La sovranità temporale dei romani pontefici*, parte VI, *Il resto dell'Europa, Asia, Africa, Oceania con un'appendice generale*, vol. I, *L'Episcopato*, 1861, pp. 572-615, e vol. II, *Indirizzi collettivi*, 1864, pp. 189 e 194.

<sup>19</sup> Oltre a *La sovranità temporale dei Romani Pontefici*, parte VII, *L'episcopato cattolico dopo il dì VIII giugno MDCCCLXII*, 1863, cfr. ASV, SS, 1862, rubr. 1, fasc. 2.

<sup>20</sup> «La Civiltà Cattolica», XVIII, vol. XI, serie sesta, 1867, p. 129-159.

forza di protestare con veemenza. D'altronde i primi erano nella fase iniziale della ricostruzione e i secondi stavano vivendo la riunificazione delle colonie britanniche. Negli Stati Uniti qualche sacerdote americano esultò per la sconfitta a Mentana di Garibaldi<sup>21</sup> e qualche prelato, in particolare Martin J. Spalding, arcivescovo di Baltimora, chiese ai fedeli di raccogliere offerte per la difesa del pontefice<sup>22</sup>. In Canada si mossero il solito Connolly e i suoi colleghi del Québec<sup>23</sup>. Comunque nel complesso l'eco delle iniziative romane rimase viva e stimolò numerosi interventi.

In particolare l'opera capillare coordinata dalla «Civiltà Cattolica» fu accompagnata da iniziative quali la raccolta dell'Obolo di S. Pietro, istituito nel 1862 per finanziare direttamente la Santa Sede, e l'invio di denaro e soldati per le truppe pontificie. Questo crescendo d'interventi fece sì che la triste condizione del pontefice fosse al centro delle preoccupazioni di tutti i fedeli e facilitò la progressiva glorificazione di Pio IX. Egli divenne realmente la pietra sulla quale era costruita la chiesa, mentre Roma rafforzò il proprio ruolo di capitale mondiale dei cattolici. Al proposito è assai significativo un testo quebecchese per il cinquantenario sacerdotale di Pio IX (11 aprile 1869), nel quale si dichiarava che città eterna era la sola capitale di tutto il mondo. L'autore specificava che l'«impero» di Roma si estendeva su tutte le regioni riscaldate dal sole, controllando più domini di Londra, e la sua influenza culturale era superiore a quella di Parigi<sup>24</sup>.

Questo ditirambico elogio esprimeva la tendenza di tutto il cattolicesimo dell'epoca a stringersi attorno al papa. Tale tendenza era d'altra parte stimolata dallo stesso papato, che, grazie al miglioramento dei trasporti, aveva inaugurato la pratica delle assemblee mondiali

<sup>21</sup> APF, Congressi, America Centrale, 21 (1866-1867), ff. 1293-1294.

<sup>22</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 125-127 e 1066-1067.

<sup>23</sup> Connolly a Smith, 26 settembre 1867, Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1862-1876, e *supra*, n. 20.

<sup>24</sup> *Noces d'or de Pie IX. Discours prononcé en cette occasion par M. Chaveau*, Québec, A. Coté, 1869, pp. 3-4.

dei vescovi a partire dall'inaugurazione nel 1849 del transetto della restauranda basilica di S. Paolo fuori le Mura<sup>25</sup>. I grandi raduni degli anni 1860-1865, in particolare quello per la canonizzazione dei martiri giapponesi, rafforzarono il sentimento della centralità romana e contribuirono a fare della città il luogo sacro per eccellenza dell'Occidente cattolico, caricando così di pathos religioso quella che era anche una delle maggiori mete turistiche<sup>26</sup>. Le grandi e le piccole chiese nazionali presero l'abitudine di avere sempre propri prelati nell'Urbe, a testimoniare il proprio legame con il trono di Pietro<sup>27</sup>.

Per quanto riguarda il cattolicesimo nordamericano il punto di arrivo di questo processo fu il Concilio Vaticano I. In tale occasione arrivarono a Roma 48 vescovi statunitensi su 55 e 24 canadesi su 26 (ivi compresi quelli di Terranova)<sup>28</sup>. I vescovi statunitensi e quelli del Canada atlantico dimostrarono nei mesi successivi un'incredibile capacità lavorativa, tuttavia si rivelarono meno docili dei colleghi europei e

<sup>25</sup> Si veda la lapide nel lato destro del transetto che ricorda la partecipazione anche dei vescovi americani.

<sup>26</sup> Pierre Savard, *Un siècle et plus d'ultramontanisme*, «Prêtre et Pasteur», 87, 2 (1984), pp. 87-94, sottolinea inoltre che si parlava assai poco del pontefice nei resoconti di viaggio dei vescovi recatisi a Roma nella prima metà del secolo. Dopo il 1860 Roma divenne la città sacra per eccellenza, ma la sua sacralità era garantita proprio dalla persona del pontefice. Per le riflessioni di Savard su questo tema, cfr. Luca Codignola, *Pierre Savard et l'Italie*, in *Constructions identitaires et pratiques sociales*, a cura di Jean-Pierre Wallot, Pierre Lanthier e Hubert Watelet, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2002, pp. 361-376.

<sup>27</sup> I vescovi della valle del San Lorenzo o comunque franco-canadesi furono, per esempio, sempre presenti ai grandi raduni. Tra i firmatari della lettera a Pio IX in occasione della canonizzazione dei martiri giapponesi vi furono Baillargeon (Québec), Bourget (Montréal) e Larocque (St-Hyacinthe): ASV, SS, 1862, rubr. 1, fasc. 2, f. 165. Due francofoni, Guigues (Ottawa) e Taché (St-Boniface), risultavano presenti alla stesura della lettera a Pio IX in occasione della beatificazione di Josephat Kunceovich nel 1867: ASV, Spogli, Antonelli, 1, fasc. D.

<sup>28</sup> Cfr. ASV, Concilio Vaticano I, buste 12, fasc. V e VI; 42, fasc. I; 54, fasc. I; 71, fasc. I; 79, fasc. 1-2. La massiccia presenza americana è studiata in Robert Clancy, *American Prelates in the Vatican Council*, in *United States Catholic Historical Society*, «Historical Records and Studies», 28 (1937), pp. 7-135.

soprattutto difesero a spada tratta i diritti dell'episcopato che il decreto sull'infalibilità pontificia minacciava<sup>29</sup>. I vescovi francofoni del Canada e degli Stati Uniti si schierarono invece assieme a quelli di origine tedesca e lottarono in favore di Pio IX: colsero inoltre ogni occasione per accusare gli anti-infalibilisti. Con questi attacchi tentarono di centrare un duplice bersaglio: accrescere il ruolo della fazione ultramontana, nella quale si identificavano, affermando che i nemici del papa erano gallicani, e aumentare il peso della chiesa francofona o di lingua tedesca in Nord America, sottolineando che gli avversari erano irlandesi.

La loro solidarietà al pontefice assunse quindi l'aspetto di un'aperta delazione: il 27 aprile 1870 Augustin-Magloire Blanchet, originario di Montréal e vescovo di Nesqually nell'Oregon, dichiarò che i nemici del papa erano irlandesi e gallicani e tramavano nell'ombra per tradire il Soglio di Pietro<sup>30</sup>. Inoltre essi usarono la partecipazione al Concilio e l'appoggio offerto al pontefice per regolare faccende interne alla propria diocesi. Così Ignace Bourget, vescovo di Montréal, sfruttò il viaggio a Roma per accusare l'Institut Canadien di Montréal, un'importante istituzione culturale di quella città, di simpatie liberali, di tollerare i protestanti e di permettere la lettura di libri proibiti<sup>31</sup>.

Tali manovre non sempre riuscirono. Roma voleva rafforzare la coesione del mondo cattolico di fronte all'imminentissima invasione dello Stato pontificio e non amava i vescovi, che sollevavano gravi dissidi, tanto più se essi scavalcavano i propri superiori, come aveva fatto Bourget non seguendo le indicazioni dell'arcivescovo di Québec. Proprio lo scontro tra il vescovo di Montréal e l'Institut Canadien suscitò la

<sup>29</sup> Abbiamo visto nel quarto capitolo come il Concilio di Baltimora avesse permesso alla gerarchia statunitense di elaborare una peculiare idea dei propri diritti. I vescovi del Canada atlantico temevano invece che il decreto impedisse loro di far breccia nel mondo protestante, cfr. Connolly a Smith, 5 ottobre 1870 e fine 1870 in Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1862-1876.

<sup>30</sup> ASV, Concilio Vaticano I, busta 42, fasc. I.

<sup>31</sup> Léon Pouliot, *Monseigneur Bourget en son temps*, IV, *L'effrontement avec l'Institut Canadien*, Montréal, Bellarmin, 1976, soprattutto pp. 59-69.

riprovazione degli ambienti vicini al pontefice e il S. Ufficio stigmatizzò sia Bourget, sia Propaganda Fide che gli aveva dato retta<sup>32</sup>. In quegli anni la Roma idolatrata dagli ultramontani paventava le iniziative di questi ultimi: esse infatti rischiavano di compromettere l'unità cattolica e di sovraccaricare il bilancio pontificio. Un esempio interessante è offerto al proposito dal fastidio romano per l'invio a Roma di un battaglione di zuavi canadesi, promosso da Bourget<sup>33</sup>. I funzionari pontifici avevano sperato in un'offerta in denaro; furono invece costretti ad accettare volontari, che si rivelarono di nessuna utilità, ma dovettero essere istruiti, alloggiati e nutriti<sup>34</sup>.

In Nord America soltanto il Québec s'impegnò attivamente nel movimento degli zuavi. Negli Stati Uniti i cattolici se ne disinteressarono e si arruolarono soltanto alcuni fuoriusciti della guerra civile e qualche immigrato di origine francese<sup>35</sup>. L'episcopato si sentì addirittura

<sup>32</sup> Archivio del S. Ufficio, Decreta 1867, 10 luglio, e 1869, 7 luglio; *Rerum Variarum*, 1867, fasc. 27; Stanza Storica Q 2 – W, *Alcune questioni risolte dalla Suprema Congregazione del SO nel 1867 e raccolte da Mons. Raffaele Monaco La Valletta Assessore*, pp. 212-219

<sup>33</sup> La documentazione romana sugli zuavi si trova presso l'Archivio di Stato di Roma, sede succursale di via Galla Placidia, nella serie del Ministero delle Armi. Quasi tutti i documenti sono analizzati da Elio Lodolini, *I volontari del Canada nell'esercito pontificio (1868-1870)*, «Rassegna Storica del Risorgimento», LVI (1969), pp. 642-687. Per la preparazione della spedizione canadese, vedi inoltre Edouard Lefebvre de Bellefeuille, *Le Canada et les Zouaves pontificaux*, Montréal, «Le Nouveau Monde», 1868. Per la benedizione dei vescovi, cfr. Ignace Bourget, *Allocution de Mgr l'Evêque de Montréal aux Zouaves canadiens, à leur départ pour Rome*, Montréal 1868. Oltre alle fonti romane, cfr. Archives de la Chancellerie de l'Archevêché de Montréal, 901.087, zuavi, 1860-1870.

<sup>34</sup> Più correttamente, almeno dal punto di vista romano, Connolly scrisse a Smith che, se 800 vescovi avessero versato 100 sterline ogni anno, il papa avrebbe potuto arruolare un efficiente esercito: lettere del 22 marzo 1860 e del 21 marzo 1861 in Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1840-1861, e del 2 aprile 1862, *ibid.*, 1862-1876. Dopo la seconda guerra d'indipendenza Baillargeon, arcivescovo di Québec, chiese se Roma preferiva soldati o denaro: APF, Congressi, vol. 11 (1868-1871), ff. 22-23. Hermann Kanzler, ministro delle armi del papa, rispose che, al limite, si potevano mandare anche soldati, purché fossero pochi: *ibid.*, ff. 840-841. Il primo invio fu limitato, ma presto Bourget fece partire altri volontari: *ibid.*, ff. 27-28, 29-30, 31-32 e 354; vedi inoltre, per l'arrivo a Civitavecchia, Archivio di Stato di Roma, sede centrale, Archivio Segreto della Direzione Generale di Polizia, busta 709, fasc. «Arrivo di Nr. 136 Reclute Canadesi».

<sup>35</sup> Howard R. Marraro, *Canadian and American Zouaves in the Papal Army, 1868-1870*,

ra spiazzato quando da Roma giunse Carlo (Carroll) Tevis per arruolare un battaglione di mille volontari pronti a difendere i domini pontifici. Tevis era sostenuto da Hermann Kanzler, il ministro della guerra romano, e da Propaganda Fide, ma i vescovi giudicarono molto pericolosa la sua iniziativa. Gli uomini politici del Nord, nativisti e non, non avevano infatti dimenticato le simpatie sudiste di Pio IX, tanto più che alcuni giornali avevano denunciato che John Surratt, già spia confederata e complice della cospirazione che portò all'assassinio di Lincoln, aveva trovato rifugio nelle armate del papa nel 1865<sup>36</sup>. La gerarchia cattolica statunitense accusò quindi Tevis di essere un imbroglione e scrisse a Roma, offrendo un sostegno in denaro, ma niente più<sup>37</sup>.

I vescovi delle province atlantiche canadesi, furono seriamente imbarazzati dalle iniziative degli ultramontani del Québec e persino da quelle romane, ivi comprese le decisioni del Concilio Vaticano I. Temevano infatti che suscitassero ritorsioni contro i cattolici, dato che

---

Toronto, CCHA, 1945, e Alessandro Mancini Barbieri, *Nuove ricerche sulla presenza straniera nell'esercito pontificio 1850-1870*, «Rassegna Storica del Risorgimento», LXXIII (1986), pp. 161-186.

<sup>36</sup> Per l'arruolamento di Surratt negli zuavi, cfr. *Consular Relations Between the United States and the Papal States. Instructions and Despatches*, a cura di Leo F. Stock, Washington, American Catholic Historical association, 1945, *passim*, ma soprattutto pp. 354-359. Notizie sul caso Surratt sono disponibili a <http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/lincoospiracy/>. Surratt nel 1866 fuggì da Roma e tentò di raggiungere Alessandria di Egitto, ma fu arrestato e riportato negli Stati Uniti, dove fu processato nel 1867. La giuria si spaccò sul verdetto e nel 1868 Surratt fu infine rilasciato. Il suo processo comunque servì ai nativisti per accusare non soltanto il Sud, ma anche la chiesa cattolica, cfr. il memoriale di T.M. Harris, generale nordista e membro della commissione militare che aveva indagato su Surratt: *Assassination of Lincoln: A History of the Great Conspiracy*, ora disponibile all'indirizzo <http://www.reformation.org/surratt.html>.

<sup>37</sup> Il viaggio di Tevis e le accoglienze dei vescovi si possono ricostruire sulla base di APE, Udienze, vol. 159 (1868, pt. 2), ff. 1085a-b, e Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 206-210, 220-221, 239, 284-286, 359-360, 423-424, 435-436, 443, 557. Tevis si lamentò con Propaganda Fide (*ibid.*, f. 431a) e con Kanzler (Archivio di Stato di Roma, sede di via Galla Placidia, Ministero delle Armi, Affari riservati, busta 1990, fasc. 9) dell'accoglienza ricevuta. Vedi inoltre William O. Madden, *American Catholic Support of the Papal Army, 1866-1868*, tesi di dottorato, Pontificia Università Gregoriana, 1968.

i protestanti simpatizzavano per casa Savoia<sup>38</sup>. Ci si potrebbe persino domandare se nel rifiuto di integrare l'esercito pontificio e in quello dell'infallibilità del papa non abbia giocato l'istintiva propensione anglo-americana per una differente considerazione di quanto avveniva in Italia e quindi un'implicita condanna della miope politica di Pio IX. Questi, però, non accettò alcuna critica e ordinò al personale di Propaganda di punire i dissidenti, se non si piegavano rapidamente alla proclamazione dell'infalibilità<sup>39</sup>. I vescovi delle diocesi canadesi che davano sull'Atlantico dovettero, per esempio, affrettarsi a dichiarare non soltanto l'adesione al decreto, nonché l'accettazione di quanto approvato nel Concilio, ma pure la gioia profonda con la quale i fedeli avevano accettato tali decisioni<sup>40</sup>. Anche i vescovi americani furono recuperati uno per uno e obbligati a rinnegare le loro precedenti posizioni: in alcuni casi erano già rientrati oltreoceano e le minacce furono espresse per lettera<sup>41</sup>.

Nel frattempo era caduta Roma e quelle lettere di fiduciosa sottomissione divennero anche l'occasione per riaffermare il proprio aperto sostegno al papa. Connolly accompagnò le proprie dichiarazioni d'obbedienza ai messaggi di solidarietà sottoscritti dai suoi suffraganei e dai fedeli della provincia ecclesiastica di Halifax, mentre i vescovi del Québec, l'arcivescovo di Toronto e persino il vicario generale di Burlington nel Vermont, il francofono Zéphirin Druon, inviarono un

<sup>38</sup> Matteo Sanfilippo, *Il Risorgimento visto dal Canada e dagli Stati Uniti*, «Il Risorgimento», XLVII, 1-2 (1995), pp. 490-510.

<sup>39</sup> Cfr. Giacomo Martina, *Pio IX*, in *Enciclopedia dei papi*, III Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 2000, pp. 560-575.

<sup>40</sup> Cfr. le lettere di Colin MacKinnon, vescovo di Arichat, e Thomas Louis Connolly in ASV, Concilio Vaticano I, busta 71, fasc. 1. Connolly era stato all'inizio favorevole all'infalibilità, poi critico e infine aveva dovuto ricambiare posizione, pena la perdita delle sovvenzioni per le sue missioni, cfr. K. Fay Trembley, *Thomas Louis Connolly (1815-1876). The Man and His Place in Secular and Ecclesiastical History*, tesi di dottorato, Università Cattolica di Lovanio, 1983, pp. 388-395.

<sup>41</sup> Cfr. le minacce inviate il 9 novembre 1870 a Peter R. Kenrick, vescovo di St. Louis in APE, Lettere, vol. 364 (1870), ff. 864v-865r.

indirizzo collettivo, corredato da cinque pagine di firme<sup>42</sup>. In diversi casi i vescovi canadesi e statunitensi seppero della Breccia di Porta Pia, quando erano ancora in Europa, dopo essersi recati a Roma per il Concilio, o erano appena ripartiti. Qualcuno espresse la propria adesione alla causa pontificia al momento dello sbarco in patria. Il 24 novembre 1870 Joseph Alemany, vescovo di San Francisco in California, segnalò, per esempio, di essere rientrato nella sua città e sottolineò il «generale sentimento e orrore dei fedeli per l'occupazione [...] dei Stati Pont[ifici] ed oppressione della libertà che deve godere il Padre di tutti i fedeli»<sup>43</sup>. Fu presto imitato da François-Norbert Blanchet, arcivescovo dell'Oregon e fratello del già citato vescovo di Nesqually<sup>44</sup>, e via via da altri, che spesso scrivevano in italiano, avendo studiato nella città eterna. John Cameron, vescovo di Arichat sulla costa atlantica del Canada, già allievo del Collegio Urbano di Propaganda, scrisse il 14 ottobre dell'anno successivo: «Pare che le cose d'Italia vadano di male in peggio, e di peggio in peggio. Roma non è più Roma! Qual crepacuore! Ma oh qual consolazione vedere il nostro amatissimo S. Padre così sereno e pieno di fiducia in Dio, la viva immagine dell'imperturbata pace e longanimità dell'Eterno di cui egli è il degno Vicario in terra!»<sup>45</sup>. Il più volte menzionato Connolly, arcivescovo di Halifax, che aveva pronunciato la sua professione solenne nel noviziato cappuccino di Frascati e studiato a Roma nella prima metà degli anni Trenta, organizzò una grande manifestazione e scrisse persino al governo britannico, chiedendogli invano d'intervenire<sup>46</sup>. Proprio in questi per lui terribili momenti

<sup>42</sup> ASV, Concilio Vaticano I, busta 54, fasc. I, e busta 71, fasc. 1.

<sup>43</sup> APE, Udienze, vol. 167 (1870, pt. IV), f. 3001 (la lettera è in italiano e gli errori del prelado).

<sup>44</sup> APE, Udienze, vol. 168 (1871, pt. I), 390-391.

<sup>45</sup> APE, Udienze, vol. 170 (1871, pt. 3), f. 1697.

<sup>46</sup> Per la biografia romana dell'arcivescovo e per la protesta del 1870, cfr. K. Fay Trembley, *Thomas Louis Connolly*, pp. 19-23 e 453-454. Per la petizione al governo britannico, cfr. National Archives of Canada, Manuscripts Division, G, Letters received, 1871, n. 2024. Il 28 luglio 1871 Connolly si lamentò con Smith che in Nord America la questione romana

l'arcivescovo dichiarò di aver abbracciato la dottrina del Concilio non soltanto perché sollecitato, ma perché non era possibile fare altrimenti dopo l'immane disgrazia che aveva colpito il papa e i drammi che Roma e Parigi avevano vissuto nel 1870-1871<sup>47</sup>.

La protesta cattolica era all'inizio stimolata dal desiderio di riottenere almeno Roma<sup>48</sup>. Un consesso internazionale cattolico si riunì a Ginevra e Gaspard Mermillod, vescovo ausiliare della città, concertò con la segreteria di stato un *modus operandi* per dare all'incontro la massima risonanza, visto che, a parer suo, una grande prova di forza poteva convincere le potenze europee a rendere i suoi domini al papa<sup>49</sup>. Ogni speranza si rivelò, però, vana. La Santa Sede si pose quindi il problema di come dirigere e utilizzare l'agitazione cattolica, visto che adesso i fedeli erano la vera e sola armata del papa. Decise dunque di sfruttare al meglio il meccanismo già sperimentato dalla «Civiltà Cattolica» e di mantenere sotto pressione il Regno d'Italia e le potenze internazionali. Se in un primo tempo la risposta dei fedeli era stata spontanea, come nel 1859-1860, ora il cardinale Antonelli iniziò a irreggimentare le espressioni dello sgomento cattolico<sup>50</sup>.

era molto più sentita che in Europa: Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1862-1876.

<sup>47</sup> Lettera del 10 febbraio 1871 a Smith, in Archivio di S. Paolo fuori le Mura, Smith, America, 1862-1876. Nelle lettere successive tornò sulla perdita del dominio temporale (*ibid.*, 28 luglio e 8 settembre 1871) e alla fine confessò di sentirsi sperduto, forse perché, chiosò, come uomo di chiesa capiva poco il mondo e non riusciva a prevedere il futuro (*ibid.*, 21 novembre 1871).

<sup>48</sup> Cfr. Carlo Maria Fiorentino, *Dalle stanze del Vaticano: il Venti Settembre e la protesta della S. Sede 1870-1871*, «Archivum Historiae Pontificiae», 28 (1990), pp. 285-333.

<sup>49</sup> ASV, SS 1870, rubrica 165, fasc. 1, ff. 38-40. Sull'appello finale, *ibid.*, fasc. 2, f. 123. Da Ginevra partì una vera e propria crociata che doveva dare vita alla cosiddetta Internazionale nera, cfr. *The Black International - L'internationale noire (1870-1878)*, a cura di Emiel Lamberts, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2002.

<sup>50</sup> Una piccola parte si trova nell'Archivio Storico di Propaganda Fide, allora responsabile dei rapporti con quei paesi che erano ancora considerati terra di missione, perché a maggioranza protestanti. Vedi APF, Lettere, voll. 364-365 (1870), e Congressi, America Settentrionale, vol. 11 (1868-1871).

Per quanto riguarda il Nord America, i cattolici intransigenti rimasero dapprima muti, mentre i sostenitori del Risorgimento indicavano grandi festeggiamenti<sup>51</sup>. Poi iniziarono a rumoreggiare, mentre i vescovi ancora in Europa cercavano di mettersi in sintonia con la segreteria di stato<sup>52</sup>. Martin J. Spalding, arcivescovo di Baltimora, partecipò al menzionato consesso ginevrino e scrisse da quella città al cardinale Antonelli, anche a nome dell'episcopato statunitense<sup>53</sup>. I cattolici di New Orleans manifestarono nell'ottobre 1870, quelli di Baltimora, Washington e Filadelfia tra novembre e dicembre<sup>54</sup>. In qualche caso, ad Albany per esempio, la protesta fu coordinata da chi aveva combattuto nell'esercito pontificio<sup>55</sup>. Nel frattempo sacerdoti e vescovi espressero il loro dolore<sup>56</sup> e soprattutto continuarono anche l'anno successivo a far sottoscrivere indirizzi di solidarietà al pontefice<sup>57</sup>.

Nel Canada inglese le proteste furono assai più contenute. Abbiamo già ricordato l'azione di Connolly, cui si aggiunse quella del

<sup>51</sup> Da notare che alcuni cattolici liberali parteciparono a tali festeggiamenti, dichiarando che era un bene per il papato essersi liberato dal peso dello stato temporale: Thomas J. Shelley, «A Good Man but Crazy on Some Points»: *Father Thomas Farrell and Liberal Catholicism in 19<sup>th</sup> Century New York*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 97, 1 (2002), pp. 110-131.

<sup>52</sup> Howard R. Marraro, *L'opinione pubblica americana sull'occupazione di Roma nel 1870*, in Id., *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1954, pp. 185-202.

<sup>53</sup> ASV, SS, 1870, rubr. 165, fasc. 1, ff. 41-42.

<sup>54</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 23 (1870-1871), ff. 531-533, 565-568, 577.

<sup>55</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 23 (1870-1871), f. 975.

<sup>56</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 23 (1870-1871), ff. 553-554, 591, 669-670, 864. Il 27 dicembre 1870 Francis Silas Chatard, rettore del Collegio Nordamericano a Roma, redasse un breve quadro delle manifestazioni e soprattutto delle pastorali o dei discorsi ufficiali sul 20 settembre ad opera dei vescovi di Filadelfia, New York, Newark e Baltimora, *ibid.*, 612-613.

<sup>57</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 23 (1870-1871), f. 1103.

vescovo di Toronto<sup>58</sup>. Nel Canada francese le manifestazioni furono numerose, inoltre il lamento per l'usurpazione italiana divenne un leit-motiv della corrispondenza con il Vaticano<sup>59</sup>. Ancora nel 1873 Edmond Langevin, vicario generale di Rimouski, rammentava che ogni giorno i cattolici della diocesi pregavano perché al pontefice fosse restituito quanto gli era stato sottratto<sup>60</sup>. D'altronde, nel Canada come negli Stati Uniti, il 1871 (venticinquennale dell'ascesa al soglio di Pio IX) e il 1872 (ottantesimo compleanno del papa) offrirono ai cattolici l'opportunità naturale di esaltare il pontefice e biasimare lo stato italiano<sup>61</sup>. Nel 1871 i cattolici di Québec e Rimouski colsero, per esempio, l'occasione del venticinquesimo anno di pontificato per inviare una petizione alla regine Vittoria<sup>62</sup>.

Nel Québec il risentimento contro l'Italia usurpatrice fu rafforzato dal rientro degli zuavi, che nel 1871 fondarono l'Union Allet per continuare la lotta contro l'invasore<sup>63</sup>. Gli ex-zuavi diventarono la

<sup>58</sup> Cfr. l'indirizzo al papa dei cattolici di Toronto in ASV, Spoglio di Leone XIII, 10.

<sup>59</sup> Per la differente reazione dei canadesi di lingua inglese e di lingua francese, cfr. Roberto Perin, *I rapporti tra Italia e Canada nell'Ottocento*, «Il Velcro», XXIX, 1-2 (1985), pp. 73-88. Per l'adesione ideologica del Canada francese alla causa del pontefice, cfr. Philippe Sylvain, *Libéralisme et ultramontanisme au Canada français: affrontement idéologique et doctrinal (1840-1865)*, in *Le Bouclier d'Achille. Regards sur le Canada de l'ère victorienne*, a cura di W.L. Morton, Montréal-Toronto, McClelland & Stewart, 1968, pp. 120-125; Raoul Guêze, *Echi del Risorgimento italiano in alcuni rappresentanti della letteratura franco-canadese del secolo XIX*, «Rassegna storica del Risorgimento», XLVI, 1959, pp. 233-237; Nadia F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec*, Québec, Hurtubise HMH, 1978, pp. 174-181; Philippe Sylvain e Nive Voisine, *Réveil et consolidation, 1840-1898*, Montréal, Boréal, 1991, pp. 189-198 (*Histoire du catholicisme québécois*, diretta da Nive Voisine, II, 2).

<sup>60</sup> APF, Udienze, vol. 174 (1873, pt. I), f. 145a.

<sup>61</sup> Per il 1871, cfr. ad esempio APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 11 (1868-1871), ff. 872-874, 881-886. Per il 1872, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Fondo gesuitico, ms. 1331/17: «Missouri (USA). Celebrazione dell'80° compleanno di Pio IX».

<sup>62</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 11 (1868-1871), ff. 882-886.

<sup>63</sup> APF, Udienze, vol. 177 (1874, pt. 1), ff. 146-147 e 164-166.

colonna portante di associazioni e circoli cattolici<sup>64</sup> e per decenni sfornarono libri e organizzarono assemblee, in cui si rimpiangeva la Roma pontificia e si denigrava quella italiana<sup>65</sup>.

Nell'ultimo quarto dell'Ottocento gli ex-zuavi quebecchesi non furono gli unici a esprimersi in tal senso. Anche nell'ambito statunitense si affermò un filone, quasi esclusivamente letterario, che rimpiangeva la Roma scomparsa<sup>66</sup>. Era un lamento motivato esteticamente, il cieco affarismo italiano aveva devastato le vecchie ville e i vecchi quartieri, tuttavia molti americani furono delusi dagli esiti politici del Risorgimento. Già nel 1865 George Perkins Marsh aveva segnalato che, dopo l'Unità, ai guadagni economici della borghesia e della nobiltà governative corrispondeva l'aumento dell'insoddisfazione politica e della de-

<sup>64</sup> Robert Rumilly, *Histoire de la Province de Québec*, I, Montréal, Valiquette, 1940, pp. 116-125; René Hardy, *Les Zouaves*, Montréal, Boréal Express, 1980. Un'eco dell'attività degli ex-zuavi è costituita dagli indirizzi franco-canadesi a Leone XIII, nei quali si formula di continuo il proposito di riprendere Roma: ASV, Epistolae ad principes. Positiones et Minutae, 84, nn. 28-29, 46, 58, 63, 103; Epistolae Latinae. Positiones et Minutae, 142, fasc. «1887: senza nota di risposta», n. 6. Per il clima nel quale nasce questo richiamo, cfr. Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1975*, Sillery, Septentrion, 1996; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999; Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000.

<sup>65</sup> François Lachance, *Prise de Rome. Odyssée des Zouaves Canadiens de Rome à Québec*, Québec, Léger Brousseau, 1870; [Edmond Moreau], *Nos croisés*, Montréal, Fabre et Gravel, 1871; G.A. Drolet, *Zouaviana*, Montréal, Sénécal et Cie, 1893; C.E. Rouleau, *Souvenirs de voyage d'un soldat de Pie IX*, Québec, Imprimerie de L.J. Demers & Frère, 1881; Id., *Rome et le Canada*, Québec, s.ed., 1885; Id., *La papauté et les zouaves pontificaux*, Québec, «Le Soleil», 1905; Id., *Les zouaves canadiens à Rome et au Canada*, Québec, «Le Soleil», 1924; Athanase Francoeur, *Nos Zouaves et la Sainte Vierge*, s.l., s.ed., 1924. Per testi analoghi di altri visitatori canadesi di Roma, cfr. Matteo Sanfilippo, *Dal Canada al Canada: appunti sui viaggiatori canadesi a Roma nella seconda metà dell'Ottocento*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 112 (1989), pp. 493-508, e *Il giubileo e il viaggio a Roma dei franco-canadesi*.

<sup>66</sup> Vedi Henry James, *Italian Hours*, New York, Houghton Mifflin, 1909, e i romanzi analizzati in Alessandra Contenti, *Esercizi di nostalgia. La Roma sparita di F. Marion Crawford*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1992.

linquenza<sup>67</sup>. Charles E. Norton, di passaggio a Firenze nel 1869, l'aveva trovata assai peggiorata e aveva dichiarato che il governo sabauda, retto da un sovrano ignorante e dissoluto, non aveva contribuito a migliorare l'Italia. William C. Bryant aveva avuto la stessa impressione a Firenze nel 1867<sup>68</sup>. A posteriori William J. Stillman, console a Roma nel decennio 1860-1870, concluse che l'annessione del Sud aveva comportato gravi problemi per la formazione dello stato italiano, mentre l'aver voluto Roma come capitale aveva squilibrato un sistema politico ancora in formazione<sup>69</sup>.

Questi commenti erano ovviamente motivati da indiscutibili realtà di fatto, ma in fondo confermavano soltanto quello che Herman Melville aveva profetizzato decenni prima. L'autore di *Moby Dick* aveva infatti scritto che regimi come quello borbonico obbligavano indubbiamente i loro sudditi a ribellarsi, ma che una rivolta liberatoria avrebbe comportato la modernizzazione e l'industrializzazione e avrebbe così cancellato gli aspetti pittoreschi dell'Italia, che i viaggiatori tanto amavano<sup>70</sup>. Come abbiamo già visto nel terzo capitolo, l'interesse americano per l'unità d'Italia aveva motivazioni economiche (il regno di Sardegna era ottimo partner commerciale; un solo mercato senza tante divisioni doganali sarebbe stato molto più comodo)<sup>71</sup>, ma era anche ispirato da

<sup>67</sup> Caroline Crane Marsh, *Life and Letters of George Perkins Marsh*, New York, Charles Scribner's Sons, 1888; *L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, a cura di Howard R. Marraro, IV, Roma Istituto per la Storia del Risorgimento, 1971, pp. 341-345.

<sup>68</sup> Charles E. Norton, *Letters*, a cura di Sara Norton e M.A. DeWolfe Howe, I, Boston, Houghton Mifflin, 1913, pp. 361-372; William C. Bryant, *Letters of a Traveller*, II, New York, Putnam & Co., 1850, p. 257.

<sup>69</sup> William J. Stillman, *The Union of Italy, Cambridge: 1815-1895*, Cambridge University Press, 1898, p. 393 (ma vedi tutto l'ultimo capitolo).

<sup>70</sup> Elémire Zolla, *Melville davanti al Risorgimento ed alla guerra di secessione*, in AA.VV., *Italia e Stati Uniti i nell'età del Risorgimento e della guerra civile*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 7-8.

<sup>71</sup> Giorgio Spini, *Le relazioni politiche fra l'Italia e gli Stati Uniti durante il Risorgimento e la guerra civile* (1969), ora in *Incontri europei e americani con il Risorgimento*, Firenze, Vallecchi, 1988, pp. 203-262.

motivi di ordine religioso (l'impegno protestante contro il papato) e soprattutto da un forte romanticismo, che combinava la simpatia per il debole in lotta contro il forte al bisogno di eroi esotici da dare in pasto al pubblico dei giornali. Sino alla presa di Roma l'Italia assicurò questo scenario «mitologico» e in buona parte irrealista<sup>72</sup>: dopo si dovette prendere atto che la realtà era più prosaica e soprattutto che l'Europa andava «americanizzandosi». Quest'ultimo fenomeno non soltanto andava contro il gusto del pittoresco dei turisti, ma si avverava proprio quando l'élite culturale statunitense iniziava a dubitare che lo sviluppo del proprio paese potesse mantenere le promesse della Rivoluzione americana<sup>73</sup>. Non è quindi un caso che la cultura statunitense (e di riflesso quella anglo-canadese che presentava un analogo sviluppo del proprio paese) iniziarono a disinteressarsi della situazione italiana o la bollarono addirittura come un ignominioso fallimento<sup>74</sup>.

Approfittando del calo delle simpatie filo-risorgimentali, i cattolici nordamericani poterono quindi partecipare con un certo agio alle proteste internazionali e per decenni chiesero ai propri governi e al consesso internazionale una soluzione della questione romana. Sino alla prima guerra mondiale questa non fu mai dimenticata nel Nord America e anzi in alcune isole particolarmente conservatrici, per esempio la Montréal dell'arcivescovo Paul Bruchési, il pantheon risorgimentale italiano era esecrato ancora nel Novecento, come già menzionato nel terzo capitolo<sup>75</sup>.

In questo clima le correnti ultramontane ebbero un poderoso

<sup>72</sup> Si veda l'utilizzazione di scenari risorgimentali per i romanzi ambientati in Italia, studiati in Sergio Perosa, *Romanzieri americani a Venezia*, in AA.VV., *Italia e Stati Uniti*, pp. 379-401.

<sup>73</sup> William A. Salomone, *Il Risorgimento nella storiografia americana*, in AA.VV., *Italia e Stati Uniti*, pp. 73-80.

<sup>74</sup> William R. Thayer, *The Dawn of Italian Independence*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 1894; Id., *The Life and Time of Cavour*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 1911.

<sup>75</sup> ANC, 29, fascicolo «Sopra il giornale Le Canada».

rilancio<sup>76</sup>. In particolare il clero americano, canadese e quebecchese aderì prontamente alle indicazioni antimassoniche dell'enciclica *Humanum Genus* (1884). Per la chiesa nordamericana la massoneria internazionale divenne così il vero, se non l'unico, responsabile di gran parte degli avvenimenti europei dai moti del 1848 alla caduta di Roma nel 1870<sup>77</sup>. I vescovi ritennero inoltre che la massoneria premesse, in Nord America come in Europa, per la scristianizzazione della società, la separazione fra stato e chiesa, le scuole non confessionali e persino per le rivendicazioni operaie, divenendo così l'incubatrice del socialismo e dell'anarchia. Nei due anni che seguirono la promulgazione della *Humanum Genus*, Joseph-Thomas Duhamel, arcivescovo di Ottawa, scrisse ben sei lettere pastorali sull'argomento, mentre Elzéar-Alexandre Taschereau, arcivescovo di Québec, si servì del dettato dell'enciclica per combattere la branca locale dell'associazione operaia dei Knights of Labor<sup>78</sup>.

L'odio e il timore per la massoneria ispirarono numerose proteste nordamericane contro lo stato italiano. Queste campagne iniziarono con la raccolta di lettere per deplorare gli incidenti romani del 13 luglio 1881, quando gli anticlericali avevano cercato d'impedire la traslazione della salma di Pio IX. In tale occasione Taschereau espresse al Vaticano l'amarrezza di tutto il clero quebecchese, subito seguito da Duhamel e quindi da Jean Langevin, vescovo di Rimouski, e Vital Grandin, vescovo di St-Albert nelle Praterie<sup>79</sup>. John Williams, arcivescovo di Boston, trasmise a sua volta la solidarietà della propria diocesi<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. *Les Ultramontains canadiens-français*, a cura di Nive Voisine e Jean Hamelin, Montréal, Boréal, 1985.

<sup>77</sup> Cfr. A.I. Silver, *Introduction*, a Jean-Paul Tardivel, *For my Country*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, pp. X-XI: *Pour la patrie*, romanzo del giornalista quebecchese, ma nato negli Stati Uniti, fu pubblicato a Montréal nel 1895.

<sup>78</sup> Per Duhamel, cfr. Robert Choquette, *L'Église catholique dans l'Ontario français du dix-neuvième siècle*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, pp. 211-212. Per Taschereau, *infra* capitolo X.

<sup>79</sup> ASV, SS, 1882, rubr. 241, fasc. 1, f. 19, e fasc. 2, ff. 114-115, 124-125

<sup>80</sup> ASV, SS, 1882, rubr. 241, fasc. 2, ff. 159-160.

Sempre nei primi anni Ottanta la protesta per la perdita di Roma s'intrecciò alle iniziative per prevenire che il governo italiano requisisse i beni di Propaganda Fide: la segreteria di stato vaticana prospettò infatti l'eventualità che le missioni nordamericane dovessero chiedere ai ministri italiani i sussidi che erano solite ricevere<sup>81</sup>. Alcuni vescovi americani si fecero quindi intestare beni della Congregazione, mentre a Québec si tenne una grande manifestazione nel 1884 e fu pubblicato un libro per ricordare l'avvenimento<sup>82</sup>. Il raduno cattolico suscitò le ire di Alessandro Nobile, docente d'italiano a Toronto, che scrisse una sarcastica risposta e la fece avere al governo italiano, assieme a una copia del volumetto cattolico<sup>83</sup>.

Nuove proteste si ebbero nel 1888, quando il cardinale Mariano Rampolla del Tindaro chiamò a raccolta tutti cattolici, perché i massoni avevano insultato il pontefice erigendo nel mezzo di Campo dei Fiori la statua a Giordano Bruno. Questa volta il Nord America rispose con grande ritardo. I vescovi statunitensi non si dettero molto da fare, nonostante (o forse proprio perché) tra i sottoscrittori della statua vi fossero alcuni cittadini statunitensi<sup>84</sup>. In particolare fra giugno e luglio la segreteria di stato chiese di organizzare meeting e una campagna di stampa in merito alla statua. Gibbons, l'arcivescovo di Baltimora, inizialmente ignorò la richiesta vaticana, finendo per mandare in settembre un telegramma, imitato poi da qualche collega<sup>85</sup>. Alcuni sacerdoti e fedeli fecero sentire la propria voce, ma senza passare attraverso i vescovi. Le loro lettere furono spesso redatte in nome di particolari appartenenze

<sup>81</sup> Vedi documentazione in ASV, SS, 1885, rubr. 280, fasc. 1-3.

<sup>82</sup> *Spoliation des biens de la Propagande. Protestation solennelle faite à l'Université Laval, Québec*, P.-G. Delisle, 1884.

<sup>83</sup> Alessandro Nobile, *La vérité sur les biens de la Propagande*, Montréal, s.ed., 1884. I due volumetti si trovano nell'Archivio dell'Istituto per la Storia del Risorgimento (Roma), fondo Pasquale Stanislao Mancini, scatola 1022, fasc. 24, doc. n. 11.

<sup>84</sup> ASV, SS, 1889, rubr. 241, fasc. 12, contenente il fascicolo per la sottoscrizione della rivista «Giordano Bruno».

<sup>85</sup> ASV, SS 1889, rubr. 241, fasc. 5, f. 88.

etniche: Bernard Reilly, prelado domestico del papa, scrisse a nome dei cuori americani e irlandesi<sup>86</sup>; gli italiani di Newark espressero la loro solidarietà<sup>87</sup>; qualche tedesco si fece vivo individualmente<sup>88</sup>.

Insomma la chiesa ufficiale non volle essere immischiata nelle manovre vaticane, anche perché stava rinascendo l'onda nativista. La situazione si ripeté l'anno successivo. Nel giugno 1889 Denis O'Connell, rettore del Collegio Nordamericano, riferì all'arcivescovo di Baltimora che il Vaticano avrebbe gradito una protesta ufficiale riguardo alla situazione nella quale era obbligato il papa. Come nel caso dell'anno precedente, Gibbons, dopo aver consultato gli altri arcivescovi, sorvolò e non permise che la questione romana fosse ufficialmente sollevata durante i festeggiamenti per il centenario della sua diocesi<sup>89</sup>. I sacerdoti e i credenti di singole comunità immigrate sfruttarono invece l'occasione per esprimere la propria solidarietà a Leone XIII e al contempo far risaltare la fedeltà del proprio gruppo al pontefice.

In Canada non andò meglio. Si dovette addirittura aspettare l'anno successivo perché arrivasse in duplice copia (a Propaganda Fide e alla Segreteria di Stato vaticana) la lettera di protesta dei cattolici di Ottawa. Questi tuttavia, guidati dall'arcivescovo Duhamel, chiedevano almeno la restituzione dei domini papali<sup>90</sup>. La loro iniziativa fu imitata dai vescovi della provincia ecclesiastica di Québec<sup>91</sup> e dai membri del Cercle Catholique di Québec. Nella lunghissima missiva di questi ultimi si leggeva che ogni buon cattolico biasimava il «terrore e l'arbitrio» imposti dagli occupanti della città eterna e l'insostenibile situazione nella

<sup>86</sup> ASV, SS, 1889, rubr. 241, fasc. 24, f. 201.

<sup>87</sup> ASV, SS, 1889, rubr. 241, fasc. 30, f. 149.

<sup>88</sup> ASV, SS, 1889, rubr. 241, fasc. 32, f. 85.

<sup>89</sup> Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885-1903*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974, p. 116.

<sup>90</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 31 (1889-1890), ff. 47-60, e ASV, SS, 1889, rubr. 241, fasc. 13, ff. 209-210.

<sup>91</sup> ASV, SS, 1889, rubr. 241, fasc. 13, ff. 246-249.

quale il pontefice doveva vivere. Essi ricordavano inoltre che i cattolici di tutto il mondo non si erano stancati di chiedere la restituzione del patrimonio di S. Pietro al suo legittimo proprietario, il papa-re<sup>92</sup>.

Sullo scorcio del secolo un momento ricorrente della protesta internazionale cattolica divenne quello delle celebrazioni del XX settembre. Le rimostranze contro tali celebrazioni furono orchestrate direttamente dalla Santa Sede, anche se qualche volta i fedeli anticiparono le richieste vaticane. Nel 1895, per esempio, la segreteria di stato diffuse la lettera di Leone XIII al cardinal Rampolla del Tindaro, nella quale si biasimavano «le insolite manifestazioni politiche» per le vie della città e le offese ai diritti della Sede Apostolica. Negli anni seguenti, qualche giorno prima della ricorrenza, una circolare del segretario di stato sollecitò la protesta dei cattolici di tutto il mondo<sup>93</sup>.

Rispetto ad analoghe campagne contro il XX settembre quella del 1895 si distinse per l'accresciuta presenza di corrispondenti non europei. In particolare fu sostanziosa la componente americana<sup>94</sup>. Inviarono infatti messaggi di solidarietà associazioni e vescovi canadesi e statunitensi. Dal Canada si fecero vivi il Cercle Catholique de Québec, André-Albert Blais, vescovo di Rimouski, e Firmin Picard, uno zuavo francese emigrato sulla costa atlantica per aiutare i cattolici acadiani; dagli Stati Uniti alcune associazioni e l'arcivescovo di New York<sup>95</sup>. Negli

<sup>92</sup> ASV, SS, 1889, rubr. 241, fasc. 21, ff. 176-189. Alcuni cattolici approfittarono del giubileo sacerdotale di Leone XIII per trasmettergli album fotografici di parrocchie e istituzioni cattoliche (Biblioteca Apostolica Vaticana, Raccolta Fotografica: London, omaggio di fanciulli, 1888, e Ottawa, Università cattolica, 1889) e indirizzi del clero diocesano (*ibid.*, Indirizzi, Leone XIII: diocesi di Ottawa, Chicoutimi e Rimouski e Università Laval).

<sup>93</sup> Per il quadro generale delle proteste e per gli avvenimenti del 1895, cfr. Matteo Sanfilippo, «*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.

<sup>94</sup> Oltre ai documenti citati alla nota precedente, si vedano per gli Stati Uniti, DASU, II, fasc. 18 (1895), e per il Canada, ASV, SS, 1910, rubr. 12, fasc. 10, ff. 30-31.

<sup>95</sup> ASV, SS, 1895, rubr. 165, fasc. 7, ff. 98-103 e 114-118, e fasc. 10, ff. 61-62.

Stati Uniti non intervennero soltanto i cattolici delle grandi città, ma anche quelli delle piccole; inoltre le società d'immigrati tedeschi, irlandesi e franco-canadesi furono in prima linea<sup>96</sup>. Spesso le rimostranze contro il governo italiano furono infatti occasione per far conoscere al papa le difficoltà locali: la condanna della celebrazione per il XX Settembre si accompagnava così a quella delle posizioni del governo canadese a svantaggio delle scuole cattoliche oppure a quella del pregiudizio anti-francofono dei vescovi irlandesi.

Nelle comunità italiane le polemiche per il XX settembre furono causa di forti divisioni. Gli immigrati in Canada convertitisi alla religione protestante oppure anticlericali festeggiarono con regolarità l'anniversario della Breccia di Porta Pia<sup>97</sup>. Per quanto riguarda gli Stati Uniti, Giuseppe Giacosa raccontò i contrasti nella colonia italiana di Chicago, allorché il XX settembre la bandiera italiana non garriva sulla facciata del consolato<sup>98</sup>. A Buffalo i notabili della comunità organizzavano l'anniversario del XX settembre e vi invitavano anche esponenti della chiesa locale: questi talvolta accettavano, senza, però, rinunciare alle proprie feste religiose, che vedevano in genere una più massiccia presenza d'immigrati<sup>99</sup>. A San Francisco il XX settembre era una festa anticlericale e patriottica, che raggiunse il suo apice negli anni della prima guerra mondiale: nel 1918 durò dal 20 al 22 settembre, vi parteciparono ben 52

<sup>96</sup> Si vedano le proteste delle associazioni cattoliche della parrocchia di S. Agostino di Grafton West in Virginia, dell' Ancient Order of Hibernians della contea di Kanwha sempre in Virginia, del sacerdote William H. Jägering di St. Louis e infine dell' Union Saint-Pierre, associazione di mutuo soccorso degli immigrati franco-canadesi di Winooski nel Vermont: ASV, SS, 1895, rubr. 165, fasc. 10, ff. 61-62 e 128-129, e fasc. 25, ff. 164-165, 166 e 168-171.

<sup>97</sup> Angelo Principe, *The Concept of Italy in Canada and in Italian Canadian Writing from the End of Confederation to the Second World War*, tesi di dottorato in Italian Studies, Università di Toronto, 1989, p. 160.

<sup>98</sup> Giuseppe Giacosa, *Impressioni d'America* [1899], Padova, Franco Muzzio Editore, 1994, pp. 114-116.

<sup>99</sup> Maria Susanna Garroni, *Italian parishes in a burgeoning city: Buffalo, 1880-1920*, «Studi Emigrazione», 103 (1991), pp. 351-367.

associazioni di immigrati e furono coinvolti persino i salesiani<sup>100</sup>.

La protesta cattolica per il XX settembre si acui con l'affermazione alle elezioni municipali romane del blocco di Ernesto Nathan. Questi, massone ed anticlericale, fece della ricorrenza una vera e propria festa nazionale con grande disappunto vaticano. Nel 1910 Pio X scrisse a Pietro Respighi, cardinal vicario, protestando contro il discorso di Nathan sulla Roma pontificia trincerata dietro alle «mura di Belisario»: la lettera del pontefice fu poi diffusa in tutto il mondo. «L'Osservatore Romano» spiegò che la polemica nasceva dal fatto che Nathan non era un cittadino qualsiasi, libero di esprimere la propria opinione, ma il sindaco della città nella quale viveva il papa<sup>101</sup>. Nathan rispose sullo stesso giornale che proprio il testo papale mostrava la distanza fra la Roma del passato e la Roma del presente. Lo stesso giorno il cardinale Merry del Val, segretario di stato di Pio X, iniziò a contattare i diplomatici stranieri a Roma e i rappresentanti pontifici all'estero per promuovere una nuova campagna contro il XX settembre.

La polemica dilagò allora oltreoceano, dove per anni il sindaco di Roma incarnò lo stereotipo del diabolico ebreo massone, persecutore del papa<sup>102</sup>. D'altronde già nel 1907, appena vinte le elezioni romane, Nathan era stato preso di mira da alcuni giornali ultramontani del Canada<sup>103</sup>. Questi attacchi si intensificarono nel 1910 e continuarono negli

<sup>100</sup> Andrew M. Canepa, *Towards an Assessment of Anticlericalism in the Italian Community of San Francisco*, conferenza tenuta a San Francisco il 27 aprile 1991: ringrazio l'autore per avermi fornito il testo del suo intervento.

<sup>101</sup> *Echi del XX Settembre*, «L'Osservatore Romano», 25 settembre 1911, p. 1. Per il discorso di Nathan, v. Giovanni Spadolini, *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Firenze, Loescher, 1960, pp. 106-107.

<sup>102</sup> Cfr. Pierre Anctil, *Le Devoir, les Juifs et l'immigration*, Québec, IQRC, 1988, p. 42, e Matteo Sanfilippo, *La Santa Sede, Ernesto Nathan e le ripercussioni internazionali delle celebrazioni per il 20 settembre 1910*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 113 (1990), pp. 347-360; nonché le lettere in ASV, SS, 1910, rubr. 12, fasc. 10, ff. 30-31, e 1911, rubr. 280, fasc. 2, ff. 142-155.

<sup>103</sup> Matteo Sanfilippo, *Una lettera dal Manitoba sulle elezioni romane del 1907*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 109 (1986), pp. 239-250; Louis Hacault, *Le geste des Zouaves du Pape*, «La Vérité» (Québec), 11 settembre 1909, pp. 66-67.

anni successivi, con risvolti che pesarono anche sulla politica locale. Durante le elezioni presidenziali americane del 1912, che videro contrapposti Taft e Theodore Roosevelt, i giornalisti cattolici accusarono il secondo di essere un massone, forse di origine ebraica, e suffragarono tale asserzione ricordando che aveva partecipato a un banchetto romano cui era presente Nathan<sup>104</sup>. Quando quest'ultimo si recò negli Stati Uniti nel 1914, fu assalito dalla stampa cattolica con tale violenza da obbligare Giovanni Bonzano, delegato apostolico a Washington, a metterle la sordina<sup>105</sup>.

Negli anni 1910-1912 le componenti minoritarie (numericamente o politicamente) della chiesa canadese e statunitense utilizzarono la lotta contro Nathan per segnalare al pontefice la propria devozione e contemporaneamente per far intendere che gli altri gruppi non erano altrettanto fedeli. I francofoni canadesi organizzarono grandi manifestazioni a Montréal e a Québec<sup>106</sup>. I loro compatrioti emigrati negli Stati Uniti e le associazioni di immigrati tedeschi nel Manitoba, nel Minnesota, nel Nebraska e nel Nord Dakota scrissero più volte a Pio X, cercando di sopravanzare qualsiasi dichiarazione degli irlandesi<sup>107</sup>. Merry del Val notò questo fiorire di iniziative, ma, fedele alle proprie posizioni, ringraziò ... i vescovi di origine irlandese<sup>108</sup>. Questi comunque non

<sup>104</sup> Cfr. Louis Hacault, *Bill et Teddy*, «La Vérité» (Québec), 29 giugno 1912, p. 394.

<sup>105</sup> DASU, II, fasc. 148, ff. 52-70.

<sup>106</sup> Cfr. C.-J. Magnan, *Au service de mon pays*, Québec, Dussault et Proulx, 1917, pp. 315-319, che riporta il discorso tenuto davanti a 7.000 manifestanti di fronte alla chiesa di St-Roch. A Montréal 25.000 persone assistarono a un comizio patrocinato dall'arcivescovo e convinsero il consiglio comunale ad inviare un telegramma di solidarietà a Pio X, cfr. M. Sanfilippo, *Una lettera dal Manitoba*, p. 240 e il telegramma non foliato in data 17 ottobre 1910 in ASV, SS, 1911, rubr. 66, fasc. 17.

<sup>107</sup> Per l'azione dei tedeschi del Manitoba in occasione del 20 settembre 1910, cfr. *Nouvelle protestation allemande*, «Les Cloches de Saint-Boniface», 15 marzo 1911, p. 79 e ASV, SS, 1911, rubr. 66, fasc. 5, f. 149-150. Per i tedeschi negli Stati Uniti, *ibid.*, fasc. 2, ff. 16-20, fasc. 3, f. 13, e fasc. 5, ff. 151-154. Per i franco-americani *ibid.*, fasc. 2, ff. 198-204, fasc. 4, ff. 201-202, e fasc. 5, f. 143.

<sup>108</sup> Si veda lo scambio di lettere, relative anche al Canada, con John Ireland, vescovo di St Paul nel Minnesota: ASV, SS, 1911, rubr. 66, fasc. 1, ff. 81-86. Nel Canada alcuni

erano rimasti in silenzio: Gibbons di Baltimora, Ireland di St. Paul nel Minnesota e John Farley di New York non avevano infatti mancato di dichiarare a Roma la solidarietà dell'episcopato statunitense<sup>109</sup>. Non si mossero invece i vescovi del Canada anglofono, quasi fossero annichiliti dalla massiccia protesta francofona<sup>110</sup>.

Alla fine tuttavia i francofoni e gli altri gruppi nordamericani minoritari trovarono ascolto soltanto presso Umberto Benigni, già minutante di Propaganda Fide, incaricato nel 1910 del servizio stampa della Segreteria di Stato<sup>111</sup>. Un anno dopo, però, il funzionario cadde in disgrazia per le sue posizioni troppo accese: oltre a gestire alcuni organi di diffusione dell'integralismo più adamantino, aveva infatti fondato una società segreta, il cosiddetto Sodalizio Piano<sup>112</sup>. Benigni continuò comunque a corrispondere con quasi tutti i franco-canadesi che aveva-

---

francofoni rilevarono in seguito come la Santa Sede li avesse usati contro Nathan, per poi comunque appoggiare gli irlandesi, v. Jean Brisson, *La lettre du Pape. Le plus formidable coup porté à l'influence française au Canada*, «Le Pays», 4 novembre 1916, p. 1.

<sup>109</sup> ASV, SS, 1911, rubr. 66, fasc. 1, ff. 49-50 e 81-83, e fasc. 2, f. 25. Per le proteste dei singoli cattolici irlandesi, *ibid.*, fasc. 1-5.

<sup>110</sup> Oltre alle manifestazioni già segnalate, ricordiamo le missive dei vescovi di St-Albert, Joliette e Québec, nonché quelle di numerose associazioni: il Bataillon des Zouaves di Trois-Rivières, la Société St-Jean-Baptiste, l'Association Catholique de la Jeunesse Canadienne-Française, l'Association d'Éducation Canadienne-Française d'Ontario, la Société Nationale des Acadiens. Persino i giornalisti francofoni del Canada e degli Stati Uniti sottoscrissero un messaggio comune. Cfr. ASV, SS, 1911, rubr. 66, fasc. 1, 4-5 e 17.

<sup>111</sup> Giovanni Pizzorusso, *Les fonds Benigni aux Archives Secrètes du Vatican*, «Annali Accademici Canadesi», 8 (1992), pp. 107-111; Id., *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans le fonds Benigni des Archives Secrètes du Vatican*, *ibid.*, 10-11 (1994-1995), pp. 37-75. Benigni, che aveva insegnato al Collegio Urbano di Propaganda Fide, s'interessò anche alla storia americana, cfr. [Umberto Benigni], *America in the Consistorial Congregation's «Acta»*, «Record of the American Catholic Historical Society of Philadelphia», IX (1898), pp. 385-398, X (1899), pp. 1-6, 129-137, 335-344, 448-456, XI (1900), pp. 61-66, 208-212, 308-313, 445-460.

<sup>112</sup> Roger Aubert, *Pio X tra restaurazione e riforma*, in *Storia della chiesa*, XXII, 1, *La chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di Elio Guerriero e Annibale Zambarbieri, Torino, Edizioni Paoline, 1990, pp. 147-150.

no scritto nel 1910-1911 al papa<sup>113</sup> e anche dopo la rimozione dalla Segreteria di Stato trasmise loro informazioni contro Nathan. In occasione delle elezioni del 1913 raccolse un ampio dossier sugli interventi, reali e pretesi, della massoneria e degli ebrei durante la campagna elettorale<sup>114</sup>: in esso sottolineò che i festeggiamenti per la ricorrenza del XX settembre erano una forma di propaganda illecita, sfruttata cinicamente dal blocco che sosteneva Nathan. Benignì definiva quest'ultimo «il vecchio settario ebreo-anglo-italiano» e scriveva che era divenuto sindaco perché gran maestro della massoneria ed appoggiato da Sidney Sonnino, a sua volta «un protestante, di razza ebrea»<sup>115</sup>.

Non era la prima volta che il termine «ebreo» era usato in modo offensivo nelle carte relative al XX settembre e alla questione romana<sup>116</sup>. Il 22 novembre 1870 il cardinal Antonelli aveva lamentato che i decreti del governo italiano sulle congregazioni religiose e sull'insegnamento avessero tolto quest'ultimo ai gesuiti per darlo a «maestri presi dai claustristi Israelitici»<sup>117</sup>. Nel 1897 Alfonso Maria Liguori, canonico di Piano di Sorrento, offrì al papa un componimento «Contro l'Ebraismo e la Frammassoneria»<sup>118</sup>. Tra le carte di monsignor Macchi, nunzio in Brasile, si trovano numerosi ritagli di giornali sul XX settembre e i complotti giudaico-massoni<sup>119</sup>. Tuttavia il 1910 registrò un acuirsi dell'antisemitismo, anche in Nord America.

<sup>113</sup> ASV, Fondo Benigni, scatola 41, ff. 360-361.

<sup>114</sup> ASV, Fondo Benigni, scatola 54, ff. 195 ss.

<sup>115</sup> ASV, Fondo Benigni, scatola 41, ff. 446-447. Ancora contro il blocco massonico sono due lettere ai ff. 278-279.

<sup>116</sup> Per il contesto dell'antisemitismo cattolico, cfr. David I. Kertzer, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, Milano, Rizzoli, 2001, e Renato Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>117</sup> ASV, SS, 1870, rubr. 165, fasc. 1, ff. 139-143.

<sup>118</sup> ASV, SS, 1898, rubr. 165, fasc. unico, ff. 42-45.

<sup>119</sup> ASV, Nunziatura apostolica in Brasile, scatola 97, fasc. 480, ff. 124-130.

Nicholas Gonner, direttore di varie pubblicazioni cattoliche tedesco-americane, inviò una risoluzione del German Roman Catholic Central Verein of the United States, di cui era presidente onorario, contro «l'ebreo massone sindaco di Roma»<sup>120</sup>. Per il Cercle Dramatique di Thetford Mines nel Québec Nathan era «l'empio ebreo massone»<sup>121</sup>. Il 16 ottobre 1910 Arthur Duval e Raoul Simard, presidente e segretario dell'Association Catholique de la Jeunesse Canadienne-Française stigmatizzarono le «parole ignobili dell'ebreo massone Ernesto Nathan, sindaco di Roma»<sup>122</sup>. Fu un crescendo di accuse che preparava le simpatie antisemite e filofasciste del clero ultramontano, soprattutto di lingua francese, nel periodo tra le due guerre<sup>123</sup>.

Il moto di protesta del 1910 continuò l'anno successivo e confluì nelle polemiche contro l'Esposizione romana del 1911. La battaglia internazionale per il 20 settembre 1910 e la sua coda nel 1911 furono, però, l'ultima grande agitazione contro l'anniversario della Breccia: nel 1912 e nel 1913 le rimostranze furono infatti avarie e quasi tutte italiane<sup>124</sup>. La sconfitta di Nathan alle elezioni del 1913 placò i cattolici d'oltreatlantico. D'altronde negli anni successivi i fedeli di tutto il mondo non ebbero più il tempo di preoccuparsi per come e quanto il comune di Roma e lo stato italiano angariassero il pontefice. Non mancarono

<sup>120</sup> ASV, SS, 1911, rubr. 66, fasc. 2, ff. 16-18. Lo stesso Gonner si preoccupò anche della cospirazione massonica contro il papa nei paesi «latini», cioè l'Italia e la Spagna: ASV, SS, 1910, rubr. 284, fasc. unico, ff. 143-144. Le medesime paure (e gli stessi stereotipi) erano condivise da Philip A. Steinbach che promosse, sempre nel 1910, un'associazione per difendere gli adolescenti americani da «ebrei, massoni, socialisti e infedeli» (ASV, SS, 1910, rubr. 12, fasc. 11, ff. 43-50).

<sup>121</sup> ASV, SS, 1911, rubr. 66, fasc. 5, f. 139.

<sup>122</sup> ASV, SS, 1910, rubr. 12, fasc. 10, ff. 30-31.

<sup>123</sup> Cfr. Pierre Anctil, *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Québec, IQRC, 1988; *Antisemitism in Canada. History and Interpretation*, a cura di Alan Davies, Waterloo, Wilfrid Laurier UP, 1992; Esther Delisle, *Le Traître et le Juif*, Montréal, L'Étincelle Éditeur, 1992.

<sup>124</sup> ASV, SS, 1912, rubr. 1, fasc. 17, ff. 187-211, e 1913, rubrica 165, fasc. unico, ff. 30-40.

comunque i tentativi di risvegliare la loro attenzione: nel 1914, per esempio, il Vaticano tentò di lanciare un comitato internazionale per il centenario del ritorno di Pio VII alla sede romana<sup>125</sup> e in seguito chiese nuovamente ai vescovi statunitensi di biasimare lo stato italiano per le angherie verso il papa<sup>126</sup>. Negli anni di guerra proseguì l'aspro confronto, ma la ricorrenza della presa di Roma non fu più citata<sup>127</sup>. In particolare nel 1914 l'attenzione vaticana si concentrò sul centenario costantiniano e sulle conseguenti rivendicazioni dei diritti dei pontefici<sup>128</sup>; nel 1915 le proteste per il XX settembre furono soverchiate da quelle per la pubblicazione di alcuni versi di Olindo Guerrini (Lorenzo Stecchetti) contro il papa<sup>129</sup>; nel 1916 infine il vero problema furono gli insulti al papa del «Popolo d'Italia»<sup>130</sup>. A questa data inoltre molti cattolici nordamericani furono impauriti dagli attacchi al papa, accusato di essersi venduto alle potenze centrali<sup>131</sup>. Di conseguenza negli Stati Uniti si passò sotto assoluto silenzio la protesta della segreteria di stato vaticana per la confisca del palazzo nel quale aveva sede l'ambasciata austro-ungarica presso la Santa Sede<sup>132</sup>.

Certo la questione romana non era del tutto cancellata. Nel 1920 la delegazione apostolica a Ottawa riportò una simbolica protesta

<sup>125</sup> ASV, SS, 1914, rubr. 48, fasc. 1.

<sup>126</sup> DASU, V, fasc. 68.

<sup>127</sup> ASV, SS, 1914, rubr. 1/D, fasc. 34, ff. 127-132; 1915, rubrica 66, fasc. 1, ff. 165-175 e 184-200; 1916, rubr. 66, fasc. 1, ff. 25-29.

<sup>128</sup> ASV, SS, 1914, rubr. 48, fascicoli 2-29.

<sup>129</sup> ASV, SS, 1915, rubr. 66, fascicoli 1-88.

<sup>130</sup> ASV, SS, 1916, rubr. 66, fascicoli 1-5.

<sup>131</sup> DASU, V, fasc. 91/1-2. Sul quadro generale delle accuse a Benedetto XV, cfr. *Benedetto XV e la pace*, a cura di Giorgio Rumi, Brescia, Morcelliana, 1990, e Francis Latour, *De la spécificité vaticane durant la Grand Guerre*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 43, 2 (1996), pp. 349-365.

<sup>132</sup> DASU, V, fasc. 75.

tenuta «in occasione [...] dell'anniversario dell'infausta giornata del 20 settembre»<sup>133</sup>. Tuttavia la situazione era divenuta così complicata che nel 1918 Dougherty, vescovo di Filadelfia, scrisse al delegato apostolico Bonzano per chiedergli consiglio a proposito della ricorrenza. Se i cattolici italiani partecipavano alla festa, sembravano approvarla; se non partecipavano, erano accusati di scarso patriottismo. Bonzano gli rispose che i preti non dovevano partecipare, ma che non si potevano ormai impedire i festeggiamenti<sup>134</sup>. D'altronde gli stessi diplomatici vaticani iniziavano a frequentare gli inviati del governo italiano, distinguendo tra cattolici e anticlericali, ma non negando più la comune origine nazionale<sup>135</sup>.

Le grande stagione della questione romana stava per finire, mentre apparivano all'orizzonte nuovi nemici, i socialisti e le organizzazioni operaie, che avrebbero cambiato lo scenario sociale del Nord America e che soprattutto avrebbero spinto la chiesa cattolica nordamericana a riposizionarsi, sia rispetto agli emigranti, sia rispetto alle élite.

---

<sup>133</sup> ASV, SS, 1920, rubr. 251, fasc. 4, ff. 63-67.

<sup>134</sup> ASV, DASU, V, fasc. 84.

<sup>135</sup> ASV, SS, 1919, rubr. 251, fasc. 3, ff. 46-51.



## Capitolo VI

### L'immigrazione cattolica e la delegazione apostolica negli Stati Uniti

Nel 1876 le truppe federali furono ritirate dagli stati del Sud: il paese uscì dalla ricostruzione ed entrò in una lunga stagione di prosperità, anche se ricorrentemente interrotta da brevi crisi. La crescente ricchezza si rivelò un potentissimo magnete migratorio: tra il 1880 e il 1910 arrivarono quattro milioni circa di immigrati, la metà dei quali nel solo decennio 1901-1910. Il cattolicesimo americano beneficiò di questa crescita<sup>1</sup>: non soltanto divenne sempre più forte sul piano nazionale, ma nel 1904-1905 era ormai il maggior sostegno economico della Santa Sede e poteva sostituire la Francia come «*filie ainée de l'Église*»<sup>2</sup>. Il Vaticano dovette infine riconoscere che quella statunitense era ormai una vera chiesa nazionale e sottrarla alla supervisione di Propaganda Fide (cui per definizione erano affidate soltanto le terre di missione) in occasione della riforma curiale del 1908. Allo stesso tempo le élite statunitensi non poterono più ignorare il peso sociale del cattolicesimo, pur se non rinunciarono completamente a tentare di emarginarlo politicamente.

Il successo della chiesa cattolica americana non avvenne pacificamente, né per quanto riguardava lo sviluppo nazionale, né per quanto concerneva i rapporti con la Santa Sede. In primo luogo, l'aumento degli immigrati cattolici stimolò nuove ondate nativiste. Nel 1887, per esempio, fu fondata l'American Protective Association, che fece da training a nuove organizzazioni violentemente anticattoliche e lo stesso Ku Klux Klan non disdegnò di perseguire i cattolici, pur se non erano afroamericani. La virulenza di questa galassia nativista raggiunse il suo zenith a fine Ottocento e poi decadde lentamente, senza, però, sparire

---

<sup>1</sup> Thomas T. McAvoy, *The Growth of the American Catholic Minority in the Later Nineteenth Century*, «Review of Politics», 15 (1953), pp. 275-302.

<sup>2</sup> AAES, America [Stati Uniti], terzo periodo, posizione 159, fasc. 91.

mai del tutto<sup>3</sup>. In secondo luogo, la gestione di una massa crescente di fedeli giunti da ogni parte d'Europa e delle Americhe acuì le frizioni dentro la chiesa. In particolare il terzo concilio plenario di Baltimora (1884) evidenziò la sfida tra la tradizionale sede primaziale baltimorense e la sempre più potente arcidiocesi newyorchese, che si era enormemente avvantaggiata della grande concentrazione d'immigrati cattolici e aveva sviluppato peculiari posizioni politico-religiose.

Gli arcivescovi di Baltimora (sia Martin J. Spalding, sia il suo successore James Gibbons) e i loro principali alleati erano di origine irlandese, ma si ritenevano ormai americani e avevano optato per una visione liberale della società e della chiesa. Quelli di New York, parimenti irlandesi, si segnalavano invece per lo spirito conservatore e si erano strettamente legati alla macchina politica irlandese-americana<sup>4</sup>. La loro prospettiva era più angusta, legata alla dimensione etnica e a quella localistica, molto simile quindi a quella del clero di origine tedesca. Si formò così una strana alleanza tra religiosi di origine irlandese e tedesca, arroccati su posizioni etnico-conservatrici e uniti dall'odio feroce per l'episcopato liberale. In particolare si rimproverava a quest'ultimo di voler americanizzare tutti gli immigrati, senza preoccuparsi se tale operazione poteva compromettere la fede di questi ultimi<sup>5</sup>.

Il conflitto tra i due schieramenti non riguardò soltanto la gestione delle parrocchie etniche, ma presto investì anche la questione delle scuole. Da metà Ottocento la Santa Sede chiedeva che fossero potenziati le scuole cattoliche, ma i vescovi statunitensi avevano dilazionato ogni presa di posizione adducendo le tensioni che potevano nascere

<sup>3</sup> D.L. Kinzer, *An Episode in Anticatholicism: The American Protective Association*, Seattle, University of Washington Press, 1964. Per il passaggio dal nativismo meramente anti-papista a quello anti-immigrati cattolici, cfr. John Higham, *Strangers in the Land, 1860-1925*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Robert Emmet Curran, *Michael Augustin Corrigan and the Shaping of Conservative Catholicism in America, 1878-1902*, New York, Arno Press, 1978; Thomas J. Shelley, «A Good Man but Crazy on Some Points»: Father Thomas Farrell and Liberal Catholicism in 19<sup>th</sup> Century New York, «Revue d'histoire ecclésiastique», 97, 1 (2002), pp. 110-131.

<sup>5</sup> Philip Gleason, *The Conservative Reformers: German-American Catholics and the Social Order*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1968.

da una loro decisione al proposito<sup>6</sup>. Nel 1875 lo stesso S. Uffizio era stato investito della faccenda, ma il suo intervento non era stato decisivo e negli anni Ottanta i prelati liberali asserivano apertamente che gli Stati Uniti dovevano potenziare il sistema delle scuole pubbliche in modo da formare cittadini preparati e fedeli alla patria<sup>7</sup>.

Questa posizione conteneva *in nuce* i prodromi di quell'«americanismo», cioè di quella visione liberale e modernizzatrice del cattolicesimo, che Leone XIII avrebbe condannato con la lettera apostolica *Testem Benevolentiae* del 1899. Inoltre provocò sin dagli anni Ottanta un gigantesco scontro con il clero e i fedeli di origine tedesca, nonché l'intervento delle associazioni cattoliche che dalla Germania e dall'Austria aiutavano i propri emigranti. I cattolici provenienti dai paesi germanofoni volevano infatti che la chiesa s'impegnasse a favore delle scuole cattoliche e contavano così di potenziare la propria rete di scuole etniche, dove s'insegnava anche in tedesco. I vescovi più conservatori appoggiarono la protesta germanofona per inchiodare i propri rivali e perché non credevano nell'americanizzazione a ogni costo<sup>8</sup>.

Le divisioni tra i due schieramenti episcopali erano molto nette ed ebbero importanti conseguenze sul piano socio-politico. I vescovi liberali erano vicini al partito repubblicano, che controllò la politica sino quasi alla prima guerra mondiale, e furono aperti anche alle nuove organizzazioni sindacali. Quelli conservatori appoggiavano il partito democratico e osteggiavano le organizzazioni operaie e qualsiasi movi-

<sup>6</sup> Archivio del S. Uffizio, Rerum Variarum, 1852, fasc. 10. Per i richiami romani, cfr. inoltre Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1855-1903*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974, soprattutto pp. 187-218.

<sup>7</sup> Archivio del S. Uffizio, Dubia Varia, 1875, fasc. 29.

<sup>8</sup> Thomas T. McAvoy, *The Great Crisis in American Catholic History: 1895-1900*, Chicago, Henry Regnery Co., 1957; G.P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis*, pp. 251-295. Le scuole cattoliche erano favorite anche dagli altri gruppi d'immigrati che, grazie al loro numero, potevano sperare di organizzare una propria rete educativa, cfr. Philip Gleason, *The School Question: A Centennial Retrospect*, in Id., *Keeping the Faith. American Catholicism Past and Present*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987, pp. 115-135.

mento che ritenessero eversivo. Il dissenso tra le due fazioni fu evidente in ogni settore della vita pubblica. I liberali volevano americanizzare tutti i fedeli; i conservatori tolleravano le parrocchie etniche, purché fossero soprattutto irlandesi. I liberali vedevano di buon occhio l'espansione degli Stati Uniti e quindi furono favorevoli alla guerra contro la Spagna del 1898; i conservatori avvertirono la Santa Sede che la conquista delle Filippine e di Cuba comportava gravi rischi per le locali chiese cattoliche<sup>9</sup>.

La burocrazia vaticana si rese conto dei problemi che stavano sorgendo negli Stati Uniti, non appena si riprese dallo choc della perdita di Roma e iniziò a considerare le chiese nazionali come pedine su uno scacchiere diplomatico, nel quale bisognava riguadagnare lo stato o quanto meno lo *status* perduto. Ai funzionari della Santa Sede fu chiaro che, innanzi tutto, bisognava riportare la pace nella chiesa statunitense e la prima soluzione presa in considerazione fu il vecchio progetto di Bedini di una nunziatura a Washington. Un nunzio avrebbe infatti avuto il peso per calmare anche il vescovo più riottoso e contemporaneamente per difendere gli interessi del Vaticano davanti al governo federale, come spiegò il cardinale Luigi Bilio agli altri membri di Propaganda Fide il gennaio 1877<sup>10</sup>. Anche questa soluzione aveva, però, delle controindicazioni: la nascita del Dominion canadese nel 1867 imponeva infatti di creare una nunziatura oppure una delegazione a Washington e una in Canada e non più un unico ufficio per i due stati, come aveva pensato Bedini. Né era possibile intervenire negli Stati Uniti senza fare altrettanto nel Canada. La discussione sulla proposta di Bilio si protrasse a lungo: due anni dopo i funzionari di Propaganda erano ancora impegnati a mettere a punto il dossier sull'argomento, che alla fine fu archiviato senza prendere alcuna decisione<sup>11</sup>.

Bilio e i suoi successori si basarono sulle relazioni di Bedini,

<sup>9</sup> Luigi Bruti Liberati, *La Santa Sede e le origini dell'impero americano: la guerra del 1898*, Milano, Unicopli, 1984.

<sup>10</sup> APE, Acta, vol. 245 (1877), ff. 39-40: la foliazione inganna, perché non si tratta di un documento in due fogli, ma di un fascicolo di 32 pagine a stampa.

<sup>11</sup> APE, SOCG, vol. 1010 (1879), ff. 23-144.

sulla corrispondenza con i vescovi e il clero americani e sui rapporti di nuovi inviati negli Stati Uniti e in Canada, in particolare quelli di Cesare Roncetti (1875), Germano Straniero (1876) e George Conroy (1878)<sup>12</sup>. Consultarono inoltre il cappuccino Ignazio Persico, già missionario e vescovo in India, quindi missionario a Charleston (1867-1870) e vescovo di Savannah negli Stati Uniti (1870-1873), poi parroco di Sillery in Canada (1874-1877). Persico rientrò in Italia nel 1878 come coadiutore (e dal 1879 vescovo) di Aquino, Sora e Pontecorvo; nel 1887-1888 fu anche commissario pontificio in Irlanda e infine divenne segretario di Propaganda (1891), cardinale (1893) e prefetto della Congregazione delle Indulgenze e dei Religiosi<sup>13</sup>. Questi rappresentanti furono sgraditi ai vescovi americani, che temevano l'ingerenza vaticana e le possibili reazioni anticattoliche<sup>14</sup>. Di conseguenza obbligarono il Vaticano a non mandare l'agostiniano Luigi Sepiacci, consultore del S. Ufficio, al terzo Concilio di Baltimora (1884)<sup>15</sup>. Nonostante l'opposizione locale la Santa Sede continuò, però, a soppesare i pro e i contro di una delegazione a Washington. Questa infatti non era approvata dal solo Bilio, ma anche dai religiosi europei che erano stati attivi negli Stati Uniti. In particolare

<sup>12</sup> Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart, Hiersemann, 1982; *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'immigrazione e dei gruppi etnici in Nord America: Stati Uniti (1893-1922)*, a cura di Matteo Sanfilippo, «Studi Emigrazione», 120 (1995).

<sup>13</sup> Donald C. Shearer, *Ignatius Cardinal Persico*, «Franciscan Studies», X (1932), pp. 54-137; Josef Metzler, *Präfekten und Sekretäre der Kongregation in Zeitalter der neueren Missionäre (1818-1918)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di Id., III/1, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1975, pp. 30-66; Edward P. O'Callaghan, *Letters and Papers of Archbishop Ignazio Persico, Papal Commissary to Ireland 1887-1888*, «Collectanea Hibernica», 34-35 (1992-1993), pp. 160-169, e 36-37 (1994-1995), pp. 271-303.

<sup>14</sup> D'altra parte la stampa non permetteva ai vescovi di dimenticare cosa poteva succedere in caso di eccessive ingerenze vaticane. Ancora il 16 luglio 1903, «The Leader» di San Francisco (*Personal Opinion*, pp. 1 e 4) ricordò i «Bedini riots» per criticare John Ireland, vescovo di St. Paul nel Minnesota, che aveva messo Theodore Roosevelt in una posizione imbarazzante.

<sup>15</sup> John Tracy Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore 1834-1921*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1952, pp. 595-652.

il polacco slesiano Leopold Moczygamba, già commissario generale per gli Stati Uniti dei minimi conventuali, riferì a Roma nel 1868 che soltanto un delegato o un nunzio poteva imporre ai vescovi americani di seguire i neri, gli indiani e gli immigrati<sup>16</sup>.

Gli afroamericani e gli autoctoni caddero abbastanza rapidamente nell'oblio o quanto meno non divennero un elemento importante della strategia cattolica. Invece, negli anni dopo la guerra civile, il problema dell'inserimento dei neo-immigrati (italiani, spagnoli e portoghesi, polacchi, ungheresi e ucraini) divenne rapidamente la questione fondamentale della chiesa nordamericana, anche se non soppiantò mai del tutto il tradizionale scontro tra irlandesi, tedeschi e francofoni. Questi tre gruppi, pur proseguendo a ricevere rinforzi dai rispettivi luoghi di origine, erano da tempo inseriti nella società americana. Nel loro caso non è quindi possibile parlare di comunità immigrate in senso stretto; tuttavia la loro posizione sociale non era completamente assicurata e questo li spingeva a una continua conflittualità con i gruppi concorrenti. In particolare gli irlandesi cattolici volevano dominare la chiesa locale e proseguirono ad attaccare i vescovi francesi, perché, a loro dire, imponevano i loro preti anche a chi non era francofono. I funzionari vaticani erano pronti a dar loro ragione, per amor di pace e perché convinti che gli Stati Uniti erano un paese anglofono. Però, gli altri due gruppi maggioritari erano assai abili nel trasformare ogni vittoria irlandese in un buon motivo per accusare la gerarchia di aver favorito complotti contro i sacerdoti francesi o franco-canadesi e i cattolici tedeschi<sup>17</sup>.

Negli anni Settanta i pochi vescovi francesi rimasti difesero con energia le proprie posizioni: nel 1873, per esempio, Napoléon-Joseph Perché, arcivescovo di New Orleans, chiese ufficialmente un successore della sua lingua e non irlandese, spiegando che la maggioranza dei suoi diocesani era francofona<sup>18</sup>. A questo punto, il Vaticano era pure

<sup>16</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 4-43.

<sup>17</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 22 (1868-1869), ff. 918-920; APF, Lettere, vol. 361 (1869), ff. 418-419; APF, Congressi, America Centrale, vol. 23 (1870-1871), passim.

<sup>18</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 24 (1872-1873), f. 1152.

disposto a venir incontro a tali richieste, ma ormai scarseggiava il clero proveniente dalla Francia e dal Québec, per cui si propose il problema di chi potesse seguire i francofoni, soprattutto quelli attestatisi nell'ovest e nel sud-ovest<sup>19</sup>. Ben presto il problema si risolse da solo: l'emigrazione irlandese sconvolse l'equilibrio demografico dell'area meridionale e occidentale, in particolare di Florida, Louisiana e Texas, e i francofoni divennero una minoranza, che era sempre meno urgente assistere<sup>20</sup>.

Gli scontri tra i tre gruppi di vecchia immigrazione e le prime richieste dei gruppi di nuova e nuovissima immigrazione furono sviscerati dai rapporti di Roncetti, Conroy e Straniero. Non sappiamo, però, se quelle dispute erano anche uno dei motivi del viaggio di questi visitatori. Di norma quegli inviati non sembrano aver avuto istruzioni scritte, oppure queste erano inviate in ritardo, forse in risposta a successivi sviluppi: a Cesare Roncetti, legato *a latere* negli Stati Uniti, fu per esempio spiegato per iscritto quale fosse la sua missione in questo paese e nel Canada, quando aveva già varcato l'oceano<sup>21</sup>. Dalla lettura delle istruzioni a Roncetti e dalle sue lettere risulta, però, che la trasferta era stata accuratamente preparata a Propaganda, dove il legato aveva lavorato come minutante<sup>22</sup>. Possiamo dunque presupporre che i rappresentanti vaticani, qualsiasi fosse il motivo della loro partenza, fossero informati della situazione americana e della conflittualità tra i gruppi di emigrati grazie alla lettura delle corrispondenze con i vescovi americani e dei carteggi relativi al viaggio di Bedini e alla proposta di Bilio di creare una nunziatura a Washington. Le lettere e le relazioni finali dei rappresentanti vaticani offrivano inoltre tali e tante informazioni sugli equilibri interni alla chiesa americana da far presupporre che questo fosse uno degli obiettivi della loro missione.

<sup>19</sup> APF, SOGC, vol. 1003 (1874), f. 666. Gli appunti di un funzionario di Propaganda Fide lasciano capire che quest'ultima era incerta nel 1873 se affidare ai benedettini i territori indiani o una missione tra i francofoni del sud: *ibid.*, f. 666.

<sup>20</sup> APF, SOGC, vol. 1003 (1874), ff. 669-671.

<sup>21</sup> APF, Lettere, vol. 371 (1875), ff. 312v-314, 395v-397v, 398v-399v.

<sup>22</sup> Vedi nota precedente e APF, Lettere, vol. 371 (1875), ff. 230-232.

Al loro ritorno o per lettera gli inviati offrirono ampie analisi degli Stati Uniti. Cesare Roncetti, per esempio, descrisse minutamente i suoi spostamenti, insistendo sulla vastità del territorio e sulla sua diversità da quello europeo<sup>23</sup>. La sua missione ufficiale consisteva soltanto nel portare la berretta cardinalizia a John McCloskey, primo arcivescovo di New York. Tuttavia, su richiesta della Segreteria di Stato vaticana, egli compì un vero e proprio tour degli Stati Uniti e del Canada. Sbarcato a New York, vide Boston, Baltimora, Washington, Chicago, Pittsburgh, Milwaukee, St. Louis, Cincinnati, Filadelfia, Buffalo, Niagara, tornando periodicamente alla prima città. Poi si spostò in Canada, dove Propaganda gli aveva chiesto di indagare sulla lite tra le diocesi di Québec e di Montréal relativa alla fondazione di una nuova università cattolica. Nel Dominion britannico visitò Toronto, Kingston, Montréal, Québec e Halifax. Rientrò infine a New York, passando per Portland e Burlington.

Le sue lettere comunicarono al segretario di stato vaticano che i cattolici statunitensi godevano di una vera libertà religiosa, anche se alcuni immigrati e gli indiani cattolici del Nord Dakota subivano ancora angherie. Al contrario di Bedini, Roncetti non si preoccupò della politica estera americana, ma si dilungò sul ruolo del presidente degli Stati Uniti e sulla politica interna, spiegando alla segreteria di stato che i cattolici americani consideravano il presidente Ulysses S. Grant loro avversario ed erano «contrari al partito repubblicano ora radicale», cui preferivano «il partito democratico che qui è il partito conservatore». Al presidente, aggiungeva, i cattolici e molti protestanti rimproveravano di favorire i metodisti, perché sua moglie apparteneva a quella chiesa, e di aver brutalmente «colonizzato» il Sud, sconfitto nella guerra civile<sup>24</sup>.

Nel 1876 Germano Straniero fu incaricato di portare la berretta cardinalizia a James Gibbons, arcivescovo di Baltimora, ma compì a sua volta un periplo nordamericano, che gli permise di redigere un vero e

<sup>23</sup> ASV, SS, 1875, rubr. 251, fasc. 13, ff. 77-112, e rubr. 220, fasc. 3, ff. 26-36; APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 13 (1875), ff. 619-620v, e Congressi, America Centrale, vol. 26 (1875), ff. 226-245, 626-631, 727-728 e 769-770; APF, Acta, vol. 244 (1876), ff. 90-94v.

<sup>24</sup> ASV, SS, 1875, rubr. 251, fasc. 13, ff. 90-93v

proprio libro sulla chiesa negli Stati Uniti<sup>25</sup>. In esso ricostruì la genesi storica del cattolicesimo locale e sottolineò quanto l'emigrazione ne stesse rafforzando le sorti, pur se mancavano i sacerdoti per assistere gli immigrati nell'ovest e nel nord-ovest. Straniero analizzò gli sviluppi delle singole diocesi e dei singoli gruppi d'immigrati cattolici. In particolare sottolineò le lotte tra tedeschi e irlandesi, ma ne sottovalutò la pericolosità. Evidenziò invece la scarsa fede degli immigrati italiani e francesi e la possibilità che scandinavi e anglo-sassoni cadessero preda della propaganda protestante. Accennò infine all'immigrazione cinese e a quella dall'Europa orientale, nonché alle missioni per gli indiani e gli afroamericani. In conclusione rilevò che la chiesa cattolica godeva di piena libertà e costituiva la denominazione religiosa più forte degli Stati Uniti. A suo parere avrebbe trionfato ancora più rapidamente, se validamente guidata da un delegato, anche americano.

George Conroy, irlandese formatosi a Roma, fu più sbrigativo, forse perché impegnato soprattutto in Canada<sup>26</sup>. Si limitò quindi a confermare che era possibile creare una delegazione apostolica negli Stati Uniti e soprattutto manifestò forti dubbi sulla scelta «americana» dei vescovi statunitensi e sulla loro effettiva preparazione<sup>27</sup>.

La missione di Persico negli Stati Uniti e in Canada fu diversa da quella degli altri tre visitatori. Non nasceva infatti dal desiderio vaticano di avere un rappresentante oltre oceano, ma dalla volontà degli ordini missionari di controllare le diocesi che erano ancora territori di evan-

<sup>25</sup> ASV, SS, 1902, rubr. 280, fasc. 10, Rapporto sulle condizioni della chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America umiliato alla Santità di Nostro Signore Papa Leone XIII da Monsig. Germano Straniero pontificio ablegato presso sua Em.a Rev.ma il sig. Card. Gibbons Arcivescovo di Baltimora, Giugno Novembre 1876, pp. 1-168.

<sup>26</sup> In effetti le sue istruzioni riguardavano soprattutto il Canada: avrebbe dovuto occuparsi degli Stati Uniti soltanto in un secondo tempo, se gli fosse stato possibile: APE, Lettere, vol. 373 (1877), ff. 170-171. Dopo che ebbe chiesto di non svernare in Canada, gli fu commissionato un rapporto sulla chiesa americana e gli fu chiesto d'indagare sulla possibilità di aprire una delegazione apostolica a Washington: *ibid.*, ff. 486-487.

<sup>27</sup> [George Conroy], Relazione sullo stato presente della chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America, in APE, Congressi, America Centrale, vol. 36 (1882), ff. 194-210. Sul viaggio americano di Conroy, cfr. G.P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis*, pp. 25-30.

gelizzazione. Comunque Persico ebbe sempre a cuore gli interessi della Santa Sede e si rivelò un cattolico intransigente, come dimostrarono il vigore con il quale difese il decreto sull'infallibilità e protestò per l'occupazione di Roma<sup>28</sup>. In ogni caso i suoi messaggi dagli Stati Uniti non ebbero mai carattere di rapporto e non discussero la possibilità di aprire una nunziatura, in compenso illustrarono nel dettaglio quali fossero le difficoltà di gestire missioni e diocesi negli anni della ricostruzione<sup>29</sup>.

Tutti questi uomini ritrassero una realtà in rapida crescita e molto diversa da quella europea e tutti soggiunsero che essa schiudeva alla chiesa una grande occasione. Qualcuno chiosò che bisognava tener d'occhio anche il Canada, dove le cose si stavano muovendo rapidamente<sup>30</sup>, pur se caoticamente dati i contrasti politici e religiosi fra i cattolici di lingua inglese e quelli di lingua francese. Di quest'ultima faccenda tratteremo nel prossimo capitolo, qui è importante soltanto ricordare che i contrasti canadesi misero sull'avviso i funzionari vaticani rispetto alla scarsa funzionalità di una chiesa bilingue o multilingue. Di conseguenza i burocrati della Santa Sede paventarono che molte richieste dei cattolici immigrati nascondessero il desiderio di non integrarsi nella società ospite. Paradossalmente la curia vaticana era portata ad appoggiare la fazione di Baltimora nelle controversie interne alla gerarchia americana: i funzionari vaticani sognavano infatti di conquistare gli Stati Uniti e volevano quindi una chiesa forte e unita, non una struttura multietnica divisa in tanti settori separati e scordinati.

I problemi suscitati dalle migrazioni franco-canadesi nella Nuova Inghilterra ricordarono di continuo ai curiali che negli Stati Uniti si poteva ripetere quanto stava accadendo oltre confine. Da metà Ottocento non era infatti cessato il forte flusso migratorio dalla valle del San

<sup>28</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 23 (1870-1871), ff. 591-598.

<sup>29</sup> Cfr. *United States Documents in the Propaganda Fide Archives. A Calendar*, a cura di Anton Debevec et alii, VIII-X, Washington, Academy of Franciscan History, 1980-1984, ad indicem.

<sup>30</sup> Il paragone tra Stati Uniti e Canada era caratteristico dei viaggiatori italiani, cfr. Matteo Sanfilippo, *Il Canada nei resoconti dei viaggiatori italiani (1820-1915)*, «Clio», XXI, 3 (1995), pp. 361-378.

Lorenzo nel nord-est degli Stati Uniti. Negli anni Cinquanta Louis-Joseph de Goësbriand, vescovo di Burlington nel Vermont, decise di chiamare preti quebecchesi per i nuovi fedeli. Il sistema si era diffuso nelle diocesi vicine e nei decenni successivi erano nate numerose parrocchie franco-canadesi oppure si erano formate parrocchie miste, nelle quali si officiava in inglese e in francese<sup>31</sup>. Tuttavia esse erano insufficienti per tutti gli emigrati quebecchesi, i quali chiesero maggiori soccorsi alle autorità locali e a quelle vaticane, ricorrendo anche all'intermediazione dei vescovi della regione di partenza e soprattutto accusando i vescovi irlandesi di volerli anglicizzare con la ogni mezzo<sup>32</sup>.

Per tutti gli anni Settanta e Ottanta il Vaticano si disinteressò delle rivendicazioni franco-canadesi nel nord-est degli Stati Uniti. Tuttavia le lamentele franco-canadesi contro i prelati irlandesi trovarono presto conferma nel riacutizzarsi della questione tedesca. Propaganda realizzò la portata di quest'ultima discutendo la nomina del coadiutore di Milwaukee nel 1880 e decise che bisognava appurarne le motivazioni<sup>33</sup>. Nel 1883 la Congregazione affidò quindi al cardinale Giovanni Battista Franzelin l'incarico di vagliare la condizione di tutti gli immigrati nell'ambito della chiesa americana<sup>34</sup>. Il giudizio del porporato, che prese in considerazione i casi dei tedeschi, dei franco-canadesi e degli italiani, non fu positivo e Propaganda si vide costretta a marcare ancor più da vicino i prelati statunitensi. Nel 1885 analizzò dunque con grandissima attenzione gli atti del III Concilio di Baltimora e accusò i vescovi degli

<sup>31</sup> Nel 1891 esistevano 86 parrocchie franco-canadesi e 70 miste, nelle quali si officiava in francese e in inglese: François Weil, *Les Franco-Américains*, Paris, Belin, 1989, p. 91. Per le proteste dei fedeli di lingua francese, cfr. Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre. Rêves et réalités*, Sillery, Septentrion, 2000.

<sup>32</sup> Matteo Sanfilippo, *La question canadienne-française dans les diocèses de la Nouvelle-Angleterre, 1899-1922: les sources documentaires romaines*, in *Canada ieri e oggi* 2, II, Sezione storica e geografica, a cura di Massimo Rubboli e Franca Farnocchia Petri, Selva di Fasano, Schena Editore, 1990, pp. 55-76.

<sup>33</sup> APF, Acta, vol. 248 (1880), ff. 105-108.

<sup>34</sup> «Circa la presente condizione della chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America» (Ponenza), in APF, Acta, vol. 152 (1883), ff. 1081-1108.

Stati Uniti di aver abbandonato i fedeli venuti da oltre Atlantico, nonché di aver trascurato le missioni per gli indiani e gli afroamericani<sup>35</sup>.

Nel frattempo la situazione continuò a precipitare e pervennero a Roma altre accuse contro la gerarchia di origine irlandese, che aveva appena ottenuto la maggioranza assoluta delle sedi diocesane<sup>36</sup>. Nel 1886 un sacerdote di origine tedesca, Peter Abbelen della diocesi di Milwaukee, si recò nella città eterna a presentare un memoriale contro l'oppressione dei suoi connazionali ad opera dei vescovi irlandesi<sup>37</sup>. Questi ultimi decisero allora di sollecitare a loro volta la Santa Sede e inviarono un duro memoriale sulla questione tedesca<sup>38</sup>. Nel frattempo i sacerdoti e i leader dei fedeli provenienti dal Canada francese spiegarono che per il loro gruppo la rinuncia alla lingua nativa poteva comportare una rapida assimilazione nell'America protestante: a loro dire, la difesa della fede e quella della madrelingua dovevano procedere in parallelo e soprattutto l'inglese era l'idioma dei protestanti<sup>39</sup>.

Le spinte contrastanti del partito tedesco e di quello irlandese, nonché l'inaspriarsi delle lamentele degli immigrati franco-canadesi, obbligarono il Vaticano a prendere una decisione. Nel 1887 Propaganda Fide accettò ufficialmente il principio delle parrocchie nazionali, purché

<sup>35</sup> Silvano M. Tomasi, *Scalabrini e i vescovi nordamericani*, in *Scalabrini tra Vecchio e Nuovo Mondo*, a cura di Gianfausto Rosoli, Roma, CSER, 1989, pp. 453-467.

<sup>36</sup> Nel 1886 su 69 vescovi 35 erano irlandesi, 15 di lingua germanica (tedeschi, austriaci e svizzeri), 11 francesi, 5 inglesi, 1 scozzese, 1 olandese e 1 spagnolo. Cfr. James Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti*, Milano, Jaca Book, 1985, p. 249.

<sup>37</sup> Cfr. Colman J. Barry, *The Catholic Church and German Americans*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1953: il testo del memoriale è alle pp. 289-296.

<sup>38</sup> Per lo scambio di accuse e le pressioni a Roma, cfr. G. P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis*, pp. 120-153.

<sup>39</sup> Matteo Sanfilippo, *The French-Canadian Question in the Dioceses of New England, 1895-1912. Preliminary Research in the Vatican Archives*, «Storia Nordamericana», 4, 1-2 (1987), pp. 205-222, e Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre, 1776-1930*, Sillery, Septentrion, 1990.

esso fosse applicato in presenza di una congrua comunità di immigrati<sup>40</sup>. I funzionari della Congregazione speravano che la pace sarebbe tornata, ma le tensioni non si placarono: alle solite richieste di parrocchie etniche si aggiunsero infatti quelle di vescovi etnici. Inoltre molti sacerdoti accusarono il proprio vescovo di discriminarli su base linguistica. Nel 1890, per esempio, riesplose a Milwaukee lo scontro per la nomina dell'arcivescovo<sup>41</sup>. L'anno successivo 1.225 fedeli di Green Bay firmarono una petizione al cardinal Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di stato di Leone XIII e chiesero un ordinario di origine britannica e non germanica<sup>42</sup>. Sempre nel 1891 Augustin G. Spierings entrò in contrasto con la curia diocesana di Trenton, New Jersey, perché ritenne di essere stato rimosso dalla parrocchia di St. Joseph a Keyport in quanto non irlandese<sup>43</sup>.

Il conflitto statunitense era acuito dall'intervento di personalità europee. D'altronde la protezione degli emigranti aveva un risvolto diplomatico e, nell'arco di pochi anni, l'ambasciatore austro-ungarico intervenne a favore dei cattolici ruteni, cioè dei cattolici di rito orientale provenienti dalla Galizia, quello portoghese protestò ufficialmente per le condizioni dei compatrioti nella Nuova Inghilterra, quello francese presso la Santa Sede difese le orsoline, sue connazionali, in lite con il vescovo di Pittsburgh, descritto come il solito oppressore irlandese<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> APF, Acta, vol. 257 (1887), ff. 186-217. Si veda inoltre il dossier sul problema delle quasi-parrocchie nazionali e della questione tedesca in APF, SOGC, vol. 1026 (1887), ff. 884-1108.

<sup>41</sup> APF, Acta, vol. 260 (1890), ff. 372-380.

<sup>42</sup> ASV, SS, 1891, rubr. 280, fasc. 2, ff. 32-33.

<sup>43</sup> ASV, SS, 1891, rubr. 289, fasc. 2, ff. 144-214.

<sup>44</sup> Per i ruteni, cfr. AAES, Austria-Ungheria, II periodo, posizione 873, fascicolo 391 bis (Canada-Stati Uniti 1901, e, per gli sviluppi successivi ASV, SS, 1913, rubr. 247, fasc. 1-6 (sui problemi dei cattolici ruteni in Ungheria e negli Stati Uniti), e SS, 1913, rubr. 251, fasc. 17-24 (sulla scelta di un vescovo per i Ruteni negli Stati Uniti). Per i portoghesi, APF, NS, vol. 294 (1904), ff. 683-686. Per le orsoline francesi, ASV, SS, 1890, rubr. 280, fasc. 1, ff. 49-60.

Gli interventi dei diplomatici ebbero, però, meno eco di quelli di laici ed ecclesiastici europei, in particolare dell'azione di Peter Paul Cahensly, deputato del Partito di Centro al Reichstag tedesco e segretario dell'associazione San Raffaele per la protezione degli emigranti tedeschi, e di Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza e fondatore dei Missionari di S. Carlo per l'assistenza agli emigranti italiani<sup>45</sup>.

Questa sponda europea offrì una tribuna ai sacerdoti francofoni, tedeschi e italiani che negli Stati Uniti contrastavano l'ascesa irlandese. Alphonse Villeneuve, parroco di Albany, ma proveniente dalla diocesi di Montréal, intervenne, per esempio, al Congresso Cattolico Internazionale di Liegi del 1890 e lamentò che la posizione dei vescovi irlandesi avesse portato alla perdita di venti milioni di cattolici emigrati negli Stati Uniti<sup>46</sup>. L'appoggio europeo permise inoltre di recarsi in Vaticano a molti contestatori del predominio irlandese e facilitò le loro relazioni con la curia vaticana. Se gli irlandesi potevano contare sul sostegno del loro Collegio a Roma, ora anche i loro avversari non soltanto sapevano dove alloggiare, ma sapevano a chi far tradurre e inoltrare i loro memoriali.

L'interessamento europeo culminò nel cosiddetto Memoriale di Lucerna, redatto da un gruppo di rappresentanti tedeschi, italiani, francesi e svizzeri (ma anche da Honoré Mercier, primo ministro della Provincia del Québec) della San Raffaele, ormai divenuta una federazione internazionale di società per la protezione degli emigranti cattolici, e presentato da Cahensly a Leone XIII nel febbraio 1891<sup>47</sup>. Questo documento non si limitava a proporre la costituzione di parrocchie separate per gli immigrati, ma richieste ufficialmente che ogni gruppo avesse negli Stati Uniti i suoi vescovi.

<sup>45</sup> Cfr. il già citato *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, a cura di G. Rosoli.

<sup>46</sup> J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti*, p. 251; Roberto Perin, *Ultramontanisme et modernité: l'exemple d'Alphonse Villeneuve 1871-1891*, in *Les Parcours de l'histoire. Hommage à Yves Roby*, a cura di Yves Frenette, Martin Pâquet e Jean Lamarre, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, pp. 305-325.

<sup>47</sup> APE, Congressi, America Centrale, vol. 58 (1892), ff. 1037-1050.

La reazione dell'episcopato americano fu estremamente dura<sup>48</sup>, ma il suo fronte, come abbiamo già detto, era spaccato in due, anche se nemmeno l'ala «conservatrice», quella che preferiva il graduale inserimento degli immigrati, era disposta ad accettare che ogni gruppo immigrato avesse diritto al proprio vescovo<sup>49</sup>. Comunque la curia di New York raggiunse un accordo con Scalabrini e accettò i suoi missionari, inoltre creò una specifica posizione per seguire l'inserimento degli italiani nella diocesi<sup>50</sup>. Attorno a Gibbons, cardinale arcivescovo di Baltimora, si schierarono invece i vescovi di Peoria (Spalding), St. Paul (Ireland) e Richmond (Keane), nonché il rettore del Collegio Nordamericano a Roma, Denis O'Connell. Tra di essi fu particolarmente attivo John Ireland, che tentò di montare un vero e proprio caso anti-tedesco. Sennonché la sua strategia si scontrò contro la risposta, morbida ma decisa, di Propaganda che appoggiò il fronte conservatore<sup>51</sup>. La Segreteria di Stato blandì invece l'ala «liberale», rassicurandola che in ogni caso il pontefice non riteneva opportuna la nomina di vescovi degli immigrati, anche se reputava necessario adottare le parrocchie nazionali<sup>52</sup>.

In questo contesto Ireland premette per avere un rappresentante pontificio in grado di risolvere le tensioni<sup>53</sup>. La Segreteria di Stato

<sup>48</sup> APF, Congressi, America Centrale, vol. 58 (1892), f. 1045r.

<sup>49</sup> Cfr. la lettera del 31 agosto 1891 di Michael A. Corrigan, arcivescovo di New York, a Scalabrini: AGS, AL 02-16/31.

<sup>50</sup> Cfr. *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'immigrazione e dei gruppi etnici in Nord America: Stati Uniti (1893-1922)*, a cura di Matteo Sanfilippo, «Studi Emigrazione», 120 (1995); *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana in Nord America (1642-1922)*, a cura di Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *ibid.*, 124 (1996); *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, a cura di Silvano M. Tomasi e Gianfausto Rosoli, Torino, SEI, 1997.

<sup>51</sup> APF, Lettere, vol. 387 (1891), f. 481 (cardinal Simeoni, prefetto di Propaganda, a Corrigan).

<sup>52</sup> ASV, SS, 1893, rubr. 280, fasc. 1 (Rampolla del Tindaro, segretario di stato, a Gibbons).

<sup>53</sup> Per la fondazione della delegazione, cfr. G. P. Fogarty, *The Vatican and the American*

riconsiderò allora la possibilità di una nunziatura o di una delegazione negli Stati Uniti. Nel 1892 fu così inviato temporaneamente Francesco Satolli, che aveva già visitato il paese nel 1889: formalmente doveva rappresentare il papa all'esposizione per il quarto centenario colombiano, in realtà doveva vagliare la situazione politico-religiosa. I rapporti di Satolli convinsero il Vaticano di tentare il passo, aprendo, però, una delegazione e non una nunziatura. La prima aveva infatti soltanto finalità religiose e quindi non avrebbe dovuto sollevare le rimostranze protestanti. Propaganda Fide e la Segreteria di Stato decisero inoltre che Satolli dovesse rimanere a Washington, dove sembrava ben accetto, e lo nominarono nel 1893 primo delegato permanente negli Stati Uniti<sup>54</sup>.

Prima della partenza da Roma Satolli aveva avuto dettagliate istruzioni scritte dal cardinale Mieczyslaw Ledochowski, prefetto di Propaganda<sup>55</sup>. In esse era sottolineata l'importanza di far cessare le lotte tra fedeli e sacerdoti di origine irlandese, tedesca e franco-canadese, oltre che di indagare sulla questione scolastica. Tali istruzioni furono confermate dai successivi dossier relativi all'istituzione della delegazione apostolica permanente e dalle facoltà di Satolli quale primo delegato<sup>56</sup>. Le sue lettere e ancor di più i documenti da lui raccolti, oggi all'Archivio Segreto Vaticano, ci mostrano come gli intenti dei suoi superiori non poterono essere realizzati. Satolli e il suo successore Sebastiano Marti-

*Hierarchy*, pp. 115-183, e *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'immigrazione e dei gruppi etnici in Nord America: Stati Uniti*, a cura di M. Sanfilippo.

<sup>54</sup> 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*, United States Catholic Historical Society, «Historical Records and Studies», 43 (1955), pp. 27-94; R.J. Wister, *The Establishment of the Apostolic Delegation in the U.S.A., 1892-1896*, Roma, Università Gregoriana, 1980. Il fatto che la decisione fosse presa strada facendo comportò la mancata definizione delle facoltà del delegato, queste ultime cominciarono infatti a essere discusse quando Satolli era già divenuto rappresentante permanente: AAES, America [Stati Uniti], secondo periodo, posizione 74, fasc. 20, ff. 1-11.

<sup>55</sup> DASU I, fasc. 3, ff. 12-27.

<sup>56</sup> DASU I, fasc. 4a, 4b e 5. Per il primo viaggio di Satolli vedi anche SS, 1892, rubr. 241, fasc. unico, e per la fondazione della delegazione, SS, 1897, rubr. 280, fasc. 1-4.

nelli riuscirono infatti a smorzare la questione scolastica e imposero la volontà vaticana ai vescovi americani, ma non poterono mediare tra i gruppi etnici interni alla chiesa o meglio ci provarono, ma non ottennero mai una tregua duratura.

In ogni caso la situazione si evolse in maniera assai differente da quanto immaginato da Ireland. Satolli non intervenne soltanto nei contrasti relativi al ruolo degli immigrati nella società e nella chiesa statunitensi o nella questione scolastica<sup>57</sup>, ma divenne un feroce nemico proprio di quella corrente «liberale» che vedeva nell'americanizzazione un valore assoluto<sup>58</sup>. La burocrazia della Santa Sede, di cui il delegato era un tipico esponente, voleva infatti una chiesa omogenea, quindi era favorevole a una forte integrazione degli immigrati, ma la voleva anche fedele al solo pontefice e non conquistata dall'idea di una missione americana nel mondo. Per i singoli episcopati non dovevano esistere ideali nazionali, ma soltanto l'ideale universale della chiesa di Roma.

Da questo momento la Segreteria di Stato, ivi compresi i funzionari in precedenza più sensibili alle parole d'ordine di Ireland, si spostarono lentamente e con molta titubanza (temevano infatti d'indebolire l'autorità dei vescovi sostenendo le rivendicazioni degli immigrati) verso la posizione assunta da Propaganda e non soltanto garantirono in un buon numero di casi il diritto a parrocchie separate, ma accettarono persino l'idea di designare vescovi appartenenti a particolari gruppi nazionali. Per esempio, l'attenzione per i cattolici di rito orientale, stimolata dagli interventi della diplomazia austro-ungarica, favorì prima la costituzione di parrocchie e missioni per i ruteni e poi, il 26 marzo 1907, la nomina di un vescovo soltanto per loro<sup>59</sup>. A queste decisioni si

<sup>57</sup> Per quest'ultima, cfr. G.P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy* pp. 65-85.

<sup>58</sup> Sull'americanismo, oltre all'opera di Fogarty appena citata, cfr. Thomas McAvoy, *The Americanist Heresy in Roman Catholicism, 1895-1900*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1963. Per gli echi vaticani e italiani di tale disputa, cfr. Ornella Confessore, *L'americanismo cattolico in Italia*, Roma, Edizioni Studium, 1984, e Claude Fohlen, *Catholicisme américain et catholicisme européen: la convergence de l'«Américanisme»*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXXIV (1987), pp. 215-230.

<sup>59</sup> J.E. Ciesluk, *National Parishes in the United States*, pp. 126-48; Gerald F. Fogarty, *The American Hierarchy and Oriental Rite Catholics, 1890-1907*, «Records of the American

appellarono anche altri gruppi di neo-immigrati, in particolare quelli provenienti dall'Europa dell'est, che chiesero gli stessi privilegi dei cattolici di rito orientale<sup>60</sup>.

Gli ondeggiamenti della politica vaticana verso i gruppi immigrati e soprattutto lo scontro tra una linea universale, ben evidente nei palazzi pontifici, ma molto meno chiara oltre oceano, e gli interessi particolari della chiesa americana impedirono quindi alla delegazione a Washington di funzionare con tutta l'efficienza sperata in Vaticano. Inoltre la presenza di un rappresentante pontificio a Washington non soltanto non placò le tensioni tra i gruppi di vecchia e nuova immigrazione, ma aggiunse subito un'ulteriore tappa all'iter delle proteste<sup>61</sup>. Ora i gruppi che si sentivano discriminati prima si rivolgevano al vescovo, poi al delegato apostolico e infine alla Santa Sede: tra i vari gradi di giu-

---

Catholic Historical Society of Philadelphia, 85 (1974), pp. 17-28. I principali documenti vaticani relativi agli emigrati di rito orientale sono raccolti in *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, a cura di Graziano Tassello e Luigi Favero, Roma, CSER, 1985. Vedi inoltre AAES, America [Stati Uniti], secondo periodo, posizione 84, fasc. 59 (1897: preti di rito greco-ruteno), e posizione 132, fasc. 77 (1900: Ruteni negli Stati Uniti, e America [Stati Uniti], terzo periodo, posizione 167, fasc. 99 (1906-1908: progetto di dare un vescovo di rito ruteno ai ruteni negli Stati Uniti), e posizione 194, fasc. 107 (1915-1916: Ruteni negli Stati Uniti).

<sup>60</sup> Per l'emigrazione cattolica dall'Europa orientale, cfr. Victor Greene, *The Rise of Polish and Lithuanian Ethnic Consciousness in America, 1860-1910*, Madison, Wisconsin, The State Historical Society of Wisconsin, 1975; A.J. Kuzniewski, *Faith and Fatherland. The Polish Church War in Wisconsin, 1896-1918*, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press, 1980; J.F. Parot, *Polish Catholics in Chicago, 1884-1920. A Religious History*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois Press, 1981; Keith P. Dyrud, *The Quest for the Rusyn Soul. The Politics of Religion and Culture in Eastern Europe and in America, 1890-World War I*, Philadelphia, The Balch Institute Press, 1992. Vedi inoltre i documenti schedati nel già citato *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'immigrazione e dei gruppi etnici in Nord America: Stati Uniti*, a cura di M. Sanfilippo, nonché Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Fonti ecclesiastiche romane per la storia dell'emigrazione dall'Europa centro-orientale nelle Americhe: il caso dei Polacchi negli Stati Uniti*, comunicazione al Convegno Internazionale, *La storia dell'Europa centro-orientale nei fondi archivistici oggi consultabili*, (Viterbo, 7-9 giugno 2002).

<sup>61</sup> Stephen Di Giovanni, *The Apostolic Delegate in the United States and Immigration, 1892-1896*, «U.S. Catholic Historian», 12 (1994), pp. 47-68.

dizio intercorrevano mesi, se non anni, e i problemi tendevano spesso a incancrenirsi più che a risolversi. Inoltre il delegato venne spesso accusato dalla parte perdente, fosse questa quella del vescovo o quella del gruppo immigrato, di aver mal presentato la questione alla Santa Sede e di aver quindi influenzato negativamente il giudizio finale. Vescovi e immigrati ebbero quindi sempre meno fiducia nell'imparzialità del delegato, che, di sovente, finì per trovarsi tra due fuochi<sup>62</sup>.

Martinelli successe a Satolli nel 1896 e ricevette le medesime indicazioni sulla necessità di appianare le tensioni di origine etnica nel clero e nella gerarchia statunitensi. Inoltre gli fu ordinato di far osservare la disciplina ecclesiastica e di trattare con le autorità politiche: la chiesa romana era disposta a riconoscere le scuole pubbliche, ma queste non dovevano impartire insegnamenti contrari alla dottrina cattolica<sup>63</sup>. Il secondo delegato a Washington seguì pedissequamente le istruzioni e cercò soprattutto di non scontentare i vescovi, tanto più che personalmente non era convinto della funzionalità delle parrocchie nazionali: gli sembravano infatti minare l'autorità episcopale e le giudicava quindi uno stratagemma di corto respiro<sup>64</sup>.

Diomede Falconio, già delegato in Canada (1899-1902), tentò invece d'innovare, quando fu trasferito a Washington. In particolare cercò di difendere i diritti delle minoranze linguistiche e fu poco incline al volere del partito irlandese, forse perché come missionario a Terranova e negli Stati Uniti aveva avuto modo di saggiarne la durezza<sup>65</sup>. Nei nove anni di permanenza a Washington (1902-1911) Falconio sostenne le richieste delle comunità d'immigrati e talvolta impose persino la scelta di vescovi o di coadiutori che appartenessero a gruppi particolar-

<sup>62</sup> *Fonti ecclesiastiche per la storia dell'immigrazione e dei gruppi etnici in Nord America: Stati Uniti*, a cura di M. Sanfilippo.

<sup>63</sup> DASU I, fasc. 6, ff. 22-25.

<sup>64</sup> APF, NS, vol. 119 (1897), ff. 357-359.

<sup>65</sup> DASU I, fasc. 25a. Per la sua duplice carriera, cfr. Matteo Sanfilippo, *Diomede Falconio et l'Eglise catholique en Amérique du Nord*, «Rivista di Studi canadesi», 5 (1992), pp. 43-47.

mente numerosi: i polacchi a Chicago, per esempio, e i franco-canadesi a Manchester nel New Hampshire. In altre occasioni manovrò in modo di nominare un vescovo di origine irlandese o americana, che parlasse, però, le lingue di uso comune tra i fedeli. Inoltre intralcìò l'azione di William O'Connell, coadiutore e poi arcivescovo di Boston, amico e protetto del cardinale Raffaele Merry del Val, segretario di stato di Pio X, e come quest'ultimo fautore della completa anglicizzazione della chiesa statunitense.

Falconio polemizzò con Propaganda Fide per quello che riguardava il personale stesso della delegazione, che sotto Satolli e Martinelli era stato prevalentemente italiano<sup>66</sup>. Attraverso un lungo scambio epistolare (aprile 1903 – gennaio 1904) convinse la Congregazione che il suo segretario doveva essere di madrelingua inglese e doveva conoscere bene la situazione locale. Non credeva infatti che qualcuno incapace di parlare speditamente l'inglese avrebbe potuto sollecitare l'osservanza della disciplina da parte di una chiesa ancora divisa dallo scontro sull'americanismo e dalla conflittualità etnica, nonché trattare con il governo la restituzione dei beni ecclesiastici nelle Filippine e a Cuba.

Grazie alla sua testardaggine Falconio raggiunse gli obiettivi indicati dalla Santa Sede. Entrò infatti in sintonia con l'ala più moderata e meno incline ai conflitti dell'episcopato statunitense. Inoltre godé di una certa familiarità con William Taft, ministro della Guerra e in seguito presidente degli Stati Uniti. I rapporti con Theodore Roosevelt si deteriorarono invece perché il delegato iniziò a sospettare che quegli cercasse il voto cattolico senza offrire nulla in cambio. Il contrasto, maturato lentamente, venne alla luce nel 1910, quando Roosevelt si recò a

<sup>66</sup> Il personale venuto dal Vaticano non apprezzò questa posizione. Il futuro cardinale Bonaventura Cerretti firmò un velenoso ritratto di Falconio, goffo e interessato soltanto alle vertenze dei «frati», cfr. *Il cardinale Bonaventura Cerretti. Memoria*, a cura di E. Cerretti [pseudonimo di Giuseppe De Luca], Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1939, pp. 142-143 (la seconda edizione - Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971 - uscì a firma di De Luca, che aveva già rivendicato la sua cura in *Bailamme ovverosia pensieri del sabato sera*, Brescia, Morcelliana, 1963, p. 305). Cerretti era in grande confidenza con la cerchia del cardinale Gibbons e approvava i suoi legami con il partito repubblicano, temendo quello democratico e avendo poca simpatia per gli immigrati, *ibid.*, pp. 150-160. Sulla sua opera, cfr. Vittorio De Marco, *Un diplomatico vaticano all'Eliseo. Il cardinale Bonaventura Cerretti (1872-1933)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.

Roma e si vide negare l'udienza dal pontefice, su consiglio del delegato a Washington, appoggiato da tutta la gerarchia cattolica statunitense<sup>67</sup>.

Le istruzioni date a Giovanni Bonzano (1912-1921) seguirono la falsariga di quelle inviate a Falconio, ma tennero anche conto di quanto quest'ultimo aveva attuato<sup>68</sup>. Il cardinal De Lai, segretario della Congregazione Concistoriale, che nel frattempo aveva sostituito Propaganda Fide nella supervisione della chiesa americana, ordinò a Bonzano di preservare la pace tra le componenti etniche di quest'ultima. Secondo il cardinale, lo scontro rischiava ormai di coinvolgere non soltanto irlandesi, tedeschi e franco-canadesi, ma anche polacchi, italiani e ruteni, provocando la perdita di «milioni di anime». Non si doveva quindi negare ad alcuna minoranza «predicazione, catechismo, insegnamento scolastico (quando dipende dall'autorità ecclesiastica), facoltà di confessarsi nella lingua materna». Bonzano doveva dunque aiutare i neo-immigrati a conservare la fede e appoggiare la nomina di vescovi non irlandesi nelle diocesi in cui la maggioranza dei fedeli appartenesse ad altri gruppi.

Bonzano cercò di raggiungere tutti gli obiettivi impostigli, ma non gli fu facile: il contesto internazionale era infatti mutato. In particolare la politica vaticana durante la grande guerra fu percepita dagli americani come troppo favorevole agli Imperi centrali e il papa fu pubblicamente criticato. Ciò nonostante, anche nell'ultimo anno del conflitto, il delegato fece più volte presenti a Roma le terribili condizioni dei tedesco-americani, accusati di essere nemici della patria che avevano prescelto<sup>69</sup>. Terminata la guerra, Bonaventura Cerretti confidò a Bonzano che qualcuno aveva mosso accuse contro il suo operato a Washington e il delegato scrisse subito al cardinale Pietro Gasparri, segretario di stato. Gli sembrava, affermò, che tali accuse erano di due tipi: aver stancato i vescovi ed essersi messo contro il governo americano.

<sup>67</sup> Matteo Sanfilippo, *Falconio, Angelo Raffaele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 393-396.

<sup>68</sup> DASU I, fasc. 91.

<sup>69</sup> AAES, America [Stati Uniti], terzo periodo, posizione 225, fasc. 115, e posizione 230, fasc 115.

Ora, per quanto riguardava la seconda possibilità, aveva semplicemente rispettato le consegne pontificie e difeso la pace. Per quanto concerneva la prima, egli aveva buoni rapporti con la maggior parte dei vescovi, ma era pur vero che l'episcopato americano comprendeva oltre cento ordinari, di educazione e nazionalità diverse. Era quindi possibile che vi fossero state e vi fossero frizioni. A molti, per esempio, non erano piaciute le nuove norme sulle nomine vescovili. Altri erano stati coinvolti in aspri litigi durante la guerra. Un arcivescovo di origine svizzera, ma con un nome tedesco, e un vescovo con un nome boemo, che si trovavano in Europa allo scoppio della guerra, avevano scritto lettere offensive per i belgi, provocando la risposta di due vescovi provenienti dal Belgio. Uno di questi ultimi aveva in seguito pronunziato un violento discorso antitedesco, nonostante che metà dei suoi fedeli fosse di origine germanica e non era poi riuscito a farsi pagare il cattedratico. Nel corso di questi scontri il delegato non aveva voluto punire i tedeschi (negli Stati Uniti numerosi e influenti), impedendo loro di avere i propri sacerdoti, e non aveva voluto favorire gli irlandesi. Così si era alienato alcuni prelati che avrebbero voluto approfittare della guerra per regolare vecchi conti. Inoltre non aveva voluto un vescovo francese a New Orleans, come chiedeva l'ambasciatore di Francia: spettava alla chiesa decidere i bisogni delle proprie pecorelle e non alle autorità diplomatiche<sup>70</sup>.

Nel 1912 De Lai dava per scontata l'importanza degli Stati Uniti: essa era stata infatti confermata non soltanto dal viaggio americano del cardinal Vannutelli, dopo il Congresso Eucaristico di Montréal del 1910<sup>71</sup>, ma anche dal numero di offerte inviate a Roma<sup>72</sup>. Gli Stati Uniti erano ormai un terreno assai importante per la chiesa romana e in esso si doveva badare a non perdere anime, perché era in gioco la leadership religiosa nella nazione che si avviava a dominare il mondo. Questa constatazione innervava le istruzioni impartite da De Lai a Bonzano e ci mostra come il Vaticano avesse tratto le dovute conclusioni dalle

<sup>70</sup> AAES, America [Stati Uniti], terzo periodo, posizione 247, fasc. 118.

<sup>71</sup> ASV, SS, 1911, rubr. 12, fasc. 2, ff. 79-155.

<sup>72</sup> Annibale Zambarbieri, *La devozione al papa*, in *Storia della chiesa*, XXII, 2, *La chiesa e la società industriale (1878-1922)*, Torino, Edizioni Paoline, 1990, pp. 10-81: 69-73.

relazioni dei delegati succedutisi oltreoceano. Gli Stati Uniti non erano più un mondo sorprendente e incomprensibile, ma si erano trasformati in una realtà ben nota, per quanto a volte ostica, della quale si cercava di trarre il maggior tornaconto possibile.

Nel frattempo istruzioni vaticane e rapporti dei delegati avevano generato un vasto deposito di informazioni, che garantiva la continuità e l'omogeneità delle decisioni vaticane. I funzionari amavano infatti avanzare lungo le strade prese in precedenza, come aveva indicato il cardinale Persico negli anni in cui era stata creata la rappresentanza a Washington<sup>73</sup>. Nel 1919 le vie del conflitto nel mondo cattolico americano sembravano le stesse di sempre: l'unica vera innovazione era che la paura del modernismo, quindi di una «distorsione» nata nel Vecchio Mondo, si era sostituita a quella dell'americanismo<sup>74</sup>. La Santa Sede poteva quindi pensare di continuare la sua opera lungo le linee tradizionali e tuttavia doveva tener conto di alcune novità.

La chiesa americana era infatti ulteriormente cresciuta: i suoi membri erano ormai sedici milioni e si preparavano a compiere il balzo che, tra le due guerre, li avrebbe portati a divenire, almeno per le statistiche demografiche, la prima denominazione religiosa del paese<sup>75</sup>. Inoltre la necessità di affrontare i disagi bellici aveva spinto i vescovi a fondare nel 1916 il National Catholic War Council (divenuto, tre anni dopo, il National Catholic Welfare Council). Grazie a questo organismo la chiesa aveva ulteriormente rafforzato la capacità di intervenire nella società, in particolare a sostegno dei lavoratori, e stava per assumere impegni ancora inimmaginabili nei palazzi vaticani<sup>76</sup>. Al contempo l'in-

<sup>73</sup> APF, Nuova Serie, vol. 74 (1895), ff. 490-507.

<sup>74</sup> R. Scott Appleby, «Church and Age Unite!». *The Modernist Impulse in American Catholicism*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1992; Gerald P. Fogarty, *Modernism in the United States*, in *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, a cura di Alfonso Bocchi e Rocco Cerrato, Urbino, Quattro Venti, 2000, pp. 463-489.

<sup>75</sup> Marcel Launay, *Les catholiques des États-Unis*, Paris, Desclée, 1990, pp. 115-141.

<sup>76</sup> W.H. Hasley, *The Survival of American Innocence: Catholicism in an Era of Disillusionment 1920-1940*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1980; Cristina Mattiello, *Le frontiere della solidarietà: chiesa cattolica statunitense e New Deal*, Roma, Bulzoni, 1994.

teresse dei governi europei per i cattolici emigrati negli Stati Uniti era destinato ad aumentare, come dimostrò la visita di Ignacy Paderewski, primo ministro del ricostituito stato polacco, ai connazionali emigrati a Chicago<sup>77</sup>, e la quasi contemporanea ripresa dell'offensiva polacco-americana contro i vescovi irlandesi, in particolare contro O'Connell, cardinale di Boston<sup>78</sup>. Ben presto gli interventi di governi europei presso i propri emigrati sarebbe stato motivo di grande imbarazzo per la comunità immigrata e per la chiesa locale, come avvenne, per esempio, nel caso del sostegno fascista alle parrocchie italo-americane<sup>79</sup>.

In ogni caso le sorti dei cattolici americani rimasero strettamente legate a quelle dei loro fratelli europei e gli sviluppi statunitensi restarono embricati a quelli vaticani ed europei. Abbiamo già ricordato come i franco-canadesi e i tedeschi si servirono delle ricorrenti proteste in occasione del XX Settembre per dimostrare di essere più fedeli degli irlandesi. Bisogna aggiungere che questi ultimi non furono da meno quando il già più volte menzionato Ireland si servì della separazione tra chiesa e Stato in Francia per sminuire il clero di origine francese<sup>80</sup>. Inoltre nei primi decenni del Novecento furono messe in piedi reti interetiche, quando l'obiettivo delle comunità più forti divenne il controllo delle nomine vescovili. I singoli gruppi ora non trattavano soltanto con la controparte vaticana, ma formavano alleanze strategiche sul suolo americano, in genere pro o anti-irlandesi. I sacerdoti franco-canadesi

<sup>77</sup> Ottavio Cavalleri, *L'archivio di Mons. Achille Ratti, visitatore apostolico e nunzio a Varsavia (1918-1921)*, a cura di Germano Gualdo, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1990, p. 34, e AAES, America [Stati Uniti], terzo periodo, posizione 303, fasc. 128.

<sup>78</sup> AAES, America [Stati Uniti], terzo periodo, posizione 292, fasc. 126.

<sup>79</sup> Peter D'Agostino, *The Triad of Roman Authority: Fascism, the Vatican, and Italian Religious Clergy in the Italian Emigrant Church*, «Journal of American Ethnic History», 17, 3 (1998), pp. 3-37.

<sup>80</sup> Claude Fohlen, *American Catholics and the Separation of Church and State in France*, «The Catholic Historical Review», LXXX, 4 (1994), pp. 741-756; Matteo Sanfilippo, «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), pp. 139-158.

cercarono, ad esempio, di convincere il delegato a Washington che un loro vescovo avrebbe avuto un occhio di riguardo per gli italiani e che questi sarebbero stati comunque seguiti meglio che dagli irlandesi<sup>81</sup>. I vescovi del Québec rincararono la dose asserendo che «les Irlandais sont envahisseurs à outrance» e che opprimevano parimenti canadesi, tedeschi, polacchi e italiani: era perciò necessario formare, con la benedizione del Vaticano, un ampio fronte di resistenza<sup>82</sup>.

Di frequente queste profferte caddero nel vuoto, perché gli immigrati diffidavano di tali alleanze. In particolare gli italiani della Nuova Inghilterra (ma anche del Québec e dell'Ontario) non erano convinti della buona fede dei franco-canadesi e sostennero candidati irlandesi<sup>83</sup>. Inoltre, nella disputa fra i franco-canadesi della Nuova Inghilterra e il cardinale O'Connell appoggiarono quest'ultimo<sup>84</sup>. Al contrario i missionari italiani non apprezzarono il clero irlandese e di primo acchito stabilirono rapporti con sacerdoti francesi, tedeschi, belgi e olandesi e franco-canadesi<sup>85</sup>.

La contrapposizione rispetto a tali scelte passò all'interno delle

<sup>81</sup> DASU, IV, 157/1-2, Providence (ausiliare): 19 aprile 1917, Joseph Béland (sacerdote a Central Falls, Rhode Island) a Bonzano.

<sup>82</sup> Così scrisse il 30 gennaio 1909 Louis-Nazaire Bégin, arcivescovo di Québec, al superiore del Seminario Pontificio francese di Roma, dal quale cercava di farsi aiutare per influenzare la scelta del nuovo vescovo di Burlington: ASV, SS, 1909, rubr. 280, fasc. 3, ff. 142-160.

<sup>83</sup> DASU, IV, 213, Springfield, Mass. (elezione vescovo), ff. 142-153.

<sup>84</sup> M. Sanfilippo, *La question canadienne-française*. Su O'Connell e i conflitti e le alleanze etniche nella sua diocesi, cfr. anche Douglas J. Slawson, «*The Boston Tragedy and Comedy*»: *The Near-Repudiation of Cardinal O'Connell*, «*The Catholic Historical Review*», LXXVII, 4 (1991), pp. 616-643, e James M. O'Toole, *Militant and Triumphant. William Henry O'Connell and the Catholic Church in Boston, 1859-1944*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

<sup>85</sup> Si vedano le lettere di Francesco Zaboglio, msc, a Scalabrini in AGS, BA 09bis-04/18a (Boston 13.4.1889), 09bis-04/18c (Boston 5.8.1889), 09bis-04/18g (Boston, 27.5.1890), 09bis-05/3c (New Orleans, 21.12.1891).

single comunità, spesso per ragioni extra-religiose<sup>86</sup>. Il sostegno degli italiani di Boston all'arcivescovo O'Connell era mediato anche da interessi politici municipali e regionali. In particolare, prima e dopo la grande guerra, entrarono in gioco la paura e la repressione di sospette infiltrazioni anarchiche o comuniste. I rapporti dei vescovi alla Congregazione Concistoriale, sui quali torneremo nell'ultimo capitolo, sono ricchi di riferimenti all'attività dei partiti ufficiali e dei movimenti anarchico, socialista e comunista. In molti casi l'estensore della singola relazione specificò anche quali gruppi fossero più favorevoli ai socialisti o agli anarchici, oppure descrisse la concorrenza tra associazioni cattoliche e movimento operaio<sup>87</sup>. Inoltre i rapporti alla delegazione apostolica mostrano come molti immigrati non condividessero la passione delle loro élite per il controllo di parrocchie e diocesi e accettassero di essere assimilati, purché fossero loro garantiti i servizi che ritenevano fondamentali, come scuole e ospedali dove si parlasse anche la loro lingua. Infine le stesse comunità linguistiche erano spesso frazionate: per esempio i fedeli di origine francese, belga, quebecchese o acadiana non si mischiavano tra loro, mentre i sacerdoti di origine francese, in particolare quelli legati a importanti istituti di vita religiosa (per esempio, i domenicani e i Fratelli delle scuole cristiane o «Frères des écoles») non dividevano proteste e richieste dei franco-canadesi<sup>88</sup>.

La partecipazione della chiesa americana alla conduzione della società locale prevedeva ormai compiti sempre più complessi e interazioni socio-politiche sempre più complicate.

<sup>86</sup> È il tema approfondito da John J. Bukowczyk, *The Transforming Power of the Machine: Popular Religion, Ideology, and the Secularization among Polish Immigrant Workers in the United States, 1880-1940*, «International Labour and Working-Class History», 34 (1988), pp. 22-38.

<sup>87</sup> Cfr. *infra*.

<sup>88</sup> Matteo Sanfilippo, *Le comunità di lingua francese nell'America anglo-celtica: divisioni interne e conflitti etnici*, «Memoria e Ricerca», IV, 8 (1996), pp. 115-136; Archivio Centrale dell'Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane, NO 100 e NS 500; Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, serie XIII, Provincia di S. Domenico, fasc. 0190.

## Capitolo VII

### La Santa Sede e il Canada (1870-1918)

La fondazione della delegazione apostolica di Ottawa nel 1899 portò alla raccolta sistematica di documenti sull'immigrazione cattolica in Canada<sup>1</sup>. In precedenza la Santa Sede aveva avuto notizia del numero crescente di arrivi, ma soltanto tramite rapporti diocesani, nei quali si accennava appena al problema, oppure grazie a singole lettere di sacerdoti di origine irlandese, tedesca e italiana. La presenza di un delegato focalizzò invece le richieste e le proteste dei gruppi d'immigrazione recente (italiani, polacchi, ruteni) o più antica (irlandesi, tedeschi, quebecchesi stabilitisi fuori della valle del S. Lorenzo) e facilitò la formazione di veri e propri dossier<sup>2</sup>.

Ben presto i delegati e i loro supervisori vaticani si resero conto che i problemi sollevati dagli immigrati s'intrecciavano strettamente con quelli legati alla spaccatura linguistica del paese: nel Canada infatti l'ondata migratoria del secondo Ottocento si sovrappose e si contrappose a un primo, ormai lontanissimo, ingresso di coloni francesi e a un successivo arrivo di britannici<sup>3</sup>. Gli immigrati scozzesi, inglesi e

<sup>1</sup> Matteo Sanfilippo, *Roman Archives as a Source for the History of Canadian Ethnic Groups*, in The Canadian Catholic History Association, «Historical Studies», 60 (1993-1994), pp.83-101; *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); Roberto Perin, *Les allophones au sein du catholicisme canadien, 1880-1920*, Ottawa, La Société Historique du Canada, 1998.

<sup>2</sup> Roberto Perin, *Religion, Ethnicity and Identity: Placing the Immigrant within the Church*, «Canadian Issues/Thèmes Canadiennes», VII (1985), pp. 212-229, e Martin Pâquet, *Marquage identitaire et pastorale catholique. L'Oeuvre protectrice des immigrants catholiques, 1912-1930*, in *Construction identitaires et pratiques sociales*, a cura di Jean-Pierre Wallot, Pierre Lanthier e Hubert Watelet, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2002, pp. 125-146.

<sup>3</sup> Luca Codignola, *Conflict or Consensus? Catholics in Canada and in the United States, 1780-1820*, in The Canadian Catholic History Association, «Historical Papers», 55 (1988), pp. 43-59, e *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*

irlandesi giunti dopo le guerre napoleoniche e in occasione delle crisi economiche e delle carestie del primo Ottocento avevano evitato le terre già occupate dai francesi e si erano stabiliti lungo le sponde atlantiche a nord del Maine, nelle aree periferiche della valle del San Lorenzo e soprattutto nell'Alto Canada, cioè l'odierno Ontario<sup>4</sup>. La relativa separazione fra anglofoni e francofoni aveva evitato per qualche tempo eccessive frizioni fra le due componenti delle colonie canadesi, ma, nella seconda metà dell'Ottocento, la progressiva occupazione dell'ovest e l'arrivo di nuovi immigrati acuì le tensioni tra di esse<sup>5</sup>. Anche nelle aree di lingua francese, i nuovi immigrati tendevano infatti a privilegiare l'inglese e, per quanto riguardava lo specifico cattolico, mostravano di non amare il clero francofono.

*in Canadian Society, 1750-1930*, a cura di Terrence Murphy e Gerald Stortz, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 100-125; Lucien Lemieux, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*, Montréal, Fides, 1968, e *Les années difficiles (1760-1839)*, Montréal, Boréal, 1989 (*Histoire du catholicisme québécois*, II, *Les XVIIIe et XIXe siècles*, t. 1); Roberto Perin, *Rome in Canada: The Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*, Toronto, University of Toronto Press, 1990.

<sup>4</sup> Allan Greer, *The People of New France*, Toronto, University of Toronto Press, 1997; Helen I. Cowan, *British Emigration to British North America: The First Hundred Years*, Toronto, University of Toronto Press, 1961; J.M. Bumsted, *The People's Clearance: Highland Emigration to British North America, 1770-1815*, Edinburgh e Winnipeg, Edinburgh University Press e University of Manitoba Press, 1982, e *The Scots in Canada*, Ottawa, Canadian Historical Society, 1982; Ronald Rudin, *The Forgotten Quebecers. A History of English-Speaking Quebec, 1759-1980*, Québec, IQRC, 1985; J.I. Little, *Nationalism, Capitalism, and Colonization in Nineteenth-century Quebec: The Upper St. Francis District*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1989, e *Crofters and Habitants: Settler Society, Economy, and Culture in a Quebec Township, 1848-1881*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991; Cecil J. Houston e William J. Smyth, *Irish Emigration and Canadian Settlement: Patterns, Links, and Letters*, Toronto, University of Toronto Press, 1990; Robert J. Grace, *The Irish in Quebec. An Introduction to the Historiography*, Québec, IQRC, 1993.

<sup>5</sup> Per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. *Immigration in Canada. Historical Perspectives*, a cura di Gerald Tulchinsky, Toronto, Copp Clark Longman, 1994, e *A Nation of Immigrants. Women Workers and Communities in Canadian History, 1840s-1960s*, a cura di Franca Iacovetta, Paula Draper e Robert Ventresca, Toronto, Toronto, University Press, 1998.

La propensione per l'anglofonia dei nuovi immigrati smascherava l'equivoco, sul quale era stato fondato il Dominion<sup>6</sup>. Le autorità britanniche e le élite anglofone ritenevano che quest'ultimo avesse istituzionalizzato la posizione minoritaria della popolazione di lingua francese, cui era concesso solo il controllo amministrativo del Québec, unica provincia dove erano massicciamente presenti. Il Canada francofono non si considerava invece una minoranza trincerata nella valle del San Lorenzo e voleva partecipare alla conduzione del paese. Le due posizioni non erano solamente opposte, ma erano quotidianamente esacerbate dal coinvolgimento del clero cattolico quebecchese nelle rivendicazioni francofone e più in generale nella politica provinciale e federale<sup>7</sup>. Le province anglofone a maggioranza protestante e i loro rappresentanti nel parlamento federale biasimarono apertamente l'azione dei vescovi francofoni ed estesero le loro critiche a tutta la chiesa cattolica, ivi compresa la Santa Sede. Quest'ultima era d'altronde sotto tiro da tempo, soprattutto in concomitanza con le polemiche risorgimentali e post-unitarie<sup>8</sup>. Inoltre l'anticattolicesimo era stimolato da alcune controversie locali, in particolare quella relativa alla destinazione dei beni

<sup>6</sup> Ged Martin, *Britain and the Origins of Canadian Confederation, 1837-67*, Vancouver, University of British Columbia, 1995; *Canada's Origins. Liberal, Tory or Republican?*, a cura di Janet Ajzenstat e Peter J. Smith, Ottawa, Carleton University Press, 1995; Kenneth McRoberts, *Misconceiving Canada. The Struggle for National Unity*, Toronto, Oxford University Press, 1997.

<sup>7</sup> Roberto Perin, *Clerics and the Constitution: The Quebec Church and Minority Rights in Canada*, in The Canadian Catholic History Association, «Historical Studies», 56 (1989), pp. 31-47.

<sup>8</sup> Oltre quanto detto nei capitoli precedenti, cfr. Richard Kinsky, *Reaction of the Globe to the Vatican Council: Dec. 1869 to July 1870*, in The Canadian Catholic History Association, «Report», 1959, pp. 81-92; J.T. Watt, *Anti-Catholic Nativism in Canada: The Protestant Protective Association*, «Canadian Historical Review», 48 (1967), pp. 45-58; Daniel Callam, *The Syllabus of Errors: Canadian Reaction in the Secular and Protestant Press*, in The Canadian Catholic History Association, «Study Sessions», 46 (1979), pp. 5-21; John S. Moir, *Canadian Protestant Reaction to the Ne Temere Decree*, *ibid.*, 48 (1981), pp. 78-90; A.J.B. Johnston, *Popery and Progress: Anti-Catholicism in Mid-Nineteenth Century Nova Scotia*, «Dalhousie Review», 64 (1984), pp. 46-63; J.R. Miller, *Anti-Catholic Thought in Victorian Canada*, «Canadian Historical Review», 66 (1985), pp. 474-494.

appartenuti ai gesuiti prima della loro dissoluzione nel Settecento e poi gestiti dagli amministratori britannici<sup>9</sup>.

La Santa Sede si spaventò, quando anche in Canada estremisti protestanti, in particolare gli orangisti attivi sin dalla prima metà del secolo, imitarono con sempre maggiore decisione i nativisti americani<sup>10</sup>. Le violenze orangiste e soprattutto le critiche a tutta la chiesa cattolica intimorirono inoltre i vescovi anglo-canadesi: la tensione anticattolica rischiava infatti di compromettere le loro possibilità di affermarsi nella società locale<sup>11</sup>. Tra l'altro, le due componenti linguistiche della chiesa

<sup>9</sup> J.R. Miller, *Equal Rights: The Jesuits' Estates Act Controversy*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1979. Vedi inoltre gli imponenti dossier di Propaganda Fide: APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 15 (1877), ff. 773-872; Acta, vol. 258 (1888), ff. 90-123, e SOGC, vol. 1029, pt. II (1888), ff. 1-863.

<sup>10</sup> L'Orange Order nacque in Gran Bretagna alla fine del Settecento e poi si diffuse nelle colonie, cfr. Hereward Senior, *The Genesis of Canadian Orangeism*, «Ontario History», LX (1968), pp. 13-29, e *Orangeism: The Canadian Phase*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1972. Per la storia dell'ordine canadese: Cecil J. Houston e William J. Smyth, *The Sash Canada Wore: A Historical Geography of the Orange Order in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1980. Per i primi scontri con gli immigrati cattolici: Greg S. Kealey, *Orangemen and the Corporation: The Politics of Class during the Union of the Canadas, in Forging a Consensus: Historical Essays on Toronto*, a cura di Victor L. Russell, Toronto, University of Toronto Press, 1984, pp. 41-86, e Scott W. See, *Riots in New Brunswick: Orange Nativism and Social Violence in the 1840s*, Toronto, University of Toronto Press, 1993. Per le tensioni nel secondo Ottocento: Martin Galvin, *The Jubilee Riots in Toronto, 1875*, in The Canadian Catholic History Association, «Report», 1959, pp. 93-107, e Greg S. Kealey, *The Orange Order: Religious Riot and the Working Class*, in *Essays in Working Class History*, a cura di Id. e Peter Warrian, Toronto, McClelland, 1976, pp. 13-34.

<sup>11</sup> John S. Moir, *The Problem of Double Minority: Some Reflections on the Development of the English-speaking Catholic Church in Canada in the Nineteenth Century*, «Histoire sociale - Social History», 4 (1971), pp. 53-67; Gerald J. Stortz, *Archbishop John Joseph Lynch of Toronto: Twenty-eight Years of Commitment*, in The Canadian Catholic Historical Association, «Study Session», 49 (1982), pp. 5-23; Murray Nicolson, *Irish Tridentine Catholicism in Victorian Toronto: Vessel for Ethno-religious Persistence*, *ibid.*, 50 (1983), pp. 415-436; *Catholics at the Gathering Place: Historical Essays on the Archdiocese of Toronto, 1841-1991*, a cura di Brian P. Clarke e Mark G. McGowan, Toronto, CCHA, 1993; Brian P. Clarke, *Piety and Nationalism: Lay Voluntary Associations and the Creation of an Irish Catholic Community in Toronto, 1850-1895*, Montreal - Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993; Mark G. McGowan, *The Waning of the Green. Catholics, the Irish, and Identity in Toronto, 1877-1922*, Montreal - Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.

cattolica erano divise in merito all'atteggiamento da tenere verso i protestanti. Il clero di lingua inglese pensava che, con un po' di diplomazia, si sarebbe potuti arrivare a una convivenza pacifica; quello di lingua francese paventava la pressione protestante nell'ovest o fra le comunità emigrate negli Stati Uniti<sup>12</sup>.

Dopo il 1867 il contrasto fra il cattolicesimo di lingua inglese e quello di lingua francese fu sempre più evidente, mentre esplose nuovi contrasti legati ad altre varianti etniche o sezionali. Se infatti nel seno della chiesa cattolica i singoli gruppi d'immigrati elaboravano e mettevano in atto proprie strategie, altrettanto facevano specifiche aree geografiche. Di conseguenza le singole province ecclesiastiche (cioè le diocesi dipendenti da una stessa arcidiocesi) andavano ciascuna per conto suo, cosicché le diocesi dell'Ontario e quelle delle Marittime non seguivano la politica ecclesiastica quebecchese. Inoltre aumentarono anche i contrasti fra le vecchie arcidiocesi (in particolare Kingston e Québec) e le nuove diocesi, soprattutto quelle create in città particolarmente dinamiche (Toronto e Montréal).

Le scaramucce tra arcivescovi e vescovi spinsero la Santa Sede ad aumentare le province ecclesiastiche, soddisfacendo i montreallesi e i torontini, ma crebbe così il numero delle fazioni contrapposte o comunque degli attori principali e si posero quindi le basi per successivi scontri. Le dimensioni fisiche del Canada, superiori a quelle degli Stati Uniti, rendevano infatti difficile elaborare una politica ecclesiastica che andasse bene a realtà assai distanti tra loro. Ogni capoluogo provinciale e persino ogni centro emergente sperarono di divenire sede di un'arci-

<sup>12</sup> Mark G. McGowan, *Rethinking Catholic-Protestant Relations in Canada: The Episcopal Reports of 1900-1901*, in The Canadian Catholic Historical Association, «Historical Studies», 59 (1992), pp. 11-32; Robert Choquette, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1995; Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre. Rêves et réalités*, Sillery, Septentrion, 2000. Da notare che per ottenere favori dal Vaticano i sacerdoti di lingua francese invocavano pericoli inesistenti: così nel 1881 Léon Bouland, titolare della parrocchia francofona di Notre-Dame-des-Victoires a Boston, chiese reliquie per proteggere i fedeli accerchiati dai protestanti. Al Vaticano si sapeva che Boston non era una piazza pericolosa, ma Bouland era raccomandato da André Gevoulin, cappellano di S. Luigi dei Francesi, ed ebbe quindi le sue reliquie. Cfr. Archivio del Vicariato di Roma, Richieste di Sante Reliquie, vol. 2 (1881), n. 620.

diocesi, scatenando la lotta sempre più aspra tra vecchie e nuove sedi diocesane e una progressiva regionalizzazione della politica ecclesiastica<sup>13</sup>.

L'articolazione di una geografia ecclesiastica assai complessa prese tutto il secondo Ottocento e parte del secolo successivo: bisognava infatti costruire un fitto reticolo di diocesi nelle aree più popolate (il Québec e l'Ontario), trasformare le missioni delle Praterie in vere e proprie parrocchie da inquadrare in più province ecclesiastiche, infine riportare nel seno della chiesa canadese la Colombia Britannica, che inizialmente era sottomessa all'arcidiocesi dell'Oregon<sup>14</sup>. Nel frattempo i contrasti fra i vescovi di lingua francese e quelli di lingua inglese impedirono alla chiesa cattolica di sviluppare una coerente politica nazionale e persino di organizzare un incontro di tutti gli arcivescovi<sup>15</sup>. Inoltre

<sup>13</sup> Questo fenomeno non è stato studiato a fondo, ma risalta scorrendo la documentazione di Propaganda Fide e del Vaticano, cfr. Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents concernant le Canada dans les Archives Secrètes et la Bibliothèque Apostolique du Vatican, ainsi que dans les Archives de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, les Archives du Saint-Office et les Archives d'Etat de Rome: pontificat de Pie IX (1846-1877)*, Ottawa-Roma, Centre Académique Canadien en Italie e Université St-Paul, 2001; Monique Benoit, *Inventaire des principales séries de documents intéressant le Canada, sous le pontificat de Léon XIII (1878-1902), dans les archives de la Sacrée Congrégation «de Propaganda Fide» à Rome*, Ottawa, Archives nationales du Canada, 1986; Giovanni Pizzorusso, *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans les Archives de la Congrégation «de Propaganda Fide», 1904-1914*, Ottawa - Rome, Archives nationales du Canada - Centre Académique Canadien en Italie, 1993; Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans l'Archivio Segreto Vaticano sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903). Délégation Apostolique du Canada, Délégation Apostolique des États-Unis, Epistolae ad Principes et Epistolae Latinae, et autres séries mineures*, Ottawa - Rome, Archives nationales du Canada - Centre Académique Canadien en Italie, 1987. Per la regionalizzazione all'interno del Québec, cfr. inoltre Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII<sup>e</sup> - XIX<sup>e</sup> siècle)*, Sainte-Foy, PUL, 2000, e Christine Hudon, *L'histoire religieuse des régions du Québec: bilan et perspective*, «Études d'histoire religieuse», 67 (2001), pp. 33-45.

<sup>14</sup> La vicenda è riassunta in APF, Acta, vol. 274 (1903), ff. 311-325.

<sup>15</sup> 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.

alcuni prelati del Québec iniziarono a erodere i confini tra potere statale (sia pure provinciale), chiesa e società civile. Tale situazione provocò insanabili spaccature nel corpo ecclesiastico locale e lo rese assai instabile<sup>16</sup>.

Alcuni vescovi, in particolare quelli della diocesi di Québec, appartenevano per famiglia o per frequentazione alle classi dirigenti e avevano sempre partecipato all'azione politica, ma con discrezione: avevano infatti chiari i limiti della sfera spirituale e di quella politico-amministrativa<sup>17</sup>. Inoltre erano abituati a convivere con il regime britannico e a prosperare alla sua ombra: non intendevano dunque mettere in pericolo l'accordo fra le autorità di lingua inglese e le élite di lingua francese. I vescovi delle diocesi più occidentali, in particolare di Montréal, erano invece «uomini nuovi», che non avevano legami familiari con le élite o li avevano ripudiati, perché ritenevano che queste ultime avessero tradito il proprio popolo piegandosi allo strapotere britannico. Tali prelati volevano battersi per i diritti del popolo franco-canadese e miravano a divenirne l'unica guida: non avevano infatti fiducia nei politici locali ed erano convinti dell'insostituibile missione della chiesa, che ritenevano dovesse dominare e indirizzare lo stato e la società civi-

<sup>16</sup> Alcuni dossier del S. Ufficio mostrano quanto fossero profonde tali spaccature, cfr. Archivio del S. Ufficio, Censura Librorum 1879-1886, fascicolo 30 (sulla querelle scatenata da *La Comédie Infernale ou Conjuración libérale aux Enfers*, Montréal, Imprimerie du Franc-Parleur, 1871-1872, di Alphonse Villeneuve, sacerdote della diocesi di Montréal); *ibid.*, Decreta 1877, 19 settembre 1877 (sull'intervento politico degli ecclesiastici); *ibid.*, Rerum Variarum, 1873, fasc. 35 (conflitto fra Bourget e Joseph-Sabin Raymond, vicario generale della diocesi di St-Hyacinthe, a proposito del giudizio da dare sul liberalismo), nonché 1875, fasc. 2, e 1876-1877, fasc. 2 (scontro tra i vescovi per la questione elettorale). Talvolta questioni più spiccatamente politiche si mescolavano a dibattiti di altro genere, come nel caso della feroce discussione sulla necessità di utilizzare scrittori *pagani* per insegnare il latino nei seminari e nei collegi cattolici, *ibid.*, Dubia Varia, 1869, fasc. 4.

<sup>17</sup> Louis-Adolphe Paquet, *Souveraineté respective de l'État et de l'Église*, in Id., *Droit public de l'Église, principes généraux*, Québec, Action Sociale, 1908, pp. 156-178. Per l'origine dei legami dei vescovi di Québec con la classe dirigente, cfr. Fernand Ouellet, *Mgr Plessis et la naissance d'une bourgeoisie canadienne (1797-1810)*, in Id., *Éléments d'histoire sociale du Bas-Canada*, Montréal, Hurtubise, HMH, 1972, pp. 235-255.

le<sup>18</sup>. Ben presto non si accontentarono di agire nel solo Québec, perché credevano che il clero di lingua francese dovesse predominare su tutta la scena canadese, anzi su tutto il continente.

La strategia di questi vescovi li portò a considerarsi in primo luogo «cittadini di Roma», la città del papa assediato, e a descriversi come crociati accerchiati dagli infedeli. In realtà tutto il clero canadese, anche quello di lingua inglese, subiva l'influenza degli ultramontani europei<sup>19</sup>. Tuttavia la fazione montrealese si dipinse come l'unico gruppo veramente fedele al papa e accusò gli altri di essere cripto-liberali (in particolare coloro che erano legati all'arcivescovo di Québec) o distanti dalla vera religione per ragioni etnico-linguistiche (gli irlandesi)<sup>20</sup>. A

<sup>18</sup> Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal, 1866. Vedi inoltre Roberto Perin, *Elaborating a Public Culture: The Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec*, in *Religion and Public Life in Canada. Historical and Comparative Perspectives*, a cura di Marguerite Van Die, Toronto, University of Toronto Press, 2001, pp. 87-105.

<sup>19</sup> Difettano gli studi su tutta la chiesa canadese ed è stato approfondito solo il versante francofono: *Les Ultramontains canadiens-français*, a cura di Nive Voisine e Jean Hamelin, Montréal, Boréal Express, 1985, e Guy Laperrière, *Vingt ans d'ultramontanisme, en hommage à Philippe Sylvain*, «Recherches sociographiques», XXVIII, 1 (1986), pp. 79-100. Tuttavia Mark G. McGowan, *The Catholic «Restoration»: Pope Pius X, Archbishop Denis O'Connor and Popular Catholicism in Toronto 1899-1908*, Canadian Catholic Historical Association, «Historical Studies», 54 (1987), pp. 69-91, prospetta la successiva difficoltà per l'ultramontanesimo irlandese di venire a patti con le nuove realtà sociali.

<sup>20</sup> Jacques Monet, *French Canadian Nationalism and the Challenge of Ultramontanism*, in Canadian Historical Association, «Historical Papers», 1966, pp. 41-55; Roberto Perin, *St-Bourget, évêque et martyr*, «Journal of Canadian Studies», 15, 1 (1980), pp. 43-55, e *Rome as a Metropolis of Canada*, in *Italy/Canada/Research*, II, *Canadian Studies*, a cura di Matteo Sanfilippo, Ottawa, Canadian Academic Center in Italy, 1991, pp. 21-31; Nive Voisine, *Louis-François Laflèche. Deuxième évêque de Trois-Rivières*, St-Hyacinthe, Edisem, 1980; Pierre Savard, *Aspects du catholicisme canadien-français*, Montréal, Fides, 1980, e *L'Italia nella cultura franco-canadese dell'Ottocento*, in *Canadiana. Problemi di storia canadese*, a cura di Luca Codignola, Venezia, Marsilio, 1983, pp. 91-106; Yvan Lamonde, *La France, puis l'Angleterre, les États-Unis et le Vatican devant l'opinion publique québécoise*, in *L'histoire de la culture et de l'imprimé au Québec. Hommages à Claude Galarneau*, a cura di Id. e Gilles Gallichan, Sainte-Foy, PUL, 1996, pp. 45-59, e *Rome et le Vatican: la vocation catholique de l'Amérique française ou de l'Amérique anglaise?*, in *Constructions identitaires*, pp. 324-343.

loro parere infatti l'inglese era la lingua dei protestanti<sup>21</sup>.

Nei capitoli sugli Stati Uniti abbiamo accennato come il clero di Montréal cercasse di soccorrere i compatrioti emigrati nella Nuova Inghilterra e d'impossessarsi dell'arcidiocesi e delle diocesi dell'Oregon (ivi comprese quelle della Colombia Britannica). Per quanto riguarda il Canada, gli ultramontani montreali volevano «colonizzare» i territori ancora vergini: in particolare quelli delle Praterie, dell'Ontario e del Québec settentrionali<sup>22</sup>. In questo modo contavano di bilanciare il peso sociale, economico e politico delle élite britanniche e inoltre speravano di attirare nell'ovest i franco-canadesi, che sempre più numerosi abbandonavano il Québec e cercavano lavoro negli Stati Uniti<sup>23</sup>. Il clero di Montréal (e di Trois-Rivières) giocò quindi a tutto campo nel Dominion e occupò nel corso della seconda metà dell'Ottocento parte delle circoscrizioni ecclesiastiche centro-occidentali<sup>24</sup>. Nell'Ontario, però, fu quasi subito messo in minoranza, perché gli irlandesi soppiantarono una prima generazione di prelati e sacerdoti provenienti dalla Francia o dalla valle del San Lorenzo. Nelle Praterie invece il clero di Montréal

<sup>21</sup> I vescovi irlandesi, in particolare Lynch di Toronto, controbatterono sottolineando quanto gli ultramontani fossero ciechi nel giudicare la società canadese e i doveri della chiesa: *Church and Society. Documents on the Religious and Social History of the Roman Catholic Archdiocese of Toronto*, a cura di John S. Moir, Toronto, The Archdiocese of Toronto, 1991, pp. 94-95.

<sup>22</sup> Gabriel Dussault, *Le curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec 1850-1900*, Montréal, Hurtubise HMH, 1983; Robert Painchaud, *Un rêve français dans le peuplement de la prairie*, St-Boniface, Éditions des Plaines, 1987; Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre, 1776-1930*, Sillery, Septentrion, 1990. Spesso le iniziative di colonizzazione promosse dal clero raggiungevano, però, scarsi risultati, cfr. Gérard Bouchard e Jeannette Larouche, *Le clergé et la colonisation au XIXe siècle. L'oeuvre du curé Hébert au Lac Saint-Jean*, «Cultures du Canada français», 7 (1990), pp. 41-70.

<sup>23</sup> Arthur Silver, *The French-Canadian Idea of Confederation 1864-1900*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.

<sup>24</sup> Nelle province atlantiche non poté invece tentare alcuna strategia: l'arcidiocesi di Halifax teneva tutto sotto controllo e inoltre i francofoni locali, gli acadiani, stavano formando proprie reti da contrapporre a quelle irlandesi e scozzesi e non desideravano intromissioni: G. Pizzorusso e M. Sanfilippo, *Inventaire*, e M. Benoit, *Inventaire*.

riuscì rapidamente a controllare tutte le diocesi e i vicariati apostolici.

Il predominio francofono sull'Ovest fu messo in crisi, come abbiamo detto, dai flussi migratori. Da un lato, infatti, crebbe la presenza irlandese, che si appoggiò alle strutture politiche anglo-canadesi. Dall'altro, arrivarono polacchi, italiani, ungheresi e ruteni che optarono per il mondo anglofono o pretesero proprie parrocchie. Questa lenta erosione del predominio francofono non riguardò soltanto il sistema parrocchiale, ma anche quello scolastico. Le strutture statali che si formarono nell'ovest, a mano a mano che quest'ultimo veniva popolato, non soltanto favorirono le scuole pubbliche, ma anche l'insegnamento di lingua inglese nelle scuole private cattoliche. Nel pluridecennale conflitto scolastico, esploso nel Manitoba agli inizi dell'ultimo decennio dell'Ottocento e presto estesosi a tutto il territorio delle Praterie e del nord-ovest, i vescovi francofoni si trovarono dunque a combattere le amministrazioni provinciali e federali per ottenere il permesso di aprire scuole cattoliche e i propri fedeli di origine britannica o comunque anglofoni d'adozione per far sì che in quelle scuole s'insegnasse in francese<sup>25</sup>.

Il fronte cattolico si divise così in fazioni contrapposte e tale frazionamento fu aggravato dalle scelte e dalle adesioni politiche di singoli fedeli o prelati<sup>26</sup>. Inoltre a cavallo tra i due secoli lo scontro fra cattolici di origine irlandese e cattolici di origine quebecchese si complicò per le tensioni fra i fedeli di lingua inglese. Nell'est irlandesi e scozzesi si affrontavano da decenni<sup>27</sup>; nell'ovest lo scontro coinvolse soprattutto

<sup>25</sup> Richard P. David, *Irish Catholics and the Manitoba School Crisis, 1885-1921*, «Eire-Ireland», 8 (1973), pp. 29-65; Marylin Barber, *Canadianization Through the Schools of the Prairie Provinces Before World War I: The Attitude and Aims of the English-Speaking Majority*, in *Ethnic Canadians. Culture and Education*, a cura di Martin L. Kovacs, Regina, Canadian Plains Research Center, 1978, pp. 281-294; Cornelius Jaenen, *The Manitoba School Question: An Ethnic Interpretation*, *ibid.*, pp. 317-331, e *Schools as agencies of assimilation: the case of English-Ruthenian bilingual schools in Manitoba, 1897-1916*, «Studi Emigrazione», 103 (1991), pp. 407-420.

<sup>26</sup> Paul Crunican, *Priests and Politicians: Manitoba Schools and the Election of 1896*, Toronto, UTP, 1974.

<sup>27</sup> Cfr., per esempio, ASV, ANC, 6.8, e APE, NS, 417 (1907), ff. 277-280, e 462 (1908), ff. 78-90, relativi alle divisioni nella diocesi di Charlottetown. La stessa contrapposizione

irlandesi e tedeschi e fu poi esacerbato dalle richieste degli immigrati est-europei<sup>28</sup>. Paradossalmente la situazione non era tranquilla neanche nelle aree a maggioranza francofona<sup>29</sup>. Se nel Québec il clero tradizionalista, schierato a difesa del proprio arcivescovo, si batteva contro i vescovi ultramontani, nell'Ontario le diocesi a preponderanza francofona, in particolare quella di Ottawa, dovevano ad un tempo frenare gli assalti anglofoni a scuole e parrocchie e cercare di non farsi assorbire nell'area d'influenza di Montréal<sup>30</sup>.

All'interno della chiesa cattolica canadese i fedeli di lingua francese erano in grandissima maggioranza, ma il loro peso era disperso su troppi fronti. Inoltre i legami tra religione e politica e tra chiesa ed interessi economici erano pervasivi e soffocanti, perché i vescovi francofoni facevano parte delle élite locali o volevano esautorarle (è il caso di Montréal) e sovrapponevano alle strategie spirituali quelle familiari o di partito. Lo stesso tentativo d'imporre il predominio del Québec sulla chiesa canadese rispecchiava il sogno degli uomini politici e dei capitali quebecchesi di controllare tutta la francofonia<sup>31</sup>.

La situazione appena descritta presentava molti pericoli per la chiesa cattolica. Anche perché tante iniziative ecclesiastiche provocavano incalcolabili e incontrollabili conseguenze sul piano politico e su

---

divise gli scozzesi e gli irlandesi di Toronto, si veda la lettera di J.F. Roche a Sinnott, segretario della delegazione apostolica, del 17 aprile 1912 in ASV, ANC, 74.1/4.

<sup>28</sup> Matteo Sanfilippo, *Essor urbain et création de nouveaux diocèses dans l'Ouest: la correspondance des délégués apostoliques, 1902-1918*, in *Canada e Italia verso il Duemila: metropoli a confronto*, I, Sezione storico-geografica-sociologica, a cura di Luigi Bruti Liberati e Massimo Rubboli, Selva di Fasano, Schena, 1994, pp. 259-279.

<sup>29</sup> Sulle spaccature della francofonia nordamericana, cfr. Matteo Sanfilippo, *Le comunità di lingua francese nell'America anglo-celtica: divisioni interne e conflitti etnici*, «Memoria e Ricerca», IV, 8 (1996), pp. 115-136.

<sup>30</sup> Vedi *infra*, n. 88.

<sup>31</sup> Tale tentativo si protrasse per quasi un secolo e infine portò all'annullamento della francofonia canadese, quando, nella seconda metà del Novecento, il Québec decise di battersi solo per la propria autonomia, cfr. Marcel Martel, *Le deuil d'un pays imaginé. Rêves, lutttes et déroutte du Canada français (1876-1975)*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

quello economico. Sul primo, interventi o censure dal pulpito erano la regola tra anglofoni e francofoni e sollevavano le proteste dei fedeli, con conseguenti polemiche che si trascinavano sin al Vaticano<sup>32</sup>. Sul secondo vescovi e semplici sacerdoti non disdegnavano investimenti arrischiati; inoltre la partecipazione attiva alla colonizzazione delle terre ancora vergini aveva notevoli risvolti pratici e stimolava appetiti e interessi politico-finanziari<sup>33</sup>. In conclusione sacerdoti e vescovi si trovavano immischiati in polemiche roventi.

Roma rispose al montare della tensione indagando sui casi più scottanti e rispolverando i vecchi piani di Bedini. Nella relazione presentata nel 1877 dal cardinale Bilio, ricordata nel capitolo precedente, s'ipotizzava anche una nunziatura canadese. Nel frattempo i dicasteri vaticani avevano iniziato a creare una propria rete di controllori, servendosi del già menzionato Persico e protraendo il già ricordato viaggio americano di Roncetti oltre il confine canadese nel 1875.

Persico, trasferitosi nella parrocchia di Sillery per ragioni di salute, tentò inizialmente di non essere coinvolto nelle beghe locali<sup>34</sup>. Roncetti invece presentò un rapporto anche sul Canada. In particolare che la chiesa godeva di ottima salute nel Québec, tanto più che la nascita della Confederazione canadese aveva trasformato Montréal in una vera metropoli, dove il cattolicesimo aveva solide radici. Aggiunse inoltre che la questione universitaria era facilmente comprensibile alla luce dell'ascesa di Montréal: quest'ultima era divenuta la città più importante della provincia ed era quindi logico che volesse strappare a Québec il monopolio sull'istruzione universitaria cattolica. Il delegato aveva, però, un dubbio su quanto avveniva a Montréal. La crescita della città gli sembrava prefigurare uno scenario americano, cioè una chiesa divisa tra gruppi di vecchia e di recente immigrazione. Si domandava quindi se l'episcopato

<sup>32</sup> Cfr. R. Perin, *Rome in Canada*, e AAES, Inghilterra, primo periodo, posizione 81, fasc. 33 (Canada 1874: sul reclamo di Gédéon Desilets).

<sup>33</sup> Vedi il dossier in Archivio del S. Uffizio, Dubia Varia 1875, fasc. 10.

<sup>34</sup> Per il suo stato di salute, cfr. le lettere a F. Rocco in Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, serie H, Acta Missionum, sottoserie 10, cartella: America Sept. USA (saec. XIX). Taschereau, vescovo di Québec, era stato edotto, cfr. APF, Lettere, vol. 367 (1872, pt. I), f. 618 e 927v-928.

del Québec avrebbe saputo gestire tale situazione<sup>35</sup>.

Con questa annotazione Roncetti ribadiva la percezione che Bedini aveva avuto del Canada. Insisteva, però, con maggior forza sulla centralità di New York e Montréal e sulla possibile creazione di un triangolo economico che avrebbe avuto il suo terzo vertice a Toronto. La Santa Sede fu indotta quindi a guardare alla metropoli newyorchese e all'asse Montréal-Toronto come ai motori economici (e di conseguenza politici e religiosi) del Nord America. A questo punto era chiaro che, per controllare questo triangolo o comunque avvantaggiarsene, bisognava prendere in considerazione il fenomeno migratorio così violento nelle tre città, prestare maggiore attenzione agli irlandesi, numerosi e dinamici in tutti e tre i centri, e studiare meglio le relazioni tra i partiti politici e le strutture ecclesiastiche.

Mentre i funzionari metabolizzavano le conclusioni di Roncetti, si registrò un'accelerazione delle polemiche nel Québec e inoltre Persico accettò di entrare in gioco. Nel 1876 il cappuccino iniziò infatti le pratiche per tornare in Italia, se possibile come vescovo nella nativa Campania<sup>36</sup> e, in cambio, Propaganda gli chiese d'integrare la relazione di Roncetti<sup>37</sup>. Persico rispose descrivendo quanto fossero impreparati i vescovi e i sacerdoti del Québec, ad eccezione di quelli legati all'Università cattolica Laval, cioè del gruppo di Taschereau, l'arcivescovo quebecchese che era stato rettore dell'ateneo. Aggiunse, però, che anche questa élite smaniava di partecipare all'agone politico e che l'arcivescovo era incapace di frenare i suoi sottoposti<sup>38</sup>. Franchi ringraziò Roncetti e sottolineò come l'opinione di questi coincidesse con quella di Persico<sup>39</sup>. specificò inoltre che iniziava a pensare che fosse necessario inviare a

<sup>35</sup> ASV, SS, 1875, rubr. 51, fasc. 12, ff. 102-109, e APF, Acta, vol. 244 (1876), ff. 90-94.

<sup>36</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 14 (1876), ff. 118-122, 242-247.

<sup>37</sup> APF, Lettere, vol. 372 (1876, p. t. I), f. 120.

<sup>38</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 14 (1876), ff. 586-589.

<sup>39</sup> Roncetti e Persico avevano viaggiato assieme nel 1875 da Québec a Halifax e avevano quindi avuto modo di confrontare le proprie opinioni, APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 13 (1875), ff. 619-620.

Québec un rappresentante stabile del Vaticano<sup>40</sup>.

Nei mesi successivi la situazione precipitò. Alexis Pelletier, esponente della fazione «montrealese», chiese alla Santa Sede un intervento contro il clero «liberale»<sup>41</sup>. Pierre-Téléspheore Sax, della cerchia di Persico, ribadì che la gestione di Taschereau era dannosa per la diocesi e per tutta la chiesa canadese<sup>42</sup>. Gli amici dell'arcivescovo si rivolsero allora a Roncetti, asserendo che tutto era nato dall'ingerenza politica del clero ultramontano<sup>43</sup>. A questo punto lo stesso Persico inviò una raffica di lettere e di rapporti. A suo parere, la questione elettorale aveva fatto saltare qualsiasi mediazione tra il clero che appoggiava il partito conservatore e quello che appoggiava il partito liberale. Bisognava quindi obbligare Taschereau a decretare la fine di ogni attività politica del clero e inviare un delegato apostolico che mettesse in riga l'episcopato locale<sup>44</sup>.

Nel 1877 Persico tornò in Italia e divenne consultore di Propaganda, con la quale avrebbe poi mantenuto un lunghissimo rapporto. Nel frattempo erano stati accolti i suoi suggerimenti ed in Canada era stato inviato un delegato apostolico ufficiale<sup>45</sup>. Da Ottawa, la capitale federale, i leader liberali avevano impetrato la Santa Sede di far finire l'attacco contro il loro partito e l'arcivescovo di Québec. Avevano inoltre ricordato come il paese fosse preda di un sussulto anticattolico, provo-

<sup>40</sup> APF, Lettere, vol. 372 (1876, p t.I), ff. 191-192.

<sup>41</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 14 (1876), ff. 353-355. Alla fine del decennio precedente Pelletier era stato coinvolto nella questione degli scrittori latini e aveva attaccato gli insegnanti del Seminario di Québec e dell'Università Laval. Condannato dal S. Uffizio per aver pubblicato sotto pseudonimo alcuni libelli, si era infine formalmente sottomesso: Archivio del S. Uffizio, Dubia Varia, 1869, fasc. 4.

<sup>42</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 14 (1876), ff. 343-351.

<sup>43</sup> Cfr. la lettera non foliata di J.B. Bolduc, APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 14 (1876), dopo il f. 353.

<sup>44</sup> APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 14 (1876), ff. 363-366.

<sup>45</sup> Sulla nomina a consultore di Persico, APF, Lettere, vol. 373 (1877), f. 270. Sulla nomina a delegato di Conroy, *ibid.*, ff. 140-143.

cato dalla controversia sui beni dei gesuiti<sup>46</sup>. Al Vaticano si giudicò la loro richiesta più che ragionevole e la situazione in Canada assai pericolosa. Fu quindi scelto come delegato George Conroy, vescovo di Ardagh in Irlanda e già allievo del Collegio Urbano di Propaganda<sup>47</sup>.

L'irlandese era uno degli uomini più fidati del cardinale Cullen e la sua designazione indicava come per la Santa Sede il Canada facesse ormai parte di quel Nord Atlantico cattolico che sino allora aveva avuto i suoi caposaldi negli Stati Uniti e nell'Irlanda. D'altro canto, è anche vero che la pacificazione del turbolento episcopato quebecchese era soltanto uno degli obiettivi della missione: il delegato doveva infatti occuparsi pure dell'Ontario, dove Kingston e Toronto lottavano per la preminenza, dove il vescovo John J. Lynch era accusato di imitare Bourget e dove aumentava la spinta orangista. Conroy doveva inoltre visitare il Canada atlantico, l'isola di Terranova (ancora colonia britannica) e, come abbiamo visto nel capitolo precedente, gli Stati Uniti.

La missione Conroy è stata approfonditamente studiata per quanto riguarda il Québec, meno per le altre province ecclesiastiche<sup>48</sup>. Complessivamente il delegato fu sconvolto dalla litigiosità di tutti i vescovi canadesi. Inoltre si lamentò di essere stato assalito con ferocia dagli opposti schieramenti: in particolare menzionò a più riprese che gli agenti romani dei prelati canadesi si erano adoperati per vilipenderlo davanti alla Curia<sup>49</sup>. A suo dire, la sua missione nel Québec era stata boicottata non solo dagli ultramontani e dal partito conservatore que-

<sup>46</sup> Vedi le lettere trasmesse il 22 aprile 1876 da Joseph Cauchon, membro del parlamento federale e presidente del Privy Council: APF, Congressi, America Settentrionale, 16 (1877), ff. 772-794. Sul clima politico e religioso, cfr. Perin, *Rome in Canada*, pp. 31-48.

<sup>47</sup> Per Conroy, cfr. G. Pizzorusso e M. Sanfilippo, *Inventaire, ad indicem*.

<sup>48</sup> Roberto Perin, *Troppo ardenti sacerdoti: The Conroy Mission Revisited*, «The Canadian Historical Review», LXI (1980), pp. 283-304, e Nive Voisine, *Rome et le Canada: la mission de Mgr Conroy*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», XXXIII, 3 (1980), pp. 499-519.

<sup>49</sup> Il capitolo degli agenti romani dei vescovi del Québec andrebbe approfondito, collegandolo più in generale alla presenza a Roma di sacerdoti quebecchesi, cfr. Pierre Savard, *Aspects du catholicisme canadien-français au XIXe siècle*, Montréal, Fides, 1980, e

becchese, timoroso di perdere i propri agganci ecclesiastici, ma anche da alcuni prelati romani<sup>50</sup>. Non aveva inoltre avuto maggior fortuna nell'Ontario, perché Lynch, il vescovo di Toronto, aveva scritto alla Segreteria di Stato vaticana accusandolo d'indebita intromissione<sup>51</sup>. Nelle province atlantiche Conroy si era infine trovato di fronte a mancanze di ogni genere, dall'ingerenza politica all'alcolismo e alla cattiva gestione delle finanze ecclesiastiche.

L'archivio della sua missione permette di ricostruire il quadro quasi dantesco di una chiesa completamente disorganizzata<sup>52</sup>. In tale contesto tutti, e in particolare gli irlandesi, gli presentarono le proprie lagnanze contro altri cattolici: gli irlandesi di Montréal volevano costruire una propria chiesa e quelli di Terranova volevano allontanare il vescovo di origine italiana Enrico Carfagnini, i vescovi di lingua francese erano in disaccordo fra loro, i cattolici di Toronto volevano organizzare il proprio sistema scolastico.

Il problema principale era comunque quello elettorale. Gli esponenti dei due partiti si lamentarono del clero della fazione avversa, fosse francofono o anglofono. Dopo aver ascoltato innumerevoli lamentele, Conroy scrisse, meravigliato, di aver infine capito che entrambi i partiti erano coalizioni etnico-religiose. Di conseguenza nel partito liberale - per il quale il delegato aveva una certa simpatia - vi era il fior fiore dei cattolici, ma anche presbiteriani arrabbiati e anticlericali alla francese, mentre in quello conservatore vi erano altri cattolici (in particolare ul-

---

*La Rome de Pie IX jugée par un prêtre québécois*, «Annali Accademici Canadesi», 6 (1990), pp. 5-31, nonché Matteo Sanfilippo, *Il giubileo e il viaggio a Roma dei franco-canadesi*, in *Il giubileo*, a cura di Andrea Sanfilippo, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 2000, pp. 61-90. Sugli agenti di Québec e Montréal, cfr. G. Pizzorusso e M. Sanfilippo, *Inventaire*. Per la corrispondenza del più importante degli inviati di Bourget, cfr. Archives de la Chancellerie de l'Archevêché de Montréal, 901.086, lettere di mons. Desautels a Bourget, 1850-1874.

<sup>50</sup> AAES, Inghilterra, secondo periodo, posizione 83, fasc. 34, Canada 1877-1878, Sullo stato assai penoso degli affari ecclesiastici nel Canada, ff. 92-106.

<sup>51</sup> ASV, SS, 1877, rubr. 283, fasc. 7, ff. 264-266.

<sup>52</sup> L'archivio della missione Conroy forma i volumi 16-19 di APF, Congressi, America Settentrionale.

tramontani), gli anglicani dei due Canada e persino gli orangisti! Ogni partito poteva quindi dire e fare tutto e il contrario di tutto: attaccare i cattolici e proteggerli. Conroy trovava questa situazione difficilmente gestibile, tuttavia notò che era proprio grazie ad essa che i cattolici francofoni erano riusciti ad affrancarsi. Presenti in entrambi i partiti, avevano saputo sfruttarne il gioco per non rimanere inermi davanti agli avversari e soprattutto per mettere in scacco i funzionari britannici. In conclusione il delegato suggeriva di non penalizzare i meccanismi partitici, né di proibire ai cattolici di entrarvi. Tanto meno gli sembrò utile proibire di votare l'uno o l'altro partito, visto che i cattolici erano equamente distribuiti tra i due. Nel Québec, però, i due terzi dei sacerdoti e quasi tutti i vescovi erano conservatori, perché il partito conservatore era favorevole ai nazionalisti: non era dunque possibile raggiungere l'equilibrio e si doveva proibire al clero di partecipare attivamente alle elezioni<sup>53</sup>.

Ovviamente questa proposta fu una delle tante che scatenò i nemici del delegato e questi alla fine morì a Terranova il 4 agosto 1878, stroncato dalla fatica e dai contrasti. Il Vaticano pensò di sostituirlo immediatamente e Persico si offrì di partire, ma i vescovi canadesi chiesero un po' di respiro<sup>54</sup>. La presenza di Conroy aveva fatto emergere troppi elementi di tensione e aveva inoltre minato la posizione di Taschereau, perché il vescovo di Ardagh concordava con Persico riguardo ai demeriti dell'arcivescovo. La tregua durò comunque poco: la questione se Montréal potesse avere la propria università cattolica e il problema dei beni dei gesuiti continuavano infatti a infiammare gli animi, mentre l'ingerenza politica del clero non era scomparsa. Inoltre la fazione montrealese non accettò di mantenersi defilata e per ritorsione i partigiani di Taschereau ottennero la divisione della diocesi di Trois-Rivières, retta da Louis-François Laflèche, che molti consideravano l'erede di Bourget<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> APF, SOGC, vol. 1010 (1879), ff. 35-73.

<sup>54</sup> R. Perin, *Rome in Canada*, pp. 47-48.

<sup>55</sup> APF, SOGC, vol. 1021 (1884), ff. 519-938, e Congressi, America Settentrionale, vol. 26 (1875-1886). Cfr. inoltre Nive Voisine, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières*, I, Saint-Hyacinthe, Edisem, 1980, e *La création du diocèse de Nicolet, 1885*, «Cahiers Nicolétains», V (1983), pp. 3-41, e VI (1984), pp. 147-214.

La Santa Sede decise d'inviare un nuovo delegato, che si sarebbe dovuto occupare solo del Québec. Nell'ottobre del 1883 arrivò quindi il belga Henri Smeulders, già procuratore generale dei cistercensi, nonché consultore di Propaganda. Smeulders ripeté puntualmente quanto già scritto da Persico e Conroy. A suo parere il clero del Québec era litigioso, mal preparato e troppo interessato alla scena politica locale. Taschereau aveva mal gestito la provincia ecclesiastica e la sua cricca ne aveva approfittato, provocando enormi danni. Non soltanto le pretese monopolistiche dell'Università Laval erano infondate, ma persino la questione dei beni dei gesuiti si sarebbe facilmente risolta, se gli uomini di Taschereau non avessero agognato parte di quelle ricchezze.

Vescovi e sacerdoti vicini all'arcivescovo di Québec reagirono con violenza, sottolineando l'incapacità di Smeulders in quanto belga di comprendere quello che vedeva. La loro opinione fu confortata dalle lamentele dei prelati vicini a Laflèche<sup>56</sup> ed entrambe le fazioni concordarono nel chiedere al papa di non inviare più delegati<sup>57</sup>. La Santa Sede non riusciva dunque a piegare il clero francofono, né questo riusciva a far valere in qualche modo i propri meriti. Allo stesso tempo gli emissari vaticani non erano riusciti a fare degli irlandesi il nerbo della chiesa canadese, come aveva sognato Bedini. Nei palazzi papali erano apprezzati i prelati d'Irlanda formati nella città eterna e abili nelle schermaglie diplomatiche e nelle anticamere, mentre la prima generazione di vescovi irlandese-canadesi apparve a Conroy troppo rozza e soprattutto troppo

<sup>56</sup> Cfr. R. Perin, *Rome in Canada*, pp. 77-81. Sulla missione di Smeulders, cfr. APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 23 (1883-1884), ff. 491-492, 496-498, 527-532, 765-766; sui beni dei gesuiti, SOGC, vol. 1029 (1888, pt. II), ff. 434-446; sull'Università Laval, SOGC, vol. 1020 (1884), ff. 2-661. Per le reazioni dei vescovi del Québec, APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 24 (1884-1885), ff. 10-11, e vol. 26 (1875-1886), ff. 940-945.

<sup>57</sup> Louis-Rodrigue Masson, inviato a Roma dalla provincia del Québec per risolvere la questione dei beni dei gesuiti, ma anche simpatizzante per la fazione ultramontana, dichiarò nel 1887 che il problema clericale era certo grave, tanto più che era impossibile trovare un mediatore *in loco* a causa del coinvolgimento personale di Taschereau. Tuttavia, secondo lui, non era possibile risolvere la situazione tramite un delegato, ma doveva intervenire direttamente il papa. Cfr. Andrée Desilets, *Louis-Rodrigue Masson. Un seigneur sans titres*, Montréal, Boréal, 1985, pp. 136-141.

invischiata in una politica locale senza respiro. Alla metà degli anni Ottanta la Santa Sede si convinse dunque che ben pochi prelati canadesi si potessero salvare.

In questa condanna influì probabilmente anche il fatto che gli emissari romani venivano di solito via New York e contattavano la gerarchia cattolica statunitense, prima di varcare il confine canadese. È infatti evidente che per i viaggiatori italiani, come in fondo erano molti degli inviati della Santa Sede, il Canada era una realtà profondamente arretrata rispetto agli Stati Uniti<sup>58</sup>, ma è pure abbastanza certo che i prelati americani criticavano i loro colleghi settentrionali. Tale ipotesi è infatti confermata da un'indicazione del futuro cardinale Raffaele Merry del Val e dal contrasto tra i cardinali Gibbons, arcivescovo di Baltimora, e Taschereau, arcivescovo di Québec, a proposito dei Knights of Labor e dei sindacati operai, sul quale torneremo in un prossimo capitolo<sup>59</sup>.

Nel corso degli anni Ottanta il Vaticano iniziò comunque a sperare che la situazione potesse risolversi per la scomparsa dei vecchi protagonisti. Tuttavia, come abbiamo detto, l'immigrazione ridette vita alla conflittualità. I nuovi immigrati chiesero insistentemente l'assistenza di sacerdoti della propria nazionalità e un sistema scolastico cattolico in lingua inglese, visto che quest'ultima era considerata la lingua del lavoro in tutto il continente. Tale richiesta complicò la già menzionata questione scolastica del Manitoba, che esplose in tutta la sua pericolosità agli inizi degli anni Novanta. Lo stato provinciale decise infatti che il sistema scolastico dovesse essere pubblico: la chiesa domandò invece che le scuole private fossero protette, in particolare quelle cattoliche. I rappresentanti del governo locale, di quello federale e della chiesa intrapresero estenuanti trattative, che non furono facilitate dalla divisione del fronte cattolico. I vescovi francofoni, soprattutto se appartenenti all'ordine degli oblati di Maria Immacolata fondatori delle missioni del-

<sup>58</sup> Matteo Sanfilippo, *Il Canada nei resoconti dei viaggiatori italiani (1820-1915)*, «Clio», XXI, 3 (1995), pp. 361-378.

<sup>59</sup> Matteo Sanfilippo, *L'image du Canada dans les rapports du Saint-Siège, 1622-1908*, «Revue internationale d'études canadiennes», 5 (1992), pp. 9-24, e Fernand Harvey, *Les Chevaliers du travail, les États-Unis et la société québécoise, 1882-1902*, in *Le mouvement ouvrier au Québec*, a cura di Id., Montréal, Boréal Express, 1980, pp. 69-130.

l'ovest, ritenevano infatti che le loro scuole dovessero essere soprattutto in francese. I fedeli non francofoni, soprattutto se di origine scozzese o irlandese, volevano che si insegnasse soltanto in inglese. Un primo accordo tra il governo federale e quello provinciale (1896) fu recepito dai vescovi come un'indebita concessione ai protestanti: prevedeva infatti scuole cattoliche soltanto dove i cattolici fossero in maggioranza e potessero gestire le finanze municipali.

Adélard Langevin, arcivescovo di St-Boniface nel Manitoba, convinse allora i vescovi del Québec che bisognava punire il partito liberale, cui apparteneva il primo ministro federale Wilfrid Laurier, coautore dell'accordo manitobano<sup>60</sup>. La maggioranza dei prelati francofoni decise quindi di sfavorire il partito liberale nelle elezioni federali del 1896<sup>61</sup>. Altri vescovi - fra i quali Médard Émard di Valleyfield, diocesi suffraganea di Montréal - denunciarono, però, tale manovra<sup>62</sup>; inoltre la reazione liberale fu estremamente dura e tale restò per alcuni anni<sup>63</sup>. I vescovi inviarono loro rappresentanti a Roma e lo stesso fece il partito liberale, che ricorse in un primo tempo a un ex-zuavo, l'avvocato Gustave A. Drolet, e a un vecchio amico di Laurier, l'abbé Jean-Baptiste Proulx. Poi il primo ministro canadese inviò Charles Fitzpatrick, importante funzionario federale, e Charles Russell, figlio del *Chief Justice* britannico, cioè del presidente della divisione del «Queen's Bench» dell'Alta Corte di giustizia a Londra. Infine lo stesso Laurier giunse a

<sup>60</sup> Da notare che Langevin, formatosi al Piccolo Seminario di Montréal, era stato un rappresentante dell'espansionismo montrealese nell'ovest, ma con il tempo si era identificato con la francofonia dell'ovest. Aveva, però, mantenuto la propensione ultramontana per il partito conservatore e la diffidenza verso anglofoni e immigrati. Cfr. Roberto Perin, *Langevin, Adélard*, in *Dictionary of Canadian Biography*, XIV, Toronto, University of Toronto Press, 1998, pp. 597-601.

<sup>61</sup> R. Perin, *Rome in Canada, passim*; Paul Crunican, *Priests and Politicians: Manitoba Schools and the Election of 1896*, Toronto, UTP, 1974; Brian Titley, *Religion, Culture and Power: The School Question in Manitoba*, in *Canadian Education. Historical Themes and Contemporary Issues*, a cura di Id., Calgary, Detselig, 1990, pp. 45-77.

<sup>62</sup> APF, Nuova Serie, vol. 240 (1896), ff. 122-124.

<sup>63</sup> Cfr. i materiali sugli anni 1894-1902 in APF, Nuova Serie, voll. 240-241 (1902); AAES, Inghilterra, secondo periodo, posizione 161, fasc. 79-103; ASV, ANC, 69-76.

Roma nell'agosto del 1897. Le ripetute pressioni convinsero il papa delle buone ragioni dei liberali e soprattutto del fatto che il governo canadese godeva dell'appoggio londinese. Leone XIII mandò allora in Canada il già ricordato Raffaele Merry del Val, che era stato compagno di scuola di Russell<sup>64</sup>.

Il delegato dette un giudizio durissimo sulle capacità e la politica dei vescovi di lingua francese e grazie al suo ascendente – tornato a Roma, divenne cardinale e presto segretario di stato – impose la definitiva rottura con gli elementi più nazionalistici del clero franco-canadese. Da quel momento quest'ultimo si appellò invano a un papato sempre meno disposto ad ascoltarlo. Merry del Val convinse infatti Roma che il Canada avrebbe avuto uno sviluppo analogo a quello degli Stati Uniti e che l'immigrazione finalmente in crescita l'avrebbe reso un paese di lingua inglese, perché questa era la lingua del lavoro in Nord America. Bisognava quindi favorire i vescovi anglofoni, che si erano opportunamente tenuti fuori dalla questione scolastica del Manitoba o avevano addirittura deplorato l'intervento di Langevin. Si doveva inoltre far capire all'episcopato francofono che non poteva più indirizzare le sorti della chiesa canadese, ma doveva limitarsi ad amministrare quelle due o tre regioni nella quali si parlava ancora francese<sup>65</sup>.

In verità Merry del Val aveva alquanto semplificato la situazione, forse anche perché era stato indottrinato dai vescovi statunitensi. Tuttavia la sua visione panamericana non era peregrina ed era condivisa da tutti i contendenti, anche se Langevin e i vescovi del Québec pensavano che fosse il clero francofono a dover evangelizzare il Nord America e diffidavano degli irlandesi, per loro troppo simili agli inglesi e quindi

<sup>64</sup> Mason Wade, *The French Canadians 1760-1967*, I, 1760-1911, Ottawa, Laurentian Library, 1968, pp. 438-439. Le credenziali di Proulx e l'annessa lettera d'istruzione sono pubblicate in Oskar Douglas Felton, *Life and Letters of Sir Wilfrid Laurier*, II, 1896-1919, a cura di David M.L. Farr, Toronto, McClelland and Stewart, 1965, pp. 18-19. La lettera dei deputati, *ibid.*, pp. 205-207. Vedi inoltre Jean-Baptiste Proulx, *Documents pour servir à l'intelligence de la question des écoles du Manitoba*, Roma, Befani, 1896, e *Dans la ville éternelle pendant que se discutait au Canada la question des écoles du Manitoba (Journal de voyage)*, Montréal, Granger-Fils, 1897.

<sup>65</sup> I rapporti di Merry del Val sono nei fascicoli dell'AAES e di APF citati due note più sopra. Vedi inoltre R. Perin, *Rome in Canada, ad indicem*.

cripto-protestanti. Riscontriamo la stessa mescolanza di interessi locali e di prospettiva continentale leggendo le carte di Proulx, il rappresentante di Laurier. Questi aveva già difeso a Roma la causa dell'Università cattolica di Montréal<sup>66</sup>, proprio quella voluta da Bourget, e soprattutto nel 1896 si era fatto al contempo avvocato davanti alla Santa Sede del governo federale canadese e di un gruppo di quebecchesi emigrati nella diocesi di Hartford, Connecticut, che volevano un parroco della loro lingua<sup>67</sup>. Insomma i rappresentanti del clero montréalense proseguivano ad elaborare strategie su scala nordamericana e al contempo ad intralciare i piani dell'arcivescovo di Québec, che nel contesto della questione manitobana appoggiava Langevin.

Il papa dette ragione a Merry del Val e, con l'enciclica *Affari Vos* (1896), condannò le scuole pubbliche, elogiò i vescovi, invitò i fedeli a battersi per le proprie scuole, ma soprattutto riconobbe che il governo federale canadese non avrebbe potuto venire incontro alla chiesa e ai fedeli di lingua francese<sup>68</sup>. Il partito liberale incassò la vittoria e insistette perché fosse aperta una delegazione stabile a Ottawa, in modo che il Vaticano potesse controllare costantemente l'episcopato quebecchese<sup>69</sup>. Si

<sup>66</sup> Jean-Baptiste Proulx, *Rapport sur sa mission à Sa Grandeur Mgr Édouard Charles Fabre*, Roma, Befani, 1890, e *Question universitaire de Montréal*, I-IX, Montréal, Beauchemin, 1890-1893, e X, Roma, Befani, 1895. Vedi inoltre la documentazione in APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 29 (1888-1892) e 32 (1891-1892), ff. 884-998.

<sup>67</sup> Jean-Baptiste Proulx, *Journal de mes pas et démarches dans le diocèse de Hartford*, Roma, Befani, 1896. Sui complicati legami tra la missione per Laurier e quella per gli immigrati di Danielson nel Connecticut, vedi ASV, ANC, 26.

<sup>68</sup> La preparazione dell'enciclica fu molto complicata, bisognava infatti accontentare tutti e salvare il partito liberale senza offendere i vescovi: ASV, Epistolae ad Principes. Positiones et Minutae, vol. 133, ff. 222r-273v, vol. 138 e vol. 141, fasc. B.

<sup>69</sup> Per la nascita della delegazione, cfr. R. Perin, *Rome in Canada*, e Matteo Sanfilippo, *La Santa Sede, il Canada e la Delegazione Apostolica ad Ottawa*, «Annali Accademici Canadesi», 2 (1986), pp. 112-19. Per una panoramica della documentazione a disposizione, cfr. Id. - Monique Benoit, *Sources romaines pour l'histoire de l'Eglise catholique du Canada: le pontificat de Léon XIII (1878-1903)*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», 44, 1 (1990), pp. 85-96. Per il succedersi dei rappresentanti vaticani, cfr. Roberto Perin, *La raison du plus fort est toujours la meilleure: la représentation du Saint-Siège au Cana-*

era infatti appena calmata la questione del Manitoba<sup>70</sup>, che già i vescovi del Québec protestavano contro la locale legge scolastica, perché, a loro parere, li estrometteva dalla gestione dell'insegnamento. La polemica era vecchia (l'aveva sollevata Laflèche nel decennio precedente), ma ora rischiava di far ripartire discussioni che dovevano essere smorzate<sup>71</sup>.

Il Vaticano accedette alla richiesta liberale nel 1899 e creò la delegazione apostolica ad Ottawa. Ancora una volta, però, l'iniziativa non dette buoni frutti, anche perché i due primi delegati, Diomede Falconio (1899-1902) e Donato Sbarretti (1902-1910), optarono per strategie decisamente differenti, soprattutto nei riguardi del clero francofono<sup>72</sup>. Erano entrambi convinti che il Canada fosse un paese anglofono e che il peso della componente franco-canadese dovesse essere contenuto. Tuttavia per il primo questa era una triste necessità e faceva torto a un popolo che aveva difeso il cattolicesimo in anni bui<sup>73</sup>. Il secondo era invece un assertore della superiorità dei vescovi irlandesi e si alienò ra-

---

da, 1877-1917, Canadian Catholic History Association, «Study Sessions», 50 (1983), pp. 99-117, e «Una furia più che francese»: *The Quebec Church and Vatican Diplomacy in the Age of Anglo-Canadian Protestant Domination*, in *Papal Diplomacy in the Modern Age*, a cura di Peter C. Kent e John F. Pollard, Westport, Conn., Praeger, 1994, pp. 45-64. Per la genesi della delegazione è utile Louis Garon, *Inventaire analytique du Fonds Félix-Gabriel Marchand*, «Rapport de l'Archiviste de la Province du Québec», 52 (1974), pp. 125-210, soprattutto pp. 144, 146 e 156. Le pressioni liberali sono documentate in AAES, Inghilterra, secondo periodo, posizione 173, fasc. 173.

<sup>70</sup> La calma era comunque soltanto apparente, cfr. Thomas Charland, *L'encyclique «Affari Vos» de Léon XIII à l'épiscopat canadien*, SCHEC, «Rapport», 20 (1952-1953), pp. 13-25.

<sup>71</sup> Per le polemiche di Laflèche, cfr. AAES, Inghilterra, secondo periodo, posizione 95, fasc. 41. Per quelle del 1897, *ibid.*, posizione 162, fasc. 104.

<sup>72</sup> R. Perin, *La raison du plus fort est toujours la meilleure e Rome in Canada*; Jean Hamelin e Nicole Gagnon, *Le XX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal Express, 1984, pp. 61-64 (*Histoire du catholicisme québécois*, diretta da Nive Voisine, III, 1); Claude Fohlen, *Saint-Siège et Canada au début du XX<sup>e</sup> siècle*, «Études canadiennes/Canadian Studies», 33 (1992), pp. 45-58, e *L'américanisation du catholicisme canadien*, *ibid.*, 43 (1997), pp. 43-59.

<sup>73</sup> Si veda al proposito la sua lettera al cardinal Ledochowski, prefetto di Propaganda Fide, il 21 dicembre 1901 in ASV, LBF, n. 1058.

pidamente le simpatie delle altre componenti della chiesa canadese<sup>74</sup>, in particolare quelle franco-canadesi<sup>75</sup>.

Falconio arrivò in Canada da perfetto sconosciuto, nonostante una lunga carriera negli Stati Uniti, a Terranova e in Italia<sup>76</sup>. Per farlo conoscere Henri Lacoste dell'Università di Ottawa tradusse alcune sue pastorali<sup>77</sup>, ma l'iniziativa non ebbe successo, anche perché buona

<sup>74</sup> Vedi gli articoli di Pizzorusso citati *supra*, nonché la testimonianza di Groulx alla prossima nota. Falconio era meno affascinato dal clero irlandese, con il quale si era scontrato quando era stato segretario di Enrico Carfagnini, vescovo di Harbour Grace a Terranova. Cfr. Hans Rollmann e Matteo Sanfilippo, *Carfagnini, Enrico*, in *Dictionary of Canadian Biography*, XIII, Toronto, Toronto University Press, 1993, pp. 166-168, e Matteo Sanfilippo, *Falconio, Angelo Raffaele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 393-396.

<sup>75</sup> Una lettera di Lionel Groulx ricorda un pranzo il 21 aprile 1907 al Collegio Canadese di Roma, dove erano invitati Sbarretti, il cardinale Vincenzo Vannutelli e Lomer Gouin, primo ministro del Québec. Il delegato ebbe un violento scontro con il rettore Georges-Camille Clapin, perché voleva parlare in inglese alla presenza di un folto numero di francofoni e di due soli preti irlandesi, i quali, per giunta, capivano il francese. Lionel Groulx, *Correspondance 1894-1967*, a cura di Giselle Huot, Juliette Lalonde-Rémillard e Pierre Trépanier, Montréal, Fides, 1993, pp. 239-240,

<sup>76</sup> Angelo Raffaele Falconio nacque a Pescocostanzo (Abruzzo) il 20 settembre 1842 ed entrò nel 1859 nel noviziato francescano. Un anno dopo fu inviato negli Stati Uniti, dove fu ordinato sacerdote nel 1861 e prese il nome di Diomede. Nel 1866 fu nominato professore di filosofia nel St. Bonaventure's College di Alleghany. Due anni dopo fu mandato a Terranova, dove rimase sino al 1880. Ritornò poi negli Stati Uniti e fu infine richiamato in Italia. Nel 1884 divenne provinciale francescano dell'Abruzzo e fu in seguito rieletto più volte. Fu quindi commissario e visitatore generale della provincia francescana di Napoli, esaminatore sinodale della diocesi aquilana, visitatore generale della provincia di S. Angelo in Puglia e infine procuratore generale del suo ordine (1889-1892). In quest'ultimo anno fu consacrato vescovo di Lacedonia e nel 1895 fu promosso all'arcidiocesi di Acerenza e Matera. Il 30 settembre 1899 fu designato delegato in Canada e nominato vescovo di Larissa. La lettera del cardinal Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di stato di Leone XIII, a Falconio del 5 maggio 1899 (ASV, ANC, 178) mostra che tale scelta fu motivata dalla conoscenza dell'inglese e del Nord America dimostrata dal francescano.

<sup>77</sup> *Quelques lettres pastorales de son Excellence Monseigneur Diomède Falconio archevêque de Larisse Délégué Apostolique au Canada*, Ottawa, La Compagnie d'Imprimerie d'Ottawa, 1900.

parte della gerarchia cattolica canadese era prevenuta, temendo che la delegazione avrebbe ridotto la libertà della chiesa locale e per giunta l'avrebbe costretta a grandi spese<sup>78</sup>. La posizione del delegato era quindi assai scomoda, tanto più che la Santa Sede lo aveva incaricato di studiare le difficoltà locali e di comporre le controversie in atto, in particolare la crisi del Manitoba, senza garantirgli poteri ben definiti<sup>79</sup>. Falconio chiese delucidazioni a Sebastiano Martinelli, suo collega negli Stati Uniti<sup>80</sup>, e poi decise di presentarsi come mediatore: mediatore fra le componenti etniche e gerarchiche della chiesa canadese, fra questa ultima e il Vaticano, fra la chiesa canadese e il governo locale.

La sua principale opera di mediazione fu quella tra alta gerarchia ecclesiastica e basso clero. Quest'ultimo era stato l'unico, come d'altronde era già accaduto negli Stati Uniti, a vedere di buon occhio l'arrivo di un emissario romano<sup>81</sup> e gran parte dei documenti canadesi relativi a Falconio contengono soprattutto lamentele di sacerdoti, francofoni o anglofoni, contro i rispettivi vescovi<sup>82</sup>. Il delegato comprese rapidamente che questi ultimi potevano rimuovere i loro curati «sine causa» e cercò di risolvere questa situazione, ma fu bloccato dalla fortissima resistenza dell'episcopato<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Vedi lo scambio di lettere di Charles-Édouard Fabre, vescovo di Montréal, e Joseph-Thomas Duhamel, arcivescovo di Ottawa, con Satolli, nunzio a Washington: ASV, DASU, VI, fasc. 22. In effetti i vescovi dovettero comprare una residenza al delegato e farsi carico della manutenzione e delle imposte: ASV, LBF, nn. 28, 45-46 e 53-54, nonché APE, Nuova Serie, vol. 265 (1903), ff. 270-271. Il volume in questione contiene, tra l'altro, il dossier con la nomina di Sbarretti, ff. 16-42, e quello che ricapitola l'azione di Falconio dal 1899, ff. 142-272.

<sup>79</sup> Cfr. *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, XIX, Romae 1900, pp. 128-130, e APE, Nuova Serie, vol. 265 (1903), ff. 210-211.

<sup>80</sup> ASV, DASU, X, fasc. 135.

<sup>81</sup> Cfr. le lettere di sacerdoti canadesi in ASV, DASU, X, fasc. 66.

<sup>82</sup> Cfr. ASV, ANC, 5, 7, 13, 26, 28-29, 88 e 157.

<sup>83</sup> ASV, LBF, nn. 950, 1140 e 1224. Inoltre si attirò, con suo grave imbarazzo, l'attenzione di numerosi ecclesiastici in difficoltà con i superiori per propria colpa: ANC, 5, 7, 50 e

Le contese fra vescovi e basso clero erano strettamente collegate a quelle tra i fedeli e i loro parroci e tra i fedeli e il loro vescovo. Nel primo caso le proteste nascevano non soltanto per gli eventuali scandali provocati dai sacerdoti, ma anche per il loro intervento nelle elezioni o la loro partecipazione a imprese finanziarie e commerciali<sup>84</sup>. Nel secondo caso alcuni fedeli difendevano il loro parroco dalle accuse del vescovo, oppure rifiutavano lo smembramento di una parrocchia<sup>85</sup>. Spesso tali tensioni erano motivate dai contrasti fra cattolici appartenenti a differenti partiti politici o a differenti gruppi etnici. In effetti la delegazione apostolica era stata creata per evitare il ripetersi di situazioni come quella verificatasi per le scuole del Manitoba, ma Falconio non poté far fronte a una catena di rivendicazioni etno-linguistiche, che andavano dalla costa atlantica a quella del Pacifico senza soluzioni di continuità e che affondavano le radici nella genesi stessa del Dominion e della chiesa cattolica canadesi. Nelle province atlantiche la gerarchia cattolica, in genere irlandese, era attaccata da fedeli di origine scozzese, nonché dagli acadiani che domandavano un vescovo o addirittura una diocesi<sup>86</sup>. A Montréal una minoranza anglofona e un robusto nucleo di origine italiana chiedevano protezione, mentre il clero quebecchese

88. L'argomento è poco studiato, tuttavia Luca Codignola, *Roman Catholic North America, 1763-1846: The Issue of Clerical Misbehaviour in a New Multiethnic Community*, in *Multiculturalism and the History of International Relations from the 18th Century up to the Present*, a cura di Pierre Savard-BrunelloVigezzi, Milano-Ottawa, Unicopli-Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, pp. 181-189, lo affronta per un periodo precedente.

<sup>84</sup> ASV, ANC, 5, 13 e 88.

<sup>85</sup> Vedi, ad esempio, ASV, ANC, 13. Per l'atteggiamento cauto del delegato, cfr. ASV, LBF, nn. 318 e 419.

<sup>86</sup> Per i contrasti fra irlandesi e scozzesi: ASV, ANC, 6. Per le rivendicazioni acadiane: ASV, LBF nn. 34 e 1058 e ASV, ANC, 178, nonché Matteo Sanfilippo, *Les sources documentaires du Vatican pour l'histoire des Acadiens (1632-1922)*, «Études Canadiennes/Canadian Studies», 37 (1994), pp. 99-113; Claude Fohlen, *Les Acadiens en quête d'un évêque*, *ibid.*, pp. 89-98; Phyllis Leblanc, *The Vatican and the Roman Catholic Church in Atlantic Canada: Policies Regarding Ethnicity and Language, 1878-1922*, in *Papal Diplomacy in the Modern Age*, pp. 65-74.

non vedeva di buon occhio i religiosi provenienti dalla Francia e dal Belgio<sup>87</sup>. Nell'Ontario cresceva lentamente il confronto per il controllo dell'arcidiocesi di Ottawa: il clero ontariano di lingua inglese voleva che il vescovo fosse uno dei loro, mentre la gerarchia montrealense desiderava condizionarne l'elezione<sup>88</sup>. Era inoltre sempre più esplicita la lotta per l'egemonia sull'università cattolica della stessa città, nonché per la gestione delle scuole cattoliche provinciali: quest'ultimo problema doveva esplodere nel secondo decennio del Novecento e sollecitare una rude risposta vaticana<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> ANC, 26. Per gli italiani nel Québec, cfr. Matteo Sanfilippo, *Fonti vaticane per la storia dell'emigrazione italiana in Canada, 1899-1915*, «Movimento operaio e socialista», n.s., X (1987), pp. 327-336 e i prossimi capitoli. Per le divisioni tra clero quebecchese e religiosi franco-belgi, cfr. la lettera di Paul Bruchési, arcivescovo di Montréal, al cardinale Gotti, prefetto di Propaganda Fide, in APF, Nuova Serie, vol. 265, ff. 9-14, e Paul Laverdure, *Redemption and Renewal. The Redemptorists of English Canada, 1834-1994*, Toronto-Oxford, Dundurn Press, 1996. Laverdure segnala che la situazione fu talvolta aggravata dalla latente rivalità tra i redentoristi provenienti dal Belgio e quelli nati negli Stati Uniti: *The First Vice-Province of Toronto, 1898-1901*, «Spicilegium Historicum», XLI (1993), pp. 241-275. I gesuiti francesi criticarono i loro omologhi quebecchesi per l'eccessivo nazionalismo, vedi i rapporti degli anni 1919-1920 redatti da J.M. Filion, provinciale di Montréal: ARSI, Epistolae, Gallo-Canadensis, vol. 1007, Canada (1918-1920), IV, 3 e 18. Filion avrebbe voluto più sacerdoti anglofoni da inviare nell'Ovest, mentre i suoi colleghi francofoni volevano fondare un collegio a Québec per formare i missionari da mandare tra gli immigrati. I domenicani francesi negli Stati Uniti non volevano dipendere da quelli del Québec per quanto riguardava l'assistenza agli immigrati canadesi nella Nuova Inghilterra: AGOP, XIII, Prov. St-Joseph - Canada, 0190. Il problema era acuito dall'arrivo di numerosi religiosi francesi fuggiti dalla Francia della separazione tra Stato e chiesa: Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*, I-II, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996-1999.

<sup>88</sup> Roberto Perin - Gayle M. Comeau-Vasilopoulos, *Duhamel, Joseph-Thomas*, in *Dictionary of Canadian Biography*, XIII, Toronto, University of Toronto Press, 1994, pp. 296-301; Matteo Sanfilippo, Intervento alla tavola rotonda *From Chronicle to History*, nel convegno *A Changing Church: The Archdiocese of Ottawa Before and After Vatican II (1947-1997)* (Ottawa, 27 settembre 1997), ancora inedito.

<sup>89</sup> ASV, ANC, 50 e LBF, nn. 1249, 1264, 1370, 1427, 1471-1472 e 1582. La letteratura sullo scontro per il controllo delle scuole e della diocesi e università di Ottawa è assai vasta, cfr. J.S. Moir, *The Problem of a Double Minority*; Robert Choquette, *L'Église catholique dans l'Ontario français du XIXe siècle*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa,

Nell'Ovest la questione scolastica non tendeva a placarsi. Nel Manitoba Adélarde Langevin appoggiava il locale governo conservatore contro l'espressa volontà vaticana, sperando di ottenere il riconoscimento delle scuole cattoliche francofone e di essere aiutato ad irreggimentare la massa di nuovi immigrati<sup>90</sup>. Al contempo il problema scolastico e quello migratorio si allargavano ai Territori del Nord-Ovest, allo Yukon e all'Athabaska<sup>91</sup>. Nel frattempo si apriva la questione dei cattolici di rito ruteno e degli altri gruppi provenienti dall'Europa orientale<sup>92</sup> e si prospettava la creazione di una nuova provincia ecclesiastica nella Colombia Britannica, dove, però, i fedeli preferivano restare sotto l'arcidiocesi statunitense dell'Oregon, piuttosto che avere come metropolita l'arcivescovo di St-Boniface<sup>93</sup>.

Nel suo tentativo di mediare tra le componenti della chiesa Falconio riuscì soltanto a irritare l'episcopato, perché, da un lato, sostenne il primo ministro Laurier e i cattolici anglofoni nella questione manitobana e i vescovi irlandesi di fronte alle rivendicazioni acadiane, e, dall'altro, difese la francofonia dell'Università di Ottawa e i diritti francofoni nell'Ontario. La sua partenza fu quindi accolta con sollievo e l'arrivo di Sbarretti riempì di speranza quanti godevano di buoni agganci tra la burocrazia vaticana. Molti vescovi pensarono dunque quello che Bru-

---

1984; Roger Guindon, *Coexistence féconde: la dualité linguistique à l'Université d'Ottawa*, I-III, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1989-1995. Nel 1916 Benedetto XV ribadì che il Vaticano non comprendeva, né tollerava le divisioni sorte per questioni linguistiche o etniche: ASV, DASU, fasc. 189, e J. Hamelin e N. Gagnon, *Le XXe siècle*, pp. 98-99.

<sup>90</sup> ASV, ANC, 69, e la lunga lettera di Falconio al cardinal Ledochowski in ASV, LBF, n. 661. Per la rigida posizione sull'immigrazione di Langevin, cfr. 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.

<sup>91</sup> Per l'allargarsi della questione scolastica, ASV, ANC, 50.

<sup>92</sup> ASV, ANC, 178, nonché Gaston Carrière, *Les évêques oblats de l'Ouest canadien et les Ruthènes (1893-1902)*, «Vie Oblate», 33 (1974), pp. 95-119 e 157-188, e R. Perin, *Rome in Canada*.

<sup>93</sup> ASV, ANC, 95, e APF, Acta, vol. 274 (1903), ff. 311-325.

chési, l'arcivescovo di Montréal, gli scrisse apertamente: «Quelqu'uns de vos meilleurs amis de Rome sont aussi mes amis»<sup>94</sup>. In fondo Sbarretti proveniva dall'ambiente romano con il quale i vescovi canadesi erano abituati a trattare; mentre Falconio era in primo luogo un francescano e poi era legato alla Segreteria di Stato, ritenuta dai vescovi canadesi dominio di una camarilla liberale.

In realtà il rapporto con Sbarretti si rivelò ben più problematico di quello con Falconio, come attestano le lettere dal Canada che quest'ultimo continuò a ricevere, quando ormai era a Washington<sup>95</sup>. Sbarretti voleva infatti rimodellare la chiesa canadese a immagine di quella americana<sup>96</sup>. Ebbe quindi una scarsissima sensibilità verso i francofoni, tanto che arrivò ad appoggiare un progetto del Governatore generale (il rappresentante della Corona) per creare un parco storico sulle Plaines d'Abraham, proprio là dove la Nuova Francia era stata piegata dalle armate britanniche, e questo in aperta concorrenza ai festeggiamenti del 1908 per il tricentenario della fondazione di Québec<sup>97</sup>. Non brillò inoltre per comprensione delle difficoltà degli immigrati, persino di quelli italiani, ai quali chiedeva di adeguarsi in tutto e per tutto alla volontà dei vescovi anglofoni e alla propria<sup>98</sup>.

Nella questione scolastica del Manitoba Sbarretti non tentò poi di mediare fra la chiesa e il governo e, quando vi si provò tardivamente, non poté che fallire, cercando penosamente di allontanare da sé ogni colpa e di ripartire il biasimo dei suoi superiori fra la testardaggine

<sup>94</sup> ASV, ANC, 138.

<sup>95</sup> ASV, DASU, V, fasc. 27, e ANC, 170. Anni dopo il senatore Pascal Poirier aggiunse che Falconio, pur avendo appoggiato i vescovi irlandesi delle province atlantiche, era stato, però, l'unico delegato ad avere a cuore la causa acadiana: *Mémoires de Pascal Poirier*, «La Société Historique Acadienne», XXXIII (1971), p. 22.

<sup>96</sup> Vedi le sue riflessioni sulla federazione delle società cattoliche canadesi in ASV, ANC, 109.

<sup>97</sup> Vedi le riflessioni sul progetto di Lord Grey in ASV, ANC, 51.

<sup>98</sup> M. Sanfilippo, *L'immagine del Canada*, e *infra* cap. VIII.

del clero francofono e l'assoluta inaffidabilità dei politici<sup>99</sup>. Sempre in campo scolastico favorì le scuole separate, ma solo se anglofone e questo persino nel Québec<sup>100</sup>. Soprattutto, e in questo scontentò tutti, non tenne conto della debolezza insita nei poteri di un delegato e cercò di promuovere una sorta di centralizzazione della chiesa canadese a partire da Ottawa<sup>101</sup>.

Falconio, su ordine della Segreteria di Stato, aveva promosso due grandi inchieste sui problemi della chiesa canadese: una sulla propaganda protestante e l'altra sulle scuole cattoliche francofone<sup>102</sup>. Aveva inoltre approfondito le conseguenze dell'immigrazione, valutandone il peso in relazione sia ai rapporti con i protestanti, sia allo sviluppo della chiesa canadese<sup>103</sup>. Al contempo aveva iniziato il lavoro per arrivare lentamente a un Concilio plenario della chiesa canadese<sup>104</sup>. Sbarretti saltò la fase ricognitiva: forte delle inchieste di Falconio, si limitò a interrogare alcuni esperti su vari aspetti della chiesa canadese e volle invece organizzare personalmente il Concilio<sup>105</sup>. L'organizzazione del Concilio fu coordinata con una serie di azioni mirate a formare commissioni o società che si occupassero della diffusione della fede e dell'assistenza agli immigrati. Quest'ultimo problema era particolarmente rilevante in Canada e già sotto Falconio si era posta la questione degli italiani e dei

<sup>99</sup> ASV, ANC, 70, e Ramsay Cook, *Church, Schools, and Politics in Manitoba, 1903-1912* [1958], adesso in *Minorities, Schools, and Politics*, a cura di Craig Brown, Toronto, University of Toronto Press, 1969, pp. 19-41.

<sup>100</sup> ASV, ANC, 27.

<sup>101</sup> Per il quadro generale, cfr. i più volte citati articoli di Pizzorusso.

<sup>102</sup> ASV, ANC, 179, e APF, Nuova Serie, vol. 215, ff. 618-644.

<sup>103</sup> M. Sanfilippo, *L'Image*, pp. 19-20.

<sup>104</sup> J. Hamelin e N. Gagnon, *Le XXe siècle*, pp. 65-69 e ANC, 115, nonché ASV, LBF, nn. 778-781.

<sup>105</sup> ASV, ANC, 107, 115-117 e 122. Il già citato Pizzorusso, *Donato Sbarretti*, approfondisce la vicenda del Concilio. Per la ricezione romana degli atti, cfr. ASV, Congr. Concilio, Concilia 71.

ruteni<sup>106</sup>. Il primo delegato permanente a Ottawa aveva, però, cercato soluzioni che tenessero conto delle specificità nazionali, per esempio della possibilità d'inviare sacerdoti italiani nelle comunità italiane e sacerdoti di rito ruteno in quelle rutene<sup>107</sup>. Sbarretti era invece più propenso ad ascoltare i vescovi contrari alla costituzione di nuovi poli etnici all'interno della chiesa canadese, anche se naturalmente cercò di proteggere i propri connazionali<sup>108</sup>.

La tendenza accentratrice di Sbarretti non incontrò l'approvazione dei vescovi canadesi, neanche di quelli anglofoni, e portò verso la fine della sua delegazione alla messa in discussione delle sue prerogative. Nel 1906 affermò contro la prassi comune che tutti i documenti vaticani che riguardavano il Canada dovevano passare per le sue mani<sup>109</sup>. I vescovi non gradirono questa sua pretesa e nel 1910 affermarono pubblicamente che il delegato non doveva intromettersi negli affari delle diocesi e chiesero che Roma ribadisse la preminenza dell'ordinario<sup>110</sup>. Quando Sbarretti ritornò a Roma, la credibilità della delegazione aveva raggiunto il suo punto più basso.

Francesco Pellegrino Stagni (1910-1918), il delegato successivo, tentò di ricucire il dialogo con i vescovi e quantomeno li convinse della propria personale buona fede<sup>111</sup>. Morì infatti alla fine della sua missione canadese e alcuni, tra i quali il già menzionato Bruchési, ritennero che fosse spirato a causa dello sforzo inane per riportare la pace nella

<sup>106</sup> R. Perin, *Rome in Canada*.

<sup>107</sup> ASV, LBF, 143, 182-183, 194-195, 458, 501, 550, 595, 941-942 e 988.

<sup>108</sup> Oltre a quanto citato *infra*, nel capitolo VIII, e in M. Sanfilippo, *Roman Archives*, cfr. ASV, ANC, 95, 110, 122 e 184.

<sup>109</sup> ASV, ANC, 138. Aveva già protestato a questo proposito nel 1903, ANC, Prot. 2, n. 130.

<sup>110</sup> Vedi il fascicolo sull'articolo apparso nel giornale «L'Évènement» in ASV, ANC, 53.

<sup>111</sup> Donald Tremblay, *Monseigneur Francesco Pellegrino Stagni, o.s.m., et l'Église canadienne, 1910 à 1918*, tesi di dottorato, Université Laval, 1993.

chiesa canadese<sup>112</sup>. Stagni si trovò a fronteggiare la solita protesta del basso clero, assai scontento della delegazione Sbarretti. Molti sacerdoti gli ricordarono le benemeritenze di Falconio e sottolinearono come ora la situazione fosse peggiorata perché lo scontro con i vescovi era stato complicato dall'irrompere del fattore «nazionale», per esempio le angherie dei nuovi vescovi irlandesi dell'ovest contro i sottoposti di lingua francese<sup>113</sup>. La questione delle scuole continuò nell'ovest, estendendosi da provincia a provincia, ed esplose pure nel centro, soprattutto in Ontario dove il confronto fra gli immigrati quebecchesi e i vescovi irlandesi divenne esplosivo<sup>114</sup>. Le conclusioni del delegato sono riportate nel rapporto sulle diocesi canadesi inviato nel 1915 al cardinale De Lai, segretario della Congregazione Concistoriale: «il vero malanno di cui si soffre nel Canada, dal punto di vista religioso, è il nazionalismo eccessivo esagerato, che si traduce in rivalità e dissidii di razza, dannosissimi agli interessi cattolici e alla progresso della Chiesa»<sup>115</sup>. Stagni sottolineava che il nazionalismo era pericoloso *dal punto di vista religioso*, cioè da quello del coinvolgimento della Chiesa. Gli sembrava infatti giusto e «savio» che i canadesi di lingua francese si organizzassero in modo da difendere i propri diritti, ma i loro vescovi non potevano partecipare a tali lotte, né dimenticare che la chiesa doveva curare tutti gli altri e offrire, per esempio, sacerdoti anglofoni agli immigrati nell'ovest<sup>116</sup>. Il coinvolgimento dei vescovi e dei sacerdoti era, però, inevitabile, come lo stesso delegato scoprì, quando la prima guerra mondiale contrappose i vescovi anglofoni, interventisti, e quelli francofoni, che non volevano

<sup>112</sup> Per la morte di Stagni e l'opinione dei vescovi, ANC, 142, fasc. 15.

<sup>113</sup> ASV, ANC, 142, fasc. 3.

<sup>114</sup> Donald Tremblay, *Benoît XV, le Saint-Siège et la controverse des écoles bilingues de l'Ontario*, «Archivum Historiae Pontificiae», 32 (1994), pp. 195-251. Vedi anche Marilyn Barber, *The Ontario Bilingual Schools Issue: Sources of Conflict*, «Canadian Historical Review», 47 (1966), pp. 227-248.

<sup>115</sup> ASV, ANC, 142, fasc. 7, lettera del 26 marzo 1915.

<sup>116</sup> ASV, ANC, 142, fasc. 7, lettera del 16 dicembre 1915.

partecipare a un conflitto europeo<sup>117</sup>.

Nel dopoguerra il quarto delegato apostolico in Canada, Pietro Di Maria (1918-1926), tentò infine di proseguire sulla scia di Stagni, ma senza maggiore fortuna. La guerra aveva infatti inferto ferite gravissime alla chiesa e reso difficile superare i contrasti tra anglofoni e francofoni, tra canadesi di origine britannica e canadesi di origine austro-germanica<sup>118</sup>. Tali divisioni avrebbero continuato a essere avvertibili sino a tutta la seconda guerra mondiale e avrebbero impedito alla chiesa di essere veramente efficace sul piano sociale<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> ASV, ANC, 130, fasc. 2.

<sup>118</sup> La stessa politica vaticana fu allora occasione per nuovi contrasti, cfr. Luigi Bruti Liberati, *Il papa e la guerra. La società canadese e le iniziative di pace di Benedetto XV*, «Rivista di Studi canadesi», 7 (1994), pp. 145-158.

<sup>119</sup> Ildebrando Antoniutti, *Memorie autobiografiche*, Udine, Arti Friulane, 1975, pp. 40-51. Sulle trasformazioni a lungo termine nel cattolicesimo canadese, cfr. ora Roberto Perin, *French Speaking Canada from 1840*, in *A Concise History of Christianity in Canada*, a cura di Terrence Murphy e Roberto Perin, Toronto, Oxford University Press, 1996, pp. 190-260, e *Das englischsprachige Kanada*, in *Kirche und Katholizismus seit 1945*, a cura di Erwin Gatz, IV, *Die britischen Inseln und Nordamerika*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002, pp. 72-89.



## Capitolo VIII

### Le comunità italiane in Canada (1900-1918)

Abbiamo già visto come l'assistenza delle comunità italiane in Nord America si sia spesso incrociata con l'attività delle delegazioni apostoliche e la richiesta di informazioni da parte della Santa Sede. Questo è particolarmente evidente per quanto riguarda il Canada, dove l'immigrazione iniziò in ritardo e la vicenda si svolse a ritmo accelerato agli inizi del Novecento<sup>1</sup>.

Il 9 luglio 1908 Donato Sbarretti, delegato apostolico a Ottawa, scrisse a Diomede Falconio, delegato apostolico a Washington e suo predecessore in Canada, che Patrick Fergus McEvay, il nuovo arcivescovo di Toronto, cercava un sacerdote italiano per la comunità italiana di quella città. Sbarretti precisava che il compito era faticoso, perché gli italiani di Toronto erano dispersi in diversi quartieri. Serviva quindi un prete energico e dinamico, che conoscesse anche l'inglese. Falconio, che si era già occupato di problemi simili, si rivolse a Gherardo Ferrante della curia arcivescovile di New York e lo pregò di trovare il sacerdote adatto. Ferrante rispose, però, che al momento non sapeva chi indicare. Il 13 luglio Falconio riportò a Sbarretti la risposta ricevuta; il 29 avvertì invece McEvay che Ferrante aveva finalmente trovato il candidato adatto<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Per la presenza italiana in Canada prima di questa data, cfr. Bruno Ramirez, *Les premiers Italiens de Montréal*, Montréal, Boréal Express, 1984; Matteo Sanfilippo, *Fonti vaticane per la storia dell'emigrazione italiana in Canada, 1899-1915*, «Movimento operaio e socialista», n.s., X (1987), pp. 327-336; Emilio Franzina, *Gli italiani al nuovo mondo, L'emigrazione italiana in America 1492-1942*, Milano, Mondadori, 1995.

<sup>2</sup> ASV, DASU, X, 543, non foliato. Per alleggerire le note, sono ridotti al minimo i rimandi bibliografici, per i quali cfr. Matteo Sanfilippo, *Ethnicity is an elusive concept. Nuovi studi sulle comunità italiane in Canada*, «Studi emigrazione-Etudes Migrations», 95 (1989), pp. 417-425, *Lineamenti di storiografia delle comunità italiane in Canada*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», XV (1990), pp. 295-314, e *Mobilità, inurbamento e politicizzazione degli immigrati italiani in Nord America*, in *La politique des campagnes au XIX<sup>e</sup> siècle, France, Italie, Espagne, Portugal*, Actes du Colloque international organisé par l'École Française de Rome, Rome 20-22 février 1997, Roma, École Française de Rome, 2000, pp. 169-185.

Sbarretti si era rivolto a Falconio con il tono di chi era stato chiamato ad occuparsi di qualcosa di imprevisto. In realtà era stato più volte invitato a intervenire in favore degli italiani di Toronto. Nel 1904 Lancelot Minehan, un sacerdote in conflitto con Dennis O'Connor, predecessore di McEvay<sup>3</sup>, gli aveva inviato una lunga lettera per asserire l'urgenza di strappare la comunità italiana alla Mafia e alla propaganda metodista. Secondo Minehan la creazione di una parrocchia italiana autonoma, simile a quelle franco-canadesi, era ormai necessaria. Alfred A. Sinnott, segretario del delegato, si mise allora in contatto con un altro prete dell'arcidiocesi di Toronto, Francis F. Rohleder, e tentò di sincerarsi se quanto asserito da Minehan corrispondeva al vero. Rohleder gli spiegò che a Toronto vi erano 130 famiglie italiane, le quali inviavano regolarmente i loro bambini alle scuole cattoliche. Queste famiglie non erano state abbandonate dall'arcivescovo: O'Connor, al contrario, aveva formato un comitato per la loro cura spirituale e le faceva seguire dai reverendi Canbillon, Anise, Dodsworth, Walsh e Coyle, parroci rispettivamente di St. Paul, Lourdes, St. Patrick, St. Helen e Holy Family e scelti per la loro padronanza della lingua italiana. I buoni risultati della strategia di O'Connor sarebbero stati confermati, secondo lo scrivente, dalle adesioni di 90 capifamiglia all'associazione italiana dell'Immacolata.

La risposta di Rohleder convinse il delegato, ma nel gennaio dell'anno successivo Minehan tornò alla carica. Inviò un articolo dell'«Evening News» di Toronto del 31 maggio 1905 sulla predicazione di un pastore metodista nel St. John's Ward, dove si trovava il maggiore insediamento italiano della città, e affermò che O'Connor aveva boicottato la proposta della S. Vincenzo de' Paoli di formare una congregazione italiana, guidata da un sacerdote italiano. Sbarretti ancora una volta rimase silenzioso, ma Minehan non era disposto a cedere così facilmente e nel dicembre dello stesso anno riscrisse per deplorare che metodisti e presbiteriani potessero impunemente predicare tra gli italiani. Nel maggio 1906 una suora francese informò il delegato che la situazione degli italiani di Toronto era disperata e che erano un gregge

<sup>3</sup> Il conflitto riguardava la conduzione della diocesi, ma vi influi anche il lungo contenzioso per una pensione dovuta al fratello di Minehan, James: ASV, ANC, 89, fasc. 13, 17, 21, 26, e 90, fasc. 2, 6, 11-13, 15-16.

senza pastore. Allora Sbarretti si rivolse al basiliano John R. Teefy e lo pregò di indagare sulle condizioni della comunità italiana. Teefy effettuò l'indagine, premurandosi che questa restasse segreta in modo da non incorrere nelle ire dell'arcivescovo. Il suo rapporto non concordava del tutto con quanto asserito da Minehan, ma confermava alcune lamentele di quest'ultimo. La comunità italiana era ben messa economicamente e poteva permettersi un sacerdote, ma l'arcidiocesi non la voleva assistere. In ogni caso i protestanti non ottenevano per il momento grandi risultati.

Nel settembre 1906 Minehan riscrisse a Sbarretti che era, però, a Roma; Sinnott accusò ricevuta e non dette seguito alla lettera<sup>4</sup>. Nel dicembre dello stesso anno, però, Falconio gli spedì un ritaglio di «The Star» (Toronto) del 15 dicembre 1906, che descriveva l'attività di Giuseppe Merlino, pastore protestante venuto da Springfield, Massachusetts. Sinnott si mise allora in contatto con Sbarretti, ancora a Roma, per dirgli che, a suo parere, Falconio aveva ricevuto il ritaglio dal solito Minehan<sup>5</sup>. Nel 1907 quest'ultimo spedì infine al delegato un dossier sottoscritto da alcuni italiani di Toronto<sup>6</sup>. Sbarretti proseguì a non prendere in considerazione le lettere di Minehan, ma nel giugno 1908, quando gli fu chiesto di consacrare arcivescovo McEvay, dopo che O'Connor aveva dato le sue dimissioni, domandò che gli italiani fossero invitati alla cerimonia. In occasione della consacrazione D.A. Schioma, membro della Società Umberto Primo di Toronto, consegnò al delegato una petizione della comunità nella quale si richiedeva ufficialmente un sacerdote italiano. Il 3 luglio, dopo essere tornato a Ottawa, Sbarretti pregò McEvay di aiutare i connazionali e il 7 quest'ultimo rispose che avrebbe cercato un prete italiano. Due giorni dopo il delegato ringraziò l'arcivescovo di Toronto e scrisse, come abbiamo visto, a Falconio<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> ASV, ANC, 138, fasc. 16: 27.9.1906, Sinnott a Sbarretti.

<sup>5</sup> ASV, ANC, 138, fasc. 16: 21.12.1906, Sinnott a Sbarretti.

<sup>6</sup> APF, NS, vol. 370 (1909), ff. 19-35.

<sup>7</sup> Per la lettera di Minehan, ASV, ANC, 90, fasc. 9.

Nel frattempo la petizione della comunità italiana aveva attirato l'attenzione di alcuni sacerdoti italiani emigrati nel Nord America. Il 27 giugno Leonardo Mazziotta, parroco degli italiani di Montréal, offrì i suoi servigi al delegato, ma Sinnott gli fece sapere che un prete italiano era già stato trovato<sup>8</sup>. Qualche giorno dopo fu la volta di Gerardo Cristiano da New Brunswick nel New Jersey e Sinnott gli rispose che McEvey era in trattative con un altro sacerdote<sup>9</sup>. In realtà McEvey non sapeva ancora come provvedere agli italiani di Toronto e si teneva in contatto sia con Ferrante, tramite Falconio, sia con il provinciale dei redentoristi di Baltimora<sup>10</sup>. Infine giunse a Toronto monsignor Pietro Pisani, e la sua presenza contribuì a risolvere l'annosa questione<sup>11</sup>. Il 1° ottobre Carlo Doglio, inviato a Toronto da Pisani, divenne il parroco degli italiani e l'8 novembre fu inaugurata la nuova parrocchia, Our Lady of Mount Carmel, che aveva occupato l'edificio della vecchia chiesa di St. Patrick<sup>12</sup>. Qui nell'aprile 1909 Sbarretti celebrò la Pasqua davanti alla comunità italiana<sup>13</sup>.

Alla prima parrocchia italiana di Toronto si aggiunsero nell'arco di pochi anni St. Agnes (1913) e St. Clement (1915)<sup>14</sup>. I problemi

<sup>8</sup> ASV, ANC, 90, fasc. 17. Mazziotta curava dal 1893 gli italiani di Montréal, dopo aver dovuto abbandonare la sua parrocchia di Jersey City a causa dei debiti contratti, cfr. ASV, DASU, IX, Newark 10. Questo precedente potrebbe spiegare perché la sua richiesta sia stata subito dismessa da Sinnott.

<sup>9</sup> ASV, ANC, 90, fasc. 18.

<sup>10</sup> Cfr. John E. Zucchi, *The Catholic Church and the Italian Immigrant in Canada, 1880-1920: A Comparison between Ultramontane Montreal and Hibernian Toronto*, in *Scalabrini tra Vecchio e Nuovo Mondo*, a cura di Gianfausto Rosoli, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1989, p. 502.

<sup>11</sup> Cfr. John E. Zucchi, *The Italian Immigrants of the St. John's Ward, 1875-1935*, Toronto, Multicultural History Society of Ontario, 1981, pp. 18-19.

<sup>12</sup> ASV, ANC, 90, fasc. 9.

<sup>13</sup> ASV, ANC, 90, fasc. 23.

<sup>14</sup> Cfr. John E. Zucchi, *Church and Clergy, and the Religious Life of Toronto's Italian Im-*

religiosi della comunità italiana di Toronto non erano, però, finiti. I sacerdoti italiani si trattenevano per pochissimo tempo e i sostituti non erano sempre all'altezza. Nel novembre 1909 McEvay inviò presso Sbarretti il reverendo Giuseppe Longo, raccomandatogli da Pisani. McEvay non voleva che Longo restasse a Toronto, perché temeva che si risapesse del suo periodo in prigione e dello scandalo legato alla gestione di un orfanatrofio. In tal senso scrisse al delegato anche Alfred E. Burke, il presidente della Canadian Church Extension Society, che aveva rivelato all'arcivescovo il passato del sacerdote italiano e si dichiarava convinto che tutti a Toronto sapevano dello scandalo. Sbarretti rispose di aver controllato i documenti di Longo e di averli trovati soddisfacenti. Il sacerdote italiano aveva infatti con sé due lettere di monsignor Bressan, segretario privato di Pio X, che lo raccomandava caldamente. Inoltre era stato assolto dai tribunali italiani ed era stato ricevuto dal papa<sup>15</sup>.

McEvay non era convinto, ma d'altronde non voleva mettersi contro il Vaticano: quindi allontanò Longo dalla propria città, ma gli trovò un posto di aiuto-parroco a Midland<sup>16</sup>. In seguito Longo tornò tra i suoi compatrioti di Toronto<sup>17</sup> e nel 1912 scrisse al nuovo delegato Francesco Pellegrino Stagni, chiedendo un sostegno finanziario per l'acquisto di un nuovo edificio da adibire a parrocchia italiana. In questa lettera Longo ricordava che i metodisti lavoravano indefessamente tra gli italiani e ottenevano buoni successi grazie alla loro disponibilità economica. Longo aggiungeva che la comunità italiana avrebbe potuto difendersi da sola, ma che le differenze regionali impedivano agli immigrati di sentirsi

---

*migrants, 1900-1940*, Canadian Catholic Historical Association, «Study Sessions», 50 (1983), pp. 533-48. McEvay pare aver considerato la possibilità di più parrocchie italiane sin dagli inizi, dato che già nel 1908 chiese il permesso di contrarre mutui per edificare nuove chiese italiane. APF, NS, vol. 463 (1908), ff. 518-19.

<sup>15</sup> ASV, ANC, 90, fasc. 26, e Archivio del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei migranti e itineranti, Altre posizioni, fasc. 969 (1917).

<sup>16</sup> ASV, ANC, 90, fasc. 26.

<sup>17</sup> Longo fu richiamato da McEvay per sostituire nel 1910 Doglio che ritornava in Italia. La delegazione fu informata a cose fatte. ASV, ANC, 141, fasc. 6: 19.6.1910, Sinnott a Sbarretti.

parte di una stessa nazione: perciò gli immigrati più ricchi non si sentivano in obbligo di aiutare i più poveri e questi ultimi, sentendosi abbandonati, ricorrevano ai metodisti. Stagni si informò presso John T. Kidd, segretario dell'arcivescovo torontino, e questi confermò che i metodisti avevano fondato asili per i bambini italiani. Tuttavia, almeno a quanto ne sapeva Kidd, la maggior parte degli italiani frequentava sempre la chiesa cattolica e molte difficoltà dipendevano proprio da Longo, che era un buon prete e un ottimo studioso, ma difettava di spirito pratico<sup>18</sup>. Negli anni seguenti i rapporti tra l'arcidiocesi e Longo si deteriorarono ulteriormente e questi fu allontanato dalla parrocchia italiana, affidata nel 1912 ai redentoristi. In seguito fu poi rimosso più volte da altri incarichi, come attestano le sue lagnanze presso la delegazione<sup>19</sup>.

In verità i guai non dipendevano soltanto dai difetti caratteriali di Longo. Nel 1909 McEvay prese in prova Giuseppe Bagnasco della diocesi di Tortona, ma anche quest'ultimo ebbe difficoltà con i suoi nuovi parrocchiani e fu trasferito a una parrocchia anglofona; inoltre ci furono problemi per rinnovargli l'incarico<sup>20</sup>. Di fatto vi fu sempre una certa tensione tra l'arcivescovo di Toronto, il clero di origine italiana e la comunità immigrata. Tale tensione rifletteva d'altronde i conflitti tra l'arcivescovo e i suoi fedeli, qualsiasi fosse la loro origine<sup>21</sup>. Le cose non migliorarono con Neil McNeil, successore di McEvay. Questi infatti tentò egualmente di ottenere il controllo non solo della comunità italiana, ma anche dei giornali in italiano. Nel 1916 spiegò a Stagni che a Toronto vi erano tre parrocchie italiane e che esse andavano abbastanza bene.

<sup>18</sup> ASV, ANC, 92, fasc. 1.

<sup>19</sup> ASV, ANC, 92, fasc. 8 e 12. Vedi inoltre John E. Zucchi, *Italians in Toronto. Development of a National Identity 1875-1935*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988, pp. 124-33.

<sup>20</sup> ASV, ANC, 90, fasc. 27, e 92, fasc. 8.

<sup>21</sup> Sullo sforzo di assimilare i cattolici immigrati e l'occasionale brutalità dei vescovi McEvay e McNeil, cfr. Mark McGowan, *The Waning of the Green. Catholics, the Irish, and Identity in Toronto, 1887-1922*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999, cap. VII.

Tuttavia il settimanale «La Tribuna», pagato dal partito conservatore a scopo elettorale, contrastava gli insegnamenti della chiesa. McNeil avrebbe allora voluto rilevare il quotidiano indipendente «Il pensiero italiano», fondato dal console d'Italia a Toronto, ma i parroci italiani temevano che il governo italiano sarebbe intervenuto. McNeil si diceva invece molto interessato alla prospettiva di guadagnare l'opinione pubblica degli immigrati grazie al controllo di un giornale secolare, anche se con l'appoggio della diplomazia italiana. L'arcivescovo suggeriva tra le righe che la questione romana non poteva avere peso in Nord America, soprattutto se continuare a combattere il governo italiano significava perdere le anime degli immigrati a favore dei metodisti. In un post-scriptum McNeil aggiungeva che due uomini d'affari della comunità erano disposti a finanziare il giornale, qualora l'arcidiocesi ne assumesse la direzione effettiva. Stagni rassicurò McNeil, ma il progetto non sembra aver avuto seguito<sup>22</sup>. Comunque in un rapporto di quattro anni dopo l'arcivescovo appariva egualmente contento del lavoro svolto tra gli italiani<sup>23</sup>.

Le vicende della comunità italiana di Toronto sono indicative dei conflitti che una comunità immigrata doveva affrontare in seno alla chiesa cattolica canadese (e statunitense), affinché fossero riconosciute la sua specificità e la necessità dell'assistenza di sacerdoti di quella stessa origine<sup>24</sup>. Tuttavia, secondo alcuni studiosi, Toronto era un caso limite per la resistenza dei suoi arcivescovi ad assistere i gruppi minoritari<sup>25</sup>. In questa città si susseguivano da tempo metropolitani di origine irlandese, strenuamente impegnati nella lotta per la supremazia nell'Ontario contro i vescovi, il clero e i fedeli di origine franco-canadese. Di

<sup>22</sup> ASV, ANC, 91, fasc. 25.

<sup>23</sup> ASV, ANC, 92, fasc. 5.

<sup>24</sup> Cfr. R. Perin, *Religion, Ethnicity and Identity: Placing the Immigrant within the Church*, «Canadian Issues/Thèmes Canadiens», VII (1985), pp. 213-29.

<sup>25</sup> *Catholics at the «Gathering Place»: Historical Essays on the Archdiocese of Toronto 1841-1991*, a cura di Mark G. McGowan e Brian P. Clarke, Toronto, The Canadian Catholic Historical Association, 1993.

conseguenza essi adottarono una politica accentratrice, poco propensa ad accogliere le richieste delle minoranze, specie se di origine latina<sup>26</sup>. Questa tesi contiene indubbiamente molto di vero, tuttavia nessuno ha cercato di accertare se le difficoltà religiose degli italiani di Toronto fossero l'eccezione o la norma nel Canada del primo Novecento. L'archivio della delegazione apostolica ad Ottawa offre invece la possibilità di ovviare a questa mancanza, perché concentra in un solo fondo documenti relativi a tutte le diocesi canadesi, nonché ai gruppi di neo-immigrati più rilevanti<sup>27</sup>.

Da questo materiale è possibile desumere una sintesi dell'attività dei vescovi e degli interventi dei delegati in difesa dei diritti di alcuni gruppi d'immigrati. Inoltre ogni delegato, soprattutto se favorevole alle rivendicazioni dei migranti, riceveva lettere, petizioni e memoriali che non si trovano tra i documenti diocesani. Gli italiani godettero dell'attenzione dei delegati più di altri gruppi, con la rilevante eccezione di Sbarretti, il quale, come abbiamo già visto, era convinto che la chiesa nordamericana dovesse essere integralmente anglicizzata. Ad ogni modo le comunità italiane non furono alla fine protette dai rappresentanti vaticani più di quanto lo fossero altre comunità: spesso i delegati corrispondevano con i propri connazionali senza poi intervenire effettivamente a loro difesa. Di conseguenza i documenti sugli italiani sono dispersi nei dossier sull'emigrazione o in cartelle miscelanee sulle singole diocesi: è questo, per esempio, il caso della documentazione raccolta da Falconio<sup>28</sup>. Inoltre la comune origine nazionale induceva gli italiani a ricercare il delegato per motivi non sempre inerenti al ruolo istituzionale di quest'ultimo: spesso chiedevano denaro o aiuto

<sup>26</sup> Cfr. Robert Choquette, *Language and Religion: The History of English-French Conflict in Ontario*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1975, e *Religion et rapport interculturels au Canada*, «Canadian Issues/Thèmes Canadiens», VII (1985), pp. 198-211.

<sup>27</sup> 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).

<sup>28</sup> Cfr. Matteo Sanfilippo, *Fonti vaticane per la storia dell'emigrazione italiana in Canada*.

spicciolo<sup>29</sup>, oppure volevano essere raccomandati per trovare lavoro<sup>30</sup>. Non mancavano inoltre i carcerati che domandavano la revisione del processo<sup>31</sup>. Infine i rappresentanti di ditte commerciali e gli agenti del consolato italiano richiedevano l'intervento della delegazione per stipulare accordi commerciali con il Canada<sup>32</sup>.

Un evento fortuito permette di delineare con una certa precisione i contorni dell'assistenza spirituale alle comunità italiane durante la missione di Stagni. Nel 1912 Johanna Upton di London nell'Ontario lasciò in eredità alla delegazione più di 10.000 dollari da destinare alle missioni presso i cattolici «esteri». Stagni giocò sull'ambiguità del termine e decise che la somma poteva essere utilizzata per gli immigrati. Devolvette quindi la rendita annuale dell'eredità al restauro o alla costruzione di chiese per i ruteni, i polacchi, i siriani e gli italiani<sup>33</sup>. La corrispondenza tra il delegato e le comunità soccorse permette di ricostruire la rete delle parrocchie italiane nel secondo decennio del secolo e la prima gestazione di comunità unite dalla richiesta di servizi religiosi in italiano. Si consideri che la parrocchia non garantiva soltanto uno spazio di sociabilità, ma forniva anche corsi di inglese per coloro che erano appena arrivati e scuole italiane, o quantomeno bilingui, per i loro figli<sup>34</sup>. Essa divenne quindi il centro della comunità, nonostante la concorrenza di associazioni regionali, nazionali e socialiste<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> ASV, ANC, 39, fasc. 24 e 37; 40, fasc. 3; 44, fasc. 1f; 182, fasc. 1; 186, fasc. 53.

<sup>30</sup> ASV, ANC, 38, fasc. 4; 181, fasc. 22 e 37; 187, fasc. 30.

<sup>31</sup> ASV, ANC, 185, fasc. 8, 12 e 22.

<sup>32</sup> Specie nel periodo della delegazione Falconio. ASV, ANC, 26, fasc. 1; 157, fasc. 1; ASV, LBF, n. 1451.

<sup>33</sup> ASV, ANC, 24, fasc. 1.

<sup>34</sup> Per un caso specifico, cfr. Donat J. Taddeo e Raymond C. Taras, *Le débat linguistique au Québec. La communauté italienne et la langue d'enseignement*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1987.

<sup>35</sup> La presenza di queste associazioni si desume dalle lamentele del clero. I sacerdoti della diocesi di Antigonish biasimano una manifestazione nazionalista: ASV, ANC, 4, fasc. 21.

Nel 1913 Stagni aiutò con i fondi dell'eredità Upton la comunità italiana di Ottawa, servita da Fortunato Mizzi, in religione Fortunato da Malta, cappuccino, che aveva formato un comitato per erigere la chiesa di S. Antonio da Padova. Nello stesso anno McNally, vescovo di Calgary, scrisse a Stagni di aver fondato una scuola italiana, che per il momento ospitava anche la chiesa. Nel 1914 Stagni inviò 200 dollari a Scollard, vescovo di Sault Ste. Marie, Ontario, per le chiese italiane di Copper Cliff e North Bay, più altri 200 dollari per saldare i debiti contratti sulla seconda chiesa. Nel novembre dello stesso anno padre Juliano, parroco di St. Anthony a Port Arthur, Ontario, sempre nella stessa diocesi, chiese aiuto e ricevette ben 1.000 dollari. Nell'ottobre Stagni offrì 200 dollari al servita Aurelio Prospero per far costruire una doppia porta alla chiesa di S. Antonio di Ottawa. Nel 1915 Scollard ottenne 200 dollari per la chiesa italiana di Port Arthur, 200 per quella di Fort William e 200 per North Bay. Nel 1917 Stagni mandò 500 dollari a Sinnott, divenuto nel frattempo arcivescovo di Winnipeg, per costruire una parrocchia italiana. Nello stesso anno il servita Romualdo Migliorini ebbe 200 dollari per la parrocchia di Notre-Dame du Mont Carmel a Montréal. Prospero invece ricevette altri 50 dollari per ulteriori lavori nella chiesa di Ottawa. Nel novembre 1917 Stagni spedì infine a Arthur T. Coughlan, redentorista, 100 dollari per la sua opera tra gli italiani poveri della parrocchia di St. Patrick a Toronto<sup>36</sup>.

Le sovvenzioni di Stagni mettono in risalto la presenza italiana nelle diocesi di Calgary (Alberta), di Sault Ste. Marie, Toronto e Ottawa (Ontario), di Montréal (Québec). Questi non sono tuttavia i soli luoghi dove gli italiani si erano insediati. I documenti delle delegazioni Falconio e Sbarretti segnalano comunità italiane anche nella diocesi di Ha-

---

Il vescovo di Calgary si lamenta invece dell'attività dei socialisti italiani: ASV, ANC, 10, fasc. 1 e 4.

<sup>36</sup> ASV, ANC, 24, fasc. 1, 4.11.1917, Stagni a Arthur T. Coughlan. Per l'attività di quest'ultimo, vedi *ibid.*, 1.11.1917, Arthur T. Coughlan, *Protestant and Catholic Work among the Italians of Toronto*, «Catholic Register», dove si racconta come i metodisti di Elm Street avessero cercato di strappare i bambini italiani alla loro scuola. Per combatterli Coughlan aveva affittato alcune stanze nella stessa via e vi aveva fondato un asilo e una scuola di cucito per ragazze.

milton (Ontario), tra i minatori di carbone della diocesi di Antigonish (Nuova Scozia) e a Revelstoke (Colombia Britannica)<sup>37</sup>.

Queste indicazioni sono confermate e arricchite da alcune inchieste sull'immigrazione degli anni 1912-1913. Il rapporto per il 1912 della Catholic Immigration Association segnalava che tra il 20 aprile e il 20 novembre di quell'anno erano entrati in Canada 1.193 immigrati dall'Italia<sup>38</sup>. Alla fine del 1912 il delegato ricevette una lettera di Pisani, entrato nel frattempo a far parte della Congregazione Concistoriale, ora preposta al Canada. Pisani gli chiedeva di indagare sugli insediamenti e sulla provenienza degli immigrati e Stagni nei primi mesi del 1913 girò la domanda ai vescovi. Questi ultimi compilarono un questionario, preparato dalla Concistoriale, e le loro risposte, che riguardavano tutti i gruppi d'immigrati, permettono di comprendere quanti fossero gli italiani nelle diocesi canadesi e che tipo di assistenza ricevessero<sup>39</sup>.

Per quanto riguarda le regioni dell'Atlantico si deduce dalla risposta di Thomas F. Barry, vescovo di Chatham, che nella sua diocesi vi erano una ventina di famiglie disperse in cinque o sei località, dove facevano capo alle parrocchie locali. Anche per Édouard A. Leblanc, vescovo di St. John, la presenza italiana era irrilevante e soprattutto temporanea, quindi non aveva bisogno di cure costanti. Hugh J. McCallion, sacerdote di Halifax, riferiva infine di un migliaio di italiani in Nuova Scozia, ma non forniva indicazioni più dettagliate.

Per quanto riguarda il Québec, François-Xavier Cloutier, vescovo di Trois-Rivières, e Michel-Thomas Labrecque, vescovo di Chicoutimi, ricordavano la presenza di poche decine di immigrati, in genere

<sup>37</sup> M. Sanfilippo, *Fonti vaticane per la storia dell'emigrazione italiana*, pp. 330-32.

<sup>38</sup> ASV, ANC, 131, fasc. 1: Neil McNeil a Stagni, 1.3.1913. Il quinto censimento del Canada rilevò il 1° giugno 1911 la presenza di 45.411 italiani contro i 10.834 del 1901. Nella Colombia Britannica ve ne erano 9721 (2.535 a Vancouver City e 250 a Victoria), nell'Alberta 4.139 (2.139 a Calgary, 596 a Edmonton, 813 a Medicine Hat), nel Saskatchewan 310 e nel Manitoba 972 (752 a Winnipeg). Nel Nuovo Brunswick erano 384 e nella Nuova Scozia 960 (713 nella zona mineraria del Capo Bretone). Nell'Ontario erano 21.265 (oltre 5.000 a Toronto) e nel Québec 9.576 (quasi tutti a Montréal).

<sup>39</sup> ASV, ANC, 131, fasc. 2.

giovani e non interessati alla religione. Bruchési segnalò che invece a Montréal vi erano 12.000 italiani, impegnati nella pavimentazione delle strade, nella costruzione della massicciata ferroviaria e nelle industrie manifatturiere. Per loro erano state fondate due parrocchie, una affidata ai gesuiti e l'altra ai serviti; inoltre erano assistiti dai numerosi parroci di altri quartieri, che capivano l'italiano<sup>40</sup>.

L'Ontario era con il Québec uno degli epicentri della presenza italiana<sup>41</sup>. Thomas J. Dowling scrisse che nella diocesi di Hamilton vi erano 2.000 italiani, tutti impegnati nell'edilizia. La S. Vincenzo de' Paoli e l'Italica Gens si interessavano a loro e contrastavano la propaganda di presbiteriani e metodisti. Gli italiani avevano due parrocchie servite da due connazionali, tuttavia un quarto degli adulti non seguiva la messa, pur se tutti i bambini erano inviati alla scuola cattolica. Nella diocesi di Kingston, spiegava il vescovo Michael J. Spratt, gli italiani erano 643 e lavoravano nelle fabbriche e nella ferrovia. Erano industriosi e frugali e si dichiaravano cattolici, ma frequentavano poco la chiesa.

L'immigrazione era forte nelle regioni delle praterie, ma gli italiani non erano molti. Albert Pascal, vescovo di Prince Albert, ne ricordava appena 50 su un totale di 34.000 immigrati. Per quanto riguarda la costa del Pacifico, Alexander MacDonald, vescovo di Victoria, indicava invece 450 italiani su 1.000 lavoratori stranieri. A suo parere si trattava d'immigrati temporanei, assorbiti dall'edilizia, che non richiedevano assistenza spirituale: quasi nessuno infatti frequentava la chiesa, sebbene il vescovo e altri sacerdoti parlassero l'italiano.

Agli inizi della prima guerra mondiale il Vaticano riconosceva il diritto degli italiani a cure speciali. Nel 1915 il cardinale De Lai, prefetto della Concistoriale, ribadì al cardinale Bégin, arcivescovo di Québec, la necessità dell'assistenza scolastica e religiosa in italiano. Stagni fece tradurre la lettera e la inviò ai vescovi di Antigonish, Montréal, Nicolet, Toronto, Hamilton, Sault Ste. Marie, Saint-Albert, Regina, Vancouver, e ai vicari apostolici del Témiscamingue e dello Yukon. Le risposte a

<sup>40</sup> Vedi anche ASV, ANC, 129, fasc. 13.

<sup>41</sup> Cfr. John E. Zucchi, *Gli italiani in Ontario prima della guerra 1915-'18*, «Il Veltro», XXIX, 1-2 (1985), pp. 157-169.

questo invio offrono una seconda tornata ricognitiva, che integra quella appena presentata.

Bégin asserì di non avere problemi a Québec, perché nel suo seminario si studiava l'italiano. Bruchési affermò che le due parrocchie italiane di Montréal e l'aiuto dei serviti erano più che sufficienti. Dowling (Hamilton) rispose che gli bastavano i suoi due sacerdoti italiani. David J. Scollard (Sault Ste. Marie) disse che adesso aveva quattro parroci italiani a North Bay, Copper Cliff, Sault Ste. Marie e Fort William e che seguiva anche gli immigrati di Port Arthur. Magnificò inoltre i propri successi in campo scolastico. James Morrison (Antigonish) specificò che la crisi industriale allontanava gli emigranti dalla costa atlantica. Gli italiani erano in calo anche nel vicariato apostolico del Témiscamingue e nella diocesi di Saint-Albert. Solo a Vancouver erano ancora abbastanza ed erano anche seguiti. Stagni riassunse le risposte e riferì a De Lai che il bisogno di sacerdoti italiani era diminuito, perché nel frattempo ne erano arrivati molti ed inoltre la crisi e la guerra avevano allontanato gli emigranti<sup>42</sup>.

Per la delegazione e per i vescovi canadesi il problema dell'assistenza agli italiani sembrava così risolto. Quando il successore di Stagni, Di Maria, s'informò sull'immigrazione italiana, l'abate Philippe Casgrain dell'Association Catholique d'Immigration du Canada gli fornì i dati relativi al triennio 1912-1914. Casgrain fece riferimento al presente soltanto per lamentare l'ignoranza dei nuovi arrivati, ai quali forniva i rudimenti cattolici mediante i *Primi Elementi della Dottrina Cristiana*, lasciatogli da Pisani<sup>43</sup>.

La documentazione offerta dei dossier generali sull'immigrazione non è completa, ma può essere ulteriormente integrata con i materiali sulle singole diocesi. Come per i casi precedenti, questi sono numerosi soprattutto per il periodo 1910-1915. Per quello della delegazione Falconio sono invece saltuari. Falconio s'interessò alla possibilità di trovare lavoro nel Manitoba<sup>44</sup>. Cercò di assicurare l'assistenza spiri-

<sup>42</sup> ASV, ANC, 129, fasc. 14.

<sup>43</sup> ASV, ANC, 135, fasc. 11.

<sup>44</sup> ASV, ANC, 157, fasc. 1; ASV, LBF, nn. 668, 825, 886.

tuale agli italiani di Ottawa, Copper Cliff e Revelstoke<sup>45</sup> e di aiutare i sacerdoti emigrati in Nord America<sup>46</sup>. Infine non rifiutò di finanziare personalmente la stampa italiana in Canada<sup>47</sup>, né di intervenire quando il consolato italiano di Montréal entrò in conflitto con Bruchési riguardo alla legge matrimoniale italiana<sup>48</sup>. La sua attività non fu tuttavia sufficiente come dimostrano due lettere conservate in altri archivi. Nel 1900 Joseph Nicolaye, amministratore della diocesi di Vancouver, che ecclesiasticamente apparteneva agli Stati Uniti, ma stava per passare al Canada, chiese a Propaganda Fide un sacerdote italiano<sup>49</sup>. Nel 1903 Giuseppe Accorsini, sul quale avremo occasione di ritornare, scrisse da Edmonton a Falconio, ormai trasferito a Washington, per dirgli che gli italiani stavano diffondendosi dovunque in Canada, ma che nessun prete li seguiva<sup>50</sup>.

La situazione segnalata da Accorsini si perpetuò sotto Sbarretti. Quest'ultimo, lo abbiamo già visto, non difendeva certo i diritti delle comunità cattoliche che non fossero di lingua inglese. Mostrò un qualche interesse soltanto per la sorte degli operai italiani impiegati nelle costruzioni ferroviarie della Colombia Britannica<sup>51</sup>. In altri casi non intervenne neanche su richiesta della diocesi locale. Nel 1904 Joseph A. Trudel, segretario dell'arcivescovo di Saint-Boniface, s'informò se fosse possibile affidare gli italiani di Winnipeg all'abate Sabino Talentino del-

<sup>45</sup> ASV, ANC, 50, fasc. 8 e 13, e 88, fasc. 39; ASV, LBF, nn. 267, 1356, 1448, 1455 e 1484.

<sup>46</sup> ASV, LBF, nn. 315, 478, 614, 669, 706, 715, 725, 960, 1009, 1032, 1387, 1485. Questo tipo di richiesta fu più rara durante le successive delegazioni, ma non scomparì. ASV, ANC, 186, fasc. 40.

<sup>47</sup> ASV, LBF, nn. 1451.

<sup>48</sup> ASV, ANC, 26, fasc. 1; ASV, LBF, nn. 1254-56 e 1269-70.

<sup>49</sup> APE, NS, vol. 332 (1905), rubr 153, f. 201. APE, Congressi, America Settentrionale, vol. 23 (1883-1884), ff. 837-47, riporta un'altra richiesta in tal di senso di molto anteriore.

<sup>50</sup> ASV, DASU, XVI, 99.

<sup>51</sup> ASV, ANC, 95, fasc. 2.

la diocesi di Napoli, venuto in Canada per visitare i genitori. Sinnott, il segretario di Sbarretti, ribatté che non era semplice ottenere il trasferimento di un sacerdote dall'Italia e non rispose neanche al quesito se fosse altrimenti possibile affidare la comunità italiana a un oblato di Maria Immacolata<sup>52</sup>: eppure gli italiani di Winnipeg non erano di certo pochissimi, come lo stesso Sinnott scoprì quando divenne vescovo di quella città<sup>53</sup>. Nel 1908 Pisani segnalò 150 famiglie italiane residenti a Winnipeg e raccontò di una sottoscrizione del 1904, cui avrebbero partecipato 91 famiglie, per costituire una parrocchia italiana<sup>54</sup>.

Sbarretti tese sempre a rimandare la formazione di una parrocchia italiana o comunque a non impegnarsi in prima persona. Nel 1906 A. Giannetti di Fort William informò il delegato che i membri più importanti della colonia italiana volevano formare una parrocchia. Sinnott gli consigliò di rivolgersi a Scollard, vescovo di Sault Ste. Marie<sup>55</sup>. Questi nel 1909 scrisse a Sbarretti che gli italiani di quella città e di Steelton erano infine seguiti dal gesuita Joseph Bruno, che si recava anche a Fort William e Copper Cliff<sup>56</sup>. Talvolta il delegato s'informò sulle comunità italiane, ma solo per trovare un posto a qualche sacerdote. La vicenda di Alessandro De Feo, che tentava di essere riammesso nella chiesa, dopo aver dovuto deporre l'abito talare perché accusato di aver sedotto una ragazza, portò Sbarretti a contatto con i problemi delle «colonie» italiane di Revelstoke e di Victoria<sup>57</sup>. In particolare De Feo descrisse la povertà della comunità di Victoria, ma il delegato non se ne curò<sup>58</sup>. Lo stesso disinteresse fu palesato riguardo alla comunità di Antigonish, sia

<sup>52</sup> ASV, ANC, 81, fasc. 2.

<sup>53</sup> ASV, ANC, 81, fasc. 5.

<sup>54</sup> ASV, ANC, 81, fasc. 7.

<sup>55</sup> ASV, ANC, 66, fasc. 8.

<sup>56</sup> ASV, ANC, 182, fasc. 2/2.

<sup>57</sup> ASV, ANC, 182, fasc. 2.

<sup>58</sup> ASV, ANC, 182, fasc. 2/2.

quando questa lamentò nel 1905 di non essere seguita<sup>59</sup>, sia quando, tre anni dopo, fu coinvolta in agitazioni sindacali<sup>60</sup>.

Infine, come già abbiamo visto a proposito delle lettere di Minahan, Sbarretti non sembrò mai temere gli effetti della propaganda protestante. Non intervenne nella diocesi di Hamilton, dove valdesi e presbiteriani erano aiutati da massoni e da socialisti, come è segnalato da una lettera anonima<sup>61</sup>, né in quella di Montréal, dove i protestanti sembrano essere stati particolarmente attivi. Troviamo infatti la prima indicazione del loro impegno in una lettera del 1905, nella quale il vice-console italiano di Montréal consigliava il delegato di aiutare una vedova per evitare che essa ricorresse «ai Protestanti»<sup>62</sup>. Un articolo su «The Montreal Daily Witness» del 31 agosto 1907 descrive la missione protestante presso gli italiani, fondata nel 1877 nei locali della chiesa presbiteriana di St. John e poi trasferita in una palazzina privata al n. 80 di St. Denis. Nel 1907 il pastore era l'italiano G.B. Castellini, sotto la cui guida la missione era arrivata a contare quaranta membri e una sessantina di fedeli, attirando gli immigrati con l'offerta di corsi di inglese<sup>63</sup>. Nel 1908 fu costituita a Montréal una chiesa metodista italiana, che, con scandalo del delegato, fu pubblicizzata su un giornale italiano<sup>64</sup>. Nel 1915 la chiesa presbiteriana di Montréal pubblicò un opuscolo sugli italiani, nel quale si affermava che la maggior parte degli immigrati erano disponibili alla conversione, con l'eccezione di tre gruppi numericamente non troppo importanti composti dagli intellettuali agnostici, dai socialisti e dai cattolici<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> ASV, ANC, 180, fasc. 8.

<sup>60</sup> ASV, ANC, 3, fasc. 6 e 10, e 4, fasc. 21.

<sup>61</sup> ASV, ANC, 16, fasc. 12-13 e 19.

<sup>62</sup> ASV, ANC, 29, fasc. 20.

<sup>63</sup> ASV, ANC, 19, fasc. 1.

<sup>64</sup> ASV, ANC, 29, fasc. 31

<sup>65</sup> Cfr. Raffaele De Pierro, *Italians in Europe and in Canada*, Montreal, The Board of Home Missions, Presbyterian Church in Canada, 1915.

Le comunità italiane furono prese in considerazione da Sbarretti solo in occasione del terremoto di Messina e Reggio Calabria. Allora il delegato ringraziò gli italiani di Vancouver che avevano raccolto 400 dollari, integrò di sua tasca gli 80 dollari degli italiani di Ottawa e seguì la raccolta di fondi organizzata a Montréal<sup>66</sup>.

Dopo il 1910 la documentazione sull'immigrazione italiana aumenta, in ragione dell'incremento di quest'ultima, ma anche dell'interesse di Stagni. Per gli anni successivi al 1910 il materiale è suddiviso in due serie parallele, una relativa alle comunità locali e una legata all'attività in più province canadesi di alcuni sacerdoti.

A Montréal la situazione per la comunità italiana non era delle migliori. L'arcivescovo aveva sì costituito due parrocchie, ma queste non funzionavano molto bene<sup>67</sup>. Inoltre gli italiani erano in una posizione minoritaria all'interno della chiesa e si dovevano appoggiare agli irlandesi per resistere alla pressione assimilatoria dei franco-canadesi<sup>68</sup>. Tuttavia la loro importanza iniziò a crescere, tanto che nel 1912 Bruchési raccomandò il canonico Georges Gauthier quale suo vescovo ausiliare, sottolineando che questi sapeva predicare in italiano<sup>69</sup>. Le difficoltà dipendevano in parte dallo stesso Bruchési, che non amava eccessivamente gli italiani, nonostante appartenesse a una delle prime famiglie emigrate dall'Italia in Canada. In particolare egli trovava riprovevole la tendenza a fondare circoli, nei quali erano ammessi anche non cattolici. A tal proposito tuonò dal pulpito nel 1913 contro il nuo-

<sup>66</sup> ASV, ANC, 183, fasc. 19/1-2.

<sup>67</sup> Cfr. Bruno Ramirez, *Les premiers Italiens de Montréal. L'origine de la Petite Italie au Québec*, Montréal, Boréal Express, 1984, pp. 73-78.

<sup>68</sup> In due occasioni gli italiani intervennero presso la delegazione in difesa degli irlandesi, ricordando i buoni servizi resi in precedenza da questi ultimi: ASV, ANC, 27, fasc. 17, e 29, fasc. 29.

<sup>69</sup> ASV, ANC, 30, fasc. 12. La conoscenza dell'italiano da parte di Gauthier era già stata sottolineata nel 1908, quando fu proposto per la successione di Duhamel a Ottawa: ASV, ANC, 39, fasc. 31. Lo stesso argomento fu sfruttato da E.J. McCarthy, arcivescovo di Halifax, per proporre Hugh McPherson, ex-allievo del Collegio Urbano di Propaganda Fide, quale suo coadiutore: ASV, ANC, 3, fasc. 3.

vo circolo italo-canadese di Montréal<sup>70</sup>.

La maggior parte dei fascicoli relativi agli italiani della delegazione Stagni riguardano l'Ontario, dove la tensione tra i vescovi e le comunità di immigrati era forte. Nella diocesi di Hamilton il vescovo era accusato di trascurare gli italiani e di lasciarli in balia della propaganda protestante<sup>71</sup>. In una lettera del 1911 Dowling precisò che gli italiani erano serviti da ben quattro sacerdoti, due dei quali erano italiani<sup>72</sup>. Da Kingston Nicola Castaldi chiedeva il rimborso di 300 dollari affidati all'arcivescovo<sup>73</sup>. A London la situazione era più calma. Il vescovo segnalava la presenza di numerosi italiani, alcuni arrivati da pochi mesi, in occasione di due matrimoni<sup>74</sup>. Nel 1914 scriveva di un prete italiano, che non sapeva l'inglese, ma che avrebbe dovuto curare la propria comunità<sup>75</sup>. A Ottawa troviamo documentate l'attività della comunità per la costruzione della chiesa<sup>76</sup> e una serie eccezionale di richieste di aiuto: queste erano motivate dalla presenza del delegato<sup>77</sup>, ma comunque sintomatiche di una situazione di notevole povertà<sup>78</sup>. Indirettamente, da alcune di esse, apprendiamo che a Ottawa gli italiani mandavano i figli nelle scuole cattoliche di lingua inglese<sup>79</sup>. Per essi quindi, come per la

<sup>70</sup> ASV, ANC, 30, fasc. 17.

<sup>71</sup> ASV, ANC, 16, fasc. 12, 13 e 19.

<sup>72</sup> ASV, ANC, 16, fasc. 13.

<sup>73</sup> ASV, ANC, 18, fasc. 10.

<sup>74</sup> ASV, ANC, 19, fasc. 13, e 20, fasc. 25. Abbiamo anche una lettera di un italiano alla delegazione del 1902, che, però, non offre indicazioni sulla comunità: ASV, ANC, 88, fasc. 42.

<sup>75</sup> ASV, ANC, 186, fasc. 40.

<sup>76</sup> ASV, ANC, 24, fasc. 1; 39, fasc. 42; 41, fasc. 6.

<sup>77</sup> ASV, ANC, 39, fasc. 24 e 37; 40, fasc. 3; 44, fasc. 1f.

<sup>78</sup> Vedi anche ASV, ANC, 39, fasc. 25 e 28, e 41, fasc. 11.

<sup>79</sup> Vedi le lettere al giornale *The Citizen* del 17.2.1914, in ASV, ANC, 41, fasc. 6.

Curia romana, il Nord America era un continente anglofono.

A Sault Ste. Marie non erano rari i conflitti degli italiani con il vescovo Scollard, che nel 1911 rifiutò la confessione ad alcuni esponenti della comunità di North Bay<sup>80</sup>. Nel 1913 il conflitto si acuì e la comunità di Sault Ste. Marie organizzò una manifestazione per richiedere una scuola pubblica. Gli italiani dichiararono di non volere una scuola cattolica, perché vi si perdeva tempo a studiare la religione, che i bambini potevano invece apprendere la domenica in chiesa. Il delegato chiese informazioni al vescovo e questi lo rassicurò. I bambini italiani di Fort William, Port Arthur e North Bay erano iscritti alle scuole cattoliche. L'agitazione era circoscritta a Sault Ste. Marie ed era dovuta al deplorabile stato della scuola cattolica locale.

In realtà l'agitazione era causata dal controllo franco-canadese della scuola cattolica di Sault Ste. Marie. Gli italiani volevano che i loro figli apprendessero l'inglese e avevano tentato di promuovere una scuola cattolica anglofona, ma non vi erano riusciti per la resistenza dei gesuiti che gestivano la parrocchia e la scuola locali. Per questo ora chiedevano una scuola pubblica inglese. Nell'aprile un italiano di Sault Ste. Marie, L. Palumbo, importatore di prodotti italiani, chiese aiuto al delegato contro i sacerdoti franco-canadesi. Stagni gli fece la predica, ma Palumbo tagliò corto affermando che i connazionali non erano più disposti ad andare alla scuola dei franco-canadesi. La stessa conclusione fu ribadita da una delegazione recatasi a Ottawa, ma non vi sono tracce di ulteriori proteste.

La situazione era più tranquilla a North Bay e Copper Cliff, sempre nella stessa diocesi, dove padre Arcangelo Ranaudo aveva costruito due chiese. La parrocchia di North Bay, ora amministrata da padre Manella, organizzava corsi serali di francese e inglese per lavoratori italiani e spagnoli, in modo da far concorrenza alla scuola serale del predicatore metodista. La riuscita dei corsi fu tale che nel gennaio 1914 Stagni si congratulò con Scollard per l'assistenza agli italiani<sup>81</sup>. Il vescovo aprì successivamente una scuola per immigrati anche a Sault Ste. Ma-

<sup>80</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 2.

<sup>81</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 4.

rie. Pure in seguito comunque le cose proseguirono a non andare per il meglio. Nel settembre 1915 L. Belcastro, chiamato a sostituire Manella a North Bay<sup>82</sup>, chiese al delegato di trovargli lavoro in un'altra diocesi, se possibile statunitense. La colonia italiana era infatti, a suo parere, troppo piccola, povera e senza fede: Manella non aveva potuto pagare i debiti sulla sua chiesa e quindi se ne era andato, ma aveva dovuto chiedere in prestito il denaro per il biglietto ferroviario. Stagni inviò a Scollard 200 dollari per Belcastro e chiese informazioni. Il vescovo ammise che Belcastro si era trovato in una situazione disperata, ma soggiunse che era comunque migliore di quella delle parrocchie di Port Arthur e Fort William, disastrose dall'amministrazione di padre Crociata, del quale avremo occasione di riparlarne. Inoltre a Copper Cliff non vi era più un sacerdote italiano, perché Ranaudo era tornato negli Stati Uniti. Stagni allora inviò altri 400 dollari. Belcastro, Scollard e Angelo Sansone, parroco a Fort William, ringraziarono<sup>83</sup>.

La situazione era pessima nella stessa cittadina di Sault Ste. Marie. Qui gli italiani, sempre capeggiati da Palumbo, che nel frattempo aveva fondato la Società Duca degli Abruzzi, si opponevano dal 1914 al nuovo parroco, Gioacchino Martinez, contro il quale le donne della parrocchia avevano firmato una petizione. Dietro questa presa di posizione sembra esservi stata non soltanto una protesta anticlericale, come pensava il vescovo, ma lo scandalo della convivenza più o meno palese del sacerdote con una donna. In ogni caso il vescovo difese Martinez contro i suoi accusatori. Inoltre il parroco aveva i propri sostenitori che nottetempo distrussero l'orto di Michele Paris, amico di Palumbo, «e sul medesimo [orto] missero una carta scritta da mane nera dove cenarono di parolacce di mille maniere». Le accuse contro Martinez furono ripetute negli anni seguenti, sinché nel 1917 chiese di essere trasferito.

<sup>82</sup> L'opuscolo *Souvenir of a Thanksgiving Day*, pubblicato a North Bay, specificava che nel 1915 vi erano cento famiglie italiane e numerosi singoli. La comunità era prima saltuariamente seguita da padre Bruno, quindi dopo la fondazione della chiesa di Santa Rita nel 1913, dai padri Renald (Ranaudo?), Manella e Belcastro: ASV, ANC, 80, fasc. 9.

<sup>83</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 4. Anche Sansone doveva aver bisogno di denaro se, l'anno successivo, fu accusato da un parrocchiano di aver venduto il crocefisso della chiesa a un rigattiere.

Il vescovo disse allora a Stagni di non sapere a chi affidare le circa 250 famiglie di fedeli, perché nessun prete italiano voleva andare a Sault Ste. Marie, nonostante la chiesa fosse ormai finita e il debito ammontasse a soli 1.300 dollari. La comunità si era infatti arricchita grazie alla guerra, che aveva rilanciato l'industria metallurgica e le cartiere<sup>84</sup>.

Nella stessa lettera Scollard rivelò di essere preoccupato per Copper Cliff, dove Manella lavorava da un anno. In quella località e nelle miniere vicine lavoravano sette-ottocento italiani. Sarebbe stato quindi necessario un secondo sacerdote italiano. Stagni consigliò di rivolgersi ai Figli del Sacro Cuore di Verona, che dovevano andare in Africa e quindi avevano studiato l'inglese, ma erano stati bloccati dalla guerra. Nel 1918, alla partenza di Stagni, Scollard scrisse un commosso e sentito ringraziamento per l'aiuto e i consigli sull'assistenza agli italiani della sua diocesi<sup>85</sup>. I problemi continuarono in ogni caso anche nel dopoguerra. Nel 1919 un articolo su «L'Italia» di Montréal segnalava che a Copper Cliff doveva andare il reverendo Giuseppe Megna, già a Buenos Aires prima della guerra. Scollard chiese informazioni alla Concistoriale, ricordando come nel 1918 si fosse recato nella sua diocesi Di Lareto, un sacerdote sospeso «a divinis» in Italia<sup>86</sup>.

Anche le diocesi più occidentali appaiono, per quanto saltuariamente, nella corrispondenza con la delegazione. Nel 1911 il vescovo Neil McNeil, che abbiamo già incontrato quale arcivescovo di Toronto, asserì che a Vancouver vi erano 4.000 italiani, per i quali stava cercando una chiesa e un prete. Vi era infatti la possibilità di formare una buona congregazione, grazie all'aiuto di quelli che godevano della migliore condizione economica. I nativi di Castelgrande (provincia di Potenza), circa 200 persone, avrebbero consigliato di chiamare Giovanni Racaniello come eventuale parroco italiano. In ogni caso, secondo McNeil, un sacerdote italiano era necessario: gli italiani di domenica bevevano e provocavano liti, ma un loro connazionale avrebbe potuto bloccar-

<sup>84</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 6, e Archivio del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei migranti e itineranti, Altre posizioni, 1006 (1917).

<sup>85</sup> ASV, ANC, 142, fasc. 15.

<sup>86</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 6.

li. Stagni si disse perplesso sulla scelta, temendo di offendere le altre componenti regionali della comunità. Infine fu mandato il servita Luigi Giambastiani<sup>87</sup>, che, però, si lamentò con il confratello Stagni nel luglio 1914: non aveva infatti potuto organizzare la chiesa italiana per le difficoltà frapposte sia dall'arcivescovo di Vancouver, sia dal provinciale dei serviti<sup>88</sup>. A Winnipeg nel 1917 mancavano ancora chiesa e sacerdoti per gli italiani<sup>89</sup>.

Le vicende dei sacerdoti italiani, spesso inviati in punizione nel Canada o ivi emigrati perché disperati, meritano una certa attenzione. Questi percorsi individuali offrono infatti ulteriori informazioni sulle comunità locali, se si riesce a guardare oltre all'elemento scandalistico, che pure c'è. Basti pensare alle peripezie dei già menzionati Mazziotta, fuggito da una parrocchia americana per i debiti contratti, Longo, che aveva dovuto abbandonare l'Italia dopo essere stato in prigione, e De Feo, che aveva dovuto rinunciare all'abito talare, perché accusato di aver messo incinta una compaesana. Giuseppe (Joseph) A. Accorsini, sacerdote italo-canadese, nato a Sault-au-Récollet<sup>90</sup>, trovò lavoro a New York, dove curava i cattolici di lingua francese, quindi tornò in Canada per badare agli italiani di Copper Cliff. Successivamente vagò tra il Canada e gli Stati Uniti e fu coinvolto in numerosi scandali per le sue tendenze alcolistiche<sup>91</sup>. Come abbiamo già visto, una sua missiva al delegato segnalava la mancata assistenza alle comunità italiane in Canada ai primi del Novecento.

Il caso più emblematico di tutti è comunque quello di Francesco Crociata. Nel 1911 Albert Pascal riferì a Stagni di aver conosciuto Crociata, che si trovava da sette anni negli Stati Uniti, dove era stato

<sup>87</sup> ASV, ANC, 96, fasc. 1. Per altre notizie sugli italiani di Vancouver, vedi ASV, ANC, 96, fasc. 1.

<sup>88</sup> ASV, ANC, 155, fasc. 8.

<sup>89</sup> ASV, ANC, 99, fasc. 6.

<sup>90</sup> ASV, ANC, 181, fasc. 13.

<sup>91</sup> ASV, ANC, 88, fasc. 39, e ASV, LBF, nn. 1356, 1448, 1455, 1484; ASV, DASU, IX, Santa Fé 21, X, 357 e XVI, 99.

anche in prigione. Crociata gli aveva chiesto un posto, ma nella diocesi di Prince Albert non vi era lavoro per lui, tanto più che parlava male l'inglese e non sapeva il francese. Pascal chiese a Stagni di aiutare il povero sacerdote e gli disse che Crociata aveva curato per quattro anni gli italiani di Whitehall nello stato di New York. Stagni scrisse a Joseph G. Rice, vescovo di Burlington, per avere informazioni e questi gli rivelò che Crociata era stato in prigione per complicità in omicidio. Inoltre suggerì che il prete avesse persino contraffatto le proprie credenziali<sup>92</sup>. Da un'altra fonte sappiamo che in effetti Crociata non era persona del tutto raccomandabile, avendo effettivamente aiutato un compaesano a tendere un agguato per questioni di donne<sup>93</sup>.

Crociata tuttavia riuscì a trovare lavoro in Canada alcuni anni dopo e iniziò un vero e proprio vagabondaggio di diocesi in diocesi e di parrocchia in parrocchia, lasciandosi dietro una scia di scandali. Inizialmente si trasferì nell'Ontario, dove visitò quasi tutte le comunità italiane di Sault Ste. Marie. Nel 1914 fu allontanato dalla parrocchia di Fort William, accusato di malversazione, ma una parte della comunità lo difese contro il vescovo. Stagni ricevette addirittura una petizione con 199 firme, nella quale si dichiarava che Scollard «con istinto selvaggio [sic!] da inglese» era avverso a Crociata, perché questi non voleva sfruttare i poveri per arricchire la chiesa. Il nostro sacerdote nel frattempo trovò un posto a Cobalt nel vicariato apostolico del Témiscamingue, al confine tra l'Ontario e il Québec, dove curò una cinquantina di famiglie italiane ed ebbe anche una missione a Timmins. Sollecitato da Stagni a intervenire presso i suoi antichi parrocchiani, fece finta di non saperne niente. Il delegato ingiunse allora agli italiani di Fort William di calmarsi, ma questi non frequentarono la chiesa per più di due mesi<sup>94</sup>.

Persino nel nuovo posto Crociata non seppe comportarsi meglio. Sempre nel 1914 Angelo Marsala di Timmins raccontò al delegato che il prete aveva truffato i suoi connazionali. Aveva infatti raccolto 400

<sup>92</sup> ASV, ANC, 49, fasc. 6.

<sup>93</sup> ASV, DASU, X, 620.

<sup>94</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 8.

dollari per la chiesa di Timmins e poi era fuggito a Toronto, lasciando i parrochiani indebitati con l'Imperial Bank. Stagni rintracciò il colpevole, lo fece venire a Ottawa e gli fece restituire parte del maltolto<sup>95</sup>, ma alcuni dei debitori non riebbero i soldi e ancora nel 1917 Nicola Mastrodomenico, di Fort William, scriveva al delegato di aver firmato insieme ad altri cinque braccianti delle cambiali per Crociata e di dovere alla banca 1.387 dollari<sup>96</sup>. Inoltre nel dicembre 1914, quando Crociata aveva lasciato anche Cobalt, il delegato fu avvertito che la Winnipeg Church Good Company, Ltd. esigeva 66 dollari per debiti contratti dal sacerdote<sup>97</sup>.

Dopo il 1914 Crociata si spostò ad ovest. Nel 1915 scrisse a Stagni per renderlo edotto che nella diocesi di Calgary, dove ora lavorava, vi erano più di 3.000 italiani, divisi tra Coleman, Blairmore, Frank, Bellview e Calgary. Per il momento aveva visitato le famiglie di Coleman e iniziato a impartire il catechismo. McNally, il vescovo di Calgary, spiegò al delegato che l'opera di Crociata era ingrata. A Coleman i sacerdoti si rifiutavano di lavorare tra gli italiani, perché questi erano tutti socialisti. Lo stesso valeva per i popolosi insediamenti lungo la ferrovia per la Colombia Britannica. A Calgary al contrario la scuola cattolica per gli italiani fioriva senza problemi e presto si provvide a costruire anche una chiesa. Alla fine del 1915 Crociata scrisse nuovamente a Stagni per annunciare di essere divenuto il parroco di Coleman e Blairmore, ma nell'ottobre dell'anno successivo McNally notificò 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 aveva preso parte a una *meeting* dell'Esercito della Salvezza. Stagni intervenne immediatamente per consigliare al sacerdote di rientrare in Italia, ma questi gli rispose che non voleva tornare in Europa, dove c'era la guerra. Avendo ottenuto una lettera testimoniale dal suo vescovo, andò a Victoria, dove vi erano 40 famiglie italiane da accudire<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> ASV, ANC, 16, fasc. 25.

<sup>96</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 8.

<sup>97</sup> ASV, ANC, 80, fasc. 6.

<sup>98</sup> ASV, ANC, 10, fasc. 5.

Nel 1916 si perdono le tracce di Crociata nella corrispondenza di Stagni. L'esperienza canadese di quel prete suggerisce tuttavia una prima conclusione per riorganizzare i materiali frammentari sin qui affastellati. Nel primo decennio del secolo la presenza italiana in Canada era particolarmente evidente per la chiesa cattolica soltanto a Montréal e a Toronto. Nel secondo decennio emersero invece gli insediamenti lungo la ferrovia transcontinentale, dall'Ontario alla Colombia Britannica<sup>99</sup>. Lo sviluppo di queste comunità comportò nuove difficoltà in termini di risorse umane per la chiesa canadese.

L'istituzione di parrocchie italiane a Montréal e a Toronto era stata relativamente facile, nonostante la resistenza dei rispettivi arcivescovi, che avevano sottovalutato l'importanza numerica dell'elemento italiano e il suo bisogno di assistenza. In ogni caso quelle comunità avevano un numero elevato di membri, alcuni dei quali godevano di uno *status* sociale tale da permettere loro di trattare con le autorità diocesane, grazie anche all'intervento del consolato italiano e della delegazione apostolica. Inoltre gli arcivescovi di Toronto e Montréal erano impegnati nella lotta per la supremazia nelle rispettive provincie ecclesiastiche e nella chiesa canadese. Non potevano quindi rischiare la perdita del favore di Roma, che già dalla fine dell'Ottocento aveva comunicato la propria volontà che gli emigrati italiani fossero aiutati<sup>100</sup>.

Negli insediamenti minori il problema si rivelò più complicato. Dove l'immigrazione era temporanea, gli stessi immigrati rifiutavano ogni tipo di assistenza spirituale, come accadde nelle diocesi di Victoria e di Trois-Rivières. Se l'insediamento era stabile ma disperso, fu improponibile la costituzione di una parrocchia italiana e al massimo si poté

<sup>99</sup> Per un riscontro autobiografico, cfr. *The Memoirs of Giovanni Veltri*, a cura di John Potestio, Toronto, The Multicultural History Society - Ontario Heritage Foundation, 1987. Per la dinamica dei rapporti ferrovia - manodopera italiana, cfr. Donald Avery, *Canadian Immigration Policy and the «Foreign» Navy 1896-1914*, «Historical Papers», 1972, pp. 135-56, e Bruno Ramirez, *Brief Encounters: Italian Immigrant Workers and the CPR, 1900-1930*, «Labour/Le Travail», 17 (1986), pp. 9-27.

<sup>100</sup> Cfr. R. Perin, *Religion, Ethnicity and Identity*, pp. 213-15, e Matteo Sanfilippo, *Chiesa, ordini religiosi ed emigrazione*, in *Storia dell'emigrazione italiana*, I, *Partenze*, a cura di Piero Bevilacqua, Andreina De Clementi ed Emilio Franzina, Roma, Donzelli Editore, 2001, pp. 127-142.

ricorrere a un certo numero di missioni curate da un solo sacerdote itinerante. Era il caso delle diocesi atlantiche, di quella di Calgary e del vicariato apostolico del Témiscamingue. Dove infine gli insediamenti erano stabili, significativi e compatti, la povertà delle comunità rese difficile il mantenimento di una parrocchia. Le famiglie italiane erano magari interessate ad avere come parroco un connazionale, ma non potevano mantenerlo, né assicurare i fondi necessari per la costruzione e la manutenzione di una chiesa. Il reclutamento per queste parrocchie di frontiera era quindi difficile e i vescovi dovevano ricorrere a sacerdoti non incardinati ad alcuna diocesi e quindi in perenne ricerca di lavoro. Questo comportò il rischio, spesso inevitabile, di impiegare sacerdoti sull'orlo della sospensione per malefatte precedenti.

Questo fenomeno non risparmiò Toronto e Montréal, basti pensare a Mazziotta e Longo, ma fu significativo soprattutto nelle diocesi del Nord-Ontario, dell'Alberta, della Colombia Britannica. In queste diocesi un sacerdote additato al pubblico ludibrio, come De Feo, o un reo notorio di truffe, mancato pagamento dei debiti e complicità in omicidio, come Crociata, trovavano lavoro persino dopo essere stati scacciati da altri luoghi. La necessità di assistere i gruppi d'immigrati era infatti tale da non permettere ai vescovi di rifiutare alcun candidato, pena la diserzione di alcune parrocchie o missioni.

Queste scelte forzate, alle quali furono obbligati quasi tutti gli ordinari di diocesi a forte composizione immigrata, erano dovute anche a una svolta tardiva della strategia ecclesiastica verso i gruppi di più recente arrivo. Dalle carte della delegazione si deduce l'iniziale resistenza di tutti i vescovi e persino di Sbarretti a interessarsi della sorte degli immigrati. I pregiudizi verso questi ultimi erano infatti condivisi dai vescovi di lingua francese o di lingua inglese<sup>101</sup>. Tuttavia tra il 1908 e il 1914 la gerarchia ecclesiastica si avvide che l'incremento della popolazione, grazie agli immigrati cattolici, stava mutando gli equilibri nella composizione dei fedeli. Al contempo aumentarono le pressioni

<sup>101</sup> Cfr. Robert. F. Harney, *Italophobia: An English Speaking Malady*, «Studi Emigrazione», 77 (1985), pp. 6-42. Le conclusioni di Harney sono valide anche per il Canada francese, vedi i rapporti del vescovo Bruchési sulla dubbia moralità degli italiani, nonché Matteo Sanfilippo, *Una lettera dal Manitoba sulle elezioni romane del 1907*, «Archivio Storico della Società Romana di Storia Patria», 109 (1986), pp. 239-50.

romane per l'assistenza ai cattolici che non parlavano o parlavano male il francese o l'inglese. Sbarretti era ancora convinto che il futuro della chiesa nordamericana fosse legato alla conversione dei protestanti di lingua inglese. Stagni iniziò invece a temere la perdita al cattolicesimo di quegli immigrati che, in molte province canadesi, costituivano ormai, almeno in potenza, la maggioranza dei fedeli e sensibilizzò al proposito i suoi superiori romani. A questo punto, volenti o nolenti, quasi tutti i vescovi dovettero cercare sacerdoti per gli italiani e per gli altri gruppi. Sennonché era ormai esaurita la prima ondata di emigrazione sacerdotale verso l'America e non erano più disponibili quei sacerdoti che avevano supplicato Falconio di trovar loro un posto in Canada. I vescovi canadesi ricorsero allora all'aiuto delle diocesi degli Stati Uniti, in particolare di quelle dove prestavano la loro opera i redentoristi o gli scalabriniani: l'arcivescovo di Toronto si mise, ad esempio, in contatto con i primi, mentre il vescovo di Hamilton chiese aiuto ai secondi<sup>102</sup>. Inoltre la presenza e l'interessamento di Stagni, che era stato procuratore generale dei Servi di Maria, facilitò il ricorso ai serviti. Tuttavia le diocesi statunitensi e le congregazioni che vi operavano non disponevano di un numero sufficiente di preti italiani e spesso inviarono in Canada i sacerdoti che dovevano essere comunque trasferiti, avendo dato adito a troppi scandali<sup>103</sup>.

L'analisi della strategia e delle necessità della gerarchia ecclesiastica canadese lascia tuttavia nell'ombra una parte dell'assistenza spirituale agli immigrati. I documenti vaticani ci permettono di ricostruire l'atteggiamento di Roma e dei vescovi canadesi verso gli immigrati, ma non ci aiutano a comprendere quali fossero e se vi fossero state richieste da parte di questi ultimi. Anzi da molti documenti romani sembrerebbe

<sup>102</sup> Cfr. Enrico Cumbo, *Italians in Hamilton*, in *Italians in Ontario*, a cura di Franc Sturino e John E. Zucchi, «Polyphony», VII, 2 (1985), p. 31.

<sup>103</sup> Era un problema condiviso da molte diocesi statunitensi, dove alcuni vescovi italiani inviarono i sacerdoti che volevano allontanare dall'Italia con la scusa del soccorso agli emigrati. Nel 1909 Falconio scrisse da Washington al cardinale 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 essere causa di scandali e compromettere il buon nome e l'onore del clero italiano» (ASV, SS, 1910, rubr. 251, fasc. 1, f. 113rv).

piuttosto che fosse la chiesa a rincorrere fedeli assai tiepidi una volta varcato l'oceano.

Tuttavia dalla frequenza delle lamentele dei vescovi e dei sacerdoti intuivamo che gli immigrati non si rivelarono soltanto soggetti passivi. Alcuni di loro rifiutarono a priori ogni forma di assistenza, perché erano socialisti, anarchici o massoni, oppure perché, quando si trattava di immigrazione temporanea esclusivamente maschile, non la ritenevano necessaria nel corso di una breve permanenza in terra straniera. In un certo senso si ha l'impressione che per gli immigrati - anzi per le famiglie immigrate, perché il discorso sembra proporsi anche nel caso di comunità bene assestate - esistesse un concetto di utilità della chiesa, che andava oltre le eventuali convinzioni religiose dei singoli, che pure dovrebbero essere analizzate più a fondo, cercando nuove fonti<sup>104</sup>.

Una spia della consistenza di tale utilità s'intravede nelle richieste e nei conflitti per le scuole e l'insegnamento. Le comunità sembrano chiedere alla chiesa di farsi carico di questo insegnamento in modo da facilitare l'inserimento nel Nuovo Mondo. La chiesa poteva infatti garantire una continuità con il Vecchio Mondo, tramite l'insegnamento cattolico e il ricorso a insegnanti di lingua italiana, e rendere più agevole l'apprendimento della nuova lingua di lavoro, l'inglese. In questa chiave si possono comprendere le reazioni apparentemente anticlericali, quando gli italiani si ribellavano alle scuole cattoliche in francese. Se la chiesa mancava in questo compito, attribuitole dagli immigrati, ma da essa in genere accettato volentieri, gli italiani erano disposti a mandare i loro figli alla scuola pubblica, o in ogni caso minacciavano di mandarceli. D'altra parte lo stesso bisogno di apprendere l'inglese li spingeva a frequentare i corsi serali e le scuole per adulti di metodisti e presbiteriani. Il successo, per quanto parziale, della propaganda protestante a Montréal, Toronto, Sault Ste. Marie e Victoria sembra discendere dalla capacità di offrire agli immigrati quell'aiuto che la chiesa cattolica non era in grado

<sup>104</sup> Sulla religiosità degli italiani sono molto interessanti due fascicoli (ASV, ANC, 39, fasc. 25 e 38) analizzati in Matteo Sanfilippo, *Dentro e fuori dalla chiesa. Storie della prima immigrazione in Canada*, «I giorni cantati», 13 (1990), pp. 29-35. Da quelle richieste di aiuto al delegato si vede come per alcuni fosse forte lo spirito religioso, anche in mezzo alle peggiori avversità.

o non voleva più dare<sup>105</sup>. In una situazione ancora fluida nella quale le comunità immigrate non erano ancora completamente strutturate e quindi la chiesa non era ancora divenuta componente istituzionale di riconoscimento del gruppo, l'immigrato utilizzava la minaccia di aderire all'«eresia» come arma per assicurarsi i servizi primari, dei quali sentiva di avere urgente bisogno.

Sia nel caso del mutamento della strategia della chiesa di fronte alle richieste di parrocchie etniche, sia in quello delle tattiche impiegate dagli immigrati per ottenere ciò che gli occorreva, risalta l'estrema vitalità delle comunità italiane che riuscivano a diventare soggetti attivi in poco tempo e nonostante i loro evidenti limiti culturali ed economici. Il materiale vaticano conferma così quanto affermato da Roberto Perin, Bruno Ramirez e John Zucchi sulle capacità degli immigrati di trasformare il processo di adattamento al Nuovo Mondo in una almeno parziale trasformazione di quest'ultimo<sup>106</sup>. Resta da ampliare l'analisi, ricorrendo alle fonti romane concernenti le altre situazioni nordamericane, e misurare la peculiarità dello sviluppo canadese: questo infatti beneficia di una sensibilità vaticana preparata da venti anni di richieste degli immigrati italiani negli Stati Uniti. Falconio e Stagni ricorsero infatti a strumenti, quali la parrocchia italiana, consigliati dai cardinali consultori di Propaganda Fide già nel 1887<sup>107</sup>. Il Canada ripercorse così lo sviluppo statunitense, ma con un ritmo accelerato, compiendo nell'arco di una sola generazione, quello che negli Stati Uniti aveva richiesto lo sforzo di due o tre generazioni di immigrati e di sacerdoti.

<sup>105</sup> Sono indicative a questo proposito l'annotazione di De Piero nel citato opuscolo *Italians in Europe and Canada* sulla disponibilità degli italiani alla conversione e il giudizio del redentorista Arthur T. Coughlan sulla sostanziale indifferenza degli italiani di Toronto rispetto ai sacerdoti cattolici o ai pastori metodisti, purché questi garantissero loro alcuni servizi. ASV, ANC, 24, fasc. 1.

<sup>106</sup> Cfr. Roberto Perin, *Introduction: The Immigrant: Actor or Outcast*, in *Arrangiarsi. The Italian Immigration Experience in Canada*, a cura di Id. e Franc Sturino, Montreal, Guernica, 1989, pp. 9-35; Bruno Ramirez, *The Italians in Canada*, Ottawa, Canadian Historical Association, 1989; J.E. Zucchi, *Italians in Toronto*.

<sup>108</sup> APE, Acta, vol. 257 (1887), ff. 683-693.



## Capitolo IX

### L'abito talare e gli immigrati

Nei capitoli precedenti abbiamo più volte accennato alle tensioni nelle diocesi di frontiera tra il clero cattolico e le comunità formate da immigrati cattolici o comunque teoricamente tali perché provenienti da paesi nei quali la chiesa di Roma era maggioritaria. Inoltre abbiamo menzionato altrettanto spesso la paura del clero romano di provocare violente reazioni da parte dei non cattolici. Nel prossimo capitolo torneremo sulla questione, analizzando i conflitti fra la chiesa cattolica e i movimenti socialisti e anticlericali. In questo affronteremo invece la questione dell'abito, ovvero delle reazioni istintive da parte di tanti al peculiare abbigliamento del clero cattolico e dei tentativi da parte di quest'ultimo di adattare i propri vestiti alla sensibilità di chi si voleva convertire.

In effetti la questione dell'abbigliamento del clero in Nord America ebbe una lunga gestazione. Sin dal Seicento i missionari cattolici, che si recavano nella Nuova Francia o nelle colonie inglesi, dovettero decidere se adattarsi alle condizioni locali oppure rispettare la veste del proprio ordine. Nel primo caso la loro penetrazione era facilitata, ma infrangevano le norme che regolavano la vita della propria istituzione. Nel secondo rispettavano queste ultime, ma rischiavano di farsi espellere dai protestanti, di dispiacere agli autoctoni e di sopportare un sovrappiù di difficoltà per l'eventuale inadeguatezza del proprio abito nelle nuove condizioni climatiche. Come è noto, tale questione si pose tra Cinque e Settecento in tutte le terre di missione e dette inizio a controversie destinare a durare secoli<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per la bibliografia, cfr. Matteo Sanfilippo: *Travestimento o tradimento? I missionari cattolici in Cina nei secoli XVI e XVII*, «Miscellanea di Storia delle Esplorazioni», XXI (1996), pp. 115-123; *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; *Adattamento e travestimento: l'abito religioso nelle missioni*, in *La Sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, a cura di Giancarlo Rocca, Roma, Edizioni Paoline, 2000, pp. 113-118.

Per quanto riguarda le colonie inglesi le scelte dei missionari non provocarono mai discussioni simili a quelle suscitate dai riti malabarici o cinesi, tuttavia misero in imbarazzo le autorità romane, che non seppero concertare una posizione univoca. In particolare la Congregazione di Propaganda Fide proibì ai cappuccini di indossare abiti secolari per recarsi nell'appena fondato Maryland e di fatto impedì quindi loro di operare in quella colonia<sup>2</sup>. I domenicani ondeggiarono tra le due possibili soluzioni, soprattutto per quanto riguarda le missioni nelle Antille, le uniche nelle quali furono alla fine attivi<sup>3</sup>. I gesuiti infine decisero di camuffarsi: così nel 1650 John Strich predicò agli irlandesi di St. Kitts e di Montserrat travestito da mercante di legname<sup>4</sup>. Nella Nuova Francia il problema fu di gran lunga minore, perché non vi erano protestanti. Tuttavia si dovette tenere conto della reazione indigena e dei fattori climatici. Per quanto riguarda la prima, gli autoctoni degli odierni Canada e Stati Uniti giudicavano le tonache dei missionari troppo femminili e soprattutto scomode per viaggiare<sup>5</sup>. Per quanto concerne i secondi, i sacerdoti chiesero di poter calzare berretti di lana contro il freddo<sup>6</sup>.

A partire dal Settecento la situazione migliorò ovunque. I missionari francesi si stabilirono nelle aree già colonizzate dalla Francia e quindi non ebbero problemi con gli indigeni. Quelli attivi nell'America inglese beneficiarono invece dell'aumentata tolleranza. Tuttavia la questione non fu mai completamente risolta. L'abito romano era infatti normale nella valle del San Lorenzo, anche dopo l'occupazione britannica, mentre non venne indossato lungo la frontiera, dove si rivelava troppo scomodo per viaggiare e dove erano ancora numerosi gli indiani. Negli Stati Uniti fu riconosciuta la piena libertà di culto ai cattolici dopo

<sup>2</sup> APF, Acta, vol. 15 (1642), f. 33, e vol. 19 (1649-1650), f. 330.

<sup>3</sup> AGOP, serie IV, vol. 112, f. 12r.

<sup>4</sup> [Pierre Pelleprat et alii], *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*, a cura di M.-F. de Montézon, Paris, Julies, Lanier, Cosnard et C.ie, 1857, p. 36.

<sup>5</sup> James Axtell, *The Invasion Within*, New York, Oxford University Press, 1985, p. 78.

<sup>6</sup> Ringrazio per questa segnalazione Luca Codignola.

la Rivoluzione, ma la veste dei missionari e dei sacerdoti conobbe una progressiva secolarizzazione per evitare un possibile ritorno di fiamma dell'anticattolicesimo.

Proprio a ragione dell'abbigliamento, oltre che per altre faccende disciplinari, gli ecclesiastici francesi in missione nel Nord America nel primo Ottocento dichiararono di preferire il clero del Québec a quello degli Stati Uniti. È quanto risalta, per esempio, leggendo il *Mémoire* a stampa inviato al cardinal Giacomo Filippo Fransoni, prefetto di Propaganda Fide, dal sulpiziano Benedict-Joseph Flaget, vescovo di Bardstown nel Kentucky, e da un rapporto trasmesso da Bertrand Martial, vicario generale della stessa diocesi, a Luigi Lambruschini, nunzio a Parigi<sup>7</sup>. In Francia e nel Québec si indossava infatti la «soutane»: Joseph-Octave Plessis, vescovo di Québec, registrò la propria sorpresa in Italia per quanti si vestivano in maniera diversa. La «soutane» era infatti adottata solo in Piemonte e nel Regno di Napoli<sup>8</sup>.

Tuttavia bisogna dire che l'abbigliamento dei religiosi francesi e di quelli della valle del San Lorenzo non era sempre e comunque omogeneo. La popolazione locale rimase stupita nel 1837, quando quattro Fratelli delle Scuole Cristiane, provenienti dalla Francia, sbarcarono in «robe de serge noire, collet de toile blanche, grand rabat, manteau court et noir et le chapeau tricorne»<sup>9</sup>. Lo stupore e la reazione furono tali che, appena un anno dopo, il loro visitatore suggerì di abbigliarsi in maniera più consona al paese<sup>10</sup>. In ogni caso gli ordini e le congregazioni provenienti dalla Francia e quindi abituati al «rabat français», tentarono

<sup>7</sup> ASV, Spogli, Acton, vol. 2, ff. 6-11; APF, Congressi, America Settentrionale, vol. 2 (1792-1830), ff. 617-618.

<sup>8</sup> *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, pp. 230-232.

<sup>9</sup> Nive Voisine, *Les Frères des Écoles chrétiennes au Canada*, I, *La conquête de l'Amérique 1837-1880*, Sainte Foy, Éditions Anne Sigier, 1987, p. 49.

<sup>10</sup> Archivio centrale dei Fratelli delle Scuole Cristiane (Roma), serie NO: Canada, 100, fasc. 9, [si tratta di una copia inviata da Montréal]: «Avis et permission concernant la communauté des Frères de Montréal», in data 8.2.1838.

vanamente di opporsi al colletto romano, quando questo fu imposto da Ignace Bourget, vescovo di Montréal<sup>11</sup>.

Dopo il 1830 i Concili provinciali e plenari della chiesa statunitense tentarono d'imporre la veste talare, ma nella prassi il clero optò per soluzioni diverse, motivate dalla forte resistenza al cattolicesimo<sup>12</sup>. La discussione interna andò spesso vicina alla rottura, tanto che, durante la preparazione del secondo concilio plenario di Baltimora (1866), Peter Kenrick, vescovo di St. Louis, minacciò di ritirarsi perché i suoi pari rifiutarono, fra le altre sue proposte, quella d'inserire una nota di biasimo per i preti che credevano di avere un maggior raggio d'azione, se il loro abbigliamento non sembrava rigidamente ecclesiastico<sup>13</sup>. Lentamente il clero statunitense ottenne di vestire in modo differente da Roma e tali modifiche divennero praticamente obbligatorie. Nel 1916 i domenicani francesi della provincia di St-Dominique, comprendente il Québec e gli Stati Uniti nord-orientali, spiegarono ai loro superiori romani che nel primo paese potevano portare il loro abito tradizionale, mentre nei secondi dovevano conformarsi all'uso locale e indossare la veste nera, corta, con il colletto romano<sup>14</sup>. I rapporti inviati alla Congregazione Concistoriale tra il 1914 e il 1921 confermano questa situazione: tutti i vescovi statunitensi specificarono infatti che l'abito romano era indossato in casa e in chiesa, mentre per strada era sostituito da una veste nera, corta al ginocchio, e dal colletto romano<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> APE, Congressi, America Settentrionale, vol. 7 (1858-1861), ff. 55-56, 75-78.

<sup>12</sup> Peter Guilday, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New York, MacMillan, 1932, pp. 94, 125 e 207; B.J. Ganter, *Clerical Attire. A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington, The Catholic University of America Press, 1955, pp. 57-65; T.F. Casey, *The Sacred Congregation de Propaganda Fide and the Revision of the First Provincial Council of Baltimore (1829-1830)*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1957, pp. 135-137.

<sup>13</sup> James Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 208-209.

<sup>14</sup> AGOP, serie XIII, Provincia di S. Domenico Canada, fasc. 040: *Relationes de Statu Provinciae, Relatio 1916*.

<sup>15</sup> Vedi i rapporti relativi alle diocesi di Albany, Brooklyn, Burlington, Chicago, Cincinnati, Detroit, Erie, Fall River, in ASV, Congr. Concistoriale. *Relationes*, fasc. 24, 143, 153, 219, 224, 290, 314 e 685.

Anche nel Canada l'uso dell'abito talare non era scontato. Nel Québec si mantenne la tradizione, ma nelle altre Province si ricorse sempre più spesso alla veste corta. D'altronde questa era normale in Germania, Inghilterra e Irlanda, da dove proveniva buona parte del clero attivo al di fuori della valle del San Lorenzo. Alcuni vescovi canadesi accettarono tale uso, ratificato nelle Province atlantiche già dal primo Concilio provinciale di Halifax (1857), tuttavia il ritardo con il quale si giunse a un Concilio nazionale comportò grandi problemi di uniformità. Nel 1909 il Concilio plenario della chiesa canadese raccomandò di continuare a portare l'abito romano, dove questo era tradizionale, ma di indossare la veste corta con il colletto romano nei luoghi dove era impossibile fare altrimenti. I padri del Concilio rimandarono comunque ogni decisione ai vescovi che dovevano valutare l'opportunità di indossare l'uno o l'altra. In ogni caso, aggiunsero, non si doveva mai dimenticare che, «se l'abito non fa il monaco», i religiosi devono pur indossare abiti «proprio congruentes ordini»<sup>16</sup>.

Nel Québec si proseguì a portare la talare<sup>17</sup>. Nell'Ontario invece la situazione era più complicata. I vescovi francofoni tentarono di imporre l'abito romano, come avveniva nella diocesi di Timmins ancora nel 1920<sup>18</sup>, ma già prima della grande guerra era impossibile indossarlo nelle parrocchie irlandesi di Ottawa<sup>19</sup>. Nelle diocesi dell'Ontario centro-occidentale non si poteva uscire con la veste lunga senza attirarsi gli insulti dei protestanti, come dichiarò l'arcivescovo di Toronto nel 1914 e

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> Nel 1912 il vescovo di Joliette scriveva alla Congregazione Concistoriale che «la sou-tane est portée par tous les membres du clergé sans exception, conformément à la discipline conciliaire et diocésaine elle est de rigueur sur la rue aussi bien qu'au presbytère» (ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 410, 1912). Lo stesso è confermato nel 1914 dai vescovi di Nicolet (fasc. 554, 1914, e Appendice, fasc. 28, 1915), St-Hyacinthe (fasc. 752, 1914) e Valleyfield (fasc. 182, 1914).

<sup>18</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 861.

<sup>19</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 589.

confermarono i vescovi di London e Peterborough<sup>20</sup>. In queste diocesi si ripiegò quindi su una veste poco appariscente, come negli Stati Uniti.

Nelle altre province ecclesiastiche canadesi la situazione era analoga a quella dell'Ontario. Abbiamo già detto delle Province atlantiche. Basti aggiungere che a Terranova, la quale tuttavia non faceva allora parte del Dominion canadese, la talare non era in uso, anche per ragioni climatiche<sup>21</sup>. Per quanto concerne la Colombia Britannica, il vescovo di Victoria ripiegò nel rapporto alla Concistoriale su un diplomatico «*hac in re servantur leges a Conc.Plen. Quebecensi Primo nuper latae*», che sostanzialmente significava l'uso generalizzato della veste corta<sup>22</sup>.

Si potrebbe quindi concludere che il Canada cattolico era diviso tra un area dai costumi e dai problemi sostanzialmente analoghi a quelli statunitensi e un'isola, il Québec, di stretta osservanza romana. Tuttavia la divisione non era così netta, come rivelano le frizioni fra sacerdoti e vescovi legati alle due diverse tradizioni. La disciplina ecclesiastica prescelta dalla gerarchia ecclesiastica del Québec e quella adottata dal clero delle altre Province si scontrarono infatti violentemente nella regione delle Praterie. In queste ultime il periodo precedente la prima guerra mondiale registrò un improvviso e crescente afflusso di coloni europei, canadesi e statunitensi, e vide una sostanziale trasformazione - numerica, etnica e culturale - del clero ivi impegnato. Nell'Ottocento questa regione era stata infatti evangelizzata da sacerdoti di lingua francese, che vi avevano introdotto la disciplina in vigore nel Québec. Per seguire i nuovi immigrati arrivarono invece missionari dalla Francia, dal Belgio, dall'Olanda, dall'Irlanda e dalla Germania, che segnalavano alla Santa Sede quanto fosse scomodo l'abito romano per i lunghi viaggi in treno e a cavallo. Essi inoltre affermarono che indossarlo suscitava i lazzi degli emigranti, in particolare dei protestanti, degli anarchici, dei socialisti e dei cattolici di rito greco-ruteno<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 868, 457 e 617.

<sup>21</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 749 e 761.

<sup>22</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 936.

<sup>23</sup> Per il contesto e i problemi storici, nonché le interpretazioni storiografiche, relativi

Nel 1912 un anonimo «pretre [sic] de l'Ouest» inviò al delegato apostolico Francesco Pellegrino Stagni una lettera talmente sgrammaticata da far sospettare che fosse opera di un anglofono<sup>24</sup>. In essa si dichiarava contro i regolamenti in vigore nell'Ovest, perché volevano imporre un'uniformità che non aveva ragione di essere «dans un pays oula majorite, l'esprit n'esperont jamais Catholiques ni Francaises. Vouloir ainsi maintenir des coutumes contraires a la mentalite de la population, et se heurter a des prejuges de nationalite, nuire a l'influence de l'Eglise, et empecher la fusion des catholiques de differente nationalite». L'anonimo sacerdote dichiarava che «a tout instant les Pretres sont insultes sur la rue, traite de 'men-women' 'men with petticoats on' 'men with skirts'» e che «Beaucoup de Pretres ennuyes d'etre ainsi l'objet de la curiosite et des insultes ne visitent pas ou peu leur Paroissiens». Per poter svolgere in maniera efficiente la propria attività missionaria, il clero cattolico delle Praterie doveva quindi rinunciare alla «soutane», cioè alla veste lunga, come già avveniva nell'Ontario e negli Stati Uniti.

I vescovi dell'Ovest, all'inizio tutti di origine francofona, non seppero concertare una risposta comune queste proteste. Già nel 1910 Albert Pascal, ordinario di Prince Albert, aveva chiesto al delegato apostolico se poteva autorizzare il suo clero «à porter l'habit court dans les localités où les protestants sont en majorité»<sup>25</sup>. Al contrario Adélard Langevin, arcivescovo di St-Boniface e vessillifero dei diritti dei francofoni nell'Ovest, fece della «soutane» il simbolo della resistenza all'anglicizzazione delle Praterie. «Le port de la soutane a été en usage depuis l'arrivée des premiers missionnaires, MM. Provencher et Dumoulin, en 1818» spiegava nel 1914. E aggiungeva che tale uso era stato consacrato

---

alla cura cattolica di quest'immigrazione, cfr. 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, ed *Essor urbain et création de nouveaux diocèses dans l'Ouest: la correspondance des délégués apostolique, 1902-1918*, in Associazione Italiana di Studi canadesi, *Canada e Italia verso il Duemila: metropoli a confronto*, I, Sezione storico-geografica-sociologica, a cura di Luigi Bruti Liberati e Massimo Rubboli, Selva di Fasano, Schena, 1994, pp. 259-279.

<sup>24</sup> ASV, ANC, 129, fasc. 7.

<sup>25</sup> ASV, ANC, 45, fasc. 20.

dal primo Concilio diocesano del 1889 e sancito dal Concilio plenario canadese del 1909<sup>26</sup>. Langevin impose quindi il 25 gennaio 1913 una circolare a favore dell'abito romano<sup>27</sup>. Essa fu poi reiterata da Émile-Joseph Legal, arcivescovo di Edmonton, il quale dichiarò che rinunciare alla veste talare apriva la via alla sua soppressione e quindi a una pericolosa rinuncia ai simboli esteriori del cattolicesimo<sup>28</sup>.

Il testo sottolineava, tra l'altro, che se non si indossava più la talare nelle strade, sarebbe stato difficile indossarla nelle scuole. L'accenno a queste ultime mostra come per Langevin e Legal la faccenda dell'abito fosse legata alla difesa dei diritti dei cattolici francofoni, minacciati dagli sviluppi della questione scolastica nelle Praterie. Era infatti sempre più difficile sostenere i diritti scolastici della minoranza cattolica, ma soprattutto era quasi impossibile ottenere che persino nelle scuole private cattoliche si insegnasse in francese. In verità questo aggancio tra questione scolastica e questione dell'abito era una evidente forzatura. Le prime critiche all'uso della «soutane» erano state di sacerdoti di lingua inglese, ma ben presto a questi ultimi si erano aggiunti gli oblati francesi di Maria Immacolata. Nel 1911 H. Grandin, il loro provinciale di Edmonton, aveva consultato al proposito il delegato e in seguito gli aveva fatto pervenire un memoriale contro la «soutane», firmato da oblati e gesuiti francesi e franco-canadesi<sup>29</sup>.

Di fronte a queste proteste il delegato fece in un primo tempo finta di niente per non invelenire una situazione già difficile: come i suoi predecessori era infatti ai ferri corti con Langevin, perché questi non accettava che la chiesa cattolica nelle Praterie non fosse francofona e appoggiava il locale partito conservatore in evidente contrasto con gli obiettivi prefissati dal Vaticano. In un secondo tempo invitò i suoi corrispondenti a rispettare le indicazioni del loro vescovo e del Concilio plenario canadese. Sennonché gli fu sempre più difficile mantenersi neutrale. Da un lato, infatti, Langevin lo riteneva dalla sua parte;

<sup>26</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 734.

<sup>27</sup> Sulle divisioni dei vescovi vedi il rapporto di Stagni al cardinal Gennari, prefetto della Congregazione del Concilio, in ASV, ANC, 77, fasc. 19.

<sup>28</sup> Vedi la circolare di Legal del 28 luglio 1913 in ASV, SS, 1914, rubr. 283, fasc. 3, ff. 11-20.

<sup>29</sup> ASV, ANC, 77, fasc. 19.

dall'altro, gli oblato non gli davano requie. Thomas P. McMurphy gli ricordava, per esempio, che a Edmonton la «soutane» attirava derisione e «sputi»<sup>30</sup>; Grandin aggiungeva che indossarla «dans nos villes et sur les chemins de fer, est une occasion d'humiliations pour les prêtres et les catholiques»<sup>31</sup>.

Nel settembre 1913 Langevin avvertì il delegato che avrebbe portato la questione a Roma, poiché alcuni vescovi, come Pascal e John McNally, il nuovo ordinario di Calgary, continuavano a proteggere chi indossava la veste corta. Pochi mesi dopo la Congregazione del Concilio e la Concistoriale interrogavano il delegato e questi dichiarava di aver compreso la spinosità del problema, quando si era recato in visita nell'Ovest. Da una parte, aveva parlato con i missionari contrari all'abito romano, ai quali non poteva certo dare torto, visto che egli stesso aveva indossato per tredici anni in Inghilterra la veste corta e non certo per spirito mondano (l'accusa che Langevin rivolgeva ai suoi sacerdoti). Dall'altra, aveva anche compreso, attraversando le Rocciose assieme a Legal, che quest'ultimo e Langevin non avrebbero accettato alcun compromesso, poiché consideravano il rispetto della tradizione un pilastro della lotta contro l'anglicizzazione della chiesa. Tenuto conto di questi due elementi, Stagni riteneva che la questione dell'abito fosse di gran lunga la più pericolosa esistente in Canada: essa infatti contrapponeva la necessità di far rispettare la gerarchia ecclesiastica a quella di favorire l'opera missionaria tra i nuovi immigrati. Personalmente suggeriva di non sconfessare i vescovi, ma anche di non punire i missionari. In ogni caso pregava Roma di mantenere segreti i suoi suggerimenti.

Il 2 aprile 1914 Langevin e i suoi suffraganei inviarono una nuova richiesta alla Congregazione del Concilio e chiesero esplicitamente di condannare McNally. Lo stesso giorno redassero anche una circolare per i provinciali delle missioni oblate ribadendo che erano obbligati a indossare la veste lunga, pena la perdita della loro giurisdizione<sup>32</sup>. Lan-

<sup>30</sup> Per queste lamentele ASV, ANC, 11, fasc. 2.

<sup>31</sup> Sino a indicazione diversa, tutti i documenti citati qui di seguito sono in ASV, ANC, 77, fasc. 19.

<sup>32</sup> Le due lettere sono nell'Archivio Generale degli oblato di Maria Immacolata (Roma), Provinces: Manitoba, Costume religieux.

gevin chiese inoltre a Stagni di punire McNally, da lui ormai considerato come il principale avversario dell'abito romano. Il delegato rispose che non spettava a lui intervenire, che comunque McNally apparteneva a una provincia ecclesiastica diversa da quella di Langevin e che quindi quest'ultimo non doveva preoccuparsi di quanto il vescovo di Calgary facesse. Stagni scrisse inoltre al cardinal Gaetano De Lai, segretario della Congregazione Concistoriale, commentando che Langevin attaccava McNally, perché questi era il primo vescovo non francofono delle Praterie. Aggiungeva nella stessa lettera che nel frattempo il clero di Winnipeg e Olivier-Elzéar Mathieu, arcivescovo di Regina, si erano lamentati di Langevin e della sua cerchia di intransigenti.

Sul finire del 1914 Grandin rivelò a Stagni che Legal aveva ordinato ai suoi sacerdoti d'indossare la talare, se si recavano nella diocesi di Calgary: tale ordine equivaleva ad offendere McNally che non portava la veste romana. Nel frattempo Langevin scriveva a Roma che l'approvazione vaticana degli atti del Concilio plenario rendeva vana qualsiasi protesta, ma che, prima e dopo quest'ultimo, secolari e persino regolari avevano tentato d'imporre una pratica del tutto contrario. Essi infatti si erano ostinati ad indossare abiti laici, spesso poco adatti alla loro dignità. Langevin si diceva a questo punto sorpreso che Pascal, vescovo di Prince Albert, e MacNally, vescovo di Calgary, continuassero a incoraggiare quegli indisciplinati. A Roma il rapporto di Langevin era commentato da un anonimo lettore di lingua francese, il quale sottolineava come non soltanto i protestanti, ma persino molti cattolici, soprattutto di lingua inglese, non amassero la veste lunga. Postillava inoltre di aver parlato con Mathieu, arcivescovo di Regina, e con Arthur Béliveau, principale collaboratore e successore designato di Langevin: in privato entrambi si erano dichiarati non avversi all'«abito borghese», purché fosse «veramente ecclesiastico e modesto»<sup>33</sup>.

L'opinione di questo commentatore non deve essere trascurata. Nello stesso testo, egli si rivela infatti un acerrimo avversario dei vescovi irlandesi e uno sfegatato nazionalista francofono. La sua implicita accettazione della veste corta, per di più suffragata dai pareri di Mathieu e di

<sup>33</sup> Per il rapporto e il commento, vedi ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 734.

Béliveau, mostra quindi come per molti sacerdoti, anche della cerchia di Langevin, le sorti del nazionalismo cattolico franco-canadese nulla avevano a che vedere con le posizioni degli arcivescovi di St-Boniface e di Edmonton, sostenitori di una chiesa ormai fuori dal tempo. A conferma di questa contrapposizione fra tradizionalisti e innovatori, che tagliava trasversalmente le barriere etno-linguistiche del clero canadese di quegli anni, nello stesso scorcio del 1914 Pascal riferì alla Concistoriale di non poter più imporre la veste talare, poiché nelle regioni adiacenti non era tollerata<sup>34</sup>.

L'anno successivo gli avvenimenti della guerra distolsero i superiori vaticani dalla faccenda dell'abito nelle diocesi delle Praterie, ma non distrassero i vescovi canadesi impegnati nella disputa. L'8 luglio 1915 Legal, l'arcivescovo di Edmonton, trasmise al cardinal De Lai un'argomentata disamina delle differenze di mentalità tra le tre «razze» latino-francese, anglo-irlandese e tedesca, frutto, a suo dire, di 34 anni di esperienza missionaria. A suo parere, soltanto la prima aveva sempre respirato un clima impregnato di cattolicesimo, le altre due erano cresciute in un ambiente dominato dal protestantesimo. Ora quest'ultimo, secondo Legal, avrebbe influenzato la filosofia kantiana basata sull'assunto che non esistono valori assoluti, ma soltanto realtà soggettive nelle quali tutto dipende dal giudizio personale. Kant avrebbe così tradotto in termini filosofici il concetto di libero arbitrio caro ai protestanti e tramite lui l'infezione sarebbe passata persino ai pensatori cattolici, tanto che era possibile, chiosava l'arcivescovo, vedere nel filosofo tedesco la radice del modernismo. Nel contesto pratico della vita missionaria questa «infezione» della fede si era tradotta nel rifiuto degli anglo-irlandesi e dei tedeschi di accettare la condanna delle danze e soprattutto di accettare il principio dell'obbedienza: il rifiuto di quest'ultimo aveva infine portato, aggiungeva Legal, al fatto scandaloso che i cattolici avevano persino iniziato a sposare i protestanti. Ma era ancora più grave che questo spirito di insubordinazione avesse contagiato anche il clero di origine anglo-irlandese e tedesca. Quei sacerdoti avevano persino organizzato danze e feste parrocchiali, avevano celebrato in chiesa i matrimoni misti

<sup>34</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 658.

e rifiutato pervicacemente la veste romana<sup>35</sup>.

Di fronte alle pressioni da St-Boniface ed Edmonton la questione dell'abito fu ripresa in considerazione da Roma. Nel 1916 De Lai spedì a Stagni due decreti, nei quali si rimetteva la decisione agli ordinari delle singole diocesi e si permetteva al sacerdote in viaggio tra due diocesi, con diverse tradizioni, di scegliere a quale uniformarsi. Legal protestò con veemenza, mentre Louis-Nazaire Bégin, arcivescovo di Québec, rese grazie a Dio perché nella sua diocesi tutti i preti indossavano abitualmente la «soutane» come a Roma, senza creare problemi<sup>36</sup>. Segno evidente che nel cuore dello stesso Québec la querelle sull'abito fosse ritenuta una faccenda assai pericolosa.

In ogni caso Langevin era morto nel 1915 e Legal non era in grado di proseguire da solo la battaglia. D'altronde la chiesa canadese doveva sempre più preoccuparsi di garantire la convivenza di molteplici culture e tradizioni al proprio interno. In tale situazione pure i vescovi di origine francofona furono quindi propensi a rinunciare alle tradizioni ottocentesche e a un dettato, quale quello sulla talare, che ormai contava sempre meno anche in Vaticano.

Questa evoluzione risalta in maniera evidente, quando si confrontino due rapporti alla Concistoriale del già citato Mathieu, arcivescovo di Regina. Nel 1914 egli spiegava che non c'era alcuna ragione per abbandonare la «soutane», mentre ve ne erano molte per continuare a indossarla. A suo parere, infatti, il prete che la metteva, aveva più stima di sé stesso e si faceva rispettare di più. Cosicché nessun sacerdote con l'abito lungo era insultato, persino a Regina, da lui definita come la città più protestante dell'Ovest. Per di più anche i ministri anglicani iniziavano a portarla per guadagnarsi il rispetto dovuto ai veri rappresentanti di Dio. Infine Mathieu chiosava maliziosamente che i rari sacerdoti, i quali

<sup>35</sup> Archivio generale degli Oblati di Maria Immacolata (Roma), Provinces: Canada Northwest, Nationalisme. Al di là delle approssimazioni filosofiche, bisogna sottolineare come il tono di Legal, membro della congregazione oblata, non sia differente da quello dei suoi confratelli di lingua inglese. Uno di questi inviò da Ottawa, per esempio, un rapporto non firmato al cardinale Merry del Val il 17 giugno 1905. In esso spiegava come i cattolici di origine inglese o che comunque avevano scelto l'inglese come lingua ufficiale fossero la maggioranza nell'Ovest, mentre quelli di lingua francese non soltanto diminuivano, ma decadevano fisicamente e mentalmente per la loro tabe alcolistica (*ibid.*).

gli avevano chiesto di abbandonare la «soutane», erano quelli cui l'abito lungo rendeva difficile abbandonarsi a eccessi poco sacerdotali.

Sei anni più tardi aveva cambiato opinione e commentava che, durante i primi anni di permanenza nell'Ovest, aveva obbligato i suoi preti a portare l'abito lungo, perché era convinto che esso avvantaggiasse loro e la chiesa. Poi si era accorto che i vescovi vicini non avevano la stessa opinione e alla fine aveva deciso di non imporre ulteriormente il proprio punto di vista. Così adesso una buona parte del suo clero non indossava più la «soutane», pur mantenendo un abbigliamento conveniente<sup>37</sup>.

Allo stesso modo Édouard LeBlanc, primo vescovo di origine acadiana delle Marittime, annotava nel 1920 che nelle parrocchie francofone la veste talare era portata dentro e fuori delle chiese. In quelle anglofone invece fuori casa il clero cattolico indossava una veste corta, comunque decente e appropriata, poiché la maggior parte della popolazione era «eretica». Questa duplice soluzione comportava numerose difficoltà e spesso suscitava scandali e dicerie, ma non vi era null'altro da fare<sup>38</sup>. E Béliveau, succeduto a Langevin, scriveva nel 1921 che nella sua diocesi si portava ancora l'abito talare, ma che in determinate situazioni i sacerdoti uscivano di casa con la veste al ginocchio, di colore nero, e il colletto romano in base al decreto del 1916<sup>39</sup>.

Paradossalmente spettava adesso ad Alfred A. Sinnott, ordinario irlandese della nuova arcidiocesi di Winnipeg e già segretario del delegato Sbarretti, insistere affinché la «soutane» fosse indossata sempre in campagna o quanto meno nei confini della propria parrocchia e sottolineare che il non indossarla poteva scandalizzare i fedeli di lingua francese<sup>40</sup>. Era, però, una paura vana, perché il clima culturale era cambiato

<sup>36</sup> ASV, ANC, 129, fasc. 17.

<sup>37</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 676.

<sup>38</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 758.

<sup>39</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 734.

<sup>40</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 944.

e persino nel Québec, per esempio nella diocesi di Rimouski, si iniziava a rinunciare alla veste lunga<sup>41</sup>.

Nel corso della prima guerra mondiale si era quindi risolto il problema della lunghezza della veste che Stagni aveva ritenuto più pericoloso di ogni polemica fra vescovi francofoni e vescovi anglofoni. In realtà dietro al contrasto sull'abito non era nascosto lo scontro sul futuro linguistico del cattolicesimo canadese, ma un più normale confronto tra tradizionalisti e innovatori. Proprio per questo la soluzione della diatriba sulla «soutane» non poteva significare la fine di ogni discussione sull'abbigliamento del clero. Nel 1921 Timothy Casey, arcivescovo di Vancouver, accusava Alexander MacDonald, vescovo di Victoria, di cercare l'approvazione dei protestanti e persino dei socialisti e di vestirsi perciò sempre in grigio<sup>42</sup>. Era l'inizio di un nuovo dibattito, ancora oggi non completamente concluso, che doveva coinvolgere tutto il Canada e tutto il mondo cattolico.

---

<sup>41</sup> ASV, Congr. Concistoriale. Relations, fasc. 750.

<sup>42</sup> ASV, ANC, 94, fasc. 6.

## Capitolo X

### Vescovi, immigrati e socialisti

L'attenzione dei rappresentanti vaticani per gli emigrati era inizialmente dovuta alla paura di perderli per colpa della propaganda protestante o massonica e contemporaneamente alla volontà di utilizzarli, assieme ai cattolici locali, come pedine sulla scacchiera internazionale. La perdita dello stato temporale aveva infatti suggerito al Vaticano che la massa dei fedeli poteva incidere sulla politica dei singoli paesi, se abbastanza numerosa e se opportunamente stimolata. Tuttavia, a cavallo tra Otto e Novecento, la chiesa scoprì che la propaganda protestante e massonica era soltanto un aspetto dei nuovi pericoli della modernità. Quest'ultima era già in sé stessa un fattore di scristianizzazione, come aveva esplicitamente dichiarato Giosué Carducci nell'inno *A Satana* (1863), e, ancora più della ferrovia cara al vate risorgimentale, potevano i nuovi mezzi e i nuovi luoghi d'intrattenimento, dalle sale da ballo a quelle cinematografiche. La modernità stava infatti producendo un'organizzazione del tempo libero e una pleora di modelli culturali, che rischiavano di sfuggire del tutto al controllo ecclesiastico. Inoltre il nuovo e possente sviluppo economico aveva dato vita a nuovi movimenti, in primo luogo il socialismo e l'anarchia, pericolosissimi per la chiesa, pur non essendo a priori anticlericali. Essi infatti esprimevano un'ideologia in grado di permeare completamente l'esistenza dei singoli simpatizzanti, lasciando ben poco spazio per i precetti clericali.

La letteratura sui rapporti tra la chiesa cattolica e i movimenti operai e socialisti nel Nord America non è vastissima, o meglio qualcosa è stato scritto sugli Stati Uniti<sup>1</sup>, molto poco sul Canada<sup>2</sup>. Tale disparità

---

<sup>1</sup> Neal Betten, *Catholic Activism and the Industrial Worker*, Gainesville, University Press of Florida, 1972; Cristina Mattiello, *Le frontiere della solidarietà. chiesa cattolica statunitense e New Deal*, Roma, Bulzoni, 1994, pp. 15-107. Per una sintesi sullo sviluppo dei movimenti operaio e socialista, cfr. *Labor Histories: Class, Politics, and the Working Class Experience*, a cura di Eric Arnesen, Julie Greene, e Bruce Laurie, Urbana, University of Illinois, 1998; Jacqueline Jones, *American Work: Four Centuries of Black and White Labor*, New York, Norton, 1998; American Social History Project, *Who Built America? Working People & the Nation's Economy, Politics, Culture & Society*, II, New York, Worth, 2000.

<sup>2</sup> Per qualche spunto generale si veda Gregory Baum, *Catholics and Canadian Socialism*:

è facilmente spiegabile, riflettendo sull'evoluzione storica dei due paesi e delle due chiese. Dalla metà dell'Ottocento il numero dei cattolici è aumentato progressivamente negli Stati Uniti, in particolare nelle regioni ad alto tasso d'immigrazione<sup>3</sup>. Queste aree sono state contraddistinte dalla grande concentrazione di manodopera (industriale e agricola) e da crescenti tensioni sociali, che la chiesa cattolica ha dovuto imparare rapidamente a sfruttare o a fronteggiare<sup>4</sup>. Nel Canada ottocentesco il cattolicesimo era invece impiantato solidamente soltanto nel Québec e in pochissime altre zone d'insediamento francofono<sup>5</sup>. Nella seconda metà del secolo queste regioni non hanno conosciuto uno sviluppo socio-economico analogo a quello statunitense: solamente Montréal e, in piccolissima parte, Québec hanno attratto immigrati e sperimentato l'acuirsi del conflitto sociale<sup>6</sup>. Sino ai primi del Novecento la gerarchia

*Political Thought in the Thirties and Forties*, Toronto, Lorimer, 1980, che, però, non tratta del periodo affrontato in questo articolo.

<sup>3</sup> James Hennesey, *I cattolici negli Stati Uniti*, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 221-235; James S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Chicago, Nelson-Hall, 1987.

<sup>4</sup> Oltre alle opere citate alla n. 2, cfr. David Montgomery, *The Irish Influence in the American Labor Movement*, Cushwa Center for the Study of American Catholicism, University of Notre Dame, 1984.

<sup>5</sup> Roberto Perin, *Rome in Canada: the Vatican and Canadian Affairs in the Late Victorian Age*, Toronto, Toronto University Press, 1990, pp. 11-38; *A Concise History of Christianity in Canada*, a cura di Terrence Murphy e Roberto Perin, Toronto, Oxford University Press, 1996.

<sup>6</sup> Paul-André Linteau, *Histoire de Montréal depuis la Confédération*, Montréal, Boréal, 1992. Per la classe operaia e l'immigrazione a Montréal, cfr. Terry Copp, *The Anatomy of Poverty: The Condition of the Working Class in Montreal, 1896-1929*, Toronto, McClelland & Stewart, 1974; Yvan Lamonde, Lucia Ferretti e Daniel Leblanc, *La culture ouvrière à Montréal (1800-1920)*, Québec, Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1982. Per il rapporto tra istituzioni cattoliche e classe operaia, cfr. Lucia Ferretti, *Mariage et cadre de vie familiale dans une paroisse ouvrière montréalaise: Sainte-Brigide, 1900-1914*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», 39, 2 (1985), pp. 233-251, ed Ead., *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain: Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992. Per la realtà a Québec, cfr. *Québec ville et capitale*, a cura di Serge Courville e Robert Garon, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval-Archives Nationales du Québec, 2001 (Atlas historique du Québec).

cattolica del Québec, che controllava non soltanto questa provincia, ma anche alcune diocesi dell'Ontario e dell'Ovest, non era quindi abituata a confrontarsi con una società urbanizzata e industriale<sup>7</sup>. Di conseguenza giudicava con estrema preoccupazione tutto quello che era in relazione, sia pure lontana, con le organizzazioni operaie, sindacali e politiche. Vi furono così frizioni fra Ignace Bourget, ordinario di Montréal, e il sindacato dei tipografi nel 1873 e in seguito i vescovi del Québec condannarono i Chevaliers de Saint-Crépin e la Ship Labourers' Benevolent Society<sup>8</sup>.

La diversità di atteggiamento verso il movimento operaio è provata in modo eclatante dal violento scontro alla metà degli anni 1880 tra Elzéar-Alexandre Taschereau, arcivescovo di Québec, e James Gibbons, arcivescovo di Baltimora, a proposito del più dinamico sindacato nordamericano, i Knights of Labor. Il primo asserì l'opportunità di condannarlo senza appello; il secondo si disse favorevole alle nuove associazioni operaie e riuscì a convincere in tal senso la burocrazia vaticana<sup>9</sup>. Nella

<sup>7</sup> Philippe Sylvain e Nive Voisine, *Réveil et consolidation, 1840-1898*, Montréal, Boréal, 1991, pp. 423-426 (*Histoire du catholicisme québécois*, diretta da Nive Voisine, II, t. 2). Vedi inoltre William F. Ryan, *The Clergy and Economic Growth in Quebec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966.

<sup>8</sup> Jacques Rouillard, *Histoire du syndicalisme québécois*, Montréal, Boréal, 1989, p. 47. Bourget aveva da tempo dubbi sulle associazioni operaie che si battevano per gli aumenti salariali già nel 1869, cfr. Archivio del S. Ufficio, Decreta 1869, 16 giugno 1869.

<sup>9</sup> Henry J. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington, The Catholic University of America Press, 1949; Philippe Sylvain, *Les Chevaliers du travail et le cardinal Elzéar Alexandre Taschereau*, «Mémoires de la Société Royale du Canada», IV ser., XI (1973), pp. 31-43; Fernand Harvey, *Les Chevaliers du travail, les États-Unis et la société québécoise, 1882-1902*, in *Le mouvement ouvrier au Québec*, a cura di Id., Montréal, Boréal, 1980, pp. 69-130. Per la posizione di Gibbons, cfr. John Tracy Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1834-1921*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1952, pp. 486-546, e Maria Rosaria Stabili, *America verso una società corporata. La AFL di Gompers*, Bari, Dedalo, 1984, pp. 104-106. Per una valutazione delle sue conseguenze: Ellis, *Les États-Unis depuis 1850*, in *Nouvelle Histoire de l'Église*, diretta da Roger Aubert, M.D. Knowles e L.J. Rogier, V, Paris, Seuil, 1975, pp. 281-286, e Cristina Mattiello, *Chiesa cattolica statunitense e mondo del lavoro. Appunti per una riflessione*, in IRSIFAR, *L'Annale 1991*, Roma, IRSIFAR, 1992, pp. 115-120. Per l'attitudine di Taschereau verso la questione sociale, cfr. Nive Voisine, *Taschereau, Elzéar-Alexandre*, in

gerarchia cattolica franco-canadese soltanto il vescovo di Montréal, che come già detto governava l'unica diocesi veramente industrializzata, favorì una linea morbida verso i Cavalieri del Lavoro<sup>10</sup>. I vescovi anglo-canadesi erano meno chiusi alle nuove esperienze: John Joseph Lynch, arcivescovo di Toronto, si schierò, per esempio, dalla parte di Gibbons<sup>11</sup>. Tuttavia il loro peso era allora infinitesimale. In ogni caso le prime organizzazioni sindacali canadesi si svilupparono al di fuori, anzi contro la chiesa, tanto che nel 1898 il consiglio centrale dei sindacati di Québec rifiutò di partecipare ai funerali di Taschereau<sup>12</sup>. Gibbons e i vescovi statunitensi seppero invece imporre persino al Vaticano la centralità della questione operaia e furono così tra gli ispiratori dell'enciclica *Rerum Novarum* (1891), ritagliandosi una peculiare posizione di consulenti della Curia per tutte le questioni concernenti il mondo moderno<sup>13</sup>. La gerarchia ecclesiastica quebecchese e francofona, con la sola eccezione dei vescovi di Montréal, impegnati, però, soprattutto in altre battaglie, non seppe invece afferrare quest'occasione e agli occhi del Vaticano si rivelò ancora una volta incapace di dare un qualunque contributo ai

*Dictionary of Canadian Biography*, XII, 1891 to 1900, Toronto, University of Toronto Press, 1990, pp. 1016-1024. Per il ruolo delle associazioni sindacali negli ultimi due decenni del secolo e i motivi del loro contrasto con i vescovi del Québec, cfr. Bryan D. Palmer, *Working-Class Experience: Rethinking the History of Canadian Labour, 1800-1991*, Toronto, McClelland & Stewart, 1992, pp. 117-155.

<sup>10</sup> Per quanto riguarda l'interesse del clero montrealense per le nuove esperienze operaie e le nuove realtà industriali, cfr. anche Roberto Perin, *Ultramontanisme et modernité: l'exemple d'Alphonse Villeneuve, 1871-1891*, in *Les Parcours de l'histoire. Hommage à Yves Roby*, a cura di Yves Frenette, Jean Lamarre e Martin Pàquet, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, pp. 305-325.

<sup>11</sup> *Church and Society. Documents on the Religious and Social History of the Roman Catholic Archdiocese of Toronto*, a cura di John S. Moir, Toronto, The Archdiocese of Toronto, 1991, pp. 168-188. Per i Knights of Labor nell'Ontario e i loro rapporti con la chiesa cattolica, cfr. Gregory S. Kealey e Bryan D. Palmer, *Dreaming of What May Be: The Knights of Labor in Ontario*, New York, Cambridge University Press, 1982.

<sup>12</sup> Rouillard, *Histoire du syndicalisme*, p. 48.

<sup>13</sup> AA.VV., *Rerum Novarum. Écriture, contenu et réception d'une encyclique*, Rome, École Française de Rome, 1997.

nuovi sviluppi della chiesa cattolica. Quella anglo-canadese contava ancora troppo poco per imporre nuove strategie *vis-à-vis* degli immigrati, dei socialisti e della stessa Curia.

Nella seconda metà dell'Ottocento la chiesa cattolica statunitense fu dunque molto presente nelle aree urbanizzate e tra i lavoratori, immigrati e non. Si confrontò precocemente con le nuove spinte sociali e cercò di controllarle e incanalarle. Al contempo iniziò presto a riflettere su queste esperienze e ad analizzarle in opere che formarono le basi per i futuri studi storici. L'impegno sociale della chiesa canadese fu più tardivo e meno vistoso, attirando di conseguenza una ridotta attenzione da parte degli storici<sup>14</sup>. D'altronde è pure vero che negli Stati Uniti la gerarchia ecclesiastica fu presto profondamente radicata nel mondo dell'immigrazione e del lavoro salariato. Basti pensare che i vescovi irlandesi, i quali nell'Ottocento conquistarono il controllo della chiesa statunitense, provenivano da famiglie immigrate e che il clero di origine tedesca e francese (di Francia e d'America) era sostanzialmente composto da immigrati. La chiesa cattolica della valle del San Lorenzo era invece espressione delle locali classi dirigenti e imparentata con esse. Se una parte del clero aveva origini contadine, quasi tutta la gerarchia aveva condiviso educazione e gioventù con l'élite di governo e ora contava di condividere con essa la gestione del paese, o quantomeno della provincia quebecchese<sup>15</sup>.

Per amore di verità, bisogna aggiungere comunque che la letteratura americana sui rapporti tra chiesa e movimenti politico-sociali non è eccezionale e soprattutto non fornisce dati su tutto il territorio nazionale. I ricercatori hanno infatti lavorato soprattutto sui centri di maggiore immigrazione, oppure hanno valutato, caso per caso, quanto accadde nelle comunità più numerose, senza tentare di tracciare un quadro d'insieme<sup>16</sup>. Da poco tempo l'Archivio Segreto Vaticano ha messo a

<sup>14</sup> Cfr. Pierre Savard, *La réception de Rerum Novarum dans un sol mal préparé: le Canada français*, in AA.VV., *Rerum Novarum*, pp. 411-412.

<sup>15</sup> Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*, Oxford, Clarendon Press, 1976; *A Concise History of Christianity in Canada*, cit.

<sup>16</sup> Si veda la bibliografia negli interventi al convegno *Religion and Ethnicity in North America* (gli atti sono pubblicati in «Studi Emigrazione», 103, 1991).

disposizione dei ricercatori una fonte che permette invece di ricostruire su scala continentale questo panorama generale. Il fondo «*Relationes*» dell'archivio della Congregazione Concistoriale, recentemente depositato al Vaticano, raccoglie infatti le relazioni diocesane di tutte le chiese cattoliche nazionali in occasione della *visita ad limina* e contiene dati specifici sul movimento operaio e su quello socialista.

Come è noto, sin dal medioevo i vescovi furono tenuti a riferire sull'andamento della loro diocesi in occasione della visita, obbligatoria, a Roma. Il Concilio di Trento ribadì questo dovere e nel 1585 Sisto V lo regolò con la costituzione *Romanus Pontifex*<sup>17</sup>. Inizialmente i rapporti erano orali, ma lentamente i funzionari romani pretesero una redazione scritta. Nel 1725 Benedetto XIII sancì questa nuova usanza e fece preparare un questionario, cui ogni vescovo doveva rispondere presentandosi a Roma<sup>18</sup>. Questo testo fu utilizzato sino al 1909, quando Pio X assegnò alla Congregazione la valutazione delle relazioni. La Congregazione preparò allora 150 domande, cui i vescovi dovevano rispondere ogni cinque anni<sup>19</sup>. Il nuovo questionario era, però, talmente complicato che quasi tutti gli ordinari nordamericani attesero sino al 1914 per compilarlo<sup>20</sup>. Nel 1918 il questionario fu così ridotto a sole 100 domande<sup>21</sup> e incontrò una maggiore disponibilità da parte dei vescovi nordamericani, anche se gli ordinari delle diocesi canadesi di Pembroke, Sault-Sainte-Marie e Vancouver fecero passare altri anni prima di espletare i loro obblighi<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Jean Cottier, *Éléments nouveaux des normes de la visite Ad limina et leur valeur juridique respective, dès décretales au Concile de Trente*, «*Ephemerides juris canonicis*», 8 (1952), pp. 174-296.

<sup>18</sup> Daniele Menozzi, *L'utilizzazione delle relationes ad limina nella storiografia*, «*Storia e problemi contemporanei*», 9 (1992), p. 136.

<sup>19</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 2, 1910, pp. 13-34.

<sup>20</sup> Uniche eccezioni: il vescovo di Joliette nel Québec, che riempì il questionario nel 1912, e i suoi colleghi di Lincoln, Nebraska, e New York che risposero l'anno dopo.

<sup>21</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 10, 1918, pp. 487-503.

<sup>22</sup> La prima relazione di Sault-Sainte-Marie è del 1924, quella di Pembroke del 1929 e quella di Vancouver del 1932: cfr. Matteo Sanfilippo, *Documents d'intérêt canadien dans*

Il primo modello di questionario, quello da 150 domande, era diviso in 16 capitoli: stato della diocesi; culto; finanze diocesane; curia diocesana; clero; capitolo diocesano; parrocchie; seminari; religiosi; religiose; fedeli; scuole; associazioni religiose; carità; associazioni; libri e stampa diocesani. La sezione sui fedeli, così come quella sui libri e la stampa, servivano a informare il Vaticano sulle attività politiche e sociali dei cattolici nelle varie diocesi. Inoltre i vescovi vi dovevano riportare i dati a loro disposizione sulla presenza e l'attivismo di società segrete proibite dalla chiesa, in particolare sulle logge massoniche e sulle associazioni socialiste e anarchiche<sup>23</sup>. Anche la versione ridotta del 1918 conteneva una domanda su questi problemi. Le risposte ai due questionari, inviate a Roma entro il 1922 (termine ultimo di consultazione per i documenti vaticani), permettono quindi di farsi un'idea della presenza complessiva di gruppi socialisti o anarchici nelle varie diocesi nordamericane, nonché di verificare le opinioni e le azioni dei vescovi al proposito<sup>24</sup>.

I dati a disposizione sono preziosi, anche in caso di risposte negative. Molti vescovi degli Stati Uniti, per esempio, non seppero rispondere alle domande sulle associazioni socialiste. Tuttavia soltanto pochi le saltarono senza spiegazione, come il vescovo di Newark, oppure confessarono, come il vescovo di El Paso nel 1920, di sapere che vi erano socialisti nella diocesi, ma di non conoscerne il numero, né le idee. Altri addussero una serie d'interessanti motivi che impedivano di valutare la presenza socialista nelle loro diocesi. Gli ordinari di vescovati rurali, come Cornelius Van de Ven di Alexandria in Louisiana e Thomas O'Gorman di Sioux City nel Sud Dakota, sottolinearono nel 1914 che

---

*les Archives Secrètes du Vatican. Le Fonds 'Sacrée Congrégation Consistoriale. Relations' (1909-1922)*, «Annali Accademici canadesi», X-XI (1994-1995), pp. 73-134.

<sup>23</sup> La domanda nr. 124 recita: «Utrum adsint in dioecesi sectae secretae, praesertim masonicae? An socialismus aliaque societates ab ecclesia dannatae in dioecesis radicem fixerint et propagentur? An spiritismi praxis habeatur? Quid fiat ut fideles ab his omnibus avertentur et quo profectus?».

<sup>24</sup> Per la collocazione archivistica dei singoli rapporti si rimanda all'appendice archivistico-bibliografica del volume, nelle note e nel testo ci si limita a indicare il nome della diocesi e l'anno del rapporto.

socialisti e anarchici erano attivi soltanto nelle aree industriali; Philip R. McDevitt (Harrisburg in Pennsylvania) ripeté la stessa tesi nel 1920. In campagna i socialisti erano personaggi «ridicoli», chiosò nel 1914 Henry P. Northrop di Charleston nella Carolina del Sud. Joseph P. Lynch di Dallas, Texas, spiegò nel 1914 che i socialisti avanzavano lentamente nella sua diocesi, perché mancavano le fabbriche e gli abitanti delle campagne erano impermeabili alla loro propaganda. Augustin Dontenwill, superiore generale degli Oblati, concordò con lui, quando presentò cinque anni dopo la relazione su Des Moines nell'Iowa. Per i vescovi americani era quindi evidente il legame tra azione operaia o socialista e centri industriali.

Stranamente questa spiegazione non fu invece adottata dagli ordinari canadesi di diocesi rurali. Soltanto il vescovo di Peterborough in Ontario attribuì nel 1920 gli scarsi progressi del socialismo alla ruralità della sua diocesi. Altri vescovi di lingua francese (sia del Québec - Joliette 1912 e 1919, Valleyfield 1914, Nicolet 1915 - che dell'Ovest - Prince Albert 1914) e di lingua inglese (dell'Ontario - Kingston 1914, London, 1915 e 1920 - e delle regioni atlantiche - Chatham 1914, Charlottetown 1920 e St. George, Terranova 1914) risposero solamente che non vi erano organizzazioni socialiste.

Questa è una delle principali differenze tra relazioni statunitensi e canadesi. L'altra è che i rapporti dal Canada sono molto restii ad affrontare temi sociali. Bisogna confrontare le risposte con le informazioni contenute in altri documenti raccolti dalla burocrazia vaticana, per poterne trarre un quadro completo. Conviene quindi procedere presentando prima il materiale statunitense e poi quello canadese.

Per quanto riguarda gli Stati Uniti, bisogna premettere che i vescovi americani si preoccupavano della presenza massonica (rilevata e commentata in tutti i rapporti) e della propaganda protestante più che delle attività dei socialisti. D'altronde, se a New York i cattolici erano 1.500.000 su 3.500.000 (relazione del 1913), in altre diocesi il rapporto numerico era del tutto sfavorevole. La diocesi di St. Joseph nel Missouri contava nel 1914 soltanto 32.000 fedeli su circa un milione di abitanti e quella di Dallas nel Texas ne contava nel 1920 37.000 su oltre 2 milioni. A Savannah in Georgia nel 1914 vi erano 18.340 cattolici contro 2.609.121

acattolici. A Natchez nel Mississippi infine i primi superavano di poco le 28.000 unità nel 1916 su quasi 1.800.000 abitanti. Era evidente che, per i vescovi di quelle diocesi, l'esistenza o meno di nuclei socialisti non aveva alcun peso: il vero problema era l'assoluto dominio dei protestanti.

Inoltre, anche quando i socialisti erano presenti e attivi, molti vescovi sottovalutarono il loro potenziale, perché li videro come frutto, e neppure dei peggiori, di un mondo moderno piagato da mali ben più gravi<sup>25</sup>, come il ricorso a pratiche anticoncezionali<sup>26</sup>, lo spiritismo<sup>27</sup> e soprattutto il nuovo mondo dello spettacolo<sup>28</sup>. I funzionari vaticani furono spesso sorpresi da questa prospettiva. Giuseppe Maria Delmanns commentò nel 1920 le relazioni delle diocesi di Rochester, Little Rock e Seattle e si chiese come potessero quei vescovi essere così sensibili ai pericoli dello spiritismo, che al massimo, a suo parere, poteva alleggerire il portafoglio di qualche sprovvaduto, e invece non si preoccupassero della tendenza a ridurre il ruolo della religione nella vita di tutti i giorni o dei

<sup>25</sup> Joseph Schrembs, vescovo di Toledo, Ohio, sottolineò nel 1915 lo «spirito di indisciplina» del suo popolo e puntò il dito contro la tendenza dei cattolici ai matrimoni misti e alla partecipazione ad associazioni che accettavano pure i protestanti, nonché alla pervasività dei «costumi secolari». Massoneria e socialismo gli apparvero perciò pericoli minori, gravi soltanto fra gli acattolici.

<sup>26</sup> Vedi le relazioni di Cincinnati del 1920 e di Harrisburg del 1920. Meerschaert, vescovo di Oklahoma City, scrisse nel 1921 che tra i cattolici di livello sociale più elevato si praticava il controllo delle nascite, imitando gli acattolici, e che i parroci tentavano invano di mettere in guardia contro «tale vizio». Nel 1919 il vescovo di San Augustine, Florida, segnalò la diffusione delle pratiche «maltusiane» anche tra i fedeli di minor livello sociale.

<sup>27</sup> San Antonio 1915, Seattle 1920. Per le preoccupazioni relative allo spiritismo, cfr. Johan Liljencrants, *Spiritism and Religion, a Moral Study*, Washington, The Catholic University of America, 1918. In Europa i pensatori cattolici avevano preso posizione da tempo, cfr. Jean Joseph Gaume, *Origine ed errori dello spiritismo*, Torino, G. Sprizani e figli, 1865.

<sup>28</sup> Il 15 novembre 1914 Edward J. O'Dea, ordinario di Seattle, rammentò che i veri pericoli per i giovani erano dati dai libri illustrati, dai teatri e soprattutto dalle «'picturis moventibus' seu cinematographicis». Sul pericolo del cinema tornò anche il vescovo di Harrisburg nel 1920.

buoni rapporti tra cattolici, protestanti e massoni<sup>29</sup>. Altri commentatori vaticani, per esempio quello che discusse la relazione di Newark (New Jersey) del 1914, sottolinearono che il socialismo non doveva essere sottovalutato, soprattutto quando insidiava gli immigrati.

Bisogna notare che molti ordinari diocesani non distinguevano chiaramente e forse non capivano le differenze tra associazioni operaie, sindacati e gruppi socialisti, né tra questi ultimi e logge massoniche. D'altra parte è pur vero che lo stesso questionario vaticano del 1909 li metteva tutti assieme nella stessa domanda. Nel 1914 John S. Foley (Detroit) e John F. Regis Canevin (Pittsburgh) segnalavano la presenza di «sette segrete» nelle loro diocesi, intendendo parlare soprattutto dei massoni e dei socialisti. Nello stesso anno, Edmond F. Prendergast (Filadelfia) riferì che le «società condannate dalla chiesa» erano in piena fioritura nella Pennsylvania: si potrebbe presumere che a quelle ascriveva i socialisti, visto che sette anni dopo, secondo il suo successore Dennis J. Dougherty, nella diocesi non mancavano certo le associazioni socialiste, attive soprattutto fra gli emigranti europei. Ancora nel 1914 John Ireland, arcivescovo di St. Paul, Minnesota, unificò le notizie sulla diffusione della massoneria, del socialismo e di altre associazioni proibite dalla chiesa. Aggiunse, però, che grazie a Dio, il socialismo non era poi molto diffuso. Joseph J. Fox annotò nel 1914 che si poteva presupporre la presenza di socialisti nella diocesi di Green Bay (Wisconsin), visto che vi erano massoni e società segrete. Jacob J. Hartley (Columbus, Ohio) utilizzò la stessa formulazione nei suoi rapporti del 1914 e del 1920.

Sempre nel 1914 Henry Moeller (Cincinnati) prima mise in evidenza la presenza di massoni, società segrete e socialisti. Poi dichiarò che questi ultimi erano in piena crescita. Infine aggiunse che molti cattolici aderivano al socialismo o ai Knights of Pythias, una società segreta di mutuo soccorso, e che era molto difficile convincere i fedeli a non diventare socialisti. I lavoratori erano infatti convinti che questi ultimi si battessero per migliorare la loro condizione sociale e non si interessavano quindi ai principi pagani e anticristiani del socialismo. È chiaro

<sup>29</sup> Vedi Seattle 1920. D'altra parte si consideri che di fronte all'allarme vaticano per le logge massoniche e le società segrete Eugene A. Garvey, vescovo di Altoona e suffraganeo di Filadelfia, notò nel 1914 come queste: «Sunt societates fraternales mixti coloris et opinionis, quibus etiam multi ex nostris nomen dant».

che il vescovo confondeva socialisti veri e propri, associazioni operaie e sindacati.

George A. Guertin (Manchester) registrò nel 1920 la presenza di molte «sette massoniche», fra le quali gli Odd Fellows, i Knights of Pythias e i Sons of Temperance, di molte «sette neutrali» (cioè non anticattoliche) e infine di associazioni che si richiamavano al socialismo e al comunismo. In particolare, aggiunse, il socialismo aveva iniziato a diffondersi, pur non avendo radici ben salde. Sebbene quest'ultima asserzione non trovi una chiara giustificazione, è probabile che il vescovo volesse soltanto dire che il socialismo era un fenomeno nuovo nella sua diocesi. Ancora una volta ci troviamo di fronte alla solita confusione fra diversi tipi di organizzazioni. In effetti il solo George W. Mundelein (Chicago) operò una precisa distinzione tra associazioni quali i Knights of Pythias e i Sons of Temperance, le «Societates operariorum» (che tra parentesi indicava, ricorrendo all'inglese, come «Labor unions») e i socialisti, che potevano far parte dei primi due tipi di raggruppamenti, ma avevano comunque propri scopi.

È evidente che la confusione era ingenerata anche dall'uso del latino. Alcuni vescovi non lo padroneggiavano bene, ma anche chi lo utilizzava correttamente era bloccato da dubbi amletici: i socialisti potevano essere definiti una «secta secreta» come i massoni o erano una «societas ab ecclesia dannata»? La risposta non era semplice, poiché i socialisti non si comportavano come una società segreta, né come una setta, ma non erano nemmeno una semplice associazione. Jacob Ryan (Alton nell'Illinois) sottolineò nel 1914 che il movimento socialista cresceva in terreno diverso da quello delle altre sette. L'appena citato Mundelein dichiarò nel 1921 che il socialismo era una «dottrina» e che i socialisti erano membri delle associazioni operaie, ma lasciò capire che non si potevano identificare strettamente i due fenomeni.

Alcuni vescovi tentarono di sfuggire alla strettoia terminologica e ripiegarono sul vocabolo «socialismus», che utilizzarono per designare una realtà a se stante, altri ancora adottarono la terminologia «socialistarum cetus» (il vescovo di St. Louis) o «socielista» (quello di Seattle). Infine Thomas F. Hickey (Rochester nel New Hampshire) spiegò nel 1914 che i socialisti non erano una setta segreta, ma una «factio quaedam

politica». Poteva essere un modo di evitare ulteriori confusioni, ma alcuni vescovi non avevano le idee chiare nemmeno sui movimenti politici. Vincent Wehrle (Bismarck nel Nord Dakota) si dilungò nel 1920 sulla diffusione del socialismo sotto la copertura della Non-partisan League. In realtà quest'ultima nasceva dal connubio tra populistici e «grangers»<sup>30</sup>, ma per Wehrle era socialista perché «incita[va] a odiare i ricchi».

Si potrebbe quindi concludere che, al di là di ogni confusione terminologica, per i vescovi il socialismo era contraddistinto dall'odio di classe e quindi si differenziava dalle altre associazioni, soprattutto di tipo massonico, che non minacciavano, anzi sostenevano, l'establishment. Tuttavia non fu quella l'unica caratteristica che i vescovi attribuirono ai socialisti. Il già citato Moeller, nel suo rapporto del 1920, equiparò questi ultimi agli «infideles» che cercavano di bloccare il progresso della religione cattolica. Il vescovo di Seattle scrisse nel 1914 che i socialisti bestemmiavano apertamente e attaccavano la chiesa e la religione. Theophile Meerschaert (Oklahoma City) dipinse un quadro infernale nel 1914: su 1.657.155 residenti nel territorio diocesano, i cattolici erano meno del 4% e i protestanti sotto il 15,5%; gli atei invece raggiungevano quasi l'82%. In questa situazione abbondavano le sette massoniche e le associazioni di mutuo soccorso quali i Knights of Pythias e gli Odd Fellows; inoltre il socialismo serpeggiava ovunque, nonostante la valente resistenza delle associazioni cattoliche. Sette anni dopo la sua relazione era ancora più circostanziata. A suo parere i massoni attivi erano adesso 15.000 e sobillavano l'opinione pubblica contro i cattolici. I socialisti erano invece un ventesimo della popolazione (quindi oltre gli 80.000) e si dedicavano alla stessa attività. Il vescovo diceva di aver contrattaccato invitando famosi oratori per predicare contro il socialismo. Anche John B. Morris (Little Rock, Arkansas) equiparava nel 1914 il successo dei massoni, il «gran progresso» dei socialisti e la diffusione dei giornali anticattolici.

Non tutti i vescovi giudicavano i socialisti anticlericali o anticattolici. Molti rilevavano la penetrazione della stampa anticlericale,

<sup>30</sup> Cfr. Robert McMath, *American Populism. A Social History 1877-1898*, New York, Hill and Wang, 1995; Michael Kazin, *The Populist Persuasion*, nuova ed., New York, Basic Books, 1998.

fosse questa americana (in primo luogo «The Menace» e poi «The Peril», «The American Citizen» e «The Appeal to Reason»), o di origine immigrata, (soprattutto «L'Asino», diffusissimo tra gli italiani, e in second'ordine il «Kuryer Polski», ma anche «La parola dei socialisti» e il «Dziennik Naradowy»). Questi giornali erano menzionati nelle relazioni sulle diocesi di Alexandria (1914 e 1920), Altoona (1914), Charleston (1920), Cleveland (1914 e 1914), Covington (1914), Denver (1914), Fall River (1914 e 1920), Green Bay (1914), Helena (1915 e 1920), Lincoln (1913 e 1921), Newark (1914), Oklahoma (1914), Peoria (1914 e 1920), Rochester (1914), Rockford (1919), St. Louis (1914). Spesso i vescovi accomunavano le pubblicazioni socialiste e quelle anticlericali e qualche volta vi aggiungevano anche quelle «oscene», come nelle relazioni sulla diocesi di Pittsburgh del 1914 e del 1919.

Dalle relazioni statunitensi emerge soprattutto l'incertezza nel valutare le caratteristiche dei socialisti. Il primo scopo del questionario era tuttavia quello di valutare il peso del movimento socialista e il modo per bloccarlo. Da questo punto di vista le risposte statunitensi si possono dividere in cinque categorie: nella prima si segnalava la nullità o la scarsità della presenza dei socialisti; nella seconda si affermava che essi agivano nel territorio diocesano senza coinvolgere i cattolici, o toccandoli soltanto di sfuggita; nella terza si rilevava la loro forza e pericolosità anche fra i cattolici e soprattutto fra i gruppi di immigrati; nella quarta il vescovo comunicava la sua strategia per combattere l'infiltrazione socialista; nella quinta infine si notava che quest'ultima era così forte da costituire un problema di primaria gravità.

Qualche volta le risposte erano troppo schematiche (Galveston, Texas, 1914; Harrisburg, Pennsylvania, 1914) perché possano essere inserite in una categoria. Altre volte si pongono a cavallo tra una o più categorie. Charles Edward McDonnell (Brooklyn) dichiarò nel 1914 e ripeté nel 1920 che i socialisti erano presenti soprattutto fra i lituani e che pochi cattolici avevano aderito alle organizzazioni socialiste; tuttavia sottolineò anche che la Confederazione delle Associazioni Cattoliche e l'International Truth Society stavano combattendo la perniciosa propaganda socialista. In genere comunque le risposte si possono collocare in una sola categoria e la loro ripartizione complessiva permette

di disegnare una vera e propria mappa geografica della diffusione del socialismo in America.

Alla prima categoria, cioè a quella che segnalava la nullità o scarsità della presenza socialista, appartengono le relazioni di Cheyenne (1920), Corpus Christi (1920), Covington (1914), Davenport (1920), Dubuque (1914 e 1919), Kansas City (1914 e 1920), Lincoln (1913 e 1921), Louisville (1914 e 1920), Marquette (1914 e 1920), Omaha (1914 e 1920), Portland, Oregon (1914 e 1920), San Antonio (1915), Santa Fe (1914), Savannah (1914), Syracuse (1920), e Wilmington (1914 e 1920). A questo gruppo di relazioni appartengono le diocesi rurali di cui abbiamo già parlato. In ogni caso siamo di fronte a una maggioranza di diocesi del Midwest, dove nei decenni precedenti aveva attecchito il movimento populista, e del Sud. Non in tutte le diocesi meridionali il socialismo e l'associazionismo operaio risultavano sconosciuti: Edward P. Allen (Mobile, Alabama) menzionò nel 1921 la circolazione di libri socialisti, mentre Michael J. Curley (San Augustine, Florida) rilevò nel 1919 che i socialisti erano pochi, ma che crescevano le associazioni come i Knights of Pythias e gli Odd Fellows. Da notare che alcune risposte di questa categoria (per esempio, Covington nel 1921) mostrano che i socialisti non erano soltanto pochi, ma soprattutto non attaccavano la chiesa cattolica.

Nella seconda categoria, quella che rilevava la presenza socialista, ma sottolineava che i cattolici non erano coinvolti, rientrano le relazioni di Belleville (1914), Bismarck (1914), Cleveland (1914 e 1920), Detroit (1914), Erie (1915), Fargo (1915 e 1920), Fort Wayne (1914 e 1919), Indianapolis (1914), Sacramento (1914), San Cloud (1914), San Francisco (1914: in cui si ammetteva, però, la presenza di socialisti fra i cattolici; anche se tale caso era molto raro, come si specificava nel 1919) e Winona (1914). Queste diocesi erano quasi tutte incentrate su città dell'Ovest e del Midwest di piccole e medie dimensioni nel quale il movimento socialista non era ancora molto forte. Henry J. Richter (Grand Rapids) scrisse nel 1914 che nella sua diocesi le società segrete e il socialismo avevano messo radice, ma che i parroci riuscivano ad allontanare i cattolici da simili associazioni. Nel 1921 Paul P. Rhode, nuovo ordinario di Green Bay, rilevò che soltanto tra i non cattolici vi erano associazioni

socialiste e che queste si presentavano sempre alle elezioni municipali e statali, ma erano regolarmente sconfitte. John J. Nilan (Hartford) scrisse nel 1914 che le «sette segrete» non avevano quasi presa fra i cattolici, ma che il movimento socialista cresceva di giorno in giorno. In una particolareggiatissima relazione, datata 29 giugno 1914, il già citato Thomas F. Hickey, vescovo di Rochester, riportò che i suoi parroci avevano contato 230 socialisti, tutti acattolici.

Alla terza categoria, quella che sottolineava la presenza socialista anche tra i cattolici, appartengono alcune diocesi dell'Est, situate in aree di nascente industrializzazione. Qui i socialisti mietevano successi soprattutto fra i cattolici immigrati. Joseph J. Rice (Burlington nel Vermont) asserì nel 1914 e ripeté nel 1920 che nella sua diocesi non vi erano gruppi socialisti, tranne che tra gli italiani di Barre. Sempre nel 1914 Edmund M. Dunne (Peoria nell'Illinois) dichiarò che in genere il suo «popolo» era «buono», ma che Spring Valley era un covo di anarchici italiani, i quali avevano persino minacciato il parroco locale, obbligandolo a farsi proteggere dalla legge. Inoltre aggiunse (e confermò nel 1920) che il socialismo non attecchiva tra gli agricoltori (argomento che abbiamo già incontrato), mentre mieteva vittime fra i minatori slavi e italiani. Daniel F. Feehan (Fall River nel Massachusset) scrisse nel 1914 che nella sua diocesi erano solidamente impiantati i Knights of Pythias e gli Odd Fellows e che inoltre molti italiani e polacchi avevano aderito al socialismo. I suoi parroci avevano tentato di bloccare questa tendenza, ma con scarso frutto. L'arcivescovo di Milwaukee evidenziò nel maggio del 1914 la forte presenza di immigrati, in particolare dalla Germania e dall'Europa dell'Est, e sottolineò come alcuni gruppi, in primo luogo gli italiani, i croati, gli ungheresi e quelli «ex Slavonia» fossero profondamente irreligiosi: inoltre lasciò capire che vi erano gruppi socialisti, forse composti dai tedeschi. Il già citato Regis Canevin (Pittsburgh) parlò di «socialisti europei» che non volevano far battezzare i propri figli. Nel 1920 Patrick R. Heffron (Winona nel Minnesota) ricordò che nella sua diocesi erano penetrate associazioni segrete e socialistiche importate dagli immigrati, in particolare dagli italiani e dai russi. Patrick J. Donahue (Wheeling in Virginia) riportò nel 1921 che gli immigrati italiani, belgi e polacchi avevano formato una ventina di associazioni anticlericali e

socialiste, mentre l'associazionismo cattolico non penetrava tra gli operai e i contadini. George W. Mundelein, arcivescovo di Chicago, asserì nel 1921 che molti immigrati italiani, polacchi e boemi appartenevano ai Knights of Pythias o ai Sons of Temperance, ma che i gruppi socialisti non erano comunque forti come in Europa. Tuttavia, aggiunse, molti operai erano attirati da quella dottrina, perché speravano che li aiutasse a liberarsi dall'oppressione. Per questo molte «societates operariorum» erano permeate di idee socialisteggianti e talvolta eleggevano rappresentanti socialisti. Al di fuori delle fabbriche i socialisti non avevano comunque buon gioco; inoltre non si interessavano delle cose di chiesa, né attaccavano quest'ultima. Il clero della diocesi di Chicago faceva quindi attenzione a non provocare alcuno scontro con loro.

Non sempre le risposte appartenenti a questa categoria erano così tranquille. O'Connor (Newark, New Jersey) nel 1914 si dichiarò molto preoccupato per i nuovi sviluppi. La chiesa era infatti minacciata da atei confessi, socialisti e anarchici, proprio quando i partiti tradizionali non erano più anticattolici. D'altronde l'infezione veniva da fuori e in effetti le nuove idee si erano prima propagate tra gli operai immigrati (soprattutto italiani, polacchi e ungheresi) e poi avevano contagiato i lavoratori americani. C'era, comunque, chi non credeva ai timori di O'Connor. Nel 1914 Henry Gabriels (Ogdensburg) iniziò un discorso analogo, ma lo concluse in modo differente. Partì dalla rilevazione che molti protestanti appartenevano a «sette segrete» e che tutti i notabili e molti ministri statali erano massoni. Notò come nessuno di essi fosse tuttavia apertamente anticattolico. Evidenziò poi come il socialismo iniziasse a espandersi, ma sottolineò anche quanto i cattolici e i protestanti gli si opponessero. Infine concluse che comunque gli operai non erano pronti a farsi socialisti, perché in America vivevano abbastanza bene.

Alla quarta categoria, quella che ricordava l'impegno cattolico contro i socialisti, appartengono le relazioni di Jacob Schwebach, vescovo di La Crosse, nel 1914, nonché i richiami allarmati di John J. Glennon, ordinario di St. Louis, nel 1914 e nel 1919. Nel 1914 Joseph Koudelka, vescovo di Superior, riferì che i socialisti stavano conquistando i suoi fedeli, sia pure in modo abbastanza limitato grazie all'opera delle associazioni cattoliche. Peter J. Muldoon (Rockford, Illinois) ricordò nel

1919 che le associazioni socialiste erano in aumento, ma che i cattolici non cedevano alle loro lusinghe grazie all'opera di The Catholic Order of Foresters, The Women Catholic Order of Foresters, The Knights of Columbus. Torneremo più avanti sul ruolo dell'associazionismo cattolico come barriera anti-socialista e sulle speranze che in esso riponevano i vescovi.

Alla quinta e ultima categoria, quella che indicava il successo socialista come un problema di eccezionale gravità, appartengono infine i messaggi più disperati. In una lettera del 22 aprile 1914 James Farley (New York) scrisse al cardinale De Lai, segretario della Concistoriale, che tra i problemi della sua diocesi vi era quello della massiccia diffusione del socialismo e dell'anarchia tra gli operai. Sempre nel 1914 Timothy Corbett (Crookston, Minnesota) menzionò il grande pericolo socialista, contro il quale i suoi parroci si battevano aspramente. Cinque anni dopo Corbett lasciò capire che le idee socialiste stavano sempre più penetrando tra i fedeli nonostante l'impegno dei parroci. Nel 1914 anche Nicholas C. Matz (Denver, Colorado) confessò che il socialismo aveva solide radici nella sua diocesi e si propagava sempre più. Infine nel 1914 Joseph Bush (Rapid City, Sud Dakota) descrisse le dure condizioni di vita dei suoi fedeli, per metà minatori e per metà indiani, e le addusse a motivo della crescita del socialismo e delle associazioni operaie, cui aderivano anche i cattolici, soprattutto a Lead City, dominata dalla Homestake Mining Company. Nel dicembre 1920 il suo successore John J. Lawler registrò tuttavia il raddoppio del numero dei fedeli (da 15.000 a 30.000) e la non solidità delle radici del socialismo.

Alcuni vescovi offrirono ulteriori elementi di riflessione. Matthias C. Lenihan (Great Falls nel Montana) spiegò nel 1914 che la maggior parte dei cattolici erano operai metallurgici a Great Falls oppure lavoravano nelle miniere di carbone a Belt e a Stockett. Sette anni dopo aggiunse che tra questi lavoratori vi erano tre gruppi diversi di socialisti: quelli che semplicemente speravano di ricevere salari più che decenti; quelli che tentavano di raggiungere lo stesso risultato con mezzi illeciti; e quelli che si riconoscevano nei principi dell'anarchia. I cattolici affascinati dalle idee socialiste appartenevano al primo tipo. I sermoni dei parroci criticavano la falsità del socialismo, ma con scarso effetto,

perché i veri socialisti si rifiutavano di ascoltarli.

Nella relazione del 1914 John P. Carroll, ordinario di Helena sempre nel Montana, constatò che i cattolici cercavano sempre di recarsi a messa, tranne dove si lavorava in miniera. I minatori infatti erano obbligati a lavorare anche la domenica. Di conseguenza la chiesa era poco presente tra loro e perdeva terreno rispetto a socialisti e anarchici. Cinque anni dopo Carroll ribadì la sua spiegazione della penetrazione anarchica e socialista tra i minatori, ma registrò anche l'impennata dell'associazionismo cattolico, ora attivo persino tra gli immigrati grazie alla St-Jean Baptiste (per coloro che provenivano dal Québec) e alla «Societas Slavica SS Petri et Pauli». L'associazionismo cattolico era per Carroll, come per altri vescovi, la vera risposta all'avanzata socialista, nonché agli altri pericoli del mondo moderno. Si ricordino le già citate relazioni di Koudelka (Superior, 1914) e di Meerschaert (Oklahoma, 1921), o si veda l'impressionante elenco di associazioni cattoliche, francofone e anglofone, nel rapporto del 1920 di Guertin (Manchester).

La questione associativa non era comunque così semplice. Nel 1914 Eugene A. Garvey (Altoona in Pennsylvania) dichiarò che nel decennio precedente le idee socialiste avevano contagiato molte associazioni cattoliche. In particolare quelle polacche, slave e italiane, avevano scelto «duces socialisticos» (leader socialisti) come rappresentanti e avevano preteso di immischiarsi nella conduzione degli affari ecclesiastici. Potrebbe trattarsi della solita polemica dei vescovi contro le aspirazioni delle associazioni parrocchiali o diocesane, soprattutto se etniche, ma molto probabilmente le dichiarazioni di Garvey contengono elementi di verità.

Per quanto riguarda il Canada le informazioni offerte dai vescovi sui movimenti operai e socialisti sono complessivamente minori. Il che si spiega, in primo luogo, con il minor numero di diocesi canadesi e soprattutto con la minore popolazione canadese. In secondo luogo si deve tener conto del notevole ritardo dello sviluppo industriale nel Dominion britannico<sup>31</sup>, nonché dei motivi, già

<sup>31</sup> R. Craig Brown e Ramsay Cook, *Canada 1896-1921: A Nation Transformed*, Toronto, McClelland & Stewart, 1974; M.C. Urquhart, *Gross National Product, 1870-1926*, Montreal - Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993.

discussi, per i quali la chiesa cattolica locale prese coscienza più lentamente della nuova realtà sociale. La stessa *Rerum Novarum* ricevette un'accoglienza abbastanza fredda, persino in ambiti rigidamente fedeli a Roma<sup>32</sup>. In pratica i suoi insegnamenti furono presi in considerazione soltanto nel primo decennio del Novecento, quando per la prima volta la gerarchia quebecchese dovette fronteggiare conflitti sociali particolarmente acuti<sup>33</sup>. In questa congiuntura il Canada anglofono non si contraddistese per maggiore solerzia e i temi dell'enciclica di Leone XIII furono ricordati dal solo Neil McNeil, già menzionato vescovo di St. George, Terranova (1904-1910), poi arcivescovo di Vancouver per poco più di un anno e infine di Toronto dal 1912. In quest'ultima città l'azione di McNeil ottenne infine la collaborazione tra i laici, ma quest'ultima divenne effettiva soltanto dopo la grande guerra<sup>34</sup>.

Il nuovo interesse della gerarchia quebecchese per la questione sociale fu sancito dall'intervento di Louis-Nazaire Bégin, arcivescovo di Québec, nello sciopero dei calzaturifici del 1900. Il prelado dette sostanzialmente ragione agli operai, che chiedevano il riconoscimento del diritto di associazione, ma li invitò a trasformare gli statuti sindacali alla luce della *Rerum Novarum*<sup>35</sup>. Iniziò allora la cattolicizzazione di alcuni sindacati, nonché la lotta contro le organizzazioni nate negli Stati Uniti

<sup>32</sup> Cfr. P. Savard, *La réception de Rerum Novarum*, nonché Jacques Rouillard, *Les Syndicats Nationaux au Québec de 1900 à 1930*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1979, pp. 158-203, e Nive Voisine, André Beaulieu e Jean Hamelin, *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*, Montréal, Fides, 1971, pp. 58-60.

<sup>33</sup> Cfr. Alexandre Nunesvais, *Le Catéchisme du Travail ou l'encyclique «Rerum Novarum» Sur la Condition des Ouvriers Par Demandes et par Réponses*, Québec, Imprimerie du Patronage, 1902. Vedi inoltre Pierre Savard, *Rerum Novarum au Canada français: des fruits tardifs et divers*, in L'Institut canadien de la Méditerranée, «Bulletin», XI, 3 (1991), pp. 4-5 (versione lievemente diversa di *La réception de Rerum Novarum*).

<sup>34</sup> Jeanne R. Beck, *Contrasting Approaches to Catholic Social Action During the Depression: Henry Somerville the Educator and Catherine de Hueck the Activist*, in *Catholics at the «Gathering Place»*, a cura di Mark G. McGowan e Brian P. Clarke, Toronto, The Canadian Catholic Historical Association, 1993, pp. 213-231.

<sup>35</sup> J. Rouillard, *Histoire du syndicalisme*, pp. 94-95, nonché ASV, ANC, 115.1/5.

e la fondazione di associazioni nazionali e cattoliche<sup>36</sup>.

L'interesse cattolico per la questione sociale si allargò alle vicine città<sup>37</sup>. Nel 1901 Paul Bruchési, arcivescovo di Montréal, pubblicò una lettera pastorale sulla questione operaia, nella quale invitò a tener sempre conto dei doveri degli operai verso il padrone<sup>38</sup>. Nel 1903 lo stesso prelato redasse una nuova lettera pastorale che sottolineava il pericolo per i cattolici di iscriversi ai sindacati fondati negli Stati Uniti e ribadì la propria tesi in un messaggio a Donato Sbarretti, il delegato apostolico a Ottawa<sup>39</sup>. L'anno successivo rimbrottò i giovani sacerdoti che sostenevano l'urgenza della questione sociale<sup>40</sup> e propose di dare carattere religioso dalla Festa del lavoro, ma i sindacati rifiutarono<sup>41</sup>. Nel 1905 organizzò una parata di associazioni cattoliche in occasione della stessa festa<sup>42</sup>, ma l'anno successivo si trovò a fronteggiare un corteo di ritorsione dei socialisti di Montréal<sup>43</sup>. Sempre nel 1906, per la Festa del lavoro, Médard Émard, vescovo di Valleyfield, sconsigliò i suoi fedeli dall'aderire ai sindacati americani<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> J. Rouillard, *Histoire du syndicalisme*, pp. 97-102, e soprattutto Id., *Les Syndicats Nationaux*.

<sup>37</sup> Si consideri che in questi primi anni del secolo guadagnò impeto l'associazionismo cattolico su scala nazionale: ASV, ANC, 109.

<sup>38</sup> Diocèse de Montréal, *Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents*, XIII, p. 329.

<sup>39</sup> ASV, ANC, 28, fasc. 3, 24 giugno 1903 e 1 maggio 1905.

<sup>40</sup> Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, I, 1878-1920, Montréal, Fides, 1970, p. 107.

<sup>41</sup> J. Rouillard, *Histoire du syndicalisme*, p. 96.

<sup>42</sup> ASV, SS, 1905, rubrica 12, fasc. 6.

<sup>43</sup> Jacques Rouillard, *L'action politique ouvrière, 1899-1915*, in *Idéologies au Canada Français, 1900-1929*, diretto da Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey e Jean-Paul Montminy, Québec, PUL, 1974, pp. 302-306.

<sup>44</sup>J. Rouillard, *Histoire du syndicalisme*, p. 96.

La discussione cattolica sulla questione sociale trovò in questi anni il suo epicentro nel Québec, dove si avverte l'influenza della dottrina sociale di Frédéric Le Play, economista e sociologo francese<sup>45</sup>, ma si riverberò anche nel resto del Canada grazie ai lavori preparatori del primo Concilio plenario della chiesa canadese<sup>46</sup>. Già nel 1903 J. Filiatrault, della diocesi di Montréal, dichiarava a Sbarretti che «l'invasione del socialismo europeo» e «le associazioni operaie e di mutuo soccorso» erano due temi da discutere nel Concilio<sup>47</sup>. L'anno successivo un promemoria in francese propose che il clero «dans la Province de Québec et les environs» utilizzasse la stampa per esprimersi sulle questioni «economiche e sociali»<sup>48</sup>. Nel 1905 Dominique-Ceslas Gonthier presentò a Sbarretti le proprie conclusioni sulla questione sociale e asserì che, in Canada come in altri paesi, il clero doveva impegnarsi per impedire che le masse cadessero sotto l'influsso socialista<sup>49</sup>.

Infine Bégin promanò nel 1907 una lettera pastorale sull'«azione sociale cattolica». Il documento riguardava soprattutto l'azione della stampa cattolica e non prevedeva un vero intervento nel sociale, piuttosto un controllo cattolico delle elezioni e delle rivendicazioni dei franco-canadesi<sup>50</sup>. L'impegno dell'arcivescovo di Québec si concretizzò

<sup>45</sup> Jean Hamelin e Nicole Gagnon, *Le XXe siècle*, t. 1, 1898-1940, Montréal, Boréal, 1984, pp. 192-193 (*Histoire du catholicisme québécois*, diretta da Nive Voisine III.); Jean-Jacques Heirwegh, *La doctrine de Frédéric Le Play en Belgique et au Canada*, in *La question sociale en Belgique et au Canada. XIXe-XXe*, a cura di Ginette Kurgan van Hentenryk, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, pp. 139-147.

<sup>46</sup> I materiali per il Concilio sono raccolti nella serie Nunziatura del Canada dell'ASV e sono studiati da 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, e *Un diplomate du Vatican en Amérique: Donato Sbarretti à Washington, La Havane et Ottawa (1893-1910)*, *ibid.*, 9 (1993), pp. 5-33.

<sup>47</sup> ASV, ANC, 115, fasc. 1/2, 2 settembre 1903.

<sup>48</sup> ASV, ANC, 115, fasc. 1/4.

<sup>49</sup> ASV, ANC, 118, fasc. 1/2, 16 luglio 1905.

<sup>50</sup> ASV, ANC, 51, fasc. 10, 19 giugno 1907.

nella pubblicazione del quotidiano «L'Action Sociale»<sup>51</sup>, che fu subito approvato da Pio X<sup>52</sup>, ma che dispiacque all'arcivescovo di Montréal. Ne seguì una polemica tra le due diocesi, che presto coinvolse la stessa delegazione apostolica e infine cessò, ma non del tutto, di fronte all'attacco dei giornali liberali<sup>53</sup>. Nel contrasto politico-religioso tra clericali e liberali e tra le diocesi l'importanza della questione sociale fu presto dimenticata ed essa riafforò saltuariamente nei documenti inviati al Vaticano<sup>54</sup>. Tuttavia i questionari della Concistoriale obbligarono i vescovi del Québec e del Canada a ripensarvi.

Abbiamo già visto come molti vescovi canadesi sottolineassero l'assoluta mancanza di organizzazioni socialiste. Si aggiunga che alcuni di essi, quelli di Chatham e di Charlottetown per esempio, dichiararono che nelle loro diocesi non esistevano organizzazioni al di fuori di quelle parrocchiali. Léonard (Rimouski) asserì nel 1921 che non soltanto non vi erano socialisti nella sua diocesi, ma che non vi era neanche propaganda dall'esterno, anche se qualcuno importava libri proibiti dalla Francia<sup>55</sup>. Altri, come l'ordinario di Chicoutimi nel 1914, elencarono le attività della Fédération ouvrière mutuelle du Nord, delle Caisses de petite économie e delle Caisses populaires e specificarono che ogni organizzazione di questo tipo era retta «juxta praescriptiones Ecclesiae catholicae»<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> J. Hamelin e N. Gagnon, *Le XXe siècle*, pp. 193-197.

<sup>52</sup> ASV, Epistulae ad Principes, 293, registro 1901-1909, 27 maggio 1907.

<sup>53</sup> ASV, ANC, 51, fasc. 10, lettere dal 20 settembre 1907 al 28 giugno 1908; Thomas Charland, *L'interdit du père Gonthier, O.P.*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», 8, 1, (1954), pp. 72-96.

<sup>54</sup> Non è d'altra parte casuale che la recente storiografia sull'attività sociale della chiesa cattolica del Québec indichi sempre il 1930 come termine *post quem*: Lucia Ferretti, *L'Église de Montréal (1900-1950) dans les Mémoires et Thèses depuis 1980*, in Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, «Études d'histoire religieuse», 59 (1993), pp. 105-123.

<sup>55</sup> Si trattava comunque di Zola, Sue e Dumas e non di opere socialiste o anarchiche.

<sup>56</sup> Per questo tipo di associazionismo cattolico, cfr. Roger Levasseur e Yvan Rousseau,

Altre relazioni registravano la presenza socialista, ma la definivano molto recente o molto ridotta. Legal (Edmonton) equiparava, per esempio, i pericoli rappresentati dal socialismo, dallo spiritismo e dal cinematografo. Dowling (Hamilton) segnalava nel 1919 che tra gli ultimissimi immigrati vi era qualche socialista e qualche anarchico. Nel 1914 e nel 1920 Bruchési (Montréal) assicurò che i socialisti erano pochi e quasi tutti immigrati. Annotò, però, che avevano iniziato a diffondere le loro idee nelle fabbriche. Mathieu (Regina) ebbe l'impressione nel 1914 che non vi fossero organizzazioni socialiste, ma paventò comunque la circolazione d'idee analoghe. Sinnott (Winnipeg) riportò nel 1919 che i socialisti contavano su un numero ridotto di aderenti, per giunta quasi tutti reclutati tra gli immigrati, soprattutto tra quelli provenienti dall'Inghilterra e dall'Europa dell'Est (Galizia, Ucraina, Polonia e Russia). Precisò inoltre che le idee socialiste erano per lo più ignote ai cattolici. Nel 1920 Édouard LeBlanc (St. John nel Nuovo Brunswick) ed Élie-Anicet Latulippe (Timmins nell'Ontario) segnarono i vani tentativi di espansione dei socialisti.

Non sempre il socialismo era importato dai soli emigranti. Bernard (St-Hyacinthe) riferì nel 1914 che il socialismo non aveva radici vigorose nella sua diocesi, ma che tuttavia aveva attecchito per colpa dei sindacati di origine americana. Nel 1920 affermò tuttavia che il socialismo era in difficoltà, grazie all'azione dei sindacati nazionali e cattolici.

L'arcidiocesi di St-Boniface nel Manitoba non poté registrare un successo analogo. Adélarde Langevin dichiarò nel 1914 che i socialisti erano pochi e soprattutto diffusi quasi solamente tra gli immigrati dall'Europa dell'Est, in particolare tra i ruteni, i polacchi e gli ungheresi. Aggiunse che il modo migliore di sventare il pericolo socialista risiedeva nel potenziamento dell'istruzione e delle organizzazioni cattoliche. Il suo successore, Béliveau, mostrò nel 1921 come Langevin non fosse riuscito nel suo intento. Ora infatti prosperavano nella diocesi le associazioni che propagandavano il socialismo, il comunismo, il nichilismo e l'internazionalismo (cioè i sindacati di origine statunitense). Il nuovo

---

*L'évolution des bases sociales du mouvement des caisses Desjardins. Le sociétariat de la fédération régionale du centre du Québec (1909-1965), «Revue d'histoire de l'Amérique française», 45, 3 (1992), pp. 343-374.*

vescovo specificò che polacchi e ungheresi erano sempre socialisti, che molti operai si erano iscritti ai sindacati americani, che gli italiani aderivano «ad societatem carbonariam» (non è chiaro di cosa si tratti). In ogni caso ribadì che il solo mezzo di bloccare le «sette segrete» era il rafforzamento dell'istruzione e dell'associazionismo «sub regimine sacerdotis», ma gli sembrava impossibile organizzare sindacati nazionali d'ispirazione cattolica, visto che i cattolici erano una minoranza nella provincia e soprattutto che non era facile strappare le contrattazioni ai sindacati di origine americana.

La stessa situazione si riscontrava a Toronto. McNeil sottolineava nel 1914 come il socialismo fosse in pieno sviluppo e costituisse un grosso impedimento allo sviluppo industriale e un grande pericolo per gli immigrati. In ogni caso, dichiarò, le associazioni cattoliche stavano combattendo la propaganda socialista. Anche in questo caso i successi cattolici si rivelarono minimi, tanto che nel 1923 lo stesso McNeil dovette confessare che «Socialismus aliaeque societates hujusmodi semper propagantur».

Infine va notato come i vescovi dubitassero a volte dei propri fedeli. Nel 1914 Alexander MacDonald (Victoria, Colombia Britannica) confessò che i socialisti avevano ottenuto un buon successo, soprattutto tra i minatori, e che alcuni cattolici avevano aderito a quei principi. Ne conseguiva una certa tensione tra i fedeli e il clero. All'interno di quest'ultimo tuttavia le differenze non mancavano: alcuni sacerdoti pensavano infatti che non si dovesse ammettere ai sacramenti chi accettava il socialismo; altri ritenevano che questa posizione fosse troppo rigida<sup>57</sup>.

McNeil e MacDonald ci offrono un quadro più veritiero di quello tracciato da alcuni loro colleghi. Da altre fonti vaticane sappiamo infatti che in diverse diocesi la situazione era meno rosea di quanto dichiarato alla Concistoriale. A Calgary, per esempio, il vescovo si preoccupava nel 1914 per la presenza di anarchici italiani abbonati a «Cronaca sovversiva», giornale stampato a Lynn nel Massachusetts<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Tra questi ultimi potrebbe esservi anche lo stesso vescovo, visto che i suoi colleghi sottolinearono le simpatie che egli raccoglie tra i socialisti: ASV, ANC, 94, fasc. 6, 31 gennaio 1921.

<sup>58</sup> ASV, ANC, 10, fasc. 4.

Ad Antigonish gli italiani parteciparono allo sciopero dei minatori del 1909, inoltre il parroco di North Sidney si lamentò dei troppi meridionali aderenti a «società segrete»<sup>59</sup>. Questa nuova documentazione ci mostra quanto dovessero essere emendati anche i rapporti dei vescovi di lingua francese. Monsignor Umberto Benigni, che raccolse i lamenti dei prelati canadesi più reazionari, registrò già nel 1908 la paura per la penetrazione socialista tra gli ucraini emigrati in Manitoba<sup>60</sup>. In seguito il monsignore romano corrispose con sacerdoti delle diocesi del Québec interessati alla questione sociale: ad esempio con Arthur Saint-Pierre<sup>61</sup> e con Joseph Damours, redattore e poi direttore dell'«Action Sociale»<sup>62</sup>. Quest'ultimo gli rivelò nel 1920 che, a suo parere, gli operai stavano scivolando inesorabilmente verso un sindacalismo democratico e anti-patriottico, cioè stavano tornando a prendere in considerazione se non i sindacati, quanto meno i metodi dei sindacalisti americani<sup>63</sup>.

Complessivamente per i vescovi americani i gruppi socialisti costituivano un pericoloso concorrente, poiché contendevano alla chiesa il controllo delle città e delle zone industriali<sup>64</sup>. Come scrisse Augustin Dontenwill nel 1919 a proposito della diocesi di Des Moines: «Catholici in America considerabilem influentiam exercent in civitatibus, sed mi-

<sup>59</sup> ASV, ANC, 3, fasc. 6-13; 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), p. 106.

<sup>60</sup> ASV, Fondo Benigni, 57, dossier n. 1024. Per la storia di questo fondo, v. Giovanni Pizzorusso, *Le fonds Benigni aux Archives Secrètes du Vatican*, «Annali Accademici Canadesi», 8 (1992), pp. 107-111, e *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans le fonds Benigni des Archives Secrètes du Vatican*, *ibid.*, 10-11 (1994-1995), pp. 37-75.

<sup>61</sup> ASV, Fondo Benigni, 15, dossier n. 2064.

<sup>62</sup> I legami fra L'Action Sociale e ultra-reazionari quali Benigni, che tra l'altro negavano disperatamente l'esistenza della questione sociale, non erano ben visti a Roma e valsero a Damours alcune rampogne, ASV, Fondo Benigni, 25, dossier n. 3373.

<sup>63</sup> ASV, Fondo Benigni, 57, dossier n. 9019.

<sup>64</sup> Vedi, per esempio, l'attività del già più volte citato Mundelein, arcivescovo di Chicago, per acquisire il controllo degli operai immigrati: Lizabeth Cohen, *Making a New Deal. Industrial Workers in Chicago*, New York, Cambridge University Press, 1990, pp. 83-96.

nimam in ruralibus oppidis et territoriis». Nel Canada i vescovi si trovavano di fronte ai prodromi di uno sviluppo analogo, ma, soprattutto fra quelli di lingua francese, persisteva il sogno che la chiesa predominasse «in ruralibus oppidis et territoriis», fosse cioè ancora rurale e missionaria. Sottovalutavano quindi, tranne l'arcivescovo di Toronto e il vescovo di Victoria, l'importanza e la pericolosità del movimento socialista, nonostante che questo si stesse già ramificando per tutto il territorio<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> B.D. Palmer, *Working-Class Experience*, pp. 176-186, con bibl. alla p. 431.

## Conclusioni

Nei capitoli precedenti ho tracciato, sia pure per grandi linee, un quadro d'insieme della progressiva affermazione cattolica nel Nord America di lingua inglese tra metà Settecento e inizio Novecento. Ogni capitolo avrebbe potuto divenire un libro a sé stante, ma ho preferito offrire una sintesi agile che permetta di raccapezzarsi in una materia a tutt'oggi non molto frequentata. Di conseguenza non solo ho riassunto in poche pagine il periodo della lotta anglo-francese tra Sei e Settecento, ma soprattutto non mi sono dilungato a sottolineare come la situazione del cattolicesimo nordamericano non fosse ancora del tutto stabile al termine del periodo in esame. D'altronde questo lavoro si fonda sulla documentazione reperibile negli archivi della Santa Sede e in essi non è possibile consultare documenti posteriori alla morte di Benedetto XV nel gennaio del 1922. Tuttavia, poiché è utile alla comprensione degli avvenimenti precedenti, accennerò qui, a mo' di epilogo, a quello che accadde dopo la prima guerra mondiale.

Abbiamo visto alla fine del capitolo VII come i tradizionali motivi di conflitto tra cattolici franco e anglo-canadesi e tra vecchie maggioranze linguistiche locali e nuovi gruppi d'immigrati si ripresentarono sino a tutto il secondo dopoguerra. Di fatto furono risolti soltanto a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, quando la chiesa e la società canadese iniziarono a mutare in profondità. La chiesa subì gli effetti del Concilio Vaticano II<sup>1</sup>. La società canadese visse il calo dell'immigrazione europea e la trasformazione dei termini del conflitto tra francofoni e anglofoni: i primi furono definitivamente spinti a trincerarsi nel Québec e i secondi si allearono con i gruppi d'immigrazione più recente, concludendo così il processo inaugurato con la nascita della Confederazione del 1867<sup>2</sup>. Nei decenni tra la prima guerra mondiale e

---

<sup>1</sup> Cfr. *L'église canadienne et Vatican II*, a cura di Gilles Routhier, Montréal, Fides, 1997, e *Évêques du Québec (1962-1965): entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, a cura di Id., Sainte-Foy, CIEQ, 2002.

<sup>2</sup> *Negotiating with a Sovereign Quebec*, a cura di Daniel Drache e Roberto Perin, Toronto

gli anni Sessanta le cose invece erano andate in modo non dissimile da quanto avvenuto nel periodo 1867-1914: non erano cessati i sospetti e le paure protestanti, erano proseguiti gli scontri fra cattolici francofoni ed anglofoni ed erano continuate le commistioni tra chiesa e stato nel Québec. In particolare, nella provincia quebecchese i governi conservatori-populisti di Maurice Duplessis (1936-1939 e 1944-1959) avevano sostenuto la gerarchia cattolica più retriva per bloccare ogni fermento sociale<sup>3</sup>.

Anche negli Stati Uniti fu forte l'impatto conciliare<sup>4</sup>, mentre tra le due guerre la situazione non si era evoluta in maniera più positiva che in Canada, anzi la chiesa cattolica aveva subito forti attacchi. In particolare negli anni Venti era risorto il vecchio nativismo ed era stato rilanciato persino il Ku Klux Klan<sup>5</sup>. La chiesa cattolica aveva reagito,

---

Lorimer, 1992; Marcel Martel, *Le deuil d'un pays imaginé. Rêves, luttes et déroute du Canada français (1876-1975)*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997; Yves Frenette - Martin Pâquet, *Brève histoire des Canadiens français*, Montréal, Boréal, 1998.

<sup>3</sup> Il dibattito sulla valenza dei governi di Duplessis è feroce: bollati negli anni Sessanta e Settanta come para-fascisti sono stati rivalutati dal Québec neoconservativo di fine millennio, cfr. Herbert Quinn, *The Union Nationale. Quebec Nationalism from Duplessism to Lévesque*, Toronto, U. of Toronto P., 1979<sup>2</sup>; Gilles Bourque - Jules Duchastel - Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste*, Montréal, PUM, 1994; *Duplessis. Entre la grande noirceur et la société libérale*, a cura di Alain G. Gagnon e Michel Sarra-Bournet, Montréal, PUM, 1997. Per le stesse ragioni, ora si è iniziato a dubitare del rinnovamento seguito alla fine del regime duplessista, cfr. Gilles Paquet, *Oublier la Révolution tranquille*, Montréal, Liber, 1999. Per una prima (e negativa) valutazione di questo percorso, cfr. Jocelyn Létourneau, *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000. Antoniutti, delegato apostolico a Ottawa dal 1938 al 1953, attribuì l'inerzia della chiesa cattolica franco-canadese alle pesanti intromissioni del governo duplessista e ricorda di essere stato violentemente avversato per aver richiesto maggior impegno sociale, cfr. Ildebrando Antoniutti, *Memorie autobiografiche*, Udine, Arti Friulane, 1975, pp. 40-51.

<sup>4</sup> V.A. Izmans, *American Participation in the Second Vatican Council*, New York, Sheed and Ward, 1967.

<sup>5</sup> *The Invisible Empire in the West: Toward a New Historical Appraisal of the Ku Klux Klan of the 1920s*, a cura di Shawn Lay, Urbana, Ill., University of Illinois Press, 1992; Nancy McLean, *Behind the Mask of Chivalry: The Making of the Second Ku Klux Klan*, New York, Oxford University Press, 1994; Shawn Lay, *Hooded Knights on the Niagara: The Ku*

soprattutto nelle città del nord<sup>6</sup>, ed era lentamente riuscita a garantire i propri spazi, ma successivamente aveva patito la crisi del 1929. Quest'ultima, infatti, non solo aveva costretto gli enti assistenziali cattolici a un enorme sforzo, ma aveva accelerato lo scontro dentro alla chiesa tra chi propugnava l'impegno sociale e chi favoriva la mera assistenza. Inoltre il confronto con il New Deal aveva fatto emergere posizioni non soltanto contrarie alla politica dell'amministrazione federale, ma anche prossime al populismo conservatore dell'appena citato Duplessis, se non addirittura ai fascismi «moderati», come, ad esempio, quelle dell'Union for Social Justice di padre Charles E. Coughlin di Detroit<sup>7</sup>.

Negli Stati Uniti, come nel Québec, la Santa Sede incoraggiò i vescovi a trattare con il governo federale, cui fu grata di aver deciso l'invio di un rappresentante straordinario presso il Vaticano<sup>8</sup>, e condannò i movimenti più reazionari, perché rischiavano di compromettere l'unità della chiesa e i rapporti con la società civile. Tuttavia fu necessario attendere il secondo dopoguerra perché tutti i vescovi accettassero di intervenire a favore delle classi lavoratrici. Rimaneva, però, il problema delle divisioni etniche e di fatto soltanto il clima post-conciliare convinse tutti i prelati ad aiutare gli immigrati e le persone «di colore», rinunciando a ogni politica di americanizzazione forzata<sup>9</sup>. Nel frattempo,

---

*Klux Klan in Buffalo, New York*, New York, New York University Press, 1995; *Inside the Klavern: The Secret History of the Ku Klux Klan of the 1920s*, a cura di David A. Horowitz, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1999.

<sup>6</sup> Lynn Dumenil, *The Tribal Twenties. «Assimilated» Catholics' Response to Anti-Catholicism*, «Journal of American Ethnic History», 11 (1991), pp. 21-49; David J. Goldberg, *Unmasking the Ku Klux Klan: The Northern Movement against the KKK, 1920-1925*, *ibid.*, 16 (1996), pp. 32-48.

<sup>7</sup> Cristina Mattiello, *Le frontiere della solidarietà. Chiesa cattolica statunitense e New Deal*, Roma, Bulzoni, 1994.

<sup>8</sup> Ennio Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor*, Milano, Angeli, 1978.

<sup>9</sup> Robert A. Burns, *Roman Catholicism After Vatican II*, Georgetown, Georgetown University Press, 2001; Gerald Fogarty, *Die Vereinigten Staaten von Amerika*, in *Kirche und Katholizismus seit 1945*, a cura di Erwin Gatz, IV, *Die britischen Inseln und Nordamerika*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002, pp. 90-143.

comunque, non cessò il dissidio tra destra e sinistra cattoliche, anzi questo fu esasperato dai dibattiti sul maccartismo e sulla politica imperiale statunitense<sup>10</sup>.

Sostanzialmente le due chiese cattoliche qui studiate proseguirono per buona parte del Novecento a confrontarsi con i problemi già evidenti alla fine del secolo precedente. Da una parte, esse dovettero infatti incrementare e difendere il proprio successo all'interno delle società locali: dovettero quindi convincere le élite della propria utilità e della propria fedeltà alla *way of life* canadese e statunitense e dovettero respingere le aggressioni nativiste. Dall'altro, dovettero fare i conti con le divisioni politiche, sociali ed etniche nordamericane. In entrambi i casi, i vescovi e il clero cattolici furono obbligati a immergersi sempre più profondamente nel contesto del loro continente, pur tentando di non distaccarsi mai del tutto dalle radici romane<sup>11</sup>. Ne vennero fuori due chiese nazionali spesso dilaniate tra diverse opzioni e nelle quali l'unità fra l'ala conservatrice e quella progressista è stata spesso traballante. Molti osservatori hanno notato come nella chiesa cattolica le divisioni politiche sembrano essere ed essere state più importanti di quelle religiose e hanno concluso che le scelte politiche tagliano ormai longitudinalmente tutte le confessioni nordamericane: in pratica possiamo asserire che un *liberal* cattolico è più vicino ai *liberals* protestanti od ebrei che a un conservatore cattolico<sup>12</sup>.

Questa evoluzione può sembrarci sorprendente; eppure era

<sup>10</sup> D.F. Crosby, *Church and Flag: Senator Joseph R. McCarthy and the Catholic Church 1950-1957*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1978; Jim Castelli, *Bishops and the Bombs. Waging Peace in a Nuclear Age*, Garden City, NY, Doubleday, 1983; William A. Au, *The Cross, the Flag, and the Bomb: American Catholics Debate War and Peace 1960-1983*, Westport, CT, Greenwood, 1985.

<sup>11</sup> In un certo senso la chiesa tutta ha vissuto la dialettica fra separazione ed assimilazione quotidianamente affrontata dai singoli gruppi d'immigrati, cfr. Paula Kane, *Separatism and Subculture: Boston Catholicism 1900-1920*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994, e Mark G. McGowan, *The Waning of the Green. Catholics, the Irish, and Identity in Toronto, 1877-1922*, Montreal - Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.

<sup>12</sup> Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion. Society and Faith since World War II*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

contenuta, almeno *in nuce*, nelle decisioni che le chiese locali hanno dovuto prendere nei secoli scorsi. In particolare esse hanno dovuto decidere nel corso dell'Ottocento quale posizione mantenere rispetto alle direttive e ai problemi della Santa Sede e come sfruttare l'ondata migratoria per affermarsi, senza, però, rivoluzionare il tessuto politico e sociale. La capacità della chiesa cattolica nordamericana di collocarsi al centro dell'interscambio politico e sociale nelle grandi metropoli e nelle grandi aree di sviluppo economico è stata premiata da una notevole riuscita, ma ha comportato notevoli prezzi da pagare. La chiesa ha vinto il confronto con i socialisti e l'associazionismo operaio, o comunque ha resistito alla loro spinta anticlericale, ma ha dovuto preoccuparsi della questione sociale ben oltre le originarie premesse, riadattando le proprie strategie alle necessità del momento. Si è imposta alle élite e agli immigrati, ma ha dovuto cambiare le proprie attitudini: con il tempo ha rinunciato alle pretese ultramontane e persino ai propri abiti, abbandonando poco a poco la veste lunga. Come tutte le storie che narrano un'ascesa sociale, anche quella della chiesa cattolica nordamericana è stata una storia d'intense e sofferte trasformazioni.

Adesso che conosciamo questa vicenda nel suo completo svolgimento, almeno nelle linee essenziali, possiamo tornare a valutare la particolarità di questo volume, il tentativo cioè di rendere conto, *à la Picasso* si è detto nell'introduzione, dei molteplici piani che sostanziano la realtà di quella vicenda. Possiamo, in particolare, notare come l'affastellarsi di avvenimenti (e di documenti) in ogni singolo capitolo mostri a qual punto l'incontro tra Santa Sede, chiese cattoliche e società canadese (anzi anglo e franco-canadesi) e statunitense fosse (e sia) complicato dalla notevole quantità di varianti in gioco. Ogni partecipante aveva (e ha) i suoi scopi, i suoi problemi e persino la sua raccolta d'informazioni: vive, quindi, e percepisce la sua realtà in un suo modo peculiare.

I funzionari romani erano quelli che forse avevano il quadro più definito della propria situazione (la progressiva perdita di potere nella Penisola) e di quella nordamericana (due stati che presentavano un ragionevole esempio di tolleranza religiosa e una forte immigrazione cattolica). I vescovi nordamericani erano quelli forse con la maggiore conoscenza del loro specifico terreno, ma anche quelli più condizionati

(si pensi al gruppo quebecchese) dalla posizione nella quale si trovavano e soprattutto troppo influenzati dallo scontro politico locale (liberali contro conservatori in Canada e repubblicani contro democratici negli Stati Uniti). La società locale seguiva infine quasi con sorpresa l'evolversi della propria nazione, tanto da essere travolta al momento delle grandi svolte degli anni Sessanta dell'Ottocento (la guerra civile americana e la nascita della Confederazione canadese). La situazione europea e quella della Santa Sede erano quindi lette dai nordamericani alla luce della propria esperienza e interpretate in maniera talvolta paradossale. Dopo la fine della guerra civile, B.-Y. Hopkins di New Orleans si arruolò negli zuavi pontefici per vendicare la sconfitta del Sud combattendo Garibaldi amico degli «Yankees»<sup>13</sup>.

In questa delicata congiuntura, che si protrasse per quasi due secoli, la Santa Sede e i singoli ordini religiosi dovettero agire con molta accortezza: per non allarmare i protestanti nordamericani, ma anche per pilotare i cattolici locali. A tal scopo furono elaborate strategie complesse e in genere a livello continentale<sup>14</sup>: di conseguenza esse penalizzarono le realtà, come quella quebecchese, che sembravano costituire eccezioni più o meno fortunate. Questo portò i delegati, i quali di fondo servivano al contempo da elemento di mediazione tra la chiesa e le élite locali e da strumento di pressione del Vaticano sui vescovi, a mettere in dubbio gli stessi assunti basilari di quelle realtà esogene.

A tal proposito non stupisce che Francesco Satolli, il primo delegato apostolico negli Stati Uniti, fosse convinto della necessità di apprendere l'inglese «as soon as possible» e rifiutasse il discorso dei franco-americani sul valore del francese come lingua della fede<sup>15</sup>. È invece sorprendente che nel 1915 Francesco Pellegrino Stagni, terzo delegato ad

<sup>13</sup> Tevis al generale Kanzler, 13 luglio 1868, ASR, Ministero delle Armi, Corrispondenza del gabinetto, b. 1990.

<sup>14</sup> Nei capitoli precedenti abbiamo insistito sul punto di vista della Santa Sede, ma essa non fu la sola a tenere sempre il Canada e gli Stati Uniti sullo stesso piano. Un documento dei Fratelli delle Scuole Cristiane mostra come essi già nel 1872 riflettessero sulla loro avventura nordamericana, comparando gli sviluppi nei due paesi: cfr. Archivio Generale dei Fratelli delle Scuole Cristiane, serie NS: Stati Uniti, 500, fasc. 1.

<sup>15</sup> ASV, DASU, IX, Boston, fasc. 31, f. 12, ed SS, 1897, rub. 280, fasc. 4, ff. 25-27.

Ottawa, fosse altrettanto deciso nel rigettare gli assiomi del nazionalismo franco-canadese e franco-americano. Nonostante la sua personale disponibilità verso i francofoni, scrisse infatti a De Lai, segretario della Congregazione Concistoriale, di non poter accettare l'idea che la lingua fosse la salvaguardia della fede e che quindi i franco-ontariani (ma anche gli emigrati negli Stati Uniti o nell'ovest) avrebbero perso la fede cattolica, se avessero dimenticato il francese<sup>16</sup>.

Secondo Stagni (e secondo il Vaticano) la chiesa era universale e la fede veniva prima e al di sopra della lingua. Il delegato non aveva alcun problema a servirsi delle lingue (e infatti parlò sempre in francese ai francofoni e in inglese agli anglofoni), perché erano mezzi utili alla gloria di Dio e della chiesa. Non intendeva, però, conferire a una lingua o una cultura lo *status* di fine in se stesso. Di qui la relativa facilità con la quale i rappresentanti vaticani furono capaci di sostenere sia la necessaria anglicizzazione di tutto il Nord America (l'adozione di una sola lingua e di una sola cultura dominanti semplificava il sistema nel quale la chiesa doveva operare), sia l'apparentemente contraria difesa delle abitudini degli immigrati (questi potevano avere le proprie parrocchie e il proprio clero, perché così non abbandonavano la chiesa una volta varcato l'oceano). L'una e l'altra opzione servivano soltanto a favorire la presa cattolica sul continente nordamericano, ma non erano un dogma per i rappresentanti pontifici.

Questa politica indubbiamente riuscì, sia pure penalizzando alcuni gruppi cattolici. In compenso proprio l'integrazione e la riuscita spinsero la chiesa nordamericana (e di riflesso lo stesso Vaticano) a rinunciare ad alcune battaglie che a cavallo tra Otto e Novecento sembravano assolutamente necessarie. Nel capitolo VIII abbiamo visto come McNeil, l'arcivescovo di Toronto, suggerisse nel 1916 di non continuare ad agitare la questione romana, perché quel tipo di polemica allontanava ormai gli immigrati dalla chiesa. Nel capitolo V, abbiamo scoperto che appena due anni dopo Bonzano, delegato apostolico a Washington, confessava l'impossibilità d'impedire i festeggiamenti per il XX settembre! La chiesa di Roma aveva cercato e in buona parte trovato una rivincita oltreoceano dopo la perdita dello stato temporale, ma aveva dovuto

<sup>16</sup> ASV, ANC, 123, fasc.2/3: Stagni a De Lai, 12 agosto 1915.

adattarsi a un mondo nuovo e non poteva più chiedere il mero ritorno all'antico regime.

## Fonti archivistiche e bibliografia relativa<sup>1</sup>

### 1) Fonti archivistiche

#### 1.1) Archivi della Santa Sede

##### *Archivio della Congregazione «de Propaganda Fide»*

Acta

Congressi, America Centrale

Congressi, America Meridionale

Congressi, America Settentrionale

Congressi, Belgio-Olanda

Congressi, Collegi Vari

Congressi, Francia

Congressi, Irlanda

Congressi, Missioni

Congregazioni Particolari

Fondo Vienna

Lettere

Miscellanee Varie

Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali

Udienze

##### *Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari (Città del Vaticano)*

Austria-Ungheria

Inghilterra

Stati Uniti

Brasile

##### *Archivio del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei migranti e itineranti*

Altre posizioni

##### *Archivio del S. Ufficio (presso la Congregazione per la Dottrina della Fede)*

---

<sup>1</sup> Per non appesantire troppo questa appendice archivistico-bibliografica, la bibliografia storica e il dibattito storiografico più generali sono illustrati nelle note ai capitoli e all'introduzione.

Censura Librorum  
Decreta  
Dubia varia  
Rerum Variarum  
Stanza Storica

*Archivio Segreto Vaticano*

Archivio della Delegazione Apostolica negli Stati Uniti  
Archivio della Nunziatura apostolica in Brasile  
Archivio della Nunziatura del Canada  
Concilio Vaticano I  
Congregazione del Concilio, Concilia  
Congregazione Concistoriale. Relationes<sup>2</sup>  
Epistolae ad principes  
Epistolae Latinae  
Fondo Benigni  
Segreteria di Stato, parte moderna  
Segreteria di Stato, Spogli di cardinali e ufficiali di Curia  
Segreteria di Stato, Spoglio di Leone XIII

*Biblioteca Apostolica Vaticana*

Raccolta Fotografica  
Indirizzi

1.2) Altri archivi religiosi romani

*Archivio Centrale dell'Istituto dei Fratelli delle scuole cristiane*

serie NO: Canada  
serie NS: Stati Uniti

*Archivio del Collegio Irlandese di Roma*

American Papers  
Letters to Kirby

*Archivio del Vicariato di Roma*

Richieste di Sante Reliquie

*Archivio di S. Paolo fuori le Mura*

---

<sup>2</sup> Vedi *infra*, elenco delle relazioni.

Carte dell'abate Bernard Smith

*Archivio Generale degli Oblati di Maria Immacolata*

Provinces: Manitoba

Provinces: Canada Northwest

*Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini*

serie H, Acta Missionum

*Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori*

serie IV

serie XIII

*Archivio Generale Scalabriniano*

serie AL

serie BA

*Archivum Romanum Societatis Iesu*

Epistolae, Gallo-Canadensis

### 1.3) Archivi italiani

*Archivio di Stato di Roma*

Archivio Segreto della Direzione Generale di Polizia

Ministero delle Armi, Corrispondenza del gabinetto Affari riservati

Tesorerato generale della Reverenda Camera apostolica

Biblioteca, ms. 504 (Alessandro Gavazzi, *Diario autobiografico*)

*Archivio dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano (Roma)*

busta 715, fasc. 68 (arruolamento nei Mille di Arthur Buies)

Fondo Pasquale Stanislao Mancini

*Biblioteca Nazionale Centrale di Roma*

Fondo gesuitico

### 1.4) Archivi nordamericani

*Archives de la Chancellerie de l'Archevêché de Montréal*

901.086, lettere di mons. Desautels a Bourget, 1850-1874  
 901.087, zuavi, 1860-1870

*Archives de l'Archevêché de Québec*

10 CM (già «Correspondance de Rome manuscrite»)

*National Archives of Canada*

Archives de l'Association pour la Propagation de la Foi  
 Manuscripts Division, G, Letters received, 1871

*Notre Dame Archives (Indiana)*

Archivio diocesi di Cincinnati  
 Society for the Propagation of Faith

1.5) Elenco delle relazioni sulle diocesi statunitensi e canadesi nel fondo «Sacra Congregazione Concistoriale. Relations» dell'Archivio Segreto Vaticano

Diocesi Statunitensi: Alexandria, 1914 e 1920, fasc. 28; Alton, 1914, fasc. 37; Altoona, 1914, fasc. 38; Belleville, 1920, fasc. 111; Bismarck, 1914 e 1920, fasc. 119; Brooklyn, 1914 e 1920, fasc. 143; Burlington, 1914 e 1920, fasc. 153; Charleston 1915<sup>3</sup>, fasc. 194; Cheyenne, 1920, fasc. 218; Chicago, 1920<sup>4</sup>, fasc. 219; Cincinnati, 1914 e 1920, fasc. 224; Salt Lake City, 1914, fasc. 228; Cleveland, 1914 e 1920, fasc. 232; Columbus, 1914 e 1920, fasc. 246; Corpus Christi, 1914 e 1920, fasc. 263; Covington, 1914 e 1921, fasc. 267; Crookston, 1914 e 1919, fasc. 271; La Crosse, 1914, fasc. 272; Dallas, 1914 e 1920, fasc. 283; Davenport, 1914, fasc. 284; Denver, 1914 e 1920, fasc. 285; Des Moines, 1919, fasc. 289; Detroit, 1914, fasc. 290; Dubuque, 1914 e 1919, fasc. 297; El Paso, 1920, fasc. 308; Erie, 1915, fasc. 314; Fargo, 1915 e 1920, fasc. 319; Galveston, 1914, fasc. 346; Grand Rapids, 1914, fasc. 365; Harrisburg, 1914 e 1920, fasc. 381; Hartford, 1914, fasc. 382; Helena, 1914 e 1920, fasc. 383; Kansas City (e St. Joseph), 1914, fasc. 416; Lincoln, 1913 e 1921, fasc. 447; Louisville, 1914 e 1920, fasc. 464; Great Falls, Montana, 1914 e 1920<sup>5</sup>, fasc. 471; Manchester, 1920, fasc. 477; Marquette, 1914 e 1920, fasc. 486; Milwaukee, 1914, fasc. 509; Mobile, 1921, fasc. 515; New York, 1919<sup>6</sup>, fasc. 547; Newark, 1920, fasc. 566; Ogdensburg, 1914, fasc. 575; Oklahoma,

<sup>3</sup> La relazione è, però, del 1914.

<sup>4</sup> In realtà la documentazione è del 1921.

<sup>5</sup> La relazione è, però, del 1921.

<sup>6</sup> Contiene la relazione del 1913 e lettere del 1914.

1914 e 1921, fasc. 576; Omaha, 1914 e 1920, fasc. 580; St. Paul, 1914, fasc. 611; Peoria, 1914 e 1920, fasc. 614; Philadelphia, 1914 e 1921, fasc. 622; Pittsburgh, 1914 e 1919, fasc. 631; Portland, 1916<sup>7</sup> e 1921<sup>8</sup>, fasc. 645; Rapid City, 1914 e 1921<sup>9</sup>, fasc. 668; Fall River, 1914 e 1920, fasc. 685; Rockford, 1919, fasc. 689; Rochester, 1914 e 1919, fasc. 690; Sacramento, 1914 e 1920<sup>10</sup>, fasc. 702; Santa Fe, 1914, fasc. 719; San Antonio, 1915, fasc. 732; Saint Augustine, 1919, fasc. 733; St. Cloud, 1914, fasc. 742; San Francisco, 1914 e 1920, fasc. 747; St. Louis, 1914 e 1919, fasc. 763; Savannah, 1914, fasc. 787; Seattle, 1914 e 1920, fasc. 791; Green Bay, 1914 e 1921, fasc. 810; Sioux City, 1914, fasc. 812; Superior, 1914, fasc. 831; Syracuse, 1920, fasc. 834; Toledo, 1915 e 1920, fasc. 865; Fort Wayne, 1914 e 1919, fasc. 916; Wheeling, 1921, fasc. 931; Wilmington, 1914 e 1920, fasc. 942; Winona, 1915<sup>11</sup> e 1920, fasc. 945. Vedi inoltre *Relationes*, Appendice: Indianapolis, 1914 e 1921, fasc. 16; Nashville, 1914, fasc. 20; Natchez, 1916 e 1921, fasc. 21; Newark, 1914, fasc. 32. Elenco delle relazioni sulle diocesi canadesi nello stesso fondo: Alexandria, 1914, fasc. 29; Antigonish, 1914 e 1919, fasc. 56; Calgary, 1916, fasc. 169; Charlottetown, 1920, fasc. 193; Chatham, 1914, fasc. 217; Chicoutimi, 1914, 1920, fasc. 220; Edmonton, 1914, fasc. 306; Grand Falls, 1914 e 1920, fasc. 364; Halifax, 1914 e 1920, fasc. 378; Hamilton, 1919, fasc. 379; Joliette, 1912 e 1919, fasc. 410; Kingston, 1914 e 1920, fasc. 423; London, 1915 e 1920, fasc. 457; Montréal, 1914 e 1920, fasc. 484; Mont-Laurier, 1920, fasc. 530; Nicolet, 1914 e 1920, fasc. 554; Ottawa, 1914 e 1920, fasc. 589; Peterborough, 1920, fasc. 617; Prince Albert, 1914, fasc. 658; Québec, 1914 e 1920, fasc. 662; Régina, 1914 e 1920 fasc. 676; Sherbrooke, 1914 e 1919, fasc. 803; Saint-Boniface, 1914 e 1921, fasc. 734; St. George, Terranova 1914, fasc. 749; Rimouski, 1921, fasc. 750; Saint-Hyacinthe, 1914 e 1920, fasc. 752; St. John, 1920, fasc. 758; St. John's, Terranova 1914, fasc. 761; Timmins, 1920, fasc. 861; Toronto, 1914 e 1920, fasc. 868; Valleyfield, 1914 e 1920, fasc. 182; Victoria, 1914, fasc. 936; Winnipeg, 1919, fasc. 944. Vedi inoltre in *Relationes*, Appendice: Nicolet, 1915, fasc. 28.

<sup>7</sup> La relazione è, però, del 1914.

<sup>8</sup> La relazione è, però, del 1920.

<sup>9</sup> Il rapporto è, però, del 1920.

<sup>10</sup> La relazione è, però, del 1921.

<sup>11</sup> La relazione è, però, del 1914.

## 2) Inventari ed edizioni di documenti<sup>12</sup>

*Proceedings of the public demonstration of sympathy with Pope Pius IX*, New York, Van Norden, 1847

*La sovranità temporale dei romani pontefici propugnata nella sua integrità dal suffragio dell'orbe cattolico regnante Pio IX*, I-XVI, Roma, All'Ufficio della Civiltà cattolica, 1860-1864

*The Unity of Italy: The American Celebration*, New York, Putnam, 1871

*Journal d'un voyage en Europe par Mgr Joseph-Octave Plessis, évêque de Québec, 1819-1820*, a cura di Henry Têtu, Québec, Librairie Montmorency-Laval, 1903

*United States Ministers to the Papal States. Instructions and Despatches 1848-1868*, a cura di Leo Francis Stock, Washington, Catholic University Press, 1933

[Giuseppe De Luca], *Il cardinale Bonaventura Cerretti. Memoria*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1939 (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971)

Donald Shearer, *Pontificia Americana*, Washington, Catholic University Press, 1933

Howard R. Marraro: *Unpublished American Documents on Garibaldi's March on Rome in 1867*, «Journal of Modern History», XVI (1944), pp. 116-123

Howard R. Marraro; *Unpublished Documents on Garibaldi's March on Rome, 1862*, «Journal of Central European Affairs», VII (1947), pp. 143-161

Elio Lodolini, *Fonti archivistiche nordamericane sulle missioni diplomatiche di «agenti speciali» in Italia durante il Risorgimento*, «Nova Historia», 16 (1952), pp. 655-661

*Documents of American Catholic History*, a cura di John Tracy Ellis, Milwaukee-Bruce Publishing, 1956

*The Roman Question. Extracts from the Despatches of Odo Russell from Rome, 1858-1870*, a cura di Noel Blakiston, London, Chapman and Hall, 1962

<sup>12</sup> È qui elencata solo la documentazione che in qualche modo riguarda direttamente la Santa Sede.

*L'unificazione italiana vista dai diplomatici statunitensi*, a cura di Howard R. Marraro, I-IV, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1963-1971

Finbar Kenneally, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives. A Calendar. First Series*, I-VII e Index, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1966-1981

Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, I-VII, Roma - Québec e poi Montréal, Institutum Historicum Societatis Jesu - Les Presses de l'Université Laval, poi Bellarmin, 1967-1994

Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, *Lettres aux correspondants d'Amérique*, I-II, Rome, Postulation Générale O.M.I., 1977

Anton Debevec *et al.*, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives. A Calendar. Second Series*, VIII-XII, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1980-2002

Niccolò Forteguerra, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di Carmen Principe Di Donna, Napoli, M. D'Auria Editore, 1982

Monique Benoit, *Inventaire des principales séries de documents intéressant le Canada, sous le pontificat de Léon XIII (1878-1902), dans les archives de la Sacrée Congrégation «de Propaganda Fide» à Rome*, Ottawa, Archives Nationales du Canada, 1986

Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans l'Archivio Segreto Vaticano sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903). Délégation Apostolique du Canada, Délégation Apostolique des États-Unis, Epistolae ad Principes et Epistolae Latinae, et autres séries mineures*, Ottawa - Rome, Archives Nationales du Canada - Centre Académique Canadien en Italie, 1987

Ottavio Cavalleri, *L'archivio di Mons. Achille Ratti, visitatore apostolico e nunzio a Varsavia (1918-1921)*, a cura di Germano Gualdo, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1990

Giovanni Pizzorusso, *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans les Archives de la Congrégation «de Propaganda Fide», 1904-1914*, Ottawa - Rome, Archives nationales du Canada - Centre Académique Canadien en Italie, 1993

Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Inventario delle fonti vaticane per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: il Canada (1878-1922)*, «Studi Emigrazione», 116 (1994)

Luca Codignola, *Calendar of Documents Relating to Canada in the Archives of the Sacred Congregation «de Propaganda Fide» in Rome, 1622-1830*, in *ArchivIA 4. Colonial Archives. Findings Aids on CD-ROM*, Ottawa, National Archives of Canada, 1996

Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di Fabio Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 1999

Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents d'intérêt canadien dans les Archives de la Congrégation «de Propaganda Fide» sous le pontificat de Pie IX (1846-1877)*, Rome-Ottawa, Centre Académique Canadien en Italie - Université St-Paul, 2001

Giovanni Pizzorusso e Matteo Sanfilippo, *Inventaire des documents concernant le Canada dans les Archives Secrètes et la Bibliothèque Apostolique du Vatican, ainsi que dans les Archives de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, les Archives du Saint-Office et les Archives d'État de Rome: pontificat de Pie IX (1846-1877)*, Rome-Ottawa, Centre Académique Canadien en Italie - Université St-Paul, 2001

Stephen M. DiGiovanni, *Archbishop Ambrose Maréchal: Recently Discovered Documents*, «U.S. Catholic Historian», 20, 2 (2002), pp. 45-52

### **Inventari e altri strumenti sul Web**

<http://catholic.archives.nd.edu> (inventari dei Notre Dame Archives)

<http://www.archives.ca> (inventari di documenti relativi al Canada coloniale nell'Archivio Segreto Vaticano e nell'Archivio della Congregazione «de Propaganda Fide»)

### **Guide a stampa alle fonti archivistiche**

Giovanni Pizzorusso, *Le «lettere di stato»: una fonte documentaria dell'archi-*

vio della congregazione «de Propaganda Fide» di particolare interesse canadese (1893-1908), «Annali Accademici Canadesi», 5 (1989), pp. 101-114

Luigi Bruti Liberati, *Le fonti per la storia del Canada negli Archivi Vaticani: il pontificato di Leone XIII (1878-1903). Metodologie di ricerca e temi di studio*, in *Canada ieri e oggi 2*, II, Sezione storica e geografica, a cura di Massimo Rubboli e Franca Farnocchia Petri, Selva di Fasano, Schena Editore, 1990, pp. 77-95

Giovanni Pizzorusso, *La «Nuova Serie» dell'Archivio di Propaganda Fide e la storia degli italiani in Nord America*, «Il Veltro», XXXIV, 1-2 (1990), pp. 67-85

Matteo Sanfilippo, *La question canadienne-française dans les diocèses de la Nouvelle-Angleterre, 1899-1922: les sources documentaires romaines*, in *Canada ieri e oggi 2*, II, Sezione storica e geografica, a cura di Massimo Rubboli e Franca Farnocchia Petri, Selva di Fasano, Schena Editore, 1990, pp. 55-76

Giacomo Martina, *Documenti vaticani sulla chiesa brasiliana dell'Ottocento*, «Archivum Historiae Pontificiae», 29 (1991)

Giovanni Pizzorusso; *Archives du Collège Urbain de Propaganda Fide*, «Annali Accademici Canadesi», 7 (1991), pp. 93-98

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

Giovanni Pizzorusso, *Le fonds Benigni aux Archives Secrètes du Vatican*, «Annali Accademici Canadesi», 8 (1992), pp. 107-111

Matteo Sanfilippo, *Les sources documentaires du Vatican pour l'histoire des Acadiens (1632-1922)*, «Études Canadiennes/Canadian Studies», 37 (1994), pp. 99-113

Matteo Sanfilippo, *Documents d'intérêt canadien dans les Archives Secrètes du Vatican. Le fonds 'Sacrée Congrégation Consistoriale. Relations' (1900-1922)*, «Annali Accademici Canadesi», 10-11 (1994-1995), p. 77-134

*Fonti ecclesiastiche per la storia dell'emigrazione e dei gruppi etnici nel Nord America: gli Stati Uniti (1893-1922)*, a cura di Matteo Sanfilippo, «Studi Emigrazione», 120 (1995)

*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)

*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 Matteo Sanfilippo e Giovanni Pizzorusso, Viterbo, Sette Città, 2001

## Indice analitico

- Abbelen, Peter 168  
Abell, A.I. 116  
Abenon, Lucien 12  
Abito talare 247-260  
Abolizionismo 75, 99, 104  
Abruzzo 206  
Acadia 31  
Acadiani 51, 121, 151, 182, 192, 208, 210-211  
Accorsini, Giuseppe (Joseph) A. 230, 238  
Acerenza 206  
Achilli, Giacinto 67, 100  
Action Sociale, L' 282, 285  
Adams, Henry 91-92, 94  
Affari Vos 204  
Africa 237  
Afroamericani 58, 75, 102, 109, 114, 116, 165, 168  
Agonito, Joseph 33  
Agostiniani 35-36, 161  
Ajzenstat, Janet 185  
Akenson, Donald H. 126  
Alabama 274  
Albany 62, 106, 113, 118, 139, 250  
Alberta 226-227, 242  
Alemany, Joseph S. 103, 106, 137  
Alessandria d'Egitto 135  
Alexandria (Louisiana) 267, 273  
Alfieri, Vittorio 82  
Alighieri, Dante 80  
Alleghany 206  
Allen, Edward P. 274  
Alta Corte di giustizia 202  
Altieri, Ludovico 57  
Alto Canada 97, 121-122, 124, 184  
Alton 271  
Altoona 270, 273, 278  
American Citizen, The 273  
American Protective Association 157  
Americanismo 159, 179  
Amfitheatof, Erik 78  
Amiens 40  
Anarchici 20, 182, 244, 252, 267-268, 275-276, 278, 282, 284  
Anbinder, Tyler 100  
Ancient Order of Hibernians 148  
Ancona 83  
Anctil, Pierre 149, 153  
Anglofoni (Canada) 33, 41, 120-126, 151, 166-168, 184-190, 192, 194, 198, 203, 205, 207-211, 214-215, 222, 234-235, 242, 244, 253-254, 260, 265, 287-288  
Anise 218  
Anticlericalismo 20, 73, 144, 148, 155, 236, 244, 247, 261, 272-273, 275, 291  
Antigonish 225, 227-229, 231, 285  
Antille 248  
Antisemitismo 152-153  
Antonelli, Giacomo 56, 57-58, 64, 69-71, 99, 112-113, 137, 139, 152  
Antonelli, Sara 18, 59, 77  
Antoniutti, Ildebrando 215, 288  
Antonucci, Benedetto Antonio 56  
Anzillotti, Rolando 82  
Appeal to Reason, The 273  
Appleby, R. Scott 179  
Arca Petrucci, Marcella 11, 30, 119  
Archiasociation de l'Adoration perpétuelle 123  
Archivio di Stato di Roma 10, 11, 27, 134  
Archivio Segreto Vaticano 27, 172,

- 188, 265  
 Ardagh 197, 199  
 Arfé, Gaetano 82  
 Argentina 57  
 Arichat 136- 137  
 Arkansas 272  
 Armistizio di Villafranca 92  
 Arnesen, Eric 261  
 Artemi, Pietro 63  
 Arthur Saint-Pierre 285  
 Artom Treves, Giuliana 85  
 Asburgo 50, 53  
 Asino, L' 273  
 Association Catholique  
 d'Immigration du Canada 229  
 Association Catholique de la Jeunesse  
 Canadienne-Française 151, 153  
 Association d'Éducation Canadienne-  
 Française d'Ontario 151  
 Athabaska 210  
 Au, William A. 290  
 Aubert, Roger 63, 151, 263  
 Australia 103  
 Austriaci 89, 215  
 Austria-Ungheria 84, 89-91, 93, 96,  
 154, 159, 169, 173, 177  
 Avery, Donald 241  
 Avezzana, Giuseppe 80  
 Axtell, James 30  
 Bacci, Nicoletta 86  
 Badin, Étienne-Théodore 41-42  
 Badin, François-Vincent 42  
 Bagnasco, Giovanni 222  
 Baillargeon, Charles-François 134  
 Baird, Robert 85  
 Baltimora 16, 33, 35, 37, 45, 47- 48,  
 55-56, 58, 61-62, 70-71, 76, 103, 109,  
 113, 115, 117, 128, 131, 133, 139, 145-  
 146, 151, 158, 161, 164, 166-167, 171,  
 201, 220, 250, 263  
 Barber, Marilyn 192, 214  
 Bardstown 41, 249  
 Barnabò, Alessandro 56, 76, 128  
 Barre 275  
 Barry, Colman J. 168, 172  
 Barry, Thomas F. 227  
 Baschi 51  
 Basiliani 219  
 Bassi, Ugo 60, 71  
 Basso Canada 33, 65, 97, 122, 124,  
 127  
 Baum, Gregory 261  
 Baviera 50-51  
 Beauchemin, Jacques 288  
 Beaudin, François 91, 127  
 Beaulieu, André 279  
 Beck, Jeanne R. 279  
 Becker, Thomas A. 112  
 Bedini, Gaetano 17-20, 55-77, 85, 97,  
 100-101, 116, 120-121, 126, 160, 163-  
 164, 194-195, 200  
 Bégin, Louis-Nazaire 228-229, 258,  
 279, 281  
 Béland, Joseph 181  
 Belcastro, L. 236  
 Belgi 38, 40, 46, 73, 123, 178, 181-182,  
 209, 275  
 Belgio 39, 44, 209, 252  
 Béliveau, Arthur 256-257, 259, 283  
 Bellevance, Marcel 125  
 Belleville 274  
 Bellview 240  
 Belt 277  
 Beltrami, Giacomo Costantino 43  
 Benedettini 49, 73, 163  
 Benedetto XIII 266

- Benedetto XV 11, 154, 210  
 Benigni, Umberto 151-152, 285  
 Bennett, David H. 117  
 Benoit, Monique 28, 188, 204  
 Berlin, Ira 100  
 Bermingham, Timothy 109, 112  
 Bernard, Alexis-Xyste 283  
 Bernard, Jean-Paul 124  
 Bernstein, Iver 111  
 Bertinatti, Giuseppe 81  
 Betten, Neal 261  
 Bevilacqua, Piero 241  
 Biblioteca Apostolica Vaticana 27  
 Bilio, Luigi 160-161, 194  
 Billington, Ray Allen 15, 61, 100  
 Binsse, Louis 62  
 Bismarck 272, 274  
 Bisutti, Francesca 86  
 Blairmore 240  
 Blais, André-Albert 147  
 Blakiston, Noel 113  
 Blanchet, Augustin-Magloire 43, 133  
 Blanchet, François-Norbert 43, 137  
 Blied, Benjamin B. 102  
 Boaga, Giovanni 99  
 Boemi 51-52, 276  
 Bohl, Robert B. 96  
 Bologna 57, 60  
 Bonazzi, Tiziano 102  
 Bondanella, Peter 78  
 Bonfadini, Romualdo 43  
 Bonzano, Giovanni 150, 155, 177-178, 293  
 Borboni 80, 88  
 Borghi, Liana 86  
 Borsieri, Pietro 79  
 Boston 32, 39, 66, 128, 144, 164, 176, 180-182, 187  
 Bouchard de la Poterie, Claude Florent 32  
 Bouchard, Gérard 191  
 Bouland, Léon 187  
 Boulle, Pierre H. 120  
 Bourget, Ignace 93, 133-134, 189, 198-199, 204, 250, 263  
 Bourque, Gilles 288  
 Bowen, Desmond 122  
 Brancadoro, Cesare 37  
 Brands, H.W. 22  
 Brasile 18, 56, 71, 74, 76, 152  
 Bressan, Giovanni 221  
 Bretennière, Charles 42  
 Briand, Jean-Olivier 32, 120  
 Brindisi 83  
 Britannici 165  
 Brockhage, Joseph D. 100  
 Brooklyn 250, 273  
 Brooks, Van Wyck 78, 80  
 Brouillette, Benoît 40  
 Brown, R. Craig 278  
 Browne, Henry J. 263  
 Bruchési, Paul 93, 143, 209-211, 213, 228-230, 233, 242, 280, 283  
 Bruno, Joseph 231  
 Bruti Liberati, Luigi 10, 28-29, 31, 160, 193, 215, 253  
 Bruxelles 123  
 Bryant, William C. 84, 142  
 Buchanan, John 86, 91  
 Buenos Aires 237  
 Buffalo 60, 68-69, 74, 103, 111, 148, 164  
 Buies, Arthur 93  
 Bukowczyk, John J. 182  
 Bumsted, J.M. 184  
 Burke, Alfred E. 221

- Burlington 136, 164, 167, 181, 239,  
 250, 275  
 Burns, Robert A. 289  
 Bush, Joseph 277  
 Butler, Mrs. F. Kemble 85  
 Butler, Taddeo 104  
 Byrne, Cyril J. 39, 121  
 Bytown 66  
 Cagliari 83  
 Cahensly, Peter Paul 170  
 Caisses de petite économie 282  
 Caisses populaires 282  
 Calgary 226-227, 240, 242, 255-256,  
 284  
 California 43-44, 121, 137  
 Callam, Daniel 185  
 Calvert, George 29  
 Cameron, John 137  
 Campanella, Anthony P. 88, 94  
 Campania 195  
 Campeau, Lucien 9  
 Campo dei Fiori (Roma) 145  
 Canada 9-10, 14-16, 18, 21, 31-32, 35,  
 39-44, 46, 55, 58-60, 63-64, 73-74, 77,  
 79-80, 83, 85, 87-90, 93, 96, 97, 118-  
 120, 122-123, 130-133, 136, 137-140,  
 146-148, 151, 160-161, 163-166, 183,  
 185-187, 194-196, 201, 203, 205-208,  
 211, 213, 217, 224-225, 227, 230-231,  
 233, 238-239, 241, 243, 245, 248, 251-  
 252, 261-262, 268, 278, 281-282, 286,  
 288, 291-292  
 Canada francese 140, 168, 242  
 Canadian Church Extension Society  
 221  
 Canbillon 218  
 Canepa, Andrew M. 149  
 Canevin, John F. Regis 270, 275  
 Cantimori, Delio 67  
 Capo Bretone 227  
 Cappuccini 34, 194, 226, 248  
 Caravaglios, M.G. 75. 101  
 Carbry, Thomas 45  
 Cárdenas, Javier Garcia de 35, 52  
 Carducci, Giosué 261  
 Carey, Patrick 38, 48  
 Carfagnini, Enrico 198, 206  
 Carleton, Guy 40  
 Carlo Alberto 89  
 Caro, Francesco 110  
 Carolina del Sud 45, 106, 268  
 Carrara 83  
 Carrière, Gaston 122, 210  
 Carroll, John 33-37, 40  
 Carroll, John P. 278  
 Carson, Kit 43  
 Cartagena 61  
 Casey, T.F. 250  
 Casey, Timothy 260  
 Casgrain, Philippe 229  
 Cass, Lewis jr. 64  
 Cass, Lewis sr. 61  
 Castaldi, Nicola 234  
 Castel S. Angelo 67  
 Castelgrande 237  
 Castellammare 83  
 Castelli, Jim 290  
 Castellini, G.B. 232  
 Castillia, Gaetano de 79  
 Catania 83  
 Catholic Immigration Association 227  
 Catholic Order of Foresters 277  
 Cauchon, Joseph 197  
 Cavalleri, Ottavio 28, 180  
 Cavour, Camillo Benso, conte di 79,  
 90

- Cechi 51-52  
 Celli, Aldo 88  
 Centro Accademico Canadese in Italia 27  
 Centro Studi Emigrazione di Roma 27  
 Cercle Catholique di Québec 146-147  
 Cercle Dramatique di Thetford Mines 153  
 Cerreti, Claudio 13  
 Cerretti, Bonaventura 176  
 Cerri, Urbano 29  
 Cetti, Luisa 79  
 Chabot, Victorin 27  
 Challoner, Richard 30-31  
 Chapeau, André 122  
 Chappin, Marcel 11  
 Chaput, Donald 43  
 Charland, Thomas 205  
 Charleston 39, 45, 48, 106, 109, 112-113, 161, 268, 273  
 Charlottetown 192, 268, 282  
 Chatard, Francis Silas 139  
 Chateaubriand, François-René de 119  
 Chatham 227, 268, 282  
 Chauveau, Pierre Joseph Olivier 131  
 Chevaliers de Saint-Crépin 263  
 Cheyenne 274  
 Cheyne, Joseph 80  
 Chicago 50, 92, 104, 148, 164, 176, 180, 250, 271, 276  
 Chicoutimi 227, 282  
 Chigi, Flavio 118  
 Choquette, Robert 123, 187, 209, 224  
 Ciaralli, Antonio 27  
 Ciesluk, Joseph E. 32, 37, 173  
 Cile 17, 57  
 Cincinnati 16, 18, 41, 50, 61, 64, 69-71, 76, 103, 112, 164, 250, 269-270  
 Cinesi 165  
 Cingari, Gaetano 88  
 Cipriani, Leonetto 43  
 Cistercensi 200  
 Citizen, The 234  
 Civiltà Cattolica 128-131, 137  
 Civitavecchia 83  
 Clancy, Robert 132  
 Clapin, Camille 206  
 Clarendon, lord 91  
 Clark, Dennis J. 50  
 Clarke, Brian P. 186, 223, 279  
 Clemente XIV 31-32  
 Cleveland 61, 273-274  
 Cloutier, François-Xavier 227  
 Cobalt 239  
 Codignola, Luca 9-13, 17, 22, 28-31, 45-46, 55, 119-121, 132, 183, 190, 208, 248  
 Cohen, Lizabeth 285  
 Coleman 240  
 Collegio Americano di Lovanio 123-124  
 Collegio Canadese di Roma 206  
 Collegio di All Hollows (Dublino)  
 Collegio di S. Matteo a Roma 35  
 Collegio Inglese a Roma 46  
 Collegio Irlandese a Roma 48, 103, 122, 170  
 Collegio Nordamericano di Roma 63, 97, 139, 146, 171  
 Collegio St. Bonventure's 206  
 Collegio Urbano (Roma) 113, 137, 151, 197, 233  
 Colombia Britannica 43-44, 97, 121, 123-125, 188, 191, 210, 227, 230, 240-242, 252, 284  
 Colorado 277

- Columbia (Carolina del Sud) 106  
Columbia, distretto di 45  
Columbus 270  
Comeau-Vasilopoulos, Gayle M. 209  
Comunisti 182, 283  
Concilio di Trento 266  
Concilio plenario della chiesa canadese 212, 251-252, 254, 259, 281  
Concilio Vaticano I 97, 116, 132-133, 135, 137  
Concilio Vaticano II 287  
Concistoriale 177, 214, 227-228, 237, 250-251, 255, 256-258, 266, 277, 282, 284, 293  
Condon, Peter 65  
Confederazione delle Associazioni Cattoliche 273  
Confessore, Ornella 173  
Congregazione del Concilio 243, 255  
Congregazione delle Indulgenze e dei Religiosi 161  
Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari 10, 27, 56  
Congregazione per la Dottrina della Fede 27  
Congresso Cattolico Internazionale di Liegi 170  
Congresso di Vienna 83  
Congresso Eucaristico di Montréal 178  
Connecticut 66, 204  
Connelly, James F. 56, 68-70  
Connolly, John 46-47  
Connolly, Thomas Louis 127-128, 131, 134, 136-139  
Conroy, George 161, 163, 165, 196-200  
Conroy, John J. 118  
Conservatori (nel clero statunitense) 158-160, 168, 171  
Contenti, Alessandra 141  
Conti, Simonetta 11, 30, 119  
Cook, Ramsay 212, 278  
Copp, Terry 262  
Coppa, Frank J. 112  
Copper Cliff 226, 229-231, 235-238  
Corbett, Timothy 277  
Corboli Bussi, Giovanni 56  
Corfù 67  
Cork 48  
Corkery, Henry B. 112  
Corpus Christi 274  
Cortese, Nino 83  
Cottier, Jean 266  
Coughlan, Arthur T. 226  
Coughlin, Charles E. 289  
Courville, Serge 27, 262  
Covington 50, 61, 273-274  
Cowan, Helen I. 184  
Coyle 218  
Crane, Philip 35  
Crisafulli Jones, Lilla Maria 80  
Cristiano, Gerardo 220  
Croati 275  
Crociana, Francesco 238-242  
Cronaca Sovversiva 284  
Crookston 277  
Crosby, D.F.  
Crunican, Paul 192, 202  
Cuba 67, 160, 176  
Cullen, Paul 48, 103, 122  
Cumbo, Enrico 243  
Curley, Michael J. 274  
Curran, Robert E. 99, 118, 158  
Curtis, G.W. 90  
D'Agostino, Peter 27, 180

- Dallas 268  
 Dames de la Retraite 48  
 Damours, Joseph 285  
 Daniel, John M. 90, 92, 94  
 Daniels, Roger 53  
 Danielson 204  
 Davenport 274  
 David, Richard P. 192  
 Davies, Alan 153  
 Davis, Cyprian 99  
 Davis, David Brion 100  
 Davis, Jefferson 113  
 D'Azeglio, Massimo 82  
 De Clementi, Andreina 241  
 De Dominicis, Claudio 28  
 De Feo, Alessandro 231, 238, 242  
 De Lai, Gaetano 177-178, 214, 228-229, 256-258, 277, 293  
 De Luca, Giuseppe 176  
 De Marchi, Giuseppe 18, 58  
 De Marco, Vittorio 176  
 De Marguerittes, J. 80  
 De Nicolò, Marco 27, 128  
 De Piero, Raffaele 232, 245  
 Debevec, Anton 166  
 Delfino, Susanna 117  
 Delisle, Esther 153  
 Delmanns, Giuseppe Maria 269  
 Demers, Modeste 43  
 Denver 273, 277  
 Des Moines 268, 285  
 Desilets, Andrée 200  
 Desilets, Gédéon 194  
 DesRivières, Adélard-Isidore 44  
 Dessureault, Christian 39  
 Detroit 40-42, 65, 250, 270, 274  
 D'Herbomez, Louis-Joseph 43  
 Di Giovanni, Stephen M. 45, 174  
 Di Lareto 237  
 Di Maria, Pietro 215, 229  
 Di Nolfo, Ennio 289  
 Dodsworth 218  
 Doglio, Carlo 220  
 Dolan, Jay P. 35, 37, 123  
 Domenicani 27, 45-46, 48-49, 182, 209, 248, 250  
 Dominus ac Redemptor 32  
 Donahue, Patrick J. 275  
 Dontenwill, Augustin 268, 285  
 Doria Pamphili, Giuseppe Maria 33-34  
 Dougherty, Dennis J. (vescovo di Filadelfia) 155, 270  
 Dowling, Thomas J. 228-229, 234, 283  
 Drache, Daniel 287  
 Draper, Paula 184  
 Drolet, Gustave A. 202  
 Dublino 19, 48, 103, 122  
 Dubois, Jean 48-49  
 Dubuque 274  
 Duchastel, Jules 288  
 Duhamel, Joseph-Thomas 144, 146, 207, 233  
 Dumas, Alexandre 282  
 Dumenil, Lynn 289  
 Dumont, Fernand 280  
 Dumoulin, Sévère-Joseph-Nicolas 253  
 Dunn, Waldo H. 91  
 Dunne, Edmund M. 275  
 Duplessis, Maurice 288-289  
 Dussault, Gabriel 191  
 D'Utassy 95  
 Duval, Arthur 153  
 Dwight, Theodore 93-94  
 Dyrud, Keith P. 174

- Dziennik Naradowy 273  
 Ebrei 149, 152-153  
 Eccleston, Samuel 55-56  
 École des Hautes Études en Sciences Humaines 27  
 Edmonton 227, 230, 254-255, 257-258, 283  
 Edwards, Lorna F. 117  
 Eid, Nadia F. 87, 140  
 El Paso 267  
 Elling, William 37  
 Ellis, John Tracy 46, 62, 118, 161, 263  
 Émard, Médard 202, 280  
 Emerson, Ralph Waldo 96  
 England, John 39, 48  
 Ennis, Michael 3536  
 Erie 113, 250, 274  
 Erspamer, Francesco 43  
 Esercito della Salvezza 240  
 Europa 14, 16, 36, 73, 97, 105, 119, 137, 139, 143, 158, 178-179, 240, 276  
 Europa dell'Est 44, 174, 193, 210, 275, 283  
 Evangelical Alliance 67  
 Évènement, L' 214  
 Evening News 218  
 Everett, Edward 65, 92  
 Fabbricieri (Trustees) 38-39, 45, 55, 60, 68-69, 74, 76  
 Fabre, Charles-Édouard 207  
 Falconio, Diomede 175-176, 205-207, 210-212, 214, 217-220, 224, 226, 229-230, 243, 245  
 Fall River 250, 273, 275  
 Fantoni, Marcello 78  
 Fargo 274  
 Farley, James 277  
 Farley, John 151  
 Farnocchia Petri, Franca 51, 167  
 Fasce, Ferdinando 27-28  
 Fascismo 153, 180  
 Favero, Luigi 174  
 Fecher, Vincent J. 35  
 Fédération ouvrière mutuelle du Nord 282  
 Feehan, Daniel F. 275  
 Fejic, Nenad 12  
 Felton, Oskar Douglas 203  
 Fenwick, Edward 16, 41  
 Ferdinando I d'Asburgo 79  
 Ferrante, Gherardo 217, 220  
 Ferretti, Lucia 262, 282  
 Ffrench, Charles 46-47  
 Field, H.M. 87  
 Figli del Sacro Cuore 237  
 Filadelfia 35, 55, 60-61, 68, 70, 86, 106, 118, 139, 155, 164, 270  
 Filiatrault, J. 281  
 Fillion, J.M. 209  
 Filippine 160, 176  
 Finotti, Giuseppe M. 66  
 Fiorani, Flavio 27  
 Fiorani, Luigi 11  
 Fiorentino, Carlo Maria 98, 137  
 Fiorentino, Daniele 18, 27-28, 59, 77  
 Fiorino, Pasquale 28  
 Firenze 83, 142  
 Fitzpatrick, Charles 202  
 Flaget, Benedict-Joseph 41, 249  
 Florida 12, 163, 269, 274  
 Fogarty, Gerald P. 45, 62, 104, 146, 159, 161, 165, 168, 179, 289  
 Fohlen, Claude 27, 100, 173, 180, 205, 208  
 Foley, John S. 270  
 Foner, Eric 117

- Forbes, Hugh 81  
 Forbin-Janson, Charles-Auguste de 16, 55, 123  
 Foresti, Eleuterio 79  
 Forneri, Giacomo 80  
 Fort Wayne 274  
 Fort William 226, 229, 231, 235-236, 239-240  
 Forteguerra, Niccolò 29-30  
 Fortis, Luigi 46  
 Fortunato da Malta, vedi Mizzi, Fortunato  
 Foucrier, Annick 44  
 Fox, Joseph J. 270  
 Francescani 211  
 Francesco I d'Asburgo 50  
 Francesi 21, 36, 38, 40, 45-47, 49, 73, 114, 123, 162, 165, 169, 180-182, 209, 254, 265, 281  
 Franchi, Alessandro 195  
 Francia 13, 31, 33, 39, 44-46, 49, 90-92, 105, 110, 112, 114, 122, 129, 163, 169, 180, 191, 209, 248-249, 252  
 Franco-canadesi 38-44, 49, 73, 148, 150, 166, 176-177, 180-182, 187, 203-206, 209, 218, 223, 233, 235, 254, 257, 264, 292  
 Francoeur, Athanase 141  
 Francofoni 14, 16, 31-32, 34-38, 41-42, 44, 46, 51-52, 66, 116, 120-126, 132-133, 150-151, 162, 166-168, 170, 184-194, 198, 200-202, 205, 207, 209-210, 212, 214-215, 328, 244, 252-254, 259-260, 264-265, 287-288  
 Frank 240  
 Franklin, Benjamin 33  
 Fransoni, Giacomo Filippo 249  
 Franzelin, Giovanni Battista 167  
 Franzina, Emilio 27, 51, 217, 241  
 Fraser, Mary C. 86  
 Fratelli delle Scuole Cristiane 27, 182, 249  
 Frédéric, Madeleine 120  
 Frenette, Yves 27, 170, 264, 288  
 Fucilla, J.G. 80  
 Fuller, Margaret 81, 86, 93  
 Furlani, Silvio 60  
 Gabriels, Henry 276  
 Gaeta 57  
 Gagnon, Alan G. 288  
 Gagnon, Nicole 205, 210, 212, 281-282  
 Galarneau, Claude 16, 123  
 Galizia 169, 283  
 Gallenga, Carlo 80  
 Gallichan, Gilles 190  
 Gallina, Luciano 43  
 Galveston 103, 273  
 Galvin, Martin 186  
 Ganter, B.J. 250  
 Garibaldi, Giuseppe 79, 80, 82, 88, 92-96, 110, 131  
 Garon, Louis 205  
 Garon, Robert 262  
 Garroni, Maria Susanna 27, 148  
 Garvey, Eugene A. 270, 278  
 Gasparri, Pietro 177  
 Gatenby, Greg 119  
 Gatz, Erwin 215, 289  
 Gaume, Jean Joseph 269  
 Gauthier, Georges 233  
 Gavazzi, Alessandro 18, 59-60, 62, 64-65, 67-69, 74, 80  
 Gay, Harry Nelson 80, 88, 94-95  
 Gebbia, Alessandro 84  
 Gennari, Casimiro 243

- Gennaro Lerda, Valeria 98, 102  
Genova 83  
Georgia 33, 45, 268  
Gerber, David A. 60  
German Roman Catholic Central Society of America 109, 152  
Germania 34, 60, 159, 170, 177, 251-252, 275  
Gesuiti 27, 30, 33, 40, 46-47, 49, 73, 99, 110, 128, 186, 197, 209, 228, 248, 254  
Gevoulin, André 187  
Ghisalberti, Alberto M. 57  
Giacosa, Giuseppe 148  
Giambastiani, Luigi 237  
Giannetti, A. 231  
Giappone 12  
Gibbons, James 145, 151, 158, 164, 171, 176, 201, 263-264  
Ginevra 137  
Ginzburg Migliorino, Ellen 100  
Gioberti, Vincenzo 81  
Gioia 83  
Giorcelli, Cristina 77  
Giordano Bruno 145  
Giovanni Diodati 67  
Girgenti 83  
Giubileo 114  
Giura, Vincenzo 83  
Glass, Chester 93  
Gleason, Philip 158-159  
Glennon, John J. 276  
Goës Briand, Louis-Joseph de 167  
Goldberg, David J. 289  
Gonner, Nicholas 152  
Gonthier, Dominique-Ceslas 281  
Gouin, Lomer 206  
Grace, Robert J. 184  
Gradwell, Robert 46  
Grafton West 148  
Gran Bretagna 14, 19-21, 31, 37, 57, 125  
Grand Rapids 274  
Grandi Laghi 31, 39, 41  
Grandin, H. 254-255  
Grandin, Vital 144, 256  
Grangers 272  
Grant, Susan-Mary 98  
Grant, Ulysses S. 164  
Great Falls 277  
Green Bay 169, 270, 273-274  
Greene, Julie 261  
Greene, Victor 174  
Greer, Allan 124, 184  
Gregorio XVI 55, 99  
Groulx, Lionel 206  
Guerra civile americana 95, 97-115, 157, 164  
Guerra dei Sette Anni 9-10, 31, 120-121  
Guerra di Crimea 89  
Guerriero, Elio 151  
Guertin, George A. 271, 278  
Guêze, Raoul 140  
Guigues, Joseph-Eugène-Bruno 132  
Guilday, Peter 16, 33, 47, 250  
Guindon, Roger 210  
Hacault, Louis 149-150  
Halifax 127-129, 136-137, 191, 195, 233, 251  
Hall, E.F. 91  
Hamelin, Jean 16, 123, 144, 190, 205, 210, 212, 279-282  
Hamilton 226, 228-229, 232, 234, 243, 283  
Handy, Robert T. 14, 265

- Harbour Grace 206  
 Hardy, René 123, 141  
 Hare, John 83  
 Harney, Robert F. 242  
 Harrisburg 268-269, 273  
 Hartford 204, 275  
 Hartley, Jacob J. 270  
 Harvard 80  
 Harvey, Fernand 9, 27, 201, 263, 280  
 Hasley, W.H. 179  
 Hassard, John R. 105  
 Hedley, John T. 86, 89  
 Heemskerck, Laurens van 12  
 Heffron, Patrick R. 275  
 Heirwegh, Jean-Jacques 281  
 Heisser, David C.R. 113  
 Helena 273  
 Henkel, Willy 75  
 Hennessy, James 33, 61-62, 98, 112, 115, 117, 168, 170, 250, 262  
 Heyberger, Bernard 27  
 Hickey, Thomas F. 271, 275  
 Higham, John 158  
 Hillard, George S. 90  
 Hoffman, R.W. 105  
 Homestake Mining Company 277  
 Hopkins, B.-Y. 292  
 Horowitz, David A. 289  
 Houston, Cecil J. 126, 184, 186  
 Howe, M.A. DeWolfe 142  
 Howells, William Dean 82  
 Hubert, Ollivier 188  
 Hudon, Christine 39, 123, 141, 188  
 Hudson's Bay Company 97  
 Hughes, John 60, 63, 65, 103, 105, 111, 113  
 Hughes, Stuart C. 57  
 Humanum Genus 144  
 Hunter, George 40  
 Huot, Giselle 206  
 Hurtubise, Pierre 9, 27  
 Iacovetta, Franca 184  
 Illinois 34, 40-42, 271, 275-276  
 Imperial Bank 240  
 India 161  
 Indiana 41  
 Indianapolis 274  
 Indiani 15, 29, 40, 42-44, 49, 58, 123, 162, 165, 168, 247, 277  
 Infallibilità del pontefice 132-134  
 Inghilterra (vedi anche Gran Bretagna) 29, 34, 91, 129, 251, 283  
 Inglesi 34, 49, 114  
 Ingoli, Francesco 29  
 Innocenzo XI 29  
 Institut Canadien 93, 133  
 International Truth Society 273  
 Iowa 52, 268  
 Ireland, John 151, 161, 171, 270  
 Irlanda 29, 47-48, 105, 129, 197, 200, 251-252  
 Irlandesi 14, 16, 34, 36-37, 42-43, 45-52, 58-59, 68, 70, 72-74, 117, 121-122, 125, 133, 148, 150, 158, 162, 165, 167-170, 176-178, 180-181, 183-184, 190-193, 198, 200, 205, 208, 210-211, 214, 233, 248, 257, 265  
 Isola del Principe Edoardo 97, 125  
 Italia 51, 77-79, 82, 85, 89, 92, 142-143, 153, 195, 206, 221, 223, 225, 237, 240, 291  
 Italia, L' 237  
 Italiani 14, 21, 49, 66, 73, 92, 116, 145, 148, 162, 165, 170, 177, 180-183, 208-209, 211-213, 217-248, 273, 275-276, 284-285

- Italica Gens 228  
 Izermans, V.A. 288  
 Jaenen, Cornelius 27, 192  
 Jägering, William H. 148  
 James, Henry 92, 141  
 Jarves, James J. 90  
 Jaumain, Serge 27, 51, 120  
 Jersey City 220  
 Johnson, Andrew 115  
 Johnston, A.J.B. 185  
 Joliette 151, 251, 266, 268  
 Jones, Alice 89  
 Jones, George 111  
 Jones, Jacqueline 261  
 Juliano 226  
 Kane, Paula 290  
 Kansas City 274  
 Kant, Immanuel 257  
 Kanwha (contea) 148  
 Kanzler, Hermann 134-135, 292  
 Kazin, Michael 272  
 Kealey, Greg S. 186, 264  
 Keane, John J. 171  
 Kelly, John 118  
 Kenneally, Finbar 10  
 Kenrick, Francis P. 48, 66, 100, 103, 109, 113, 136  
 Kenrick, Peter R. 250  
 Kent, Peter C. 205  
 Kentucky 41, 50, 249  
 Kertzer, David 27, 152  
 Keyport 169  
 Kidd, John T. 222  
 Kingston 121-122, 164, 187, 197, 228, 234, 268  
 Kinsky, Richard 185  
 Kinzer, D.L. 158  
 Kirby, Tobias 103, 122  
 Kirkland, Caroline M. 86  
 Knights of Columbus 277  
 Knights of Labor 144, 201, 263-264  
 Knights of Pythias 270-272, 274-276  
 Know Nothings 100-101, 105, 117  
 Knowles, M.D. 263  
 Koepfel, Philippe 120  
 Kolchin, Peter 100  
 Kossuth, Lajos 110  
 Koudelka, Joseph 276, 278  
 Kovacs, Martin L. 192  
 Kröller, Eva-Marie 78, 83, 89  
 Ku Klux Klan 157, 288-289  
 Kuitunen, Maddalena 80  
 Kuncevich, Josephat 132  
 Kupperman, Karen Ordhal 13  
 Kurgan van Hentenryck, Ginette 281  
 Kuryer Polski 273  
 Kuzniewski, A.J. 174  
 La Crosse 276  
 La Luzerne, Anne-César 33  
 La Spezia 83  
 Labrecque, Michel-Thomas 227  
 Lacedonia 206  
 Lachance, François 141  
 Lacoste, Henri 206  
 Laflèche, Louis-François 190, 199-200, 205  
 Lago Huron 65  
 Lalli, Anthony B. 102  
 Lalonde-Rémillard, Juliette 206  
 Lamarre, Jean 170, 264  
 Lamberts, Emiel 137  
 Lambruschini, Luigi 249  
 Lamonde, Yvan 93, 141, 190, 262  
 Lamy, Jean B. 104  
 Landes, David S. 22  
 Langevin, Adélarde 202-203, 210, 253-

- 256, 258-259, 283  
 Langevin, Edmond 140  
 Langevin, Jean 144  
 Lanthier, Pierre 132, 183  
 Laperrière, Guy 209  
 L'Arbre-Croche 42  
 Larissa 206  
 Larouche, Jeannette 191  
 Lartigue, Jean-Jacques 40  
 Lasco, Francesco 104  
 Latour, Francis 154  
 Latulipe, Élie-Anicet 283  
 Launay, Marcel 179  
 Laurent, Laval 32, 39-40, 46-47  
 Laurie, Bruce 261  
 Laurier, Wilfrid 202, 204, 210  
 Laverdure, Paul 209  
 Lavoie, Andrée 27  
 Lawler, John J. 277  
 Lay, Shawn 288  
 Le Bris, Michel 44  
 Le Play, Frédéric 281  
 Lead City 277  
 Leader, The 161  
 Leblanc, Daniel 262  
 Leblanc, Édouard A. 227, 259, 283  
 Leblanc, Phyllis 208  
 Lebrun, Richard A. 120  
 Ledochowski, Mieczyslaw 172, 205, 210  
 Lee, Egmont 27  
 Lefebvre de Bellefeuille, Édouard 134  
 Legal, Émile-Joseph 254-255, 257-258, 283  
 Lemieux, Lucien 125, 184  
 Lenihan, Matthias C. 277  
 Leonard, Henry B. 118  
 Léonard, Joseph-Romuald 282  
 Leone XII 16  
 Leone XIII 146-147, 159, 169-170, 203, 206, 279  
 Leopardi, Giacomo 82  
 Leopoldine Stiftung 17, 50, 53  
 Létourneau, Jocelyn 288  
 Levasseur, Donald 123  
 Levasseur, Roger 282  
 Levine, Bruce 27, 61, 81, 100, 111  
 Lewis, John 33  
 Liberali (nel clero statunitense) 158-160, 168, 171, 173  
 Licata 83  
 Lichtenstein, Alex 117  
 Liederkerke de Beaufort, Augusto de 57  
 Liegi 170  
 Liguori, Alfonso Maria 152  
 Liljencrants, Johan 269  
 Limiti, Giuliana 81  
 Lincoln (Nebraska) 266, 273-274  
 Lincoln, Abraham 105, 112, 135  
 Linteau, Paul-André 262  
 Lione 50  
 Little Rock 269, 272  
 Little, J.I. 184  
 Lituani 51  
 Liverpool 19  
 Livorno 83  
 Lodolini 84  
 London, Ont. 225, 234, 252, 268  
 Londra 19, 30-31, 46, 64, 67, 71, 80, 202  
 Longo, Giuseppe 221-222, 238, 242  
 Lonn, Ella 111  
 Lori Sanfilippo, Isa 27-28  
 Louisiana 31, 39, 86, 95, 163, 267  
 Louisville 69, 100-101, 106, 108, 113,

- 274  
Lovanio 124  
Loverci, Francesca 81, 88, 94  
Lucas, C.P. 124  
Ludwig-Missionsverein 50  
Luigi Napoleone 128  
Luraghi, Raimondo 88, 94-95, 98, 102  
Lyman, Theodore 82  
Lynch, John Joseph 191, 197-198, 264  
Lynch, Joseph P. 268  
Lynch, Patrick M. 106, 112-113  
Lynn, Mass. 284  
Maccartismo 290  
Macchi, Giuseppe 152  
MacDonald, Alexander 228, 260, 284  
MacDonnell, Alexander 121  
Mackinaw 41- 42  
MacKinnon, Colin 136  
Madden, William O. 135  
Madaia, Francesco 85  
Madrid 58  
Mafia 218  
Magnan, C.-J. 150  
Maistre C.P. 114  
Malou, Pierre-Antoine 46-47  
Malta 67  
Mamoli Zorzi, Rosella 86  
Manchester, NH 176, 271, 278  
Manchester, UK 19  
Mancini Barbieri, Alessandro 135  
Mancini, Augusto 81  
Manella 235-237  
Manitoba 150, 192, 201-202, 205, 207, 210, 211, 227, 229, 283, 285  
Mann Borgese, Elisabeth 79, 88  
Manzoni, Alessandro 82  
Marbois, François 34  
Marcy, William L. 64, 72  
Maréchal, Ambrose 45-46  
Mario, Jesse White 81  
Marittime 16, 187, 252  
Maroncelli, Pietro 79  
Marquette 274  
Marraro, Howard M. 59, 61, 79, 80-81, 83-92, 94-96, 134, 139, 142  
Marsala 83  
Marsala, Angelo 239  
Marsh, Caroline Crane 87, 91, 142  
Marsh, George Perkins 141  
Marsiglia 44, 123  
Martel, Marcel 27, 193, 288  
Martellone, Anna Maria 102  
Martial, Bertrand 249  
Martin, August M. 114  
Martin, Ged 124, 185  
Martina, Giacomo 17-18, 63, 97, 99, 136  
Martinelli, Sebastiano 175, 207  
Martinez, Gioacchino 236  
Martini, Mauro 117  
Maryland 29-33, 40, 99, 104, 248  
Marzik, Thomas D. 37, 50  
Massa, Gaetano 92, 94  
Massachusetts 219, 275, 284  
Masson, Louis-Rodrigue 200  
Massoneria 20, 109, 144-145, 149-150, 152-153, 232, 244, 261, 267, 269-272, 276  
Mastrodomenico, Nicola 240  
Matera 206  
Matera, Vincenzo 27  
Mathieu, Olivier-Elzéar 256, 258, 283  
Mattiello, Cristina 27, 179, 261, 263, 289  
Matz, Nicholas C. 277

- Mazenod, Charles-Joseph-Eugène de 44, 123  
 Mazzini, Giuseppe 79, 81, 85, 110  
 Mazziotta, Leonardo 220, 238, 242  
 McAvoy, Thomas T. 159, 173  
 McCallion, Hugh J. 227  
 McCarthy, E.J. 233  
 McCloskey, John 106, 113, 164  
 McCormick, Richard 92  
 McDevitt, Phil R. 268  
 McDonnell, Charles Edward 273  
 McEvay, Patrick Fergus 217-222  
 McGill, John 104, 110  
 McGowan, Mark G. 27, 186-187, 190, 222-223, 279, 290  
 McGreevy, John 100  
 McLean, Nancy 288  
 McMath, Robert 272  
 McMurphy, Thomas P. 255  
 McNally, John T. 226, 240, 255-256  
 McNamara, Robert 38, 63  
 McNeil, Neil 222-223, 227, 237, 279, 284, 293  
 McPherson, Hugh 233  
 McPherson, James 98  
 McRoberts, Kenneth 185  
 Medicine Hat 227  
 Medioevo 93  
 Meerschaert, Theophile 269, 272, 278  
 Megna, Giuseppe 237  
 Melville, Herman 95, 142  
 Menace, The 273  
 Menniti Ippolito, Antonio 22, 27  
 Menozzi, Daniele 266  
 Mentana 131  
 Mercier, Honoré 170  
 Merlino, Giuseppe 219  
 Mermillod, Gaspard 137  
 Merry del Val, Raffaele 149-150, 176, 201, 203-204, 258  
 Messicani 49  
 Messico 43-44, 57, 67, 110, 119  
 Messina 83, 233  
 Metodisti 218, 221-222, 226, 228, 235, 245  
 Metzler, Josef 27, 36, 63, 161  
 Michaud, Colette 27  
 Michigan 41  
 Michilimackinac 42  
 Midland 221  
 Midwest 274  
 Migliorini, Romualdo 226  
 Milano 83, 87  
 Miller, J.R. 185-186  
 Miller, J.S. 62  
 Miller, James Edward 79  
 Miller, Randall M. 37, 50, 102  
 Miller, Richard Roscoe 101  
 Milwaukee 65, 164, 167, 169, 275  
 Minehan, James 218  
 Minehan, Lacelot 218-219, 232  
 Minimi conventuali 109  
 Minnesota 52, 151, 161, 270, 275, 277  
 Misch, Edward 116  
 Missionari di S. Carlo, vedi Scalabriniani  
 Mississippi 12, 31, 34, 53  
 Mississippi 269  
 Missouri 268  
 Mizzi, Fortunato (Fortunato da Malta) 226  
 Mobile 274  
 Moczygamba, Leopold 109, 116, 162  
 Modernismo 179  
 Moeller, Henry 270, 272  
 Moir, John S. 185, 191, 209, 264

- Mola, Aldo A. 88  
Molinaro, Julius A. 80  
Monaco, Michele 86  
Monet, Jacques 190  
Monsagrati, Giuseppe 18, 27, 59, 77, 79, 81, 88  
Montagne Rocciose 97  
Montézon, M.-F. de 248  
Montgomery, David 262  
Montminy, Jean-Paul 280  
Montréal 40, 43-44, 59, 65, 93, 121, 126, 133, 143-144, 150, 164, 178, 187, 189-191, 193-195, 198, 202, 204, 207-209, 211, 220, 226-230, 232-234, 237, 241-242, 244, 250, 262-264, 280-283  
Montreal Daily Witness 232  
Montserrat 248  
Moore, John B. 86  
Mordini, Leonardo 43  
Moreau, Edmond 141  
Moro, Renato 152  
Moroni, Gaetano 63  
Morris, John B. 272  
Morrison, James 229  
Morse, Samuel B. 96  
Morton, W.L. 140  
Moti del 1837-1838 (Canada) 124  
Motley, John L. 90  
Motta, Giovanna 27  
Muldoon, Peter J. 276  
Mundelein, George W. 271, 276, 285  
Murphy, Robert 117-118  
Murphy, Robert J. 101  
Murphy, Terrence 27, 39, 121, 184, 215, 262  
Murphy, Thomas 99  
Muzi, Giovanni 17  
Nancy 16, 55, 123  
Napoli 83, 206, 231  
Natchez 269  
Natchitoches 114  
Nathan, Ernesto 149-153  
National Catholic War Council 179  
National Catholic Welfare Council 179  
Nativismo 15, 18-20, 52-53, 61, 100, 105, 116-117, 157, 186  
Nebraska 52, 150, 266  
Nesqually 43, 133, 137  
Neumann, John N. 127  
New Brunswick, NJ 220  
New Deal 289  
New Hampshire 176, 271  
New Haven 66  
New Jersey 220, 270, 276  
New Orleans 39, 61, 76, 99, 106-107, 114, 139, 162, 178, 266, 292  
New York 29-31, 33-34, 37, 46-49, 55-56, 58, 64-68, 79-81, 85, 92, 94-96, 103, 110, 117, 147, 151, 158, 164, 171, 195, 201, 217, 238, 266, 268, 277  
Newark 145, 267, 270, 273, 276  
Newport 50, 67  
Niagara 74, 164  
Nicolaye, Joseph 230  
Nicolet 228, 251, 268  
Nicolson, Murray 186  
Nilan, John I. 275  
Niles, Nathaniel 56, 87  
Nobile, Alessandro 145  
Non-partisan League 272  
Nord America 6, 9, 11-14, 17-24, 29, 31-32, 36, 63, 76, 78, 103, 124, 126, 128-129, 134, 139, 144-145, 155, 195, 197, 203, 217, 220, 235, 245, 249, 261, 287, 291

- Nord Dakota 150, 164, 272  
 Nord-Ovest 41, 165, 192, 210  
 Norfolk 45  
 Normand, Louis-Philippe 122  
 North Bay 226, 229, 235-236  
 North Sidney 285  
 Northorp, Henry P. 268  
 Norton, Andrews 80  
 Norton, Catherine Eliot 80, 90, 94  
 Norton, Charles E. 142  
 Norton, Sara 94, 142  
 Nunesvais, Alexandre 279  
 Nuova Francia 13, 29-30, 33, 119, 211, 247-248  
 Nuova Inghilterra 29, 31, 34, 43, 77, 166, 169, 181, 191, 209  
 Nuova Scozia 31, 89, 97, 125, 227  
 Nuovo Brunswick 31, 97, 125, 227, 283  
 Nuovo Messico 67  
 Oblati di Maria Immacolata 43-44, 49, 123, 201, 231, 254-255, 258, 268  
 Obolo di S. Pietro 131  
 O'Callaghan, Edward P. 161  
 O'Connell, Denis 145, 171  
 O'Connell, Joseph P. 106, 110  
 O'Connell, William 176, 180-182  
 O'Connor, Denis 218-219  
 O'Connor, John 276  
 O'Connor, Michael J. 103  
 O'Connor, Thomas B. 102  
 Odd Fellows 271-272, 274-275  
 O'Dea, Edward J. 269  
 Odin, Jean-Marie 103, 106  
 Oeuvre pour la Propagation de la Foi 50, 104, 123, 128  
 O'Finan, Francis Joseph 45  
 Ogdensburg 276  
 O'Gorman, Thomas 267  
 Ohio 16, 41, 50, 95, 269-270  
 Oklahoma 278  
 Oklahoma City 269, 272-273  
 Olanda 252  
 Olandesi 29, 34, 181  
 Olindo Guerrini, vedi Stecchetti, Lorenzo  
 Olson, James S. 38, 51, 262  
 Omaha 274  
 O'Neill, Charles E. 39  
 Ontario 16, 44, 97, 121, 129, 151, 181, 184, 187-188, 191, 193, 197, 209, 225-228, 234, 239, 241-242, 251-253, 262, 268, 283  
 Opizzoni, Carlo 60  
 Orangismo 125, 186, 197, 199  
 Oregon 43-44, 124, 130, 133, 137, 188, 191, 210, 274  
 Orsoline 169  
 Osservatore Romano 149  
 O'Toole, James M. 181  
 Ottawa (vedi anche Bytown) 27, 66, 132, 144, 146, 154, 183, 193, 196, 205, 209-210, 213, 217, 219, 224, 226, 230, 233-235, 240, 251, 280, 293  
 Ouellet, Fernand 27, 189  
 Ovest 44, 50, 123, 165, 187, 192, 202, 214, 240, 253, 255, 258-259, 263, 268, 274, 293  
 Paderewski, Ignacy 180  
 Padova 36  
 Pagano, Sergio 11  
 Painchaud, Robert 191  
 Palermo 83  
 Palmer, Bryan, D. 286  
 Paludan, Phillip S. 98  
 Palumbo, L. 235-236

- Pantheon 89  
 Paolini 63  
 Paquet, Gilles 288  
 Paquet, Louis-Adolphe 189  
 Pâquet, Martin 27, 170, 183, 264, 288  
 Paraguay 57  
 Parigi 12, 27, 50, 118, 131, 249  
 Paris, Michele 236  
 Parker, T. 91  
 Parola dei Socialisti, La 273  
 Parot, J.F. 174  
 Partito conservatore in Canada 196, 197-199, 208  
 Partito democratico negli Stati Uniti 159, 164  
 Partito liberale in Canada 91, 93, 189-190, 196, 198-199, 202-205, 208  
 Partito repubblicano negli Stati Uniti 159, 164  
 Pascal, Albert 228, 238-239, 253, 255, 257  
 Pásztor, Lajos 28, 56  
 Pavone, Sabina 14  
 Pécout, Gilles 27  
 Pedicini, Carlo Maria 46  
 Peelman, Achiel 123  
 Pelleprat, Pierre 248  
 Pelletier, Alexis 196  
 Pellico, Silvio 80, 82  
 Pembroke 266  
 Pennsylvania 31-33, 268, 273, 278  
 Peoria 171, 273, 275  
 Perché, Napoléon-Joseph 162  
 Peril, The 273  
 Perin, Roberto 27-28, 126, 140, 170, 183-185, 190, 194, 197, 199-200, 202-205, 209-210, 213, 215, 223, 241, 245, 262, 264, 287  
 Perosa, Sergio 143  
 Persico, Ignazio 165-166, 179, 194-196, 199-200  
 Perù 17  
 Peterborough 252, 268  
 Petre, Benjamin 30  
 Piacenza 170  
 Piano di Sorrento 152  
 Picard, Firmin 147  
 Piccolo Seminario di Montréal 202  
 Picot de Clorivière, Pierre Joseph 45  
 Piemonte 20, 90-92, 107, 249  
 Pierce, Edward L. 90  
 Pierce, Franklin 64, 72  
 Pio IX 17-18, 55-59, 71-72, 76, 79, 82, 85-86, 88, 111-113, 115, 123, 127-129, 131-133, 136, 140, 144  
 Pio VI 33  
 Pio VII 154  
 Pio X 149-150, 176, 221, 282  
 Pio XI 11  
 Pisani, Pietro 220-221, 227, 229, 231  
 Pittaluga, Stefano 94  
 Pittsburgh 69, 103, 164, 169, 270, 273, 275  
 Pizzorusso, Giovanni 9-13, 15, 28, 51, 119, 123, 129, 151, 174, 183, 188, 191, 197, 198, 206, 212, 224, 281, 285  
 Plaines d'Abraham 211  
 Plank, Geoffrey 31  
 Plante, Lucienne 122  
 Platania, Gaetano 12, 27  
 Plessis, Joseph-Octave 40, 47, 55, 249  
 Poirier, Pascal 211  
 Polacchi 14, 51-52, 162, 176-177, 180-181, 183, 192, 225, 273, 275-276, 283-284  
 Poldsaar, Raili 30

- Pollard, John F. 205  
 Polonia 283  
 Popolo d'Italia 154  
 Port Arthur 229, 235-236  
 Porta Pia (Roma) 137, 148  
 Portelli, Alessandro 27  
 Porth Arthur 226  
 Portland 164, 274  
 Portoghesi 34, 66, 162  
 Potenza 237  
 Potestio, John 241  
 Potter, Gary 101  
 Pouliot, Léon 125, 133  
 Poynter, William 46  
 Pozzetta, George 28  
 Pozzuoli 83  
 Praterie 130, 144, 191-192, 252-254, 256  
 Prendergast, Edmond F. 270  
 Presbiteriani 228, 232  
 Prezzolini, Giuseppe 78  
 Prince Albert 228, 239, 253, 256, 268  
 Principe Di Donna, Carmen 30  
 Principe, Angelo 81, 88-89, 93, 96, 148  
 Privy Councill 197  
 Propaganda Fide 11, 13, 27-29, 31, 34-36, 45-47, 50, 55-56, 58, 63, 69, 71-72, 76, 97, 105, 107, 110, 112-114, 116-119, 120-122, 126, 128, 134-135, 137, 145-146, 151, 160-161, 163-164, 167, 169, 171-172, 176-177, 188, 196-197, 200, 205, 230, 233, 245, 248-249  
 Prospero, Adriano 11  
 Prospero, Aurelio 226  
 Protestanti 14-15, 19, 24, 40, 43, 56, 66-67, 69, 71-74, 78, 80-81, 85, 87, 89, 93, 143, 172, 185-186, 191, 218-219, 232, 247, 252, 260-261, 269-270, 276, 292  
 Proulx, Jean-Baptiste 202-204  
 Provencher, Joseph Norbert 121, 253  
 Providence 181  
 Prud'homme, Claude 97, 99  
 Puglia 206  
 Pullini, Rosa 85  
 Purcell, John Baptist 18, 62-64, 103, 111-113, 115  
 Puritani 32  
 Quarto centenario colombiano 172  
 Québec 13, 16, 27, 31-34, 39-40, 44, 47, 51, 59, 65, 78, 87, 97, 118-121, 125-126, 129, 131, 133-134, 136, 140-141, 144-146, 150-151, 153, 163-164, 170, 181, 185, 187-190, 193-203, 205-206, 211, 226-229, 239, 249-252, 258, 260, 262-264, 266, 268, 278-279, 281-282, 285, 287-289  
 Quebecchesi 183-183, 192  
 Questione scolastica 148, 158, 173, 192, 201-205, 209-212, 214  
 Quinn, Herbert 288  
 Rabinowitz, Howard 117  
 Racaniello, Giovanni 237  
 Radforth, Ian W. 124  
 Raible, John E. 115  
 Ramirez, Bruno 27, 217, 233, 241, 245  
 Rampolla del Tindaro, Mariano 145, 147, 169, 206  
 Ranaudo, Arcangelo 235-236  
 Rapid City 277  
 Rapin, Charles 44  
 Ratzinger, Joseph 24  
 Ravenna 60  
 Raymond, Joseph-Sabin 189

- Read, Colin F. 124  
 Recolletti 37  
 Redentoristi 209, 220, 222, 226  
 Reggio Calabria 233  
 Regina 228, 256, 258, 283  
 Regno delle due Sicilie 83  
 Regno di Napoli 92, 107, 249  
 Regno di Sardegna 82-84, 88-89, 92-93  
 Regno d'Italia 112, 137  
 Reid, Brian Holden 98  
 Reilly, Bernard 145  
 Remiggi, Frank W. 123  
 Rerum Novarum 264, 279  
 Respighi, Pietro 149  
 Reuter, Friedrich C. 37  
 Revelstoke 227, 230-231  
 Rhode, Paul P. 274  
 Rice, Joseph G. 239, 275  
 Richard, Gabriel 40-42  
 Richmond 104, 110, 112, 114, 171  
 Richter, Henry J. 274  
 Rimouski 140, 144, 147, 260, 282  
 Risorgimento 19-21, 24, 77-96, 102, 127, 139, 141, 143, 185  
 Ritzler, Remigio 63  
 Rivoluzione americana 9-10, 31, 33, 107, 143, 249  
 Rivoluzione francese 35, 45- 46, 119  
 Roby, Yves 27, 38, 167-168, 187, 191  
 Rocca, Giancarlo 247  
 Rocciose 255  
 Rochester 269, 271, 273  
 Rockford 273, 276  
 Rodgers, Robert L. 113  
 Rogier, L.J. 263  
 Rohleder, Francis F. 218  
 Rollmann, Hans 206  
 Roma 12, 13, 16, 18-20, 27, 29-30, 33-34, 36-37, 41, 46-49, 55, 57-58, 61, 63-65, 67, 73, 78-79, 82-83, 86-87, 95-97, 99, 103, 104-106, 109, 112-116, 118-119, 120-122, 126-127, 130-137, 141-145, 149, 151, 153-154, 160, 166, 170, 172, 172, 194, 197, 203, 206, 211, 213, 219, 241, 247, 255, 258, 266-267, 293  
 Romanelli, Raffaele 14  
 Romano, Ruggiero 28  
 Romanus Pontifex 266  
 Roncetti, Cesare 161, 163-164, 194-196  
 Roosevelt, Theodore 150, 161, 176  
 Rosecrans, Sylvester Storton 104, 116  
 Rosen, Robert N. 111  
 Rosoli, Gianfausto 28, 171, 220  
 Rossi, Joseph 81  
 Rossi, Luigi 88  
 Roth, Paul A. 22  
 Roth, Randolph, 22  
 Rouillard, Jacques 263-264, 279-280  
 Rouleau, C.E. 141  
 Rousseau, Louis 123  
 Rousseau, Yvan 282  
 Routhier, Gilles 287  
 Roy, Francine 27  
 Rubboli, Massimo 27, 51, 167, 193, 253  
 Rudin, Ronald 184  
 Ruffilli, Roberto 102  
 Rumi, Giorgio 154  
 Rumilly, Robert 141  
 Rurale, Flavio 13  
 Ruskowski, Leo F. 46  
 Russell, Charles 202-203  
 Russell, Victor L. 186

- Russia 46, 283  
 Russo, John Paul 77, 80  
 Ruteni 169, 173-174, 177, 183, 192, 213, 225, 252, 283  
 Ryan, Jacob 271  
 Ryan, William F. 263  
 Ryckman, Thomas A. 22  
 S. Luigi dei Francesi (Roma) 187  
 S. Paolo fuori le Mura (Roma) 103, 122, 128, 132  
 S. Pietro (Roma) 116  
 S. Ufficio 10, 27-28, 134, 159, 161, 189  
 S. Vincenzo de' Paoli 128, 218  
 Sacramento 274  
 Saint-Albert 228-229  
 Salesiani 149  
 Salomone, William A. 143  
 Salotti, Marco 94  
 Salzbacher, Joseph 16, 55  
 San Antonio 269, 274  
 San Augustine 274  
 San Cloud 274  
 San Francisco 81, 103, 106, 137, 148, 161, 274  
 San Lorenzo 14, 29, 31, 39, 41, 44, 120, 121-122, 124-125, 132, 166, 185, 191, 248-249, 251, 265  
 San Raffaele (ass. internazionale) 170  
 San Raffaele (ass. tedesca) 170  
 Sanfilippo, Andrea 130, 198  
 Sanfilippo, Mario 27-28  
 Sanfilippo, Matteo 9-13, 15, 17-18, 24, 30, 38, 43, 46, 51, 59, 74, 76-77, 79, 94, 117, 119, 120, 123, 128-130, 136, 141, 147, 149, 150, 161, 166-168, 171, 174-175, 177, 180-183, 188, 190-191, 193, 197-198, 201, 204, 206, 208-213, 217, 224, 227, 241-242, 244, 247, 253, 266  
 Sansone, Angelo 236  
 Santa Fe 274  
 Santa Sede 29, 35, 47, 73, 77, 98, 105, 111, 118, 126, 128, 151, 154, 157-158, 160-161, 166, 173-176, 179, 183, 185-187, 195-197, 200-202, 204, 207, 217, 252, 289, 291-292  
 Santini, Luigi 59  
 Santo Domingo 34  
 Saratoga 65  
 Sarra-Bournet, Michel 288  
 Saskatchewan 227  
 Sassi, Giuseppe 60  
 Satolli, Francesco 172-173, 207  
 Sau Augustine (Florida) 269  
 Sault Ste. Marie 226, 228-229, 231, 235, 237, 239, 244  
 Sault-au-Récollet 238  
 Sault-Sainte-Marie 266  
 Savage, John 48  
 Savannah 114, 161, 268, 274  
 Savard, Pierre 28, 78, 83, 132, 190, 197, 208, 265, 279  
 Savoia 20, 56, 83, 92, 98, 136  
 Sax, Pierre-Téléphore 196  
 Sbarretti, Donato 205, 207, 210-211, 213-214, 217-219, 221, 224, 226, 230-233, 242-243, 259, 280-281  
 Scalabrini, Giovanni Battista 51, 170-171  
 Scalabriniani 27, 170, 181  
 Scandinavi 165  
 Scardellato, Gabriele 28  
 Schiavitù 99-102, 105, 107-108, 114  
 Schioma, D.A. 219  
 Schrembs, Joseph 269

- Schwarz, J.G. 59  
Schwebach, Jacob 276  
Scollard, David J. 226, 229, 231, 235-237, 239  
Scott, Walter 94  
Scotti, Mario 29  
Scozia 129  
Scozzesi 121, 191-193, 208  
Seattle 269-272  
See, Scott W. 186  
Sefrin, Paulus 63  
Segreteria di Stato (Santa Sede) 56, 72, 74, 121, 146, 151-152, 154, 164, 171-173, 198, 211-212  
Seminario di Québec 196  
Seminario Pontificio francese 181  
Senigallia 17  
Senior, Hereward 186  
Sepiacci, Luigi 161  
Serafini, Alberto 17  
Serio, Nicoletta 28  
Serviti 228-229, 238, 243  
Seton, Robert 64  
Shaw, Richard 104, 113  
Shea, John D.G. 29, 60  
Shearer, Donald C. 56, 161  
Shelley, Thomas J. 139, 158  
Shermer, Michael 22  
Ship Labourers' Benevolent Society 263  
Sicilia 82  
Signorotto, Gianvittorio 13  
Silléry 161, 194  
Silver, Arthur I. 144, 191  
Simard, Raoul 153  
Sinnott, Alfred A. 218, 220, 226, 231, 259, 283  
Sioux City 267  
Siracusa 83  
Siriani 225  
Sisto V 266  
Slawson, Dougals J. 181  
Slovacchi 51  
Smeulders, Henri 200  
Smith, Bernard 103, 122, 128, 131, 134, 137  
Smith, Peter J. 185  
Smyth, William I. 126, 184, 186  
Socialisti 20, 153, 155, 159-160, 182, 225-226, 232, 244, 247, 252, 260-286  
Società Duca degli Abruzzi 236  
Società Umberto Primo (Toronto) 219  
Société Nationale des Acadiens 151  
Société St-Jean-Baptiste 151  
Sodalizio Piano 151  
Soeurs de la Retraite Chrétienne 42  
Sonnino, Sidney 152  
Sons of Temperance 271, 276  
Spadolini, Giovanni 149  
Spagna 31, 153  
Spagnoli 29, 34, 49, 162, 235  
Spalding, John L. 171  
Spalding, Martin J. 58, 62, 106-109, 111-113, 115, 118, 131, 139, 158  
Spalding, Thomas W. 38, 101, 107  
Spierings, Augustin G. 169  
Spini, Giorgio 67, 85, 88-89, 94, 99, 102, 142  
Spiritismo 269  
Spratt, Michael J. 228  
Spring Valley 275  
Springfield, Mass. 219  
St. George TN 268, 279  
St. John, NB 227, 283  
St. John's Ward (Toronto) 218

- St. Joseph (Missouri) 268  
 St. Kitts 248  
 St. Louis 62, 71, 76, 136, 148, 164, 171, 250, 271, 273, 276  
 St. Malacky (Filadelfia) 118  
 St. Paul 151, 161, 270  
 Stabili, Maria Rosaria 263  
 Stagni, Francesco Pellegrino 213-215, 221-222, 225-229, 234-243, 245, 253, 256, 258, 260, 292  
 St-Albert 144, 151  
 Star, The 219  
 Stati Uniti 10, 14-19, 21, 29, 31, 33-34, 41, 43, 47, 50-51, 55-60, 63-64, 66-67, 69, 71, 74-77, 79, 83-85, 87-97, 99, 104, 107, 109, 115-116, 119-120, 122, 130-133, 136, 140, 144-145, 147-148, 150-151, 154, 159, 160-161, 164-167, 170-173, 175, 178-180, 191, 197, 203, 206-207, 209, 230, 238, 243, 245, 248-250, 253, 262, 265, 267-268, 288-289, 291-293  
 Stato Pontificio 103, 137  
 St-Boniface 132, 202, 210, 230, 253, 258, 283  
 Stecchetti, Lorenzo 154  
 Steelton 231  
 Steinbach, Philip A. 153  
 St-Hyacinthe 189, 251, 283  
 Stillman, William J. 112, 142  
 St-Jean-Baptiste 278  
 Stock, Leo Francis 65, 86, 114, 134  
 Stockett 277  
 Stortz, Gerald J. 39, 184, 186  
 Stout, Harry S. 102  
 Straniero, Germano 161, 163-164  
 Stritch, August 38, 61, 248  
 Sturino, Franc 245  
 Sud America  
 Sud Dakota 52, 267, 277  
 Sue, Eugène 282  
 Sulpice de Fribourg 34  
 Sulpiziani 47, 49  
 Summers, Nathalie 84  
 Sumner, Charles 90, 92  
 Superior 276, 278  
 Surdich, Francesco 27-28  
 Surratt, John 135  
 Svizzeri 49, 170, 178  
 Sylvain, Robert [Philippe] 59, 140, 263  
 Syracuse 274  
 Tabar, Sarkis 28  
 Taché, Alexandre Antonin 132  
 Taddeo, Donat J. 225  
 Taft, William 150, 176  
 Talentino, Sabino 230  
 Taranto 83  
 Taras, Raymond D. 225  
 Tardivel, Jean-Paul 144  
 Taschereau, Alexandre 144, 194-196, 199, 201, 263-264  
 Tassello, Graziano 174  
 Taylor, Bayard 89  
 Taylor, William 46  
 Tedeschi 14, 16, 18, 35-37, 45-46, 49-51, 58, 60, 66, 68, 70, 72-74, 76, 100-101, 108, 114, 116, 133, 148, 150, 158, 162, 165, 167-170, 177-178, 180-181, 183, 215, 257, 265, 275  
 Teefy, John R. 219  
 Témiscamingue 228-229, 239, 242  
 Teodori, Massimo 24  
 Terranova 12, 122, 129, 132, 175, 197-199, 206, 252, 268, 279  
 Terremoto di Messina 233

- Territori del Nord-Ovest 121, 125  
Testem Benevolentiae 159  
Têtu, Henri 55, 249  
Tevis, Carlo (Carroll) 135, 292  
Texas 44, 52, 163, 268, 273  
Thayer, William R. 143  
Thorndike, Rachel Sherman 91  
Ticknor, Anna 90  
Ticknor, George 90  
Timmins 239-240, 251, 283  
Timon, John 68, 103, 111  
Tirrel, John 94  
Titley, Brian 202  
Toledo (Ohio) 269  
Tomasi, Silvano M. 28, 168, 171  
Toninelli, Pier Angelo 15, 120  
Torino 56, 83-84, 89-90, 92-93  
Toronto 80, 136, 140, 145, 164, 187, 191, 193, 195, 197-198, 218-219, 221, 223-224, 226-228, 237, 240-245, 251, 264, 279, 286, 293  
Tosi, Fabio 29  
Toul 16, 55, 123  
Trabattoni, Grazia 28  
Trapani 83  
Trattato di Parigi 13  
Trattato di Versailles 13  
Treder, Ute 86  
Tremblay, Donald 28, 213-214  
Trembley, K. Fay 136-137  
Trépanier, Pierre 206  
Tribuna, La 223  
Trisco, Robert F. 50-51, 118  
Trois-Rivières 151, 191, 199, 227, 241  
Trudel, Joseph A. 230  
Trustees, vedi Fabbricieri  
Tucker, Philip 113  
Tuckerman, Henry T. 86  
Tuckerman, Theodore 82  
Tulchinsky, Gerald 184  
Ucraina 283  
Ucraini 162, 285  
Ultramontani 133, 135, 143, 189-190, 197, 200, 291  
Ungheresi 51, 162, 192, 275-276, 283-284  
Union Allet 140  
Union for Social Justice 289  
Università di Ottawa 206, 209-210  
Università Laval 27, 195-196, 200  
Università Laval a Montréal 204  
Università Saint-Paul di Ottawa 27  
Upton, Joanna 225-226  
Urquhart, M.C. 279  
Uruguay 57  
Valdesi 89, 232  
Valleyfield 202, 251, 268, 280  
Valloni 29, 51  
Van de Ven, Cornelius 267  
Van Die, Marguerite 190  
Vance, William L. 86  
Vancouver 43, 227-230, 233, 237-238, 260, 266, 279  
Vannutelli, Vincenzo 206  
Vaticano 20-21, 24-25, 43, 140, 154, 157, 167, 172, 174, 181, 194, 196, 199, 205, 209-210, 221, 235, 254, 263-264, 289, 293  
Vegas, Ferdinando 94  
Venezia 82-83, 87, 95-96  
Ventresca, Robert 184  
Vermont 136, 148, 167, 275  
Verona 237  
Verot, Augustin 114  
Vezzosi, Elisabetta 28  
Victoria 43, 227-228, 231, 240-241,

- 244, 260, 284, 286  
 Vienna 16-18, 50  
 Vigezzi, Brunello 208  
 Villeneuve, Alphonse 170, 189  
 Vincennes 42  
 Virginia 29, 31-33, 45, 104-105, 148, 275  
 Visceglia, Maria Antonietta 13  
 Viterbo 17, 63, 67  
 Vittoria (regina) 140  
 Vittorio Emanuele II 79, 89  
 Vogelberg, Krista 30  
 Voisine, Nive 16, 28, 123, 140, 144, 190, 197, 199, 249, 263, 279, 281  
 Voltaire 119  
 Wade, Mason 203  
 Wakelyn, John L. 99  
 Walla-Walla 43  
 Wallot, Jean-Pierre 132, 183  
 Walsh 218  
 Warrian, Peter 186  
 Washington 17, 56, 58, 62, 64-65, 67, 70-72, 75, 92, 98, 160-161, 163-165, 172, 174-175, 177, 179, 181, 207, 211, 217, 230, 293  
 Watelet, Hubert 132, 183  
 Watt, J.T. 185  
 Wehrle, Vincent 272  
 Weil, François 28, 167  
 Weiss, John 91  
 West Point 110  
 Wheaton, R. 87  
 Wheeling 70, 73, 105, 275  
 Whelan, Charles M. 34  
 Whelan, Richard 106  
 Whitehall, NY 239  
 Whittier, John G. 88, 95-96  
 Williams, John 144  
 Wilmington 274  
 Wilson, Charles Reagan 102  
 Windsor (Nuova Scozia) 80  
 Winnipeg 227, 230-231, 238, 256, 259, 283  
 Winnipeg Church Good Company 240  
 Winona 274-275  
 Winooski 148  
 Wisconsin 52, 270  
 Wiseman, Nicholas 19  
 Wister, R.J. 172  
 Wokek, Marianne S. 30  
 Women Catholic Order of Foresters 277  
 Wood, Jacob F. 106  
 Wuthnow, Robert 290  
 XX Settembre 147-155, 180, 293  
 Young, Josue M. 113  
 Yox, Andrew P. 68  
 Yukon 210, 228  
 Zaboglio, Francesco 51, 181  
 Zambarbieri, Annibale 178  
 Zante 67  
 Zola, Émile 282  
 Zolla, Elémire 95, 142  
 Zöllner, Michael 24  
 Zuavi pontifici (vedi anche Union Allet) 96-97, 131, 134-136, 140-141, 151, 202  
 Zucchi, John 22, 28, 220, 228, 243-245

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI MARZO 2003  
PRESSO LA TIPOLITOGRAFIA QUATRINI A. & F. - VITERBO