



Gli Uroni e le loro anime

Immortalità, sorte oltremondana e reincarnazione nei documenti del '600 sugli Uroni

Marco Menicocci

Independent researcher

KEYWORDS

Uroni, reincarnazione, immortalità

ABSTRACT

Based on the documents of the first missionaries, the scholars of Huron religion rejected the possibility of applying the Western notion of soul to this people, but accepted the declarations of the missionaries according to whom this people believed in reincarnation. The critical analysis of missionary documents shows that not only the Christian notion of soul is inapplicable but that the same concepts of immortality and reincarnation are not present. In particular, the Feast of the Dead had the function of severing the relationship with the dead, preventing them from returning to act dangerously among the living, and not sanctioning their reincarnation.

La questione della reincarnazione nel Nord America

Da tempo esiste, tra gli studiosi delle culture indiane del Nord America, una forte convergenza nel ritenere che fosse presente nelle religioni di questi popoli la credenza nella reincarnazione. Secondo la curatrice di un volume dedicato specificatamente a ricostruire le forme della credenza nella reincarnazione presso vari popoli del Nord America:

On the Plains, belief in human reincarnation has been reported for the Blackfoot and Sioux (including Dakota, Oglala and Teton) as well as for the Iowa, Ponca, Assiniboin, Cheyenne, Hidatsa, Mandan and Arapaho. There are more cases of human reincarnation mentioned than of transmigration. Several Plains societies, including the Mandan, say human were stars before birth. Twins in particular are thought to be reborn among the Dakota. The Plains societies often describe the role of birthmarks as signaling a deceased warrior returned (...). In the Prairies region we find mention of reincarnation belief for the Fox, and the Winnebago (see Rabin below). Note that the Prairies societies with reincarnation belief are close to the Ojibiwa / Saulteaux / Chipewa belief. People recalling a previous life as a human and transmigration from human to animal are mentioned. (Mills, 1994: 24).

L'autrice passa in rassegna tutte le aree del Nord America individuando in complesso ben 130 gruppi o sottogruppi per i quali esisterebbero dati che testimoniano una qualche forma di credenza nella reincarnazione (ivi: 21). Nel volume collettivo di cui la Mills è curatrice singoli studi rilevano la

presenza della fede nella reincarnazione in vari popoli dell'area dei Laghi e del Nord Est.

Ora, possiamo riassumere e classificare i dati cui fanno riferimento gli autori che sostengono la tesi della diffusione in Nord America della credenza nella reincarnazione in tre gruppi principali: 1) i dati raccolti nel periodo contemporaneo e relativi alle posizioni religiose degli Indiani nelle riserve; 2) i dati raccolti da etnologi professionisti tramite la ricerca sul campo nei primi decenni del secolo scorso e destinati a ricostruire la cultura dei nativi nel periodo antecedente la costituzione delle riserve e, comunque, nei periodi immediatamente successivi; 3) i dati raccolti mediante analisi critica della letteratura prodotta al tempo dei primi incontri da esploratori, missionari, cacciatori di pelle ed altri, che fanno riferimento al periodo anteriore alla costituzione delle riserve.

In senso stretto i dati del primo gruppo, per quanto attiene al nostro problema, possono essere trascurati. Ci possono essere mille motivi che potrebbero aver indotto i nativi ad adottare nuove consuetudini religiose, magari proprio provenienti dai bianchi. Il nostro problema, in ogni caso, non è se i discendenti dei nativi credano oggi nella reincarnazione bensì se i popoli del Nord America avessero questo tratto culturale in età anteriore alla costituzione delle riserve e, in genere, anteriormente al contatto con gli occidentali.

Per quanto riguarda la letteratura etnografica, occorre tener presente la possibilità di leggere diversamente i dati offerti dagli etnologi che li hanno raccolti. Le interpretazioni storico-religiose di questi studiosi non potevano non esser condizionate dai quadri concettuali del tempo e quindi i giudizi dati sono aperti a nuove reinterpretazioni. Quel che occorre fare, di volta in volta, è riesaminare il materiale etnografico e verificare l'attendibilità delle conclusioni relative alla credenza nella reincarnazione presso i vari popoli. Per parte nostra ci siamo occupati a suo tempo di verificare come stavano le cose tra i Mandan, popolo dell'area delle Pianure, e ci è sembrato di poter concludere che, nonostante le convergenti affermazioni di vari autori, in questa cultura era assente la credenza nella reincarnazione intesa come reincarnazione delle anime dei defunti.

La verifica di un solo caso, di per sé, non prova nulla ma apre la via ad un dubbio salutare e invita, quantomeno, a verificare se le conclusioni di molti etnologi corrispondano effettivamente ai dati da loro stessi raccolti. Tuttavia il vero scoglio non è quello della rilettura delle monografie etnografiche bensì quello della letteratura, prodotta da amministratori, esploratori e missionari, relativa ai primi contatti con i nativi nei secoli XVI-XVIII. Sulla base di questa documentazione, che si suppone attesti le condizioni originali dei nativi, vari autori hanno ritenuto di poter ricavare le prove che la fede nella reincarnazione fosse un tratto culturale presente in America anteriormente a qualsiasi influenza occidentale.

Il caso degli Uroni

Ci confronteremo pertanto con un caso esemplare, quello degli Uroni-Wendat, popolazione di lingua Iroquoian che seguiva la discendenza matrilineare, situata in tempi storici a sud del lago Simcore, tra la Georgian Bay e il Lago Ontario. Agli inizi del '600 e sino al collasso della loro cultura avvenuto alla metà del secolo, gli Uroni si trovavano in una posizione strategica che permetteva loro di controllare l'importante commercio di pelli tra i nativi e i Francesi. In cambio delle pelli gli Uroni ottenevano dai Francesi beni in metallo, armi e manufatti. La loro posizione, inoltre, li rendeva i principali alleati dei Francesi nella regione.

La scelta di questo gruppo è motivata da due ordini di ragioni: la prima è che disponiamo di

un'ampia documentazione redatta dai primi europei che entrarono con loro in contatto; la seconda è che proprio questa documentazione è stata studiata in modo approfondito da vari studiosi che sono giunti tutti alla conclusione che gli Uroni possedevano la credenza in una qualche modalità di reincarnazione. Si tratta dunque di esaminare un materiale relativamente omogeneo, redatto da soggetti (alcuni missionari Gesuiti, un missionario Recolletto, un amministratore coloniale, quasi tutti francesi) che condividevano la stessa cultura e, largamente, anche gli stessi obiettivi e che hanno raccolto il materiale negli stessi anni e nella stessa area. I documenti cui facciamo riferimento sono: il diario di Samuel de Champlain, primo amministratore della colonia nella Nouvelle France, il resoconto di Gabriel Sagard, un padre Recolletto, primo missionario tra gli Uroni, e la Relazione dei Gesuiti, che a lungo mantennero una missione presso questo popolo.¹

La questione, inizialmente, si presenta in modo assai semplice: tutte le fonti cui facciamo riferimento dichiarano esplicitamente e reiteratamente che la fede nella reincarnazione dell'anima era un elemento centrale della religione, o comunque della cultura, hurone: "They believe that souls enter other bodies after death" (JR, 15: 183). Riportando il parere dei primi giovani seminaristi ospiti del seminario di Quebec, tutti ragazzi tra i 12 e i 15 anni, la Relazione riferisce che "There are some who admit the transmigration of souls, as Pythagoras did" (JR, 16: 191).² La Relazione riferisce inoltre sia l'uso degli Uroni di seppellire i corpi dei bambini morti prima di compiere tre mesi lungo i sentieri percorsi dalle donne, al fine di permettere a queste anime di entrare nel ventre delle donne e di reincarnarsi (JR, 10: 273); sia la convinzione che una parte del sé del morto restava per qualche tempo attorno al corpo, sino a che non si reincarnava in un bambino. La prova di questa metempsicosi era la somiglianza che correva tra il giovane e il defunto: "He pointed out to me, as a proof of this metempsychosis, the perfect resemblance some have to persons deceased. A fine Philosophy, indeed" (JR, 10: 287).

Queste testimonianze, e altre che si potrebbero aggiungere, sono sembrate decisive agli studiosi che

1 Le Relazioni dei Gesuiti, in oltre 70 volumi, costituite da lettere, osservazioni, precisazioni, resoconti e altro, sono tutte firmate da singoli missionari che agirono presso gli Uroni e che intendevano rendere edotti i superiori della loro condizione e delle attività svolte. In linea di principio, pertanto, ogni singolo documento potrebbe essere citato per autore. Tuttavia la pubblicazione del materiale documentario, che non è stato redatto inizialmente con lo scopo di essere pubblicato, è avvenuta a cura dei dirigenti parigini dell'Ordine ed è più che probabile – a volte se ne ha la netta sensazione – che siano intervenuti rilevanti adattamenti. L'Ordine si prefiggeva, mediante la pubblicazione dei documenti, il raggiungimento di certe finalità (pubblicizzare la propria azione, stimolare la raccolta di fondi, ottenere protezioni dalle autorità monarchiche, guadagnare considerazione ...) e questo ha verosimilmente consigliato alcuni adattamenti per rendere i documenti stessi più consoni agli scopi che si volevano raggiungere. Ciò non significa che siano state prodotte alterazioni significative nelle testimonianze relative agli Uroni o agli altri popoli con cui i missionari entrarono in contatto ma rende difficile attribuire completamente ogni singolo documento all'autore ufficiale. È parso pertanto opportuno citare i documenti collettivamente come *Jesuit Relations* (JR), con l'anno cui si riferisce ogni singola relazione e le pagine interessate. Tutte le Relazioni, redatte originariamente in francese, latino e italiano, sono state pubblicate un anno dopo l'altro a Parigi a partire dal 1632 e poi tradotte in inglese, con testo a fronte, a cura di Reuben Gold Thwaites negli anni tra il 1896 e i 1901. Tranne nei casi in cui sia necessaria una precisa puntualizzazione, citeremo da questa traduzione inglese e non dal testo originale francese o italiano usato nelle Relazioni relative agli Uroni. Questo per due motivi: il primo è la convinzione che l'inglese dell'edizione di Thwaites sia di più facile comprensione rispetto al francese o all'italiano del '600; il secondo è che dovendo confrontarci con le interpretazioni di studiosi tutti di lingua inglese, conviene ricorrere agli stessi testi utilizzati da questi studiosi. Per questi stessi motivi sarebbe stato opportuno utilizzare nella traduzione inglese anche le altre due fonti primarie: S. de Champlain, *Voyages of Samuel de Champlain 1604-1618*, e G. Sagard, *Le Grand Voyage du Pays des Hurons* (che citeremo rispettivamente come C e S). Per il primo abbiamo fatto ricorso ad una traduzione del 1907 mentre, sfortunatamente, non è stato possibile reperire una traduzione del secondo e siamo stati costretti a ripiegare su un'edizione francese del 1865.

2 In senso stretto, non abbiamo prove che la frase si riferisca ai giovani uroni, poiché gli ospiti provenivano, oltre che dagli Uroni, anche da vari popoli dell'area, Algonchini e Montagnais. Tuttavia non solo tra questi popoli erano in comune molti tratti culturali comprese le concezioni dell'aldilà, ma il numero di ospiti uroni era certamente assai alto e quindi è verosimile che la frase rispecchi (anche) le asserzioni di questi ultimi.

hanno affrontato il problema. La questione è stata affrontata con particolare attenzione da Von Gernet (1994) in uno studio apparso nella citata opera collettiva dedicata alla presenza della reincarnazione tra i popoli del Nord America (Mills & Slobodin, 1994). Questo studioso ritiene che nonostante i limiti intrinseci della letteratura etnostorica sia possibile disegnare le linee generali di vita dopo la morte degli Uroni del '600 basandosi sulla documentazione offerta dai Gesuiti. Secondo Von Gernet i Gesuiti erano, per formazione intellettuale, profondamente interessati ai temi escatologici ed avevano un sincero interesse per la comprensione della religione urone. In particolare erano motivati a verificare la presenza, tra gli Uroni, della nozione di anima e della sorte oltremondana di questa nell'aldilà. Questi due temi, unitamente alla fede in un qualche essere divino, costituivano la nozione minima di religione con cui i Gesuiti si attendevano di confrontarsi. La loro comprensione dei temi escatologici di questo popolo, però, sarebbe stata condizionata dalla nozione unitaria di anima derivata da una tradizione che da Aristotele, passando per S. Tommaso, giungeva sino a Cartesio. Questo avrebbe impedito loro di comprendere quella che secondo gli Uroni era la natura pluralistica dell'anima, stringendola nella gabbia di un concetto unitario. Lo scopo di Von Gernet è quello di ricostruire una "pluralistic Amerindian soul theory" per raggiungere la quale, però, occorre sciogliere la nozione unitaria di anima dei Gesuiti. Il più importante elemento di questa teoria è definito "the apportionment of the persona into a plurality of 'soul' or soul aspects, some of which could penetrate the boundary between death and life" (Von Gernet, 1994: 38). Il principio dei concetti uroni, secondo Von Gernet, è la nozione che ogni persona abbia più anime, o più aspetti di anima, alcuni dei quali possono oltrepassare i limiti tra vita e morte. Dopo aver illustrato i tre modi (di cui ci occuperemo in seguito) con cui l'anima del morto può ritornare nel regno dei vivi, Von Gernet conclude: "It is concluded that the eschatology of this group may, with some caveats, be described as a type of reincarnation belief" (ivi: 38). A suo avviso il dato urone prova la presenza di questa credenza in Nord America già in epoca anteriore all'incontro con i bianchi e dona profondità storica agli esempi etnografici raccolti nel volume in cui è pubblicato il suo studio.

Sulla medesima linea sono Elizabeth Tooker (1964: 140-2), cui dobbiamo la prima monografia completa sugli Uroni, e di Lee Irving (2017), autore di una recente ricerca complessiva sulla reincarnazione nella cultura americana. Secondo quest'ultimo: "Continuity in identity extended for the Huron before birth and after death. As an ontological presumption, evidence for this belief was provided by those who were believed to have died and then returned to life to give detailed descriptions of their experiences" (Irwin, 2017: 9).

La questione è stata riconsiderata da Seeman (2011) che, dopo aver precisato anche lui che gli Uroni avevano una religione che comprendeva la fede nella reincarnazione (ivi: 8), cerca di ricostruire i motivi per i quali i Gesuiti erano così interessati alle questioni funebri degli Uroni. Nel suo studio sulla Festa dei Morti presso questo popolo, Seeman insiste sulle similitudini e concordanze tra la concezione della morte dei Gesuiti e quella degli Uroni. Gesuiti e Uroni avevano entrambi religioni focalizzate sull'aldilà: "Both groups adhered to religions that focused on the mysteries of death and the afterlife. Both believed that a dead person's soul traveled to the afterlife. Both believed that careful corpse preparation and elaborate mortuary rituals helped ensure the safe transit of the soul to the supernatural realm. And both believed in the power of human bones" (ivi: 2). Seeman ricostruisce le varie similitudini comparando le usanze funebri della Francia del '600, cui erano adusi i Gesuiti (tutti i primi missionari erano francesi) e quelle degli Uroni. Tra i punti in comune rileva le cerimonie sul letto di morte, il carattere ritualizzato dei funerali, il trattamento dei cadaveri, la seconda sepoltura delle ossa (che per gli Uroni avveniva nel corso della Festa dei Morti e per gli Europei nella raccolta delle ossa che venivano poi riposte nell'ossario comune).³ I Gesuiti, e gli Europei, erano adusi al trattamento

3 In Europa le tombe perpetue erano ancora alla vigilia della Prima Guerra Mondiale un lusso per pochi. Si potrebbe

cerimoniale dei cadaveri che poteva durare vari giorni e ciò che, ai nostri occhi, potrebbe apparire come un repellente gusto del macabro era invece la normalità. In particolare Seeman pone l'attenzione sul trattamento, in Francia, dei corpi delle persone comuni: questi erano sepolti, senza bara ma avvolti in sudari, in fosse poco profonde e a ogni successiva sepoltura era usuale, nei cimiteri, che emergessero le ossa di chi era stato sepolto tempo prima. Queste ossa restavano abbandonate, senza che costituissero un problema per nessuno, sino a che non venivano riunite nell'ossario comune.⁴ Un procedimento, secondo Seeman, analogo a quello degli Uroni, che prima esponevano i corpi su piattaforme e poi, dopo che erano rimasti solo le ossa, le seppellivano tutte insieme in una fossa comune durante la Festa dei Morti. Si tratta, ad avviso di Seeman di concezioni assai simili. Proprio queste comunanze simboliche, riconosciute dai Gesuiti, li indussero a cercare di stabilire un piano comunicativo con gli Uroni nei termini della nozione di *deathways*, termine che include scene al letto di morte, pratiche di sepoltura, rituali di lutto e commemorazione del defunto: "Brébeuf's vision of a Christian Feast of the Dead likewise flowed from essential similarities between Catholic and Wendat religions: both viewed mortuary rituals as key moments for interacting with the supernatural world, and, most importantly, both viewed human remains as having powerful spiritual significance" (Ivi: 79).

Naturalmente Seeman rileva anche le differenze tra le prospettive dei Gesuiti e quelle degli Uroni. Ad esempio la nozione di aldilà degli Uroni, incentrata sul Villaggio dei Morti, escludeva il dualismo inferno/paradiso e i Gesuiti incontrarono forti difficoltà nell'introdurre una differenza di condizione nell'aldilà per battezzati e non battezzati. Restano tuttavia, secondo Seeman, forti convergenze tra Gesuiti e Uroni, soprattutto nel leggere in senso spirituale tutto ciò che era correlato alla morte. Così se da una parte i Gesuiti leggevano tutti gli eventi e le azioni in termini religiosi, spinti dall'obbligo morale di permettere al maggior numero possibile di Uroni di morire da cristiani e di raggiungere il Paradiso, dall'altra gli Uroni, interpretando in senso religioso i beni francesi che ottenevano mediante il commercio, li valutavano soprattutto in funzione del loro valore nelle cerimonie funerarie. Gli Uroni apprezzavano il valore materiale di questi beni: "But also important were the items' religious implications. For the Wendats, material objects possessed spiritual power. This was expressed most clearly in *deathways*, as the bereaved gave the dead gifts to be brought to the afterlife, and they offered presents to friends and ritual specialists as tokens of the reciprocal ties that bound a community together" (ivi: 3-4).⁵

Alla posizione di Seeman possiamo accostare quella, svolta soprattutto sulla base anche di considerazioni archeologiche, di Victoria Jackson (2012), secondo la quale il contatto con gli Europei non avrebbe comportato trasformazioni significative ed originali nelle concezioni religiose connesse con il trattamento dei defunti. La fede nell'immortalità dell'anima e nella reincarnazione non avrebbe

forse aggiungere la rilevanza crescente assunta dalle confraternite, a partire dalla Controriforma, nell'accompagnamento dei cadaveri e nel trattamento dei medesimi, paragonabile a ciò che accadeva prima della Festa dei Morti.

4 La concezione della "morte secca" (Ariès, 1978: 41) andava diffondendosi in Francia proprio tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo. Sulla costruzione di una *deathway* in Occidente dal XIII al XVII secolo, ivi, pp. 24-25.

5 Seeman prende posizione contro Bruce Trigger (1987), autore di una monumentale storia degli Uroni, secondo il quale questi erano interessati ai beni occidentali e allo stesso cristianesimo soprattutto come strumenti per ottenere dei vantaggi concreti, ivi compresa la guarigione. Il loro interesse per il battesimo derivava proprio dalla loro speranza che fosse un prodigioso rituale di cura. Seeman sembra accettare e condividere in pieno la convinzione dei primi missionari che gli Uroni, pur mancando di una "vera" religione, avessero una disposizione alla spiritualità superiore a quella dei Francesi. Intendere il mescolamento delle ossa come pratica il cui senso era costruire una comune identità può apparire scontato. Tuttavia va rilevato che in Europa il simbolo di mescolare i resti mortali quale via di edificazione della comunità è databile solo a partire dal 1792, quando la commissione per la ricostruzione del cimitero di Parigi, al fine di onorare i caduti in difesa della Patria, propose di realizzare nella piazza centrale nel cimitero una piramide destinata ad ospitare le ceneri dei caduti in battaglia e quelle dei grandi uomini della Francia (Mosse 2002: 19).

subito alterazioni. Il contatto con i Francesi, naturalmente, non poteva restare senza esiti, soprattutto per la maggiore disponibilità di beni di valore ottenuti tramite il commercio. Queste trasformazioni si sarebbero manifestate in due direzioni: da una parte i beni “francesi” (oggetti di metallo e vetro, ma anche rosari cattolici) si sarebbero aggiunti ai beni tradizionalmente offerti ai defunti nelle loro tombe; dall'altra la Festa dei Morti avrebbe accresciuto la sua complessità cerimoniale dopo l'avvio del commercio con i Francesi. In ogni caso, Jakson sottolinea che queste trasformazioni sono avvenute all'interno di schemi cerimoniali di lunga durata, che le alterazioni nelle pratiche funerarie sono avvenute in coerenza con le situazioni precedentemente accettate e che il contatto con gli Europei non ha sostanzialmente mutato le concezioni degli Uroni:

There was also an evolution of sorts in the rituals associated with burial, particularly the Feast of the Dead, which became increasingly elaborate and continued to change after European contact. The ideological foundation for these rituals and practices, including the concepts of dual souls, reuniting with ancestors in the afterlife, and the possibilities of resurrection, remained central to mortuary practice and were not at all replaced by ideas brought by the Christian Europeans (Jackson, 2012:13).

Il valore delle fonti

La premessa delle tesi appena riassunte, naturalmente, è che le testimonianze dei primi bianchi, missionari e amministratori, siano state in grado di registrare la realtà culturale degli Uroni - in questo caso la loro concezione dell'anima e della reincarnazione – quale effettivamente era prima dell'incontro. Von Gernet, che ha prestato molta attenzione a storicizzare la documentazione dei Gesuiti, ritiene, riferendosi a questi, che: “Their ‘Relations’ contain the earliest detailed observations in North America on native conceptions of the ‘self’, and offer the reader one of those rare occasion where there is certainty that such conceptions had not been affected by prior European proselytization” (Von Gernet, 1994: 41). Utilizzando le adeguate cautele, come il rifiuto della nozione unitaria di anima propria della tradizione cristiana, è a suo avviso possibile cogliere il dato originario della cultura hurone. Questi autori hanno, tutti, provato a contestualizzare i documenti degli Europei relativizzandoli al contesto storico e alle prospettive politiche e religiose del tempo. Ad esempio Trigger (1987) ha rilevato le differenze di prospettive tra i missionari Recolletti e i Gesuiti; ha mostrato le esigenze politiche alla base delle scelte di Champlain e ha illustrato con molta precisione il complesso quadro storico che ha informato le diverse prese di posizione degli Uroni sino alla catastrofe finale ad opera degli Irochesi. Seeman, abbiamo visto, ha insistito sui motivi che inducevano i Gesuiti a prestare la loro attenzione ai rituali funebri. Irwin (1992 e 2008) e Von Gernet hanno posto l'attenzione sulle radici ideologiche della nozione di anima per gli Uroni.

La convinzione di questi studiosi è che i documenti del '600 possono essere una base adeguata per ricostruire almeno alcuni settori della religione hurone, convinzione chiaramente basata sull'altro presupposto che gli Uroni disponessero di una propria religione anteriormente all'arrivo dei Bianchi.⁶

⁶ Religione variamente intesa: Jackson (2010: 3), ad esempio, attribuisce agli Uroni una <<Animistic religion>> mentre Irwin (1992: 4) parla di <<matriarchal structures>> a proposito della Luna come figura sacra e di <<esoteric knowledge>> (ivi: 12) a proposito dei codici di interpretazione delle visioni. Trigger (1987: 75-6) ammette che gli Uroni non avevano un pantheon ben definito ma cerca gli dei e li trova: il Cielo, garante del tempo e dei giuramenti; gli spiriti associati con particolari terre, laghi, isole e configurazioni del terreno. Alcuni sarebbero buoni e altri cattivi. Trigger (1987: 159-160) cita quelle che secondo lui sono le due principali divinità, Ataensic e Yoscaha dalle cui azioni ha avuto origine il mondo. Ammette però poi che, se si discute con loro, gli Huroni rivelano di non avere alcuna vera nozione di Dio poiché di tutti questi esseri non parlano che in modo estremamente irrispettoso e irriverente. Trigger (1990: 106) individua anche

Ad ogni modo tutti questi autori hanno considerato le testimonianze dei Gesuiti e degli altri Europei sostanzialmente capaci di cogliere e illustrare le realtà culturali degli Uroni. Così i Gesuiti possono avere errato, vittime della loro formazione culturale aristotelico-tomista, a sforzarsi di cercare un'anima nella religione degli Uroni, ma sono nel giusto quando riportano che la religione di questo popolo considerava la presenza di quattro anime, o parti di anima, in ogni uomo. Analogamente, proprio perché si sono sforzati di combatterla, la nozione di reincarnazione, che asseriscono esser presente nella loro religione, è senz'altro autentica.

Ora, questa convinzione nel valore testimoniale dei documenti europei necessita però di ulteriore approfondimento: "The Indian world had been distorted already in many respect before first notes of ethnographical value were jotted down" (Brasser, 1971:261).⁷ (7) I dati dei primi europei non sono affidabili per la ricostruzione delle culture indiane prima del '600: tutte le informazioni sono radicalmente alterate dalle influenze occidentali (Trigger, 1987: 14-15). Occorre dunque muoverci con maggiore cautela: Von Gernet (1994: 42 e 49) individua ben cinque distinte nozioni di anima tra gli Uroni ma proprio il fatto che esistano tante differenti nozioni lascia emergere il dubbio se il termine "anima" sia realmente il più adatto per tradurre queste nozioni. Il problema, cioè, non è se i Gesuiti abbiano errato a cercare un'anima invece di quattro ma se la nozione di anima, come pure quelle di religione e di divinità, siano adeguate per descrivere i fatti uroni.

Per i missionari, e anche per gli amministratori francesi, aveva certo un senso la questione: "che cosa accade ai morti nell'aldilà?" La loro prospettiva cristiana, e l'obiettivo stesso della loro azione missionaria - salvare le anime preservandole dal fuoco dell'inferno per permettere loro di raggiungere il paradiso - li indirizzava a porsi questo tipo di problemi. Sicuramente, come ha rilevato Seeman, questo tipo di indirizzo dell'azione dei missionari li ha portati a privilegiare il tema della morte e dell'aldilà e questi temi sono stati il ponte privilegiato con cui i missionari hanno cercato di stabilire una comunicazione e un rapporto con gli Uroni. Ma questa questione, quella dell'aldilà, era davvero anche una questione per gli Uroni? Occorre allora verificare se realmente gli Uroni abbiano considerato come fondamentale il problema della vita eterna, quello della salvezza dell'anima e di una reincarnazione come ritorno dei defunti o se invece la loro questione non fosse quella, da vivi, di come rapportarsi con i morti, di stabilire un senso per la morte. È possibile, cioè, che mentre i missionari chiedessero che cosa accade ai morti e quale fosse il destino dell'anima, gli Uroni rispondessero cercando di precisare quale fosse, nei loro termini, il modo giusto di operare con i morti, di controllare culturalmente la morte. È possibile che tra le domande e le risposte sia esistito un gap comunicativo assai più profondo

il termine urone equivalente alla nozione occidentale di religione: Ondecha, che traduce con "way of life". Si tratta di un termine che abbracciava molti importanti aspetti della religione degli Uroni e che significa "su" o "fondazione" di un paese. Denotava danze, costumi e le cerimonie che uniscono un popolo; le attività collettive basate sulle credenze che oltrepassano il livello di clan/tribu e servono anche per superare la distanza tra la sfera maschile e femminile. Altro termine religioso sarebbe oki: tutti gli oggetti, anche quelli realizzati dall'uomo, hanno anime immortali che hanno il potere di influenzare gli uomini. Erano oki gli spiriti della foresta, laghi, oggetti naturali che possono portare buona o cattiva fortuna. Era usato anche per indicare uomini che evidenziavano grandi qualità.

7 Secondo Brasser (1968) l'evoluzione delle confederazioni e anche le strutture tribali come furono realizzate nel periodo storico furono una risposta alla penetrazione del commercio europeo nell'interno. Sebbene realizzati su esistenti modelli di parentela le nuove realizzazioni superavano, in scala, tutto quanto è conosciuto (o poteva esser richiesto) nel periodo anteriore al contatto. L'enfasi irochese e algonchina sui rituali di cura fu una risposta alle nuove malattie introdotte dagli europei. Anche le vie di commercio famigliari degli Uroni si svilupparono a seguito del commercio europeo. Brasser suggerisce che gruppi dalla costa furono spinti all'interno e giocarono un ruolo importante nel diffondere tratti come le splint basketery, i ribbon appliqué e gli utensili di metallo tra le popolazioni del mid-west; introdussero anche i profeti che trasformarono profondamente le istituzioni magiche e religiose. La Delaware Big House, l'Ojibiwa Midewiwin e la Sun Dance, una volta ritenute profondamente aborigene, furono movimenti sociopolitici di revitalizzazione a seguito dell'espansione delle frontiere.

di quello inteso dagli studiosi americani.

A questo punto, più che disquisire in linea teorica, converrà esaminare il materiale documentario prodotto dagli europei e verificare se non sia il caso di leggerlo in altro modo. Verifichiamo dunque cosa dicono le nostre fonti sul tema della morte e dell'anima e partiamo dalle consuetudini relative ai rituali funebri.

Riti funebri

Gli Uroni praticavano la doppia sepoltura per i defunti. Una prima sepoltura avveniva usualmente mediante esposizione del corpo su una piattaforma tre giorni dopo la morte, nel cimitero vicino al villaggio. Dopo vari anni le ossa erano esumate e seppellite, insieme a quella di molti altri defunti, nel corso della Festa dei Morti.

Gli Uroni si aspettavano che, davanti all'approssimarsi della morte, le persone si mostrassero forti e coraggiose. Se un uomo stava per morire per cause naturali nella sua casa, gli venivano presentati gli abiti con cui sarebbe stato seppellito, i più belli e di valore da lui posseduti, e il trattamento funebre, ad esempio la pittura del viso con colore rosso, iniziava prima che la morte sopravvenisse effettivamente (JR, 10: 267; 13: 251). Accanto a lui erano posti degli oggetti, il piatto, il cucchiaino, le armi preferite, che lo avrebbero accompagnato nella sepoltura (J.R. 17:153). Poteva accadere che un malato ricevesse l'annuncio della morte da una visione o da qualche presagio e si disponesse di conseguenza. Quando una persona di prestigio sentiva che stava per morire veniva celebrata nella sua capanna una cerimonia detta Athataion, che le fonti traducono con Farewell Feast, Festa di Addio. Invitava nella sua longhouse tutti i suoi parenti ed amici⁸ (8) e con canti venivano celebrate le sue gesta passate e i comportamenti che gli avevano reso onore. Il soggetto stesso partecipava ai canti con le sue canzoni di guerra. Era uso che nessuno esprimesse dolore e che il soggetto non mostrasse paura o dispiacere ma, anzi, che facesse sfoggio del suo coraggio e della sua forza d'animo (JR, 10: 61, 267; 15: 67).

Appena avveniva il decesso di una persona, un annunciatore passava tra le capanne del villaggio annunciando la morte e gridando: "faictes tous festin au mieux qu'il vous serà possible, pour un tel ou una telle qui est decedée" (S: 197). Non è chiaro cosa comportasse questa celebrazione, detta Agochin Atiskein o Festa dell'Anima (Tooker, 1964: 129), ma certamente comportava un pasto funerario in onore del defunto. Veniva scambiato cibo e nessuno mangiava il proprio. I resti erano tenuti per lo spirito del morto che si supposeva godesse della presenza di tutti e mangiasse poi ciò che avanzava. Nello stesso tempo messaggeri erano inviati agli altri villaggi per avvertire parenti ed amici che si trovassero in quei luoghi e permettere loro di mettersi in viaggio e giungere ad onorare il defunto.

Dopo la morte il corpo rimaneva nella casa per tre giorni. In questo periodo le persone si riunivano nella casa e svolgevano le lamentazioni funebri. Alle donne era consentito di manifestare apertamente il loro strazio mentre gli uomini dovevano mantenere un atteggiamento più composto. Dopo tre giorni il defunto, addobbato con i suoi abiti migliori e avvolto nelle sue pelli più belle che venivano

8 Non sappiamo in effetti se la cerimonia venisse svolta realmente per tutti. Le fonti tacciono del tutto su ciò che avveniva nel caso che il soggetto fosse una donna ed è improbabile che la cerimonia venisse svolta nel caso di bambini e giovani non sposati. È verosimile che, a vari livelli, la cerimonia riguardasse tutti i maschi di qualche importanza e gli uomini sposati. In un'occasione i Gesuiti contarono circa cento persone presenti alla cerimonia (J.R. 34:113). Come vedremo tra poco Sagard (S: 197) parla di una celebrazione Agochin Atiskein svolta anche in onore delle donne defunte che va probabilmente distinta dalla cerimonia Athataion.

strettamente legate in modo da coprire l'intero corpo, era trasportato in processione al cimitero, che usualmente non distava dal villaggio, ed esposto su una piattaforma sorretta da quattro pali. Il corpo era disposto in posizione fetale, con le gambe piegate e la testa rivolta ad ovest. Il funerale era occasione di un ampio scambio di doni tra tutti i convenuti. Solo pochi oggetti, invece, qualche collana, le asce, qualche vasetto di cibo, erano disposti sulla piattaforma insieme al cadavere.⁹ (9) Era usuale che i parenti visitassero i defunti nel cimitero e nel caso un incendio scoppiato nel villaggio minacciasse il cimitero, gli Uroni si preoccupavano prima di mettere in sicurezza l'area dei defunti e solo dopo di salvare dalle fiamme le loro abitazioni (S: 201).

L'esposizione su piattaforma nel cimitero del villaggio era la regola ma esistevano diverse eccezioni. Alcuni individui erano sepolti anziché esposti su una piattaforma. Sulla sepoltura era realizzata una piccola capanna e intorno era realizzato un recinto di pali di legno per prevenire che animali potessero violare il corpo (C: 326; S: 200)

I bambini di uno-due mesi erano sepolti lungo i sentieri percorsi usualmente dalle donne in modo da permettere ai loro spiriti di entrare in una donna, metterla incinta e rinascere. I morti per assideramento o annegamento subivano un trattamento particolare: i cadaveri erano portati al cimitero e gruppi di giovani si occupavano di aprire i corpi, togliere le interiora e scarnificare tutta la pelle possibile. I giovani che avevano così operato ricevevano un premio per la loro azione. Tutte le parti molli venivano poi immediatamente bruciate, mentre le ossa erano seppellite in una buca. Contestualmente erano svolti riti tendenti a placare gli Spiriti del cielo e delle acque, la cui irritazione, si riteneva, era all'origine della morte. Un trattamento simile subivano i corpi di chi era morto lontano dal villaggio, ad esempio viaggiando. Il corpo veniva bruciato mentre le ossa erano conservate e portate al cimitero del villaggio.

Ancora diverso era il caso di coloro che erano morti a seguito di violenze, compresi i suicidi: costoro erano bruciati o seppelliti immediatamente, in qualche caso mentre erano ancora vivi. I morti in guerra erano sotterrati e, se possibile, vendicati con azioni di guerra. Le ossa di tutti costoro, come quelle dei bambini sepolti lungo i sentieri, non ricevevano la seconda sepoltura durante la Festa dei Morti.

Occorre, infine, considerare il trattamento dei prigionieri di guerra uccisi al termine di orrende torture. I corpi erano fatto a pezzi e alcune parti, tra cui soprattutto la testa, erano donate a persone di riguardo, anche di altri villaggi, che avevano avuto parenti uccisi nel corso dei combattimenti. Il resto del corpo era sepolto all'interno del villaggio senza particolari accorgimenti. Tuttavia al cadere della sera del primo giorno dopo la morte, alti clamori e grida erano elevati da tutti per scacciare dal villaggio lo spirito del morto.

Tutti i parenti erano tenuti ad un anno di lutto: in questo periodo mantenevano un comportamento dimesso. Il vedovo o la vedova, invece, dovevano assoggettarsi a dieci giorni di lutto stretto che

9 Ciò sembra contraddetto da una precisa dichiarazione della Relazione: "You might say that all their exertions, their labors, and their trading, concern almost entirely the amassing of something with which to honor the Dead. They have nothing sufficiently precious for this purpose; they lavish robes, axes, and Porcelain in such quantities that, to see them on such occasions, you would judge that they place no value upon them; and yet these are the whole riches of the Country. You will see them often, in the depth of winter, almost entirely naked, while they have handsome and valuable robes in store, that they keep in reserve for the Dead" (JR, 10:265). Tuttavia va considerato che in questo passo i costumi degli Uroni sono contrapposti a quelli europei di cui si lamenta la decadenza e lo scarso rispetto per i defunti e l'autore ha interesse ad enfatizzare il rispetto per i morti tenuto dagli Uroni. Inoltre è subito dopo specificato che il corredo funebre è composto da poche cose. Tutti i beni citati erano utilizzati nello scambio che accompagnava i funerali.

comportava il rimanere in casa, uscendo per necessità solo la notte, con il viso rivolto al muro e senza parlare con nessuno, nutrendosi di cibo freddo e indossando solo vestiti leggeri, anche in inverno. Ci si aspettava che per l'intero anno di lutto, inoltre, non si risposassero. Per settimane le donne dovevano lamentarsi, soprattutto alla mattina e dovevano mantenere un comportamento dimesso, senza salutare nessuno, camminando con gli occhi bassi e senza abbellirsi i capelli. Dovevano inoltre tagliare un ciuffo di capelli sulla nuca, sporcarsi il viso di nero ed evitare di visitare altre persone e di partecipare alle feste. Tuttavia la madre poteva ordinare alla donna, dopo il periodo di lutto stretto, di modificare il comportamento e riprendere la normale vita.

La Festa dei Morti

La Festa dei Morti ¹⁰ era un istituto peculiare dei gruppi di lingua iroquois occidentali, gli Uroni e i Neutrali. Il prestigio di cui godettero i primi nella prima parte del XVII secolo spinse anche gruppi algonchini ad imitarne l'uso ma fu un'adozione di breve durata, dissolta a seguito delle sconfitte contro gli Irochesi (Hickerson, 1960). La celebrazione, presso gli Uroni, era antichissima e i dati archeologici ne testimoniano lo svolgimento in età assai anteriori all'incontro con i Bianchi (Jackson, 2012). Tuttavia la festa ha avuto uno sviluppo, sia per quanto riguarda il numero dei corpi sepolti, sia per quanto riguarda la fastosità della celebrazione, che è certamente in rapporto con l'incontro con i Francesi.

La Festa dei Morti era celebrata ogni 8, 10 o 12 anni: le fonti variano sui tempi precisi (JR, 10: 143; 175; JR, 39: 31; C: 329; S: 203). In effetti sembra che la celebrazione fosse collegata allo spostamento di un villaggio: ogni volta che la popolazione di un villaggio doveva abbandonare la vecchia residenza e spostarsi in una nuova località¹¹ allontanandosi così dal cimiero relativo, venivano indette riunioni dei villaggi che si ritenevano imparentati¹² per organizzare la Festa in una località prescelta.

La cerimonia durava circa dieci giorni durante i quali si radunavano in un unico luogo un gran numero di famiglie. Poiché la parte principale della cerimonia era costituita dai numerosi pasti che erano svolti insieme tra i numerosi partecipanti, alla Festa ci si riferiva usualmente con il termine "Il Pentolone" (i termini inglesi e francesi usati sono rispettivamente: Kettle e Chaudiere) e la denominazione "Festa dei Morti" era raramente usata.

Preso la decisione, tutti i corpi di coloro che erano morti dopo l'ultima Festa dei Morti erano prelevati dai loro sepolcri e seppelliti in una fossa comune. In tempi storici sembra che usualmente ciascuna nazione o tribù celebrasse un'unica Festa. Nell'unico caso in cui abbiamo una testimonianza diretta però, quello del 1636, questioni tra diversi villaggi della stessa tribù portarono alla celebrazione di due diverse Feste e quindi al seppellimento dei resti in due diverse fosse.

10 Le fonti principali sono: JR, 10: 279-311; C: 229-230; S: 203-206.

11 Lo spostamento di un villaggio era usualmente causato dall'esaurirsi delle risorse disponibili nell'area che lo circondava. L'ipersfruttamento del suolo per l'agricoltura, la caccia e la pesca, e la deforestazione, rendevano conveniente spostare l'intero gruppo umano in una nuova zona ove vi fosse abbondanza di risorse. È da notare che quando, sotto la pressione convergente degli Irochesi, delle pestilenze e delle influenze dei Bianchi, molti villaggi furono abbandonati, la Festa dei Morti non venne celebrata. A quell'epoca però la cultura degli Uroni era ormai al collasso.

12 Gli Uroni erano distinti in 4 gruppi che la letteratura esistente definisce nazioni o tribù. Queste tribù, ciascuna comprendente un vario numero di villaggi, erano unite tra loro in una Lega federale. Tutti gli Uroni si riconoscevano appartenenti ad una stirpe comune ma la loro solidarietà andava principalmente ai membri della propria tribù.

In occasione della celebrazione della Festa dei Morti venivano prelevate le ossa dei parenti dalle piattaforme o dalle sepolture ove erano stati posti i corpi. Nel caso alcuni cadaveri avessero subito forme di mummificazione oppure, poiché deceduti da poco tempo, fossero in avanzato stato di decomposizione, i parenti si preoccupavano di togliere tutte le parti molli possibili e di bruciarle oppure di pulire il corpo da tutti i vermi. Le ossa e i resti, lavati e puliti, erano poi avvolti nelle pelli migliori. Queste azioni erano svolte nelle abitazioni ove le ossa o i resti erano conservati sino al momento della celebrazione. Insieme ai corpi veniva radunata una grande quantità di beni destinati allo scambio e sia i beni sia i rotoli con i corpi erano appesi alle pareti della longhouse. Chi aveva parenti in cimiteri di altri villaggi non risparmiava fatiche per andare a prelevare e resti e, analogamente, chi da un villaggio doveva recarsi al luogo stabilito per la Festa si faceva carico del trasporto delle ossa e dei corpi dei suoi cari. Il trasporto dei resti avveniva sulle spalle e il trasportatore doveva lanciare acuti lamenti altrimenti, questa era la convinzione, i resti sarebbero pesati di più e un forte dolore alla schiena avrebbe perseguitato il soggetto per tutta la vita. Giunti al villaggio ove si sarebbe celebrata la Festa, i nuovi arrivati erano accolti calorosamente dai residenti ed ospitati nelle loro capanne insieme ai beni portati per lo scambio e ai corpi avvolti nei rotoli. L'evento era occasione per scambi di doni in onore dei morti e di elogi per i defunti e venivano praticati giochi funebri dai giovani di entrambi i sessi. I rotoli con i corpi erano aperti un'ultima volta per l'ultimo addio.

Nel frattempo nel luogo ove doveva svolgersi la Festa era stata scavata un'ampia fossa, circondata su un lato da una struttura di legno alla quale dovevano essere appesi prima della sepoltura tutti i rotoli con i corpi. I corpi erano avvolti in qualche caso con due o tre pellicce di castoro. Nei giorni delle celebrazioni tutti i gruppi si disponevano attorno alla fossa secondo i villaggi di provenienza e l'affiliazione di clan. Attorno alla fossa erano anche disposti una grande quantità di doni recati dai parenti: grandi pacchi di pelli, di armi e beni di metallo e oggetti di valore. Il celebrante, di regola un esponente di rilievo del villaggio ospitante, annunciava pubblicamente tutti i doni che erano stati raccolti, dichiarando chi era il donatore, a chi erano donati e in nome di quale defunto. Il fondo e le pareti della fossa erano coperti con pelli. In questa occasione alcuni raccoglievano della polvere dal fondo della fossa nella convinzione che portasse fortuna. Nel giorno stabilito (ma nella cerimonia del 1636 il segnale fu dato dalla caduta accidentale di un corpo dalla struttura cui era appeso) tutti i corpi venivano poi prelevati dalla struttura, i rotoli erano aperti e i resti erano disposti nella fossa senza particolare accorgimento, con addetti che, tramite dei pali, mescolavano le ossa man mano che erano depositate. Il mescolamento delle ossa costituiva prova di amicizia, alleanza e parentela. Alla cerimonia erano inviati anche gli alleati degli Uroni (nel 1636 erano presenti vari gruppi di Algonchini) e il rifiuto dei Gesuiti, motivato dallo scrupolo religioso dei missionari, di non consentire che le ossa di due francesi morti non fossero sepolte nella fossa comune sollevò molta riprovazione e qualche sospetto a loro carico. La deposizione delle ossa e dei resti era occasione per gli ultimi lamenti e manifestazioni di strazio. I resti umani erano poi ricoperti con alcune pellicce e altri doni: nella cerimonia del 1636 furono donate ai morti tre pentole ormai inservibili e delle collane di perle. Infine la fossa era chiusa completamente con terra e rami.

La celebrazione della Festa era accompagnata da un grande scambio di doni tra i partecipanti. Molte delle pellicce che erano servite ad avvolgere i corpi erano tagliate e gettate come dono ai numerosi presenti che si affannavano ad appropriarsene. In un caso, pur di appropriarsene, un soggetto offrì ad un altro che desiderava prendere per sé il pezzo di pelle, una notevole quantità di prezioso tabacco. La parte migliore di queste pelli erano comunque trattenute dai capi e dagli organizzatori della Festa. Altri beni erano "donati dai morti": venivano consegnati ai capi che, secondo le istruzioni ricevute, li donavano materialmente ai destinatari oppure solo simbolicamente: li mostravano e poi li restituivano al proprietario.

Sulla base della documentazione archeologica è possibile ipotizzare che inizialmente ciascun villaggio celebrasse la propria Festa dei Morti (o comunque una cerimonia equivalente) e che solo dopo la migrazione nell'area occupata storicamente, e l'unione in confederazione, gli Uroni abbiano iniziato a seppellire i morti dei vari villaggi in un unico largo ossario pieno di offerte (Seeman, 2011: 60). Da quel momento la Festa dei Morti prese il carattere di costruzione dell'identità comune (Jackson, 2012: 4). La Festa dei Morti è andata pertanto assumendo via via nuovi significati man mano che mutavano le condizioni degli Uroni a seguito della costituzione della Lega federale, dell'incontro con i Francesi, del commercio delle pelli.

L'aldilà e reincarnazione

I missionari, per loro formazione, erano interessati a salvare le anime dei nativi e, dunque, ponevano domande su quale fosse la sorte delle anime nell'aldilà secondo gli Uroni, il che, naturalmente, comportava il presupposto che gli Uroni avessero la concezione di una qualche forma di anima immortale. Nonostante i tentativi dei missionari di rinvenire una teoria coerente dell'aldilà tra gli Uroni, le risposte ottenute risultavano ai loro occhi confuse e contraddittorie. Naturalmente si tratta di contraddizioni che appartengono tutte e noi e non agli Uroni. Non sono gli Uroni ad esser contraddittori: erano le domande poste dagli Europei a forzare tali apparenti contraddizioni. Gli Uroni si sono sforzati, nei loro termini, di rispondere a questioni e interessi che non appartenevano loro. Vediamo, comunque, cosa emerge dai dati raccolti.

Il momento decisivo per la sorte delle anime era la Festa dei Morti. Prima della celebrazione di questa festa l'anima di un morto si aggirava intorno al villaggio e si riteneva che costituisse un qualche pericolo per i vivi. Ad esempio si riteneva che le anime si nutrissero degli avanzi dei pasti dei vivi e per questo motivo gli Uroni evitavano di mangiarli nel timore che i morti, o la morte, si sarebbero impossessati di loro (JR, 10: 143). Per lo stesso motivo chi era in lutto non andava alle celebrazioni in onore di qualche altro defunto perché mangiare il cibo dei morti lo avrebbe fatto morire. Gli Uroni adottavano anche una serie di cautele in una serie di attività economiche: doveva astenersi dal pescare chiunque avesse subito un lutto, perché "i pesci non amano la morte" (JR, 10: 167).¹³ È come se la morte di un parente costituisse una falla nel normale corso della vita e rischiasse di travolgere chi rimaneva. Non a caso sul nome di un defunto pesava una forte interdizione che durava sino a quando, come vedremo, il nome non era trasferito ad altri e comunque per una parte buona del tempo del lutto. Anche solo alludere alla morte di un parente era considerato un insulto che giustificava il ricorso alla violenza. In caso di necessità, se non se ne poteva fare a meno, occorreva menzionare il nome aggiungendo subito il termine "deceduto". Uno dei motivi per i quali, alla morte di qualcuno, ne era annunciato il decesso era proprio per evitare che qualcuno citasse il nome senza la menzione finale. Il tabu sul nome era talmente vincolante che tutti coloro che nel villaggio avevano lo stesso nome per un certo periodo lo cambiavano, proprio per evitare di offendere i parenti (S:199; JR, 39: 33). Il tabu allontanava il defunto dalla condizione dei vivi: il morto diventava un innominabile, qualcuno con cui, almeno sino a quando il rischio di sconvolgere i confini tra morte e vita non era culturalmente superato, era da evitare ogni contatto.

Altrettanto pericolose erano le anime dei nemici uccisi, che abbiamo visto erano espulse dal villaggio, e quelle di chi moriva "innaturalmente", cioè i suicidi, gli stregoni giustiziati, i morti per gelo e annegamento, i morti di morte violenta, compresi i guerrieri caduti in guerra. Abbiamo visto

13 In occasione della Festa dei Morti del 1636 tutte le reti da pesca vennero trasferite temporaneamente nella casa dei Gesuiti perché era la più lontana dal luogo della celebrazione (JR, 10: 169).

che ricevevano un differente trattamento funebre. Non sappiamo se le ossa degli annegati congelati ricevevano una seconda sepoltura nella Festa dei Morti ma abbiamo visto che per loro era necessario svolgere riti di conciliazione con gli esseri extraumani per evitare che la stessa morte colpisse altri nel villaggio. Le ossa di tutti gli altri morti “innaturalmente” non ricevevano una seconda sepoltura nella Festa dei Morti.

Dopo questa Festa le anime potevano, secondo le varie opinioni raccolte: trasformarsi in una colomba selvatica (*Turtledove*), uccello che era usualmente cacciato e mangiato (JR, 10: 143); andare lontano, in un luogo ove cantano come cornacchie¹⁴; andare in cielo, da *Aataentsic* e *Ioukeha*, principali esseri sovrumani della mitologia di questo popolo,¹⁵ passando per la Via lattea, chiamata la “strada delle Anime”; oppure raggiungere il Villaggio dei Morti, a ovest delle terre abitate dagli Uroni. Questa era la credenza più diffusa, e, secondo i dati offerti dai missionari, spiegava il desiderio di essere addobbati con gli abiti migliori per potersi presentare ai parenti defunti che si trovavano laggiù e con i quali si riunivano e anche le offerte lasciate nelle tombe (JR, 10 : 143, 287) Questo luogo era chiamato *ahahabreti onaskenonteta*, “il luogo ove vanno le anime dei morti” (JR, 13 : 251). Ciascuna tribù e ciascun popolo aveva il proprio Villaggio dei Morti e un Algonchino che si fosse presentato al villaggio degli Huroni dopo la morte sarebbe stato mal ricevuto.

Tooker (1964: 142) rileva che i morti venivano seppelliti con utensili che potrebbero essere utili al Villaggio. Tuttavia poco prima lei stessa (ivi: 130) aveva definito quelle stesse offerte “poca cosa”. In effetti abbiamo visto che si tratta di offerte minime e che i doni dei morti in realtà andavano ai parenti. La loro funzione era di “bloccare le lacrime” e chiudere lo strazio irrelato che poteva travolgere una persona.¹⁶ Non sono pertanto una testimonianza nella sopravvivenza dell’anima ma della solidarietà corale.

C’è da domandarsi quanto, di questa concezione del Villaggio dei Morti, derivi dalle risposte degli Uroni e quanto, invece, derivi dalle domande dei missionari. Questi, dovendo presentare l’alternativa tra inferno e paradiso quale esito della morte, hanno probabilmente e certo inconsapevolmente, tra le risposte, privilegiato quelle relative al Villaggio dei Morti, la concezione di aldilà più vicina alla propria e, dunque, quella con cui potevano più convenientemente confrontarsi per far emergere la positività della concezione cristiana rispetto a quella degli Uroni. Tuttavia questo del Villaggio è il dato prevalente da cui non possiamo prescindere, pur considerando all’occorrenza anche le altre alternative.

Le anime, secondo questa concezione, avevano un corpo simile a quello che abitavano sulla terra (JR, 8: 121; 10: 141-3) e nel Villaggio dei Morti svolgevano una vita analoga a quella dei vivi: dovevano

14 Riportato da Tooker (1964; 140). Non siamo stati capaci di rinvenire una citazione a sostegno di questa asserzione ma è possibile che il passo ci sia sfuggito. Tooker in nota cita un passo di H. Morgan secondo il quale tra gli Irochesi un uccello era catturato e poi liberato sulla sepoltura come gesto per liberare e mandare lontano lo spirito del morto (H. Morgan, *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois*. Herbert M. Lloyd, ed. New York. (1st ed. 1851; Lloyd edition reprinted by Human Relations Area Files, New Haven 1954); pag. 168.

15 *Aataentsic* è, nei miti, l’essere femminile che con le sue azioni nel tempo delle origini ha prodotto la creazione del mondo. È vicina alla fenomenologia del “creatore ozioso”; più precisamente sarebbe meglio che restasse oziosa, perché gli Uroni le attribuivano molte delle disgrazie, malattie, pestilenze, disastri climatici ed altro, che li colpivano. Non era trattata con rispetto e in alcune cerimonie era ritualmente presa in giro. Suo figlio (o nipote) *Ioukeha* costituiva invece il polo positivo della coppia, quello cui erano dovuti gli aspetti migliori della creazione. A differenza della madre era a volte menzionato in invocazioni e preghiere.

16 Gli Uroni ritenevano che non bastassero le parole ma occorressero dei doni materiali (JR, 14: 27): l’offerta dei doni equivaleva a mostrare concretamente come tutta la comunità fosse coinvolta nella vicenda del lutto e a sollevare i singoli dall’isolamento in cui il lutto poteva precipitarli.

nutrirsi, andare a caccia e svolgevano anche attività belliche. Secondo altri, invece, nel Villaggio dei Morti le anime trascorrevano il tempo lamentandosi giorno e notte e le anime dei capi avevano il loro da fare per cercare di fermare questi comportamenti (JR, 10: 147).

Si riteneva che, per raggiungere il Villaggio, le anime dovessero percorrere una particolare strada nota a tutti e gli Uroni ritenevano che alcune conformazioni del terreno e delle rocce fossero le impronte e i segni lasciati dai morti nel loro percorso (JR, 10: 145). Su questa strada le anime incontravano vari pericoli. Un fiume era transitabile dalle anime solo su un ponte costituito da un unico tronco d'albero. Questo ponte era guardato da un cane feroce che tentava di saltare addosso alle anime e di farle cadere in acqua dove annegavano (JR, 10: 147). Un mito narra dell'esistenza di un mostro, Testa Forata, che apriva le teste delle anime e ne prelevava i cervelli: in questo modo le anime perdevano la memoria e non potevano più tornare indietro. Proprio queste difficoltà e la lunghezza del viaggio costituivano, secondo gli Uroni, il motivo per cui le anime delle persone anziane e dei bambini, "quelle con le gambe troppo deboli", non raggiungevano il Villaggio dei Morti. Delle loro anime non si aveva timore: se ne sentivano le voci nei rumori notturni nei villaggi e le donne le riconoscevano nei rumori avvertiti durante il lavoro nei campi. Era anche possibile vedere le tracce che le anime dei bambini, giocando, lasciavano nei campi abbandonati. Quando un villaggio, come capitava, prendeva fuoco, a queste anime venivano lasciate delle piccole offerte alimentari. Anche i morti in guerra e i suicidi non raggiungevano mai il Villaggio: i primi costituivano bande a sé e continuavano a vagare per la terra (JR, 10: 145).

Le nozioni relative al Villaggio dei Morti erano note grazie alle informazioni riportate da chi moriva e poi riusciva a tornare indietro (JR, 10: 147). Purtroppo non è chiaro a chi si riferisca la fonte. Possiamo immaginare si sia trattato di "viaggi sciamanici" compiuti in quei luoghi da potenti operatori rituali per curare i loro pazienti, oppure di rivelazioni avvenute in una visione ricevuta da un vivo. Le visioni avevano un ruolo decisivo nella costruzione della realtà per gli Uroni e molti dei soggetti che apparivano nelle visioni erano parenti defunti. Anche i miti contribuivano a fondare aspetti, anche geografici, della dimensione dell'aldilà. Ne considereremo uno al momento opportuno.

Se il Villaggio dei Morti era la meta della maggioranza delle anime, nondimeno queste restavano per reincarnarsi in qualcuno dei vivi (JR, 15: 183). Dopo la Festa dei Morti le anime dei defunti restavano nel villaggio sino a che non riuscivano a entrare in una donna e a reincarnarsi in un nuovo nato. Le somiglianze di qualcuno con un defunto erano considerate la prova della continuità tra il morto e il nuovo nato. In qualche caso è detto che questo poteva avvenire anche prima della Festa dei Morti.

Abbiamo visto come proprio considerando queste asserzioni, per cui l'anima da una parte va al Villaggio dei Morti e dall'altra si reincarna, Von Gernet ha concluso che la teoria dei nativi considerava l'anima come entità non unitaria ma almeno duale. La posizione di Von Gernet si basa soprattutto su un dato:

I asked him why they called the bones of the dead Atisken. He gave me the best explanation he could, and I gathered from his conversation that many think we have two souls, both of them being divisible and material, and yet both reasonable; the one separates itself from the body at death, yet remains in the Cemetery until the feast of the Dead,- after which it either changes into a Turtledove, or, according to the most common belief, it goes away at once to the village of souls. The other is, as it were, bound to the body, and informs, so to speak, the corpse; it remains in the ditch of the dead after the feast, and never leaves it, unless some one bears it again as a

child. He pointed out to me, as a proof of this metempsychosis, the perfect resemblance some have to persons deceased. A fine Philosophy, indeed. Such as it is, it shows why they call the bones of the dead, Atisken, "the souls" (JR, 10: 287).

Occorre a questo punto verificare quale fosse la "teoria delle anime" degli Uroni

Una teoria delle anime?

Come quelle sull'aldilà, anche le domande sulle anime ottennero risposte complesse e non uniformi: "They give it different names according different conditions or different operations" (JR, 10: 141). Possiamo dire che i missionari cercavano una nozione di anima e ricevevano invece risposte sulla condizione di esistenza (di uomini ma anche di animali e cose) e sulla capacità di fare. Vediamo i significati principali attribuiti al termine (JR, 10: 141). Come capacità di far vivere il corpo e donare la vita l'anima era detta *khiondhecwi*; possiamo dire che indicava la condizione di esser vivi e la capacità di agire.

Come possesso della ragione, l'anima era detta *oki andaérandi*, che la fonte traduce "like a demon, counterfeiting a demon". *Oki* è un termine sovente tradotto come diavolo o demoniaco «**Il s ont bien quelque respect à ces esprits qu'ils appellent Oki**; mais ce mot *Oki* signifie aussi bien vn grand Diable, comme vn grand Ange, vn esprit furieux et demoniacle, comme vn grand esprit, sage, sçauant ou inuentif, qui fait ou sçait quelque chose par-dessus le commun» (S:160-161). La traduzione è però condizionata dall'attribuzione, da parte dei missionari, al demonio di tutti i poteri non ordinari che erano rinvenuti nella cultura urone. Più correttamente *oki* andrebbe inteso proprio come "potere". Quanto a *andaérandi*, Irwin (2008: 138) lo traduce come "capacità di ricevere visioni". Più che capacità di ragionare in senso occidentale, pertanto, possiamo intendere *oki andaérandi* come l'abilità o il potere di saper intendere e decodificare le visioni e dunque di comprendere il proprio ruolo e la propria posizione nel cosmo e nella realtà.¹⁷

Come capacità di deliberare l'anima era detta *endionrra*. Possiamo intendere questo termine come la capacità, o più propriamente il potere, di pensare e di agire. Come capacità di provare sentimenti e affezioni verso persone e oggetti, ma anche di desiderare, l'anima era anche detta *gonennoncwal*. La fonte traduce l'espressione affine *ondayee ihaton onennoncwat*, con: "That is what my heart says to me, that is what my appetite desires". Qui indica la capacità di provare sentimenti e desideri.

Infine, come entità separata dal corpo l'anima era detta *esken*, e le ossa dei morti erano dette *atiskan* (JR, 10: 141 e 142): termini che sono etimologicamente correlati. In questo senso entrambe le espressioni erano usate per indicare ciò che restava dopo la morte. L'anima *esken* restava usualmente legata al corpo sino a che questi viveva ma poteva occasionalmente lasciarlo per compiere viaggi nel corso delle visioni. Ogni anima possedeva le stesse parti del corpo: gambe, braccia, testa e così via. Possedeva dunque un proprio corpo e tuttavia gli Uroni, cosa che solleva l'ilarità del Gesuita, ritenevano che l'anima fosse divisibile.

I missionari cercavano, chiaramente, di rinvenire una nozione di anima assimilabile a quella

¹⁷ Sulla visione come istituto per definire il proprio ruolo e la propria dimensione: Monaco E., *Manitu e Windigo* (II ediz.), Roma: Bulzoni, 1999. Tramite le visioni gli Uroni erano in grado di rimodellare anche la visione dell'aldilà proposta dai missionari, ad esempio trasformando il Paradiso cristiano in un inferno e i missionari stessi in pericolosi assassini (JR, 15:51) oppure per collegarla a vantaggi terreni, come l'Urone che avvertì i Gesuiti di aver ricevuto una visione secondo la quale condizione per andare in paradiso era ricevere molti doni dai Gesuiti (JR, 13; 149-51).

cristiana, qualcosa che costituisse, nei loro termini, l'identità fondamentale dell'individuo al di là della vicenda terrena: l'elemento metafisico ed immortale, che è prima della vita nel corpo ed è legata al corpo solo per il tempo dell'esistenza. Da parte loro, come rivelano i cinque distinti significati del termine raccolti dai missionari, gli Uroni si sforzarono di rispondere cercando di offrire i termini della propria identità. Anche per loro, in un certo senso, l'anima era la fonte dell'identità personale. Non però come elemento metafisico e immortale: per gli Uroni l'identità era definita, tra le altre cose, da ciò che si è capaci di fare e dal ruolo che si è capaci di assumere nella comunità. Questo ruolo e queste capacità erano riassunte dalla propria anima. Dal loro punto di vista non si trattava di contrapporre una propria teoria pluralista dell'anima a quella unitaria proposta dai missionari. Si trattava invece di utilizzare il termine - facilmente proposto dai missionari - per precisare cosa l'anima permetta di fare all'uomo. In definitiva nei loro termini l'anima è ciò distingue i vivi, con l'anima, dai morti, che non la hanno. Tant'è che per gli Uroni non solo gli uomini possedevano un'anima ma tutti gli esseri viventi e persino alcuni oggetti. Cani, cervi, pesci ad altri animali avevano anch'essi un'anima immortale e ragionevole (JR, 8: 121) e per questo motivo le ossa delle prede erano rispettate e non bruciate o date in pasto ai cani (JR, 10:167). Le anime dei cani morti, analogamente a quelle degli uomini, raggiungevano anch'esse in cielo Aataentsic e Ioukeha seguendo una strada parallela alla Via Lattea degli uomini: la "Strada dei Cani" (S: 162).¹⁸ Questo non significa che i cani avessero un'anima immortale ma che una volta morto un cane non era più, era definitivamente perso. Dire che un cane era sulla strada per Aataentsic equivaleva a dire che non c'era più nulla da fare, non sarebbe mai più tornato indietro. Il che lascia pensare che anche la Via Lattea degli uomini avesse lo stesso significato: i morti non tornano.

La "resurrezione" dei nomi e la continuità delle cariche

Vediamo allora come possono essere interpretate le dichiarazioni sulla reincarnazione. Le modalità di rinascita sono sostanzialmente tre: le anime dei morti restano nel villaggio ed entrano nelle donne per rinascere; le anime dei bambini morti a pochi mesi e seppelliti lungo i sentieri entrano nelle donne che passano; quando un capo, una persona di grande responsabilità eredita la carica dal predecessore ne eredita anche il nome e si diceva che il morto rinasceva nel nuovo individuo. Cominciamo proprio da questa "rinascita" dei capi e dal trasferimento del nome di un morto ad un parente vivo. Dopo qualche tempo che la persona era morta i parenti si riunivano e sceglievano l'individuo che avrebbe assunto il nome del morto. Venivano presentati doni e i capi del villaggio¹⁹ sancivano il trasferimento del nome al candidato prescelto. Insieme al nome il nuovo soggetto ereditava anche tutti gli incarichi, le prerogative e le responsabilità che erano state del morto e ci si aspettava che manifestasse anche gli stessi tratti caratteriali del defunto (S: 202; JR, 20: 35).²⁰ Da parte sua il prescelto cedeva il nome ad un altro, probabilmente più giovane, membro del clan. I nomi erano di proprietà dei clan e in questo modo, in linea di principio, nessun nome era mai perso completamente e tutti venivano cerimonialmente rinnovati. Nel caso in cui il defunto avesse avuto responsabilità collettive rilevanti non solo per il villaggio ma per l'intera tribù, assumendone il nome, il nuovo soggetto andava a ricoprire

18 I cani erano allevati soprattutto per essere mangiati. Tuttavia gli Uroni si affezionavano ad alcuni e alla morte li seppellivano in apposite tombe simili a quelle umane (S: 89). Sagard narra l'episodio della figlia di un capo che cadde malata e morì per aver ceduto il cane che amava a un malato che aveva sognato di averne bisogno per guarire (S: 108).

19 Le testimonianze indicano genericamente "capi": è possibile che si tratti di capi del villaggio ma è più probabile che si tratti dei maggiorenni del clan di appartenenza del morto e del nuovo prescelto. I missionari e Champlain non ebbero mai consapevolezza del ruolo svolto dai clan e dalle regole di discendenza tra gli Uroni.

20 In accordo con questo costume, per gli Uroni anche i nomi dei missionari continuavano nei loro successori, cosicché Echon, il nome di Brébeuf, superiore dell'Ordine in Canada, passò da lui a padre Chaumonot quando questi acquisì la carica.

tutte le cariche del predecessore (JR, 23: 165-9). In questo caso, al fine di garantirgli il riconoscimento collettivo necessario, i principali esponenti dei villaggi interessati si riunivano in concilio e dopo aver eletto il nuovo incaricato trasferendogli il nome del defunto, si alzavano in piedi, lasciando solo il prescelto seduto. Ponevano poi le mani su di lui come a pretendere di sollevarlo dal suolo: il gesto simulava l'azione di prelevare il corpo del defunto dal sepolcro e indicava che il morto tornava in vita nella persona del nuovo capo prescelto. Seguiva una festa con banchetto in cui erano presentati doni e narrati dei miti. Mediante questa procedura la carica interessata rimaneva all'interno del clan, verosimilmente all'interno di un ristretto numero di famiglie di quel clan, e, insieme, risultava come effetto di una negoziazione tra i maggiorenti del medesimo. Una negoziazione che aveva lo scopo di rafforzarne il riconoscimento sociale.

La cerimonia, a meno che non vi fossero motivi per anticiparla o posticiparla, era tenuta usualmente in primavera quando riprendeva in pieno la vita sociale ed economica degli Uroni (JR, 10: 235). Questa celebrazione primaverile, al termine del micidiale gelo invernale, la narrazione di miti e la riattivazione delle funzioni appartenute al defunto e trasferite al nuovo soggetto, lascia pensare ad una sorta di rifondazione annuale di aspetti del cosmo urone. Non è chiaro se la "resurrezione" dei capi fosse una cerimonia diversa da quella della "resurrezione" degli altri individui. Tutto lascia intendere che la differenza tra le due cerimonie fosse solo "qualitativa", stante la maggior rilevanza comunitaria della prima. In ogni caso erano cerimonie connesse anche con il lutto: non solo infatti la prima apriva la nuova dimensione primaverile della realtà (e forse a un livello più ristretto lo faceva anche la seconda) ma entrambe chiudevano anche, completamente, la fase di lutto. Il trasferimento del nome "asciugava le lacrime e faceva cessare i lamenti" (JR, 23: 176). In questo modo: "they had placed the dead one among the living, had resuscitated him, and had made him immortal" (Tooker, 1964: 45).

Ora, nonostante questa cerimonia (o queste cerimonie, nel caso fossero due ben distinte) sia stata intesa come prova della resurrezione dell'anima del morto, sembra che qui abbiamo più a che vedere con la definizione dei ruoli all'interno del clan e della vita sociale e con la chiusura del lutto, che con la reincarnazione di qualcuno. Le fonti stesse mantengono a riguardo una certa cautela e, parlando della resurrezione del capo la Relazione precisa che nella cerimonia si resuscita un capo "o, per parlare correttamente, il suo nome" (JR, 17: 161). Anche Sagard (S: 202) dice che colui che assume il nome del defunto lo rappresenta, in modo da mantenere la memoria delle cose buone realizzate dal morto.

È vero che insieme al nome e alle cariche si supponeva che il nuovo eletto assumesse anche il carattere del defunto, ma questo era connesso semmai con il processo impersonificazione, di costruzione dell'identità sociale. Il nuovo soggetto impersonava il ruolo svolto dal morto e per questo verso garantiva il permanere delle cariche e, più in generale, delle istituzioni sociali connesse. Del resto il carattere del morto era quello che si riteneva associato a quella particolare carica e quindi assumere una carica comportava necessariamente anche assumere una posizione morale e una disposizione psicologica verso gli altri. In particolare sono citati l'onore e il coraggio e non a caso ci si aspettava che tra le prime azioni del nuovo vi fosse l'organizzazione di un'azione di guerra e manifestasse, così, il proprio coraggio e il proprio onore. L'identità personale non era per gli Uroni un dato meramente individuale ma derivava da un incrocio di riconoscimenti e di ruoli. L'identità del nuovo individuo – il "chi" fosse - era definito dal morto ma questo non equivaleva a ritenere che il morto fosse rinato. Abbiamo visto che chi assumeva il nome del morto cedeva il proprio (e con esso anche vari attributi sociali) a un parente ma questa cessione non era considerata un trasferimento di anime. Il nuovo soggetto costruiva la sua identità mediante il morto ma non si identificava con lui e, certo, non ne sposava la vedova. La "resurrezione" aveva la funzione di fondare nel modo più pregnante la nuova identità e, possiamo aggiungere, la nuova realtà. Nel caso che, nel corso del banchetto che sanciva la

“rinascita”, due donne non avessero intonato il canto con il tono corretto, allora l’intera cerimonia sarebbe fallita e sotto gli abiti del nuovo capo tutti avrebbero potuto vedere solo le ossa o lo scheletro del defunto (JR, 17: 161). Questo pericolo rileva l’importanza del riconoscimento del nuovo capo da parte delle donne ma è anche espressione della consapevolezza, in assenza del riconoscimento da parte di tutte le parti coinvolte del nuovo status assunto dal prescelto a portare il nome, del rischio di crollo completo dell’azione culturale. Il rischio di una regressione alla naturalità della morte, dell’impossibilità di mantenere la corretta linea ereditaria e, quindi, del crollo delle istituzioni.

Mediante il trasferimento del nome, il passato era negato: la crisi provocata dalla morte era definitivamente chiusa, negando culturalmente che la morte stessa fosse avvenuta. Le lacrime erano asciugate una volta per tutte e la permanenza delle cariche assicurava il mantenimento del normale ordine sociale. Come passava l’inverno così passava il lutto: la primavera avanzava e con essa si potevano riprendere totalmente tutte le normali attività poiché i nomi erano al loro posto e le cariche sempre tenute attive dalle persone “giuste”.

Più che la resurrezione del morto, il rito costruiva la permanenza delle identità e delle cariche. Come esiste un ciclo della natura, per cui all’inverno segue sempre la primavera, così per gli Uroni esisteva un ciclo della morte e della rinascita che coinvolgeva i nomi e le cariche: come passa ogni singola primavera ma resta sempre la primavera come stagione, così per gli Uroni passavano i singoli uomini ma i loro nomi restavano in continuazione.

Quello che poteva essere un divenire irrelato, prodotto dalla morte di un uomo e dal vuoto connesso con l’assenza di quel nome e di quelle cariche, viene controllato e ridotto ad ordine, cosmicizzato, negando la morte e facendo rinascere quel nome e quella funzione sociale. Un percorso sociale, che aveva valore collettivo e che non cancellava affatto il dolore personale, come testimoniano il caso di una donna che per quattro anni il corpo del figlio nella sua capanna (JR, 39: 29) o dell’altra che, alla Festa dei Morti, fu costretta quasi con la forza a rinunciare alle ossa del padre e del figlio su cui, sino alla fine, versava lacrime. Non possiamo dire nulla dei figli di queste donne ma certo il padre dell’ultima era “rinato” in un altro che ne aveva assunto il nome: nondimeno il dolore era rimasto segno che se le lacrime poteva essere asciugate socialmente, il confronto con il dolore restava pur sempre anche una prova individuale.

Madri in cerca di figli

L’uso di seppellire i bambini lungo i sentieri più che con la reincarnazione ha a che vedere con la sterilità e il desiderio di avere figli. Quello che dobbiamo immaginare sono le donne senza figli che percorrono questi sentieri sperando che i piccoli ospiti le scelgano come madri. Il ciclo della vita individuale è sempre compreso all’interno di schemi culturali, di interesse collettivo. Il ciclo, pertanto, sovente non comincia propriamente con la nascita e non si conclude con la morte del singolo. In particolare il formarsi di una nuova vita nel grembo materno non è considerato unicamente come il risultato meccanico di un amplesso sessuale: la causa è connessa con l’intervento di enti extra-umani che non hanno diretta attinenza con il processo puramente fisiologico della riproduzione. Il rapporto sessuale è ritenuto condizione necessaria ma non sufficiente per il concepimento. Questo permette di dare un senso, ad esempio, a situazioni nelle quali, in condizioni esteriormente simili, una donna ha molti figli mentre un’altra è sterile. In altre parole, come ai fini del computo della discendenza il fattore culturale ha la precedenza su quello della consanguineità biologica (il cui accertamento è spesso secondario), che può risultare del tutto cancellata, così anche ai fini del concepimento il fattore

biologico non è determinante. Esistono allora dei “depositi” o “riserve” di vite di spiriti umani che appartengono, in potenza, al gruppo sociale dei viventi. Di conseguenza ogni singolo bambino non è mai concepito dalla madre o generato dal padre ma esiste come piccolo essere già dotato di un certo grado di personalità e di iniziativa, tanto è vero che in un certo senso è lui che “sceglie” i genitori.

Possiamo allora immaginare che i bambini sepolti, con le loro anime, costituissero la “riserva” per garantire la nascita e che le donne che avevano problemi a restare incinta si recassero deliberatamente su questi sentieri proprio al fine di ottenere una gravidanza. Il passare e ripassare su questi sentieri assicurava se non la gravidanza almeno la speranza di una gravidanza, speranza necessaria per non cadere nell’abbattimento morale. Una speranza garantita dalla convinzione, dal fatto ritenuto accertato proprio perché là, sul sentiero, i bambini erano stati sepolti, che là le anime c’erano e quindi era facile che una entrasse nel grembo. Seppellendo i bambini lungo i sentieri gli uomini controllavano culturalmente il rischio della sterilità. La questione non era se i bambini si reincarnavano ma come ottenere figli: la narrazione delle anime in attesa aveva solo la funzione di fondare la ricerca della maternità e non la reincarnazione dei bambini.

Da morti a trapassati

La questione della reincarnazione della anime dopo la Festa dei Morti, relativa alle anime esken, è più complessa. Ogni singola morte comporta per chi rimane il rischio dell’irruzione del caos nella vita quotidiana, un rischio che deve essere controllato culturalmente. Per gli Uroni l’anima non lasciava il cadavere subito e per questo motivo l’evento della morte comportava un pericolo per i vivi. Occorreva allora mettere in atto una serie di cautele e di procedimenti per controllare questa fase di “margine” in cui il morto non era ancora un “trapassato”, una condizione che il morto non avrebbe raggiunto a meno di non subire un adeguato trattamento. Questo trattamento aveva due fasi. La prima era il seppellimento provvisoria, sia su piattaforma sia sottoterra, che permetteva ai vivi di far acquisire un primo significato al cadavere. Possiamo notare che mentre i morti per cause naturali, i morti “normali”, erano esposti su piattaforma, i corpi degli altri erano trattati diversamente. Coloro che in qualche modo si erano caricati di una colpa che potenzialmente poteva trasferirsi sui vivi, gli annegati e gli assiderati che avevano irritato le acque o il cielo, venivano trattati in modo da distruggere completamente con il fuoco le carni, quasi ad impedire che potessero, con il loro corpo, ancora agire sui vivi, e le loro ossa venivano seppellite. Lo stesso trattamento, ricordiamo, subivano i corpi di coloro che, al momento della Festa dei Morti, non si erano totalmente decomposti. I corpi costituivano un pericolo, a differenza delle ossa, e se non era possibile cancellarlo completamente, andava almeno ripulito e trattato, come accadeva a chi, sempre alla Festa dei Morti, era morto da poco. Altri, invece, subito dopo la morte erano sepolti in terra ma veniva costruita per loro una casa provvisoria in miniatura sul tumulo: una casa che offriva loro la possibilità di placarsi senza raggiungere la casa dei vivi. Purtroppo non sappiamo in che casi si ricorresse a questa procedura ma sappiamo comunque che costituiva una sorta di eccezione e dunque era rivolta a morti “eccezionali”.

Non tutti i morti erano egualmente pericolosi. I bambini prima di ricevere il nome erano quelli sepolti lungo i sentieri proprio nella speranza che potessero aiutare le donne a restare incinta. La morte li ha colti prima di essere pienamente culturalizzati e quindi, nella loro “naturalità”, non avevano bisogno di un trattamento culturale. Inizieranno a essere trattati culturalmente solo quando la donna rimarrà incinta. Si diceva, inoltre, che anche i giovani in genere e gli anziani non raggiungessero mai il Villaggio dei Morti, perché non avevano la forza necessaria per compiere il viaggio che, come si è visto, non era esente da pericoli per le anime. Giovani e vecchi, cioè, non trapassavano mai. Questo proprio

perché, troppo deboli, non erano ancora, o non erano più, perfettamente integrati nella dimensione degli uomini. I giovani morivano prima di sviluppare le loro capacità mentre i vecchi avevano esaurito queste capacità: i primi non avevano ancora fatto molto e i secondi avevano già concluso la loro azione. Entrambe le categorie, per motivi opposti, non disponevano della capacità di agire che caratterizza gli adulti e pertanto, anche da morti, si riteneva disponessero di minore capacità di danneggiare i vivi. Peraltro conveniva tenere lontani anche loro: erano i preoccupanti rumori notturni che rammentavano il vuoto della morte nelle ore in cui l'azione degli uomini era ferma e quando la coscienza era meno vigile e poteva cedere alle lusinghe della paura, della depressione, della rinuncia. Le loro impronte erano rinvenute nei campi abbandonati, quelli più adatti ad ospitare i giochi di chi non c'è più. Quando il villaggio era abbandonato per realizzarne uno nuovo le offerte alimentari per loro avevano il senso di impedire a queste anime di seguire i vivi nel nuovo villaggio.

Quanto ai morti per violenza, guerrieri, suicidi e stregoni, erano espulsi dal villaggio (i feriti a morte addirittura sepolti o bruciati ancora da vivi) e tutti i rapporti con loro erano cancellati. Appartenevano all'alterità ed erano irrimediabilmente persi. Non era possibile, o auspicabile, trasformarli in trapassati. È da immaginare che un qualche comportamento rituale fosse tenuto. Sappiamo che i prigionieri morti erano espulsi con il clamore. Tuttavia le fonti non ci dicono nulla e dobbiamo limitarci a constatare che questi morti erano abbandonati all'oblio.

Con la prima sepoltura la morte era negata: non si poteva nemmeno citare il nome del morto; ricordarla era un insulto gravissimo; la morte doveva esser tenuta lontana dalla principale attività economica maschile, la pesca; con i morti non si divideva il cibo e solo le donne potevano piangere a lungo, gli uomini dovevano mantenere un comportamento distaccato e potevano solo lodare il defunto, in modo da placarlo. Tutti i contatti con la morte, contatti che ogni singola morte, ogni singolo defunto poteva aprire e permettere, dovevano essere evitati.

Le ossa non potevano bruciare: non quelle di prede, animali e pesci, e nemmeno, naturalmente, quelle dei morti. L'interdizione dal fuoco delle ossa degli animali equivaleva ad una sorta di offerta primizia. Se fossero state distrutte nel fuoco le ossa delle prede queste non si sarebbero più ripresentate come prede. La loro distruzione avrebbe significato la distruzione del rapporto con gli animali, con le loro "anime" e abbiamo visto che gli Uroni ritenevano che anche gli animali avessero un'anima. Naturalmente non nel senso che gli animali avessero anime immortali o che gli Uroni si attendessero una qualche forma di reincarnazione degli animali. Piuttosto rispettare le ossa era il modo urone di dire che non si voleva una interruzione del rapporto con gli animali e, quindi, che si desiderava che questi rimanessero sempre come prede possibili. Quanto alle ossa dei morti umani abbiamo visto come in caso di incendio il cimitero dovesse essere preservato prima ancora delle case. Le ossa (*etisken*), e dunque le anime (*esken*), sono i morti e se fossero andate distrutte nel fuoco i morti non avrebbero potuto essere congedati definitivamente con la Festa dei Morti e sarebbero restati come presenze malevole nella dimensione dei vivi.

Con la Festa dei Morti, infine, tutti i defunti trapassavano definitivamente. Le ossa erano mescolate tutte insieme e i morti cessavano di avere un'identità e si trasformavano in una folla anonima: "Un autre exemple fameux de rituel funéraire nous semble illustrer à la perfection le processus de renvoi de l'individu mort à l'anonymat collectif. Il s'agit de la «fête des morts» telle que la pratiquaient les Hurons" (Fédida, 1996:17). Con loro ogni rapporto era chiuso per sempre. Del resto la Festa avveniva in concomitanza con lo spostamento di un villaggio e con la distruzione del relativo cimitero: né i morti né il villaggio esistevano più. Da questo momento il ciclo si rinnovava e i morti, ora trapassati e non più pericolosi, potevano tornare ad essere presenti tra i vivi senza pericolo, ad esempio rinascendo in

qualcuno che somigliasse loro. Più precisamente, era possibile che un individuo giustificasse mediante la somiglianza l'assunzione di caratteri e ruoli appartenuti a un trapassato.

La Festa dei Morti aveva la funzione di trasformare il morto, pericoloso, in benevola presenza. Per far questo doveva però sparire come morto e rinascere, letteralmente, come vivo. Il procedimento è comparabile con quello del trapasso da morto malevolo ad antenato benefico in molte culture note all'etnologia e alla storia delle religioni. La rinascita significava dunque il riconoscimento del cambiamento di status del morto.

I morti e le visioni

I morti potevano tornare anche nelle visioni e la visione era uno dei canali per definire la dimensione dell'aldilà. La visione era un istituto fondamentale tra gli Uroni. <<They have a faith in dreams which surpasses all belief (...) It is their Mercury in their journeys, their domestic Economy in their families. The dream often presides in their councils; traffic, fishing, and hunting are undertaken usually under its sanction, and almost as if only to satisfy it. They hold nothing so precious that they would not readily deprive themselves of it for the sake of a dream. If they have been successful in hunting, if they bring back their Canoes laden with fish, all this is at the discretion of a dream. A dream will take away from them sometimes their whole year's provisions. It prescribes their feasts, their dances, their songs, their games,—in a word, the dream does everything and is in truth the principal God of the Hurons>>. (JR, 10: 169-171). Le visioni avevano codici interpretativi propri che raggiungevano certamente alti livelli di complessità e autonomia. Le visioni erano comunicate, discusse e interpretate in un percorso che era corale. La visione non era mai solo un fatto privato dell'individuo ma rivestivano un ruolo sociale e solo questa coralità forniva credito alla singola visione. Questo significa che ogni singolo elemento della visione, ciò che appariva a chi sognava, il messaggio ricevuto, non era mai casuale o accidentale ma apparteneva ad un codice condiviso e quindi a una dimensione comunitaria. Faceva parte di un percorso pubblico.

La visione stabiliva chi era il soggetto nei confronti degli altri ciò che poteva o doveva fare, ciò che gli altri si aspettavano da lui e anche ciò che poteva pretendere dagli altri (Monaco, 1999). Se la visione stabiliva che l'individuo, per realizzarsi, aveva bisogno di un oggetto, l'intera comunità era impegnata a reperirlo e a fornirglielo, anche a costo di privarne qualcuno. Non era accettabile che qualcuno rifiutasse di cedere oggetti o simboli di cui altri, mediante la visione ricevuta, reclamassero il possesso o l'uso. Quest'oggetto (non necessariamente una cosa: poteva trattarsi del diritto a guidare una spedizione, a partecipare a una festa e così via), infatti, mediante la visione cessava di essere un oggetto e diventava parte dell'identità di chi aveva ricevuto la visione. La visione aveva stabilito chi era quel soggetto di fronte all'intera comunità e la comunità, senza eccezione, doveva riconoscere quell'identità.

Nella visione potevano apparire varie entità spirituali e, capitava, potevano anche apparire dei morti i quali fornivano al sognatore delle istruzioni che chiarivano aspetti della vita e della realtà di costui. Uno degli esempi citati è quello di un Urone battezzato che ricevette in visione la visita del fratello morto. Il fratello, che non era stato battezzato, lo rimprovera di aver accettato il battesimo perché in questo modo poiché dopo la morte andrà nel Paradiso dei Francesi e non potranno più stare insieme (JR, 8: 141). Possiamo anche presumere che il fratello apparso in questa visione non avesse ancora ricevuto la seconda sepoltura, non fosse cioè, nei nostri termini un trapassato e, quindi, che fosse un morto con il quale stabilire un rapporto potesse essere pericoloso. In effetti nella visione

non è assente un elemento di minaccia ma anche prescindendo da questo, la presenza del morto è mediata dalla visione ed è l'istituto della visione a stabilire il valore di ciò che appare. I morti che apparivano nelle visioni non erano morti ma elementi della visione. Il loro senso non derivava dalle qualità intrinseche, dal fatto di essere morti, ma dalle qualità che assumevano all'interno della singola visione. Un animale, ad esempio un castoro, che fosse eventualmente apparso in visione non sarebbe stato un semplice animale ma un castoro-spirito guida, il cui esser castoro e non tartaruga, aveva senso solo all'interno dei codici della visione. Allo stesso modo dobbiamo intendere la presenza all'interno di una visione del fratello morto o di un qualunque morto. Non si trattava semplicemente di un morto, del fratello morto, ma di un aiutante, il cui significato era acquisito solo all'interno di determinato contesto istituzionale e simbolico.

Nell'esempio che abbiamo considerato la visione esprime la tragica lacerazione, nella coscienza degli Uroni, tra una dimensione del vivere ormai irrecuperabile (il fratello morto) e un'attualità condizionata dai beni francesi (inestricabilmente connessi anche con il cristianesimo) cui è impossibile rinunciare; tra una nostalgia per la vecchia vita, con tutti i suoi obblighi tradizionali di parentela, e una nuova, ricca di promesse (il paradiso dei Gesuiti) alla quale è però difficile adattarsi completamente. Confrontiamo questa visione con altre due citate nella medesima Relazione. Nella prima (JR, 15: 51) un personaggio influente aveva sognato di visitare il paradiso cristiano e di aver lì incontrato due donne inglesi. Queste gli avevano rivelato che lo scopo dei Gesuiti era la morte di tutti gli Uroni e che per salvarsi doveva insegnare a tutti la pratica di un nuovo rito, la cui realizzazione era assai simile al battesimo dei missionari. Occorre considerare che nel 1629 Quebec fu occupata dagli Inglesi i quali sino al 1632 bloccarono i commerci francesi e tutte le attività dei missionari. Le donne inglesi sono pertanto le avversarie dei Francesi e si comprende che le due inglesi possano essere utilizzate come simbolo antifrancese e antigesuita. In questo caso la visione esprime una prima presa di coscienza nativista e insieme la necessità, per lottare contro i Francesi, di adottare, sia pure in forma modificata, alcuni dei potenti strumenti che i Francesi hanno dimostrato di possedere. Anche in questo caso la visione cerca di dare un senso alle mutate condizioni culturali trasformando il paradiso cristiano in un inferno e i missionari stessi in pericolosi assassini. Il secondo esempio (JR, 13: 149-51) riporta la vicenda di un Urone che, in procinto di essere battezzato, narra di aver visitato il paradiso e di aver appreso che condizione del suo essere battezzato, e quindi di poter entrare da morto in paradiso, era quella di ricevere da vivo molti doni dai Gesuiti. Abbiamo qui il tentativo di manipolare i missionari ricorrendo ai loro stessi termini: i doni promessi nell'aldilà devono trovare una concreta anticipazione nella vita terrena. Tramite le visioni gli Uroni erano in grado di rimodellare anche la visione dell'aldilà proposta dai missionari adattandola alle loro esigenze e alle loro speranze.

Gli Uroni e i morti

La questione per gli Uroni non era definire l'anima come unitaria o duale o comunque molteplice, ma come controllare adeguatamente il rapporto con la morte e i defunti. A tal fine gli Uroni cercavano di separare nettamente la sfera della vita da quella della morte. Lo stesso tema della morte era ritenuto inadatto alla normale conversazione. Gli Uroni trovavano disdicevole che i missionari continuamente parlassero di aldilà e di cosa accade ai morti il tema dell'aldilà era <<a topic that adult huron found warrisome and repugnant>> (JR, 8: 142-5); <<Any mention of the death aroused the instant hostility on the villagers>> (JR, 13: 222). 535 Per gli Uroni, che non amavano parlare di morte, i missionari non avevano il diritto di chiedere agli ammalati se volevano andare all'inferno o in paradiso ma, come potenti sciamani, dovevano solo curare.²¹ (21) La loro insistenza sul tema della morte procurò ai

21 Il battesimo era interpretato dagli Uroni come un rituale di cura e lo stesso gruppo dei Gesuiti era considerato come una delle varie associazioni di cura.

Gesuiti accusate di stregoneria che solo al loro posizione privilegiata di Francesi salvò da conseguenze nefaste. La morte non andava nemmeno citata e abbiamo visto il tabù del nome e la stessa Festa dei Morti era nominata solo indirettamente, senza riferimento ai morti, con il termine “Pentolone”.

Questi ultimi, dopo la Festa dei Morti, cessano di essere pericolosi. I defunti vanno da Aataentsic, in cielo insieme ai cani, cioè spariscono per sempre. Oppure diventano cibo, come colombe. Oppure vanno al Villaggio dei Morti ove non fanno altro che piangere, il comportamento adeguato ai morti che sono tristi perché sanno di non poter tornare mai più. Oppure, ancora, vanno al Villaggio dei Morti ove sono impegnati in una vita del tutto simile a quella sulla terra e da dove non avrebbe senso tornare. Del resto sulla via per raggiungere il Villaggio sono privati del cervello e della memoria da Testa Vuota e non saprebbero come tornare indietro. Abbiamo citato in precedenza un mito e adesso è il momento di considerarlo (JR, 10: 149-153). Un uomo parte alla ricerca della sorella morta e dopo un lungo viaggio, nel corso del quale ha superato con pericolo il fiume che divide la terra dei vivi da quella dei morti, raggiunge una casa nella quale, a parte il padrone, detto “Colui Che Tiene I Cervelli Dei Morti”, sono solo anime di defunti. Il padrone gli rivela che la sorella sta curando Aataentsic che è malata e gli dona una zucca nella quale dovrà rinchiudere l’anima della sorella per riportarla indietro. L’uomo raggiunge il luogo ove è la sorella e dopo una lotta riesce a porla nella zucca. Occorre però anche il cervello e il padrone della casa gli dona una seconda zucca che contiene il cervello. L’uomo, tornato a casa, dovrà fare una grande festa e se tutti terranno gli occhi bassi la sorella tornerà in vita. Ma uno dei presenti guarda e all’uomo resta solo un cadavere. Questo mito fonda l’irreversibilità della morte e l’impossibilità per i morti di tornare tra i vivi. L’uomo della casa sul fiume conserva tutti i cervelli e impedisce che i morti possano ritornare. Le due dimensioni sono nettamente separate e così devono restare perché il contatto con la morte è pericoloso.

Occorre, tuttavia, anche considerare che gli Uroni avevano per i loro defunti un affetto che non svaniva con la morte. Disponiamo di molte e non equivocate dichiarazioni di nativi che rifiutarono il battesimo per il timore, andando nel Paradiso cristiano, di non ritrovarsi più con i loro parenti defunti prima dell’arrivo dei missionari e comunque senza essere stati battezzati (JR, 8: 141; JR, 13: 151-3, 199). Di questo comportamento risulta anche il reciproco: Uroni che si fecero battezzare per il desiderio di raggiungere nel Paradiso dei missionari i figli morti dopo il battesimo (JR, 23: 129). Gli Uroni, cioè, sentivano un forte collegamento con i defunti e vivevano come una separazione dal gruppo dei parenti la proposta dei missionari di una diversa e migliore sorte nell’aldilà.

Si tratta davvero della fiducia nella persistenza delle anime dopo la morte o solo del modo con cui gli Uroni hanno protestato contro la (o hanno cercato di adattarsi alla) deculturizzazione operata dai missionari? Le due risposte non si escludono e probabilmente le due cose insieme. Parlare del Villaggio dei Morti equivaleva ad asserire e riaffermare, in un periodo di rapidi cambiamenti dovuti al commercio e all’incontro con i Bianchi, la solidarietà tra i gruppi di parentela - famiglie, lignaggi, clan – e l’identità che derivava dalla partecipazione a questi gruppi. Tenere il rapporto con i defunti del Villaggio era tenere i rapporti con tutti i vivi. D’altra parte non possiamo escludere una sincera nostalgia per gli amici e i parenti defunti e il desiderio di poterli ritrovare. Solo che è un desiderio che si proietta dopo la morte, non prima. Si può desiderare di ricongiungersi, dopo la morte, con i propri cari ma non che i propri cari tornino tra i vivi: non che saltino le barriere tra morti e vivi.

Conclusione

A questo punto possiamo tornare alla questione iniziale: avevano gli Uroni la fede nella

reincarnazione? Se guardiamo le cose dal punto di vista della nozione di anima, che era il punto di vista di chi ha raccolto la documentazione, dobbiamo ammettere di sì: i dati riportano che gli Uroni avevano una qualche nozione di immortalità dell'anima (o almeno di una parte dell'anima) e una qualche nozione di reincarnazione dell'anima (anche qui: almeno di una parte dell'anima). Ma questo non è il punto di vista corretto. Sono gli Europei che hanno interpretato le risposte degli Uroni nei termini utili per i loro fini: ai loro fini era essenziale la questione dell'anima.

Se teniamo conto, nella lettura dei dati, di questa esigenza le cose cambiano e invece di ottenere una teoria dell'anima ricaviamo per gli Uroni l'esigenza di confrontarsi con la morte. In questo senso, trasformati in trapassati, alcuni morti (non tutti) possono ancora tornare utili ai vivi. L'asserzione secondo la quale un morto si reincarnava in un vivo non diceva nulla del morto ma diceva molto del vivo, inquadrandolo in un insieme di relazioni, una rete di rapporti, parte dei quali era definita – non sappiamo propriamente in che termini: parentela, affinità, amicizia, adozione ... - dai rapporti con il morto. Questo rapporto, garantito dalla presenza di segni fisici che rivelavano la "reincarnazione", aiutava il vivo a vantare crediti, ruoli, proprietà del morto. Permetteva al nuovo soggetto di collegare alla sua attuale identità elementi dell'identità del morto. Il vivo costruiva la sua identità sociale anche grazie al morto. Ma il morto è qui soltanto un segno, tra altri, con cui si costruisce un'identità. Solo in questi termini aveva senso parlare di reincarnazione, allo stesso modo di come, abbiamo visto, un nome "rinascere" nel nuovo possessore delle cariche.

In altre parole, secondo le esigenze, secondo il contesto e il discorso, l'anima poteva essere una colomba, sparire in cielo seguendo la Via Lattea, piangere nel Villaggio dei morti o reincarnarsi. Non si trattava per gli Uroni di avere quattro anime, o due o una sola: si trattava di utilizzare quattro codici diversi per dire cose diverse.

L'espressione del tenero rimpianto, dell'affetto, del desiderio di non perdere del tutto la memoria delle persone care, che legava emotivamente chi restava ai propri cari morti, è altra cosa dal ritenere le anime immortali. Infatti chi aveva perso un defunto lo piangeva anche se la sua "anima" si era "reincarnata" in un altro. Si trattava, inoltre, di un legame personale: con singoli deceduti da parte di singole persone. Con questi si poteva, ad esempio, stabilire un legame nelle visioni. I morti in quanto tali, la collettività dei morti, restavano un segno di pericolo: qualcosa da evitare. Numerose sono infatti le espressioni simboliche della necessità di separare la dimensione dei vivi da quella dei morti e di difendere i vivi dalle funeste insidie dei morti. Il trattamento simbolico della morte, tramite i riti funebri, le cautele, i miti, non avevano la funzione di garantire la vita ai morti in una qualche dimensione e, dunque, di esprimere l'attesa, la speranza, la volontà di ottenere salvezza dalla morte attraverso l'eternità dell'anima o attraverso la sua continua reincarnazione. Al contrario si trattava di "salvarsi dalla morte", impedendo che questa invadesse la dimensione dei vivi contagiandoli con la sua negatività.

Referenze bibliografiche

- Ariès P. (1978). *Storia della morte in occidente*, Milano: Rizzoli
- Brasser T. J. (1968). 'Group Identification Along a Moving Frontier'. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*. Munich, Band II; pp.261-65.
- Champlain (de), S. (1907). *Voyages of Samuel de Champlain 1604-1618*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Fédida P. (1996). *L'oeuvre de sépulture*, in Désveaux Emmanuel (ed.). *La Fin de la Vie*. Paris: Presses Universitaires de France; pp. 11-17.
- Hickerson H. (1960) 'The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes'. *American Anthropologist*, 62, 1960; pp. 81-107
- Irwin L., 1992. 'The Huron-Jesuits Relations: Contesting, Dreams, Confirming, Worldviews'. *Religion*, vol. 22, 1992; pp. 259-270
- Irwin L. (2008). *Coming Down from Above: Prophecy, Resistance, and Renewal in Native American Religions*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Irwin L. (2017). *Reincarnation in America. An Esoteric History*. Lanham: Lexington Book.
- Jackson V. (2012). 'Mortuary Customs: The Huron-Wendat Approach to Death'. *Prandium. The Journal of Historical Studies*, 1, 1; pp. 1-16.
- Monaco E. (1999). *Manitu e Windigo (II ediz.)*, Roma: Bulzoni.
- Mosse G. (2014). *Le guerre mondiali*. Roma-Bari: Laterza
- Parkman F. (1867). *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Boston: Little, Brown & C.
- Pomedli M. (1991). *Ethnophilosophical and Ethnolinguistic Perspectives on the Huron Indian Soul*. Lewinston/Queenston/Lampeter: Mellen Press.
- Sagard G. (1865). *Le Grand Voyage du Pays des Hurons*, Paris: Librairie Tross.
- Seeman Erik (2011). *The Huron-Wendat Feast of the Dead*. Baltimora: John Hopkins University Press
- Tooker E. (1964). *An Ethnography of the Huron Indians 1615-1649*. Washington: U.S. Government Printing Office.
- Trigger B. (1987) *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, Kingston and Montreal: McGill - Queen's University Press.
- Trigger B. (1990). *The Huron: Farmers of the North*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Von Gernet A., *Saving the Souls. Reincarnation Belief of the Seventeenth-Century Huron*, in Mills A. and Slobodin R, (eds) (1994). *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Ontario: University of Toronto Press; pp. 38-54
- Sagard 1865**
Le Grand Voyage du Pays des Hurons, Paris, 1865. Ristampa dell'originale 1632