

INDICE

INDIANI E PURITANI. LA NARRATIVA DELLE *CAPTIVITIES*

INTRODUZIONE

CAPITOLO I – Gli sviluppi della narrativa della cattività

1.1 – Contesto storico. Il rapporto tra bianchi e indiani

1.1.1 – Gli Indiani d’America

1.1.2 – I Puritani inglesi

1.1.3 – L’impatto tra i due mondi

1.2 – Il fenomeno della cattività

1.3 – La *Captivity* come genere letterario

1.3.1 – Le origini della *Indian Captivity Narrative*

1.3.2 – Gli sviluppi successivi

CAPITOLO II – *The Sovereignty and Goodness of God (1682)* di Mary Rowlandson

2.1 – Il caso di Mary Rowlandson

2.2 – *The Sovereignty and Goodness of God*

2.2.1 – La nascita dell’opera

2.2.2 – Voce di Dio e voce dell’Io: la struttura dicotomica di *The Sovereignty*

2.3 – Dal corpo femminile al proto-femminismo della Rowlandson

CAPITOLO III – *God’s Mercy Surmounting Man’s Cruelty (1728)* di Elizabeth Hanson

3.1 – Il caso di Elizabeth Hanson

3.2 – *God’s Mercy Surmounting Man’s Cruelty*

3.2.1 – Breve storia della pubblicazione dell’opera

3.2.2 – La relazione con il genere della *Puritan Captivity Narrative*

3.3 – Dolore o rassegnazione. La lacerante contraddizione del testo della Hanson

CONCLUSIONE

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CAPITOLO I

LA NARRATIVA DELLA CATTIVITA'

1.1 CONTESTO STORICO. II CONTATTO TRA BIANCHI E INDIANI

1.1.1 GLI INDIANI D'AMERICA

Gli indiani d'America provengono dall'Asia centro-orientale, in particolare discendono dalle popolazioni mongoloidi del sud-est asiatico. Nell'era glaciale del tardo Pleistocenico, in un periodo che oscilla tra i quarantamila e i venticinquemila anni fa, tali popolazioni migrarono verso il continente americano attraverso lo stretto di Bering che divide, con i suoi trentasette chilometri, il promontorio più orientale della Siberia dall'Alaska. Questi primi abitanti del Nuovo Mondo erano originariamente cacciatori-raccoglitori che si diffusero in tutto il continente, poi compirono un passo avanti nell'evoluzione già intorno al 2000 a.C. con l'introduzione dell'agricoltura a partire dalle aree sud-occidentali e con lo sviluppo successivo di colture quali quelle del mais, dei fagioli e delle zucche. Limitandoci all'America Settentrionale, che costituisce l'oggetto specifico del nostro studio, la principale civiltà precolombiana è la cosiddetta "civiltà dei tumuli" della valle inferiore del Mississippi fiorita intorno al 700 d.C. e caratterizzata dalla costruzione di grandi città, dalla coltivazione intensiva del mais e da grandi innovazioni nell'ambito dell'artigianato, soprattutto in relazione alla lavorazione della ceramica.¹

Le popolazioni indiane erano molto differenziate al loro interno; tuttavia, mancando criteri specifici di classificazione,² gli etnologi le distinguono

¹ Wilcomb E. Washburn, *The Indian in America*, New York e London, Harper and Row, 1975, pp. 19-26.

² Samuel Eliot Morison e Henry Steele Commager, *Storia degli Stati Uniti d'America*, Firenze, La Nuova Italia, 1950, pp. 3-5.

generalmente a seconda del gruppo linguistico al quale appartengono. In tal senso possiamo in generale distinguere: il gruppo dei Pueblo; il gruppo degli Algonchini esteso su tutto il continente e comprendente tribù come quelle dei Piedi Neri, degli Cheyenne, degli Arapaho, degli Ojibwa e degli Shawnee, come pure le tribù con cui vennero in contatto i coloni della Virginia e del New England. Altro gruppo importante fu quello degli Irochesi, diffusi soprattutto lungo la catena degli Appalachi. A tale raggruppamento appartengono le tribù delle cosiddette “Cinque Nazioni” – Mohawk, Cayuga, Oneida, Onondaga e Seneca – come anche i Tuscarora, i Cherokee, gli Uroni e i Mascoghi – famiglia composta dai Creek, Choktaw, Chickasaw, Natchez e Seminole diffusi nel sud degli attuali Stati Uniti e primi tra gli indiani a venire in contatto con gli europei. Infine, vi è il gruppo Sioux delle “Grandi Pianure” – che abbraccia i Dakota, i Crow, i Mandas, i Kansas, gli Iowa, gli Omaha e i Owapaw – che dal punto di vista linguistico però può essere apparentato al ceppo degli Irochesi.³

All'interno di ciascuna tribù poi c'era una divisione in “clan” stabilita dal senso di appartenenza a una stessa discendenza, anche se nella maggior parte dei casi tale discendenza era più spirituale che reale. Per queste popolazioni, infatti, contavano molto i rapporti personali più che il grado di parentela e spesso si usavano appellativi come “padre”, “zio”, “nonno” per indicare legami che non erano strettamente quelli familiari. La dimensione comunitaria acquistava, dunque, un ruolo fondamentale all'interno della società tribale. Non vi erano “re” o “principi,” ma capitribù investiti del loro potere da tutta la comunità, e ogni decisione importante era presa all'unanimità dal consiglio tribale a seguito di estenuanti discussioni. Non avendo la scrittura, gli indiani non avevano neanche un corpus di leggi scritte, tuttavia la loro società non era in balia di istinti primordiali come aveva ipotizzato la civiltà occidentale. Essi avevano un forte senso del rispetto e della dignità, e spesso bastava soltanto ridicolarizzare il trasgressore per indurlo a desistere dal commettere il reato. C'era un atteggiamento abbastanza indulgente che si poteva verificare anche

³ Morison e Commager, pp. 7-9.

nell'educazione dei bambini nei confronti dei quali le punizioni corporali erano usate raramente, piuttosto li si ammoniva facendo loro sentire il peso della colpa. Tuttavia, per crimini pesanti come l'omicidio e il furto, era prevista anche la vendetta secondo l'ottica del "taglione".⁴

La dimensione comunitaria era sentita anche nel campo economico. Non esisteva la proprietà privata, ma vigeva una sorta di "comunismo primitivo" per cui i più abili o i più "ricchi" mettevano a disposizione i propri beni dividendoli con tutto il gruppo, e aspettandosi ovviamente un'uguale generosità in caso di bisogno.

Per quanto riguarda le attività economiche, gli indiani delle pianure, della costa orientale e del sud-ovest praticavano l'agricoltura come base della loro sussistenza, mentre sulle montagne e sugli altopiani le attività principali erano la caccia, la pesca e la raccolta. Lo scambio di merci era basato sostanzialmente sul baratto, poiché non esisteva un sistema monetario, e tali scambi erano inquadrati all'interno di cerimoniali particolari, in contesti cioè dove giocava un ruolo anche l'aspetto socio-culturale. Nella costa settentrionale del Pacifico era molto diffuso, ad esempio, il *potlatch* che in lingua Chinook significa "dare".⁵

A livello culturale, ciò che colpisce della civiltà indiana d'America è quello di vivere in simbiosi con la natura. Consci della loro totale dipendenza dall'ambiente, i pellirossa avevano un rapporto speciale con gli elementi naturali fatto di profondo rispetto. Credevano, ad esempio, che anche gli animali avessero un'anima e per questo regolavano in modo molto rigido la caccia, uccidendo soltanto per un vero bisogno e in modo da non far soffrire le vittime.

Tale ossequio nei confronti della Natura ha fatto sì che molti vedessero in quella indiana la prima civiltà ecologista della storia. Questo tipo di concezione culturale era, senza dubbio, legata strettamente anche al culto religioso praticato da queste popolazioni. Gli indiani avevano una spiritualità profonda che non era legata

⁴ Washburn, pp. 52-60 e 34-35.

⁵ Si trattava di uno scambio che avveniva all'interno di una festa o un rituale per la presa del potere o di privilegi da parte di alcuni membri della tribù. I membri ospiti ricevevano dei doni anche perché erano testimoni formali degli avvenuti passaggi di potere.

a una divinità ben identificabile, ma a diversi esseri o presenze soprannaturali che intervenivano concretamente nella vita dell'uomo.

La maggior parte dei pellirossa – soprattutto il gruppo Algonchino – aveva una particolare visione del mondo distinguendo tra due grandi spiriti: Manitou, essenza del bene, e Windigo, presenza maligna con la quale gli indiani combattevano quotidianamente. Inoltre, tra le popolazioni delle aree settentrionali e occidentali dedite alla caccia, c'era una concezione più individuale della religiosità, nel senso che i singoli si ritiravano in isolamento alla ricerca di visioni e di segni che li guidassero.

Le tribù legate a un'economia agricola, invece, vivevano la religione in modo collettivo, attraverso cerimonie rituali pubbliche come quelle legate al raccolto e alle invocazioni per la pioggia. Una figura di intermediazione con gli spiriti era poi quella dello sciamano che spesso assumeva anche il ruolo del medico.⁶

1.1.2 I PURITANI INGLESI

L'arrivo di Cristoforo Colombo (1492) e dei primi europei portò le popolazioni indiane in contatto con una nuova civiltà dopo secoli di isolamento. Nel caso specifico dell'Inghilterra, i contatti con il continente americano furono all'inizio saltuari e fugaci.

I primi tentativi di “esplorare” le terre del Nuovo Mondo si ebbero durante il regno della Regina Elisabetta I (1558-1603) – grazie a uomini come Francis Drake (1541-1595) e al fervente clima culturale.

Il primo gruppo di coloni che tentò di stabilirsi sulle coste atlantiche dell'America Settentrionale nei primi anni del XVII sec. era costituito da nobili decaduti, ex galeotti e poveri artigiani alla ricerca di fortuna. Purtroppo essi dovettero affrontare una serie di problemi e furono ridotti ai minimi termini dalle malattie, dalla fame e dagli attacchi degli indiani. La prima vera ondata migratoria si ebbe tra il

⁶ Washburn, pp. 68-73.

1606 e il 1637 e portò alla nascita di tre principali colonie: Virginia, Maryland e New England.

Quest'ultima – di particolare interesse per il nostro studio – si sviluppò in stretta relazione col Puritanesimo. Nel regno britannico i puritani erano sempre più messi al bando dalla Chiesa ufficiale d'Inghilterra, soprattutto per il loro modo troppo rigoroso di intendere la vita in stretta relazione ai dettami della Bibbia. In effetti i puritani non contestavano in tutto e per tutto gli Articoli di Fede della Chiesa anglicana, piuttosto non ne accettavano l'organizzazione interna – ancora legata a un clero dai forti poteri come quello cattolico – ritenendola troppo permissiva nei confronti di abitudini di vita per così dire “frivole”. Il Puritanesimo prevedeva, invece, una vita tutta consacrata a Dio e per questo i puritani giunsero ad esempio a bandire qualsiasi forma di divertimento, dal teatro alle feste di piazza, riconoscendo inoltre un grandissimo merito a chi si gettava anima e corpo nel commercio, poiché Dio non amava la pigrizia, infatti non l'ozio, ma solo l'agire serviva ad accrescere la gloria di Dio. Perdere tempo era, fra tutti, il peccato più grave. In effetti il Puritanesimo, come ha osservato il sociologo Max Weber, ebbe un ruolo particolarmente importante dal punto di vista socio-economico, poiché interpretò il successo nell'attività economica come segno dell'azione della Grazia e della predestinazione, favorendo così lo sviluppo della mentalità capitalista.⁷

Con gli Stuart la situazione dei puritani in Inghilterra divenne sempre più insostenibile, fino ad arrivare con Carlo I a un'aperta persecuzione che costrinse un gruppo di religiosi estremisti dell'East Anglia a cercare la “terra promessa” nel Nuovo Mondo. Grazie alla mediazione di Sir Edwin Sandys, i famosi Padri Pellegrini ottennero finanziamenti per la loro avventura da un gruppo di commercianti inglesi e le concessioni richieste dalla Compagnia della Virginia e, imbarcatisi sulla Mayflower, raggiunsero Cape Cod l'undici novembre del 1620. Una volta giunti in America e superate le prime avversità, decisero di sottoscrivere un accordo secondo il quale tutte le decisioni sarebbero state prese a maggioranza dai

⁷ Cfr. Max Weber, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, (1991), 2000, pp. 215-41.

membri della Colonia. Nasceva così la colonia del New England. Le ondate migratorie successive fondarono via via nuovi villaggi regolati secondo un'ottica comunitaria e un'equa distribuzione delle terre date in concessione dalla Corte generale; gli affari locali venivano gestiti in modo democratico attraverso discussioni nelle riunioni cittadine, in effetti erano poche le ingerenze da parte del governo inglese – almeno fino al 1680 – e il legame con la madrepatria era più che altro legato all'aspetto sentimentale che a quello pratico.

Questo fu, generalmente, l'iter seguito nella fondazione di tutte le colonie, ma un'eccezione notevole è rappresentata dalla Pennsylvania. Tale colonia fu fondata da William Penn dal quale prende il nome e al quale deve il sogno di costruire un paese per i Quaccheri e per il loro ideale di vita in armonia con gli altri e con il mondo. Quello dei Quaccheri è un movimento religioso sorto in seno al Puritanesimo inglese, e molto più deciso nel suo radicalismo. I Quaccheri o membri della “Società degli Amici” – secondo la definizione data dal fondatore George Fox – aboliscono ogni tipo di intermediazione tra Dio e l'uomo e predicano un egualitarismo totale. Soprattutto per questa diversità religiosa la Pennsylvania ha vissuto in modo alquanto diverso i primi tempi della colonizzazione e anche lo stesso “incontro” con gli abitanti originari del continente americano.⁸

Il contatto tra europei e indiani d'America è una questione molto delicata e centrale se si vogliono capire a fondo i motivi di tanti scontri e violenze, e di un fenomeno come quello della cattività che è qui oggetto di analisi.

1.1.3 L'IMPATTO TRA I DUE MONDI

L' impatto tra i due mondi scosse, in realtà, i pellirossa molto più di quanto non fece con i bianchi, rivoluzionando il loro mondo in un senso per lo più negativo. I primi approcci, in effetti, furono quasi sempre pacifici. Gli indiani vennero a conoscenza di oggetti e di tecnologie a loro prima sconosciute che scambiavano donando i loro beni spesso di un valore di molto superiore a quelli ricevuti, ma per

⁸ Morison e Commager, pp. 55-106.

loro le armi dei bianchi, gli attrezzi per la pesca, le pentole e altri utensili avevano un fascino straordinario anche se non ne capirono subito l'utilità. Alcuni oggetti, infatti, venivano utilizzati in modi diversi, talvolta persino bizzarri, dagli indiani, come le canne di pistole e fucili che usavano come raschietti o gli specchi che non servivano per la vanità personale, bensì come mezzi di comunicazione. Ben presto però queste popolazioni impararono il valore delle merci occidentali, divenendo a loro volta rivenditori presso altre tribù. Ma gli indiani non conobbero soltanto le innovazioni tecnologiche e le suppellettili della civiltà europea. Essi vennero in contatto con la cultura e con lo stile di vita occidentali spesso nei suoi lati più cupi e deludenti. I bianchi portarono la guerra, la schiavitù, l'espulsione dalle loro terre, l'economia capitalistica, le malattie europee, da cui il loro sistema immunitario non sapeva difendersi, e vizi subdoli come quello dell'alcool che contribuì alla distruzione di molti indiani.⁹ Tutto ciò portò così a disintegrare a poco a poco la cultura originaria delle popolazioni nativo-americane.

Ciò non significa, tuttavia, che gli inglesi e gli altri europei giunsero in America con un preciso piano di distruzione delle popolazioni originarie. Inizialmente anche gli europei, sebbene in misura minore, cercarono di adattarsi alla cultura indiana mettendosi in relazione con loro su un piano di parità. In ambito economico, per esempio, i primi scambi avvennero sotto forma di doni o baratti. Tuttavia, il sistema commerciale capitalistico ebbe ben presto il sopravvento. Anche nelle trattative politiche del periodo coloniale i bianchi si posero di fronte ai pellirossa partendo dal riconoscimento formale del loro diritto ad esistere, essi cioè venivano riconosciuti come una qualsiasi potenza straniera, come una nazione estera con la quale trattare alla pari. Ma l'arte diplomatica degli europei era molto diversa e spesso molto più sottile di quella indiana.

Le differenze nell'interpretazione delle cose portarono spesso gli stessi inglesi a trarre profitto dalla situazione. Gli stessi puritani del New England, pur riconoscendo il diritto degli indiani a possedere la terra che occupavano, riuscirono a

⁹ Washburn, pp. 89-91.

sottrarre loro molti territori concependo in modo molto limitato il significato della parola “occupare”, per cui, siccome alcune tribù non risiedevano stabilmente in una regione, anche se essa rientrava nella loro sfera di influenza, questa veniva loro sottratta. La terra, infatti, fu il principale motivo di conflitto tra le due civiltà, ma non tanto nel modo in cui si potrebbe pensare.

In realtà, gli indiani non davano tanto valore al possesso della terra, e all’inizio sembravano ben disposti a cederla ai bianchi in cambio di doni o anche gratuitamente sulla base della convinzione che ce ne fosse per tutti. Ma la continua richiesta da parte degli europei di nuova terra, la loro avidità, e i modi impiegati per ottenerla, resero gli indiani molto più accorti e gelosi dei loro territori, non tanto per l’attaccamento alla terra stessa, quanto perché essa rappresentava ormai l’integrità della loro cultura e della loro civiltà.¹⁰ Certo vi furono notevoli eccezioni anche tra i coloni. Nella Pennsylvania, guidata dal suo fondatore, si riconosceva in modo più perentorio il diritto alla terra degli indiani. In generale, comunque, per molto tempo i diritti, come anche i doveri, degli indiani d’America furono stabiliti da negoziati tra le due parti che potevano assumere varie forme di accordi e intese, da quelli più formali a quelli più amichevoli. Questi patti, sigillati dallo scambio di doni, prevedevano un impegno per entrambi i contraenti: quello di difendersi a vicenda in caso di guerra, quello di concedere il passaggio attraverso i propri territori e così via. Tra l’altro, spesso i regali degli indiani rappresentavano un’entrata cospicua per le amministrazioni coloniali a cui di rado si rinunciava. In cambio, gli europei avevano l’autorizzazione di impiantare fortini nella sfera d’influenza dei pellirossa o di inviare presso di loro dei rappresentanti. Di frequente, in occasione di accordi, il governo coloniale distribuiva medaglie presso i capitribù alleati come segno dell’impegno preso, ed erano spesso gli indiani stessi a richiedere tale simbolo di alleanza, che per loro – in quanto analfabeti – valeva più di un pezzo di carta sottoscritto.

Uno strumento efficace per stabilire legami tra bianchi e indiani era poi il matrimonio interrazziale come quello, ormai famoso, tra John Rolfe e Pocahontas,

¹⁰ Bernard W. Sheehan, “Indian-White Relations in Early America: A Review Essay”, *The William and Mary Quarterly*, 3rd ser., XXVI, 2, Apr. 1969, pp. 276-77.

autorizzato dalla Virginia per suggellare un patto politico con la tribù della ragazza. Ma tali unioni venivano autorizzate solo raramente, per evidenti problemi di natura soprattutto religiosa oltre che sociale.¹¹

Verso la metà del Settecento, la politica delle colonie nei confronti degli indiani si esplicava mediante un organo di Sovrintendenza per gli affari indiani che inviava suoi rappresentanti in loco. Dopo la costituzione degli Stati Uniti si scelse invece di avere degli agenti che risiedessero stabilmente presso le tribù indiane per rappresentare il nuovo stato. I trattati con le popolazioni indigene continuarono ad essere stipulati fino al 1871, quando il Governo prese in mano la situazione e decise in modo unilaterale per la sorte degli indiani.

Altro aspetto del contatto tra le due civiltà è quello religioso. I coloni europei partirono subito con un programma di evangelizzazione degli indiani, convinti che la “vera fede” avrebbe potuto soppiantare facilmente e in modo immediato la religione primitiva dei nativi d’America. Tuttavia, nonostante gli sforzi dei missionari sia cattolici (francesi) sia protestanti, tale cristianizzazione di massa non si ebbe. Certo vi furono molti indiani che si lasciarono catturare dal messaggio di Cristo. Soprattutto nel New England i successi furono notevoli, al punto da dar vita a interi villaggi di indiani convertiti. Non fu così però nelle altre colonie, e comunque anche nel New England il successo non fu quello sperato. In realtà gli indiani erano ben consci del fatto che, una volta abbandonata la loro tradizione religiosa – tra l’altro strettamente legata alla vita politica e sociale – avrebbero vissuto in un limbo, cacciati dalla loro società d’origine, ma non accettati mai veramente dalla nuova comunità religiosa.

Nonostante le poche speranze di realizzare una conversione di massa, i progetti di evangelizzazione dei pellirossa andarono avanti per tutto il Seicento e il Settecento con la costituzione anche di organizzazioni che avevano questo compito preciso.¹² La volontà di plasmare l’indiano secondo i “canoni della civiltà” occidentale nasceva dalla visione che gli europei portarono con loro una volta giunti nel Nuovo Mondo. Essi concepivano l’indiano come una sorta di “uomo naturale”,

¹¹ Washburn, pp. 102-10.

¹² Washburn, pp. 132-36.

predisposto verso il bene, ma bisognoso di essere educato ai principi della civiltà. L'indiano era visto cioè come un contenitore vuoto pronto a essere riempito di tutti i buoni propositi che gli europei avevano approntato per lui. Il topos del “nobile selvaggio” resistette per lungo tempo in seno alla cultura coloniale prima e americana poi, ispirando la letteratura autoctona, compresa la narrativa della cattività, per giungere sino alle rappresentazioni cinematografiche. Ma gli indiani non erano dei contenitori vuoti, avevano una loro cultura e una loro civiltà altrettanto ricca e complessa di quella dei conquistatori bianchi – sebbene questi non se ne rendessero conto – e si opposero, per quanto poterono, a un assorbimento totale da parte della civiltà occidentale. Essi hanno continuato a resistere fino ai pochi gruppi di sopravvissuti che ancora oggi tentano di custodire gelosamente e dignitosamente quel poco che è rimasto della loro identità originaria.¹³

L'opposizione degli indiani ai progetti imperialistici degli europei portò spesso allo scontro diretto. Diverse e sanguinose furono le guerre tra bianchi e indiani, scatenate dalle pretese sempre più pressanti degli europei che talvolta costringevano le tribù indiane ad attaccarli. Spesso gli scontri coinvolgevano più tribù, non sempre alleate tra loro. Le rivalità tra i vari gruppi, infatti, spingevano gli indiani ad allearsi a turno con gli europei o a farsi coinvolgere negli scontri tra inglesi e francesi per il controllo dell'America Settentrionale. Probabilmente proprio questa mancanza di unità tra le varie tribù determinò la loro fragilità e la conseguente presa di potere dei governi coloniali.

La battaglia più sanguinosa del continente nordamericano vide come protagonista proprio il New England. Si tratta della cosiddetta Guerra del re Filippo (1675-1677) dal nome che gli inglesi diedero al capo Wampanoag loro nemico. I rapporti tra inglesi e questa tribù erano tesi già da tempo a causa delle rinunce a cui gli indiani erano stati costretti per favorire i coloni. L'assassinio di un indiano convertito, avvenuto nel 1675, fu la causa scatenante. Tale uccisione, infatti, fu attribuita a tre indiani della tribù Wampanoag che volevano impedire all'assassinato di riferire che

¹³ David Bidney, “The Idea of the Savage in North American Ethnohistory”, *Journal of the History of the Ideas*, XV, 1964, pp. 322-24.

Filippo si preparava a una guerra contro gli inglesi. I primi scontri ebbero luogo a Swansea – vicino Plymouth – e si estesero ben presto a tutta la regione coinvolgendo oltre ai Wampanoag, anche i Narragansett – accusati dai coloni di favorire re Filippo – e i Pequot. Le forze inglesi ebbero la meglio, non senza, però, dover subire un’ultima disperata azione di guerriglia da parte del nemico nel proprio territorio. Nonostante la vittoria, il New England alla fine dovette fare i conti con un bilancio di morte e distruzione davvero grave. Fu proprio in occasione di tali scontri che ebbe modo di svilupparsi il fenomeno della cattività.¹⁴

¹⁴ Washburn, pp. 152-55.

1.2 IL FENOMENO DELLA CATTIVITA'

Quello della cattività è un fenomeno assai diffuso. Tra le innumerevoli violenze e brutalità che l'uomo ha perpetuato a danno dei suoi simili nel corso della storia, i rapimenti e i sequestri di persona sono stati tra le più comuni e le più trasversali, nel senso che hanno riguardato le civiltà più disparate e distanti fra loro sia nel tempo che nello spazio. Le ragioni che stanno alla base di un simile atto hanno, il più delle volte, una radice economica o ideologico-politica – per fare degli esempi a noi molto vicini, si pensi ai sequestri di persona messi in atto a scopo di lucro da bande criminali sarde soprattutto negli anni ottanta e al “terrorismo rosso” degli anni settanta che usava il rapimento come arma di ricatto politico, esperienza che culminò nella tragica uccisione di Aldo Moro. Le motivazioni diverse alla base di un rapimento sono, tuttavia, le più svariate – è il caso, ad esempio, del celeberrimo “ratto delle Sabine”.

Al di là dei differenti obiettivi dei sequestratori, l'esperienza vissuta dal rapito ha tratti che si ripetono in ogni circostanza. I prigionieri sperimentano una situazione scioccante, che minaccia non solo il loro mondo fisico, ma anche quello psicologico. Da un lato, infatti, il corpo è sottoposto a ogni forma di violenza e di tortura, ma anche di privazione, sperimentando la fame e la sete più estreme e il blocco dei più elementari bisogni fisiologici. Per cui al dolore reale nella sua fase più cruda, si aggiunge anche una vera e propria degradazione del corpo che si ritrova in uno stato animalesco e primitivo. Così sia l'integrità psicologica che l'identità culturale del rapito sono rese vulnerabili. Chi vive un'esperienza di cattività, difatti, si ritrova catapultato all'improvviso, e per un periodo imprecisato, in un'ambiente completamente nuovo e ostile. Non supportato dalla sua realtà socio-culturale – e quindi privo di ogni punto di riferimento – il prigioniero ha solo il suo corpo con il quale stabilire un contatto con ciò che lo circonda, ma quello stesso corpo è soggetto a una situazione così estrema che anche le sue reazioni non sono più quelle sperimentate in precedenza. Il rapito, dunque, si trova in una condizione che è totalmente estranea da quella sin lì vissuta e deve riformulare e ricodificare ex-novo

la sua visione delle cose per cercare un nuovo equilibrio e per evitare di sprofondare nel buio della “wilderness” da cui non vi è ritorno.¹⁵

Il corpo diventa lo strumento attraverso il quale ridefinire la realtà. La sensibilità si acutizza e tutte le sensazioni sensoriali – tattili, uditive, visive, olfattive – vengono amplificate e collegate ad una rete che stabilisce connessioni con lo “spazio interiore” costituito dal materiale onirico, mnemonico e allucinatorio. Il corpo del prigioniero diviene, dunque, una zona di confine tra esterno e interno.¹⁶ Soprattutto nei casi di rapimenti tra diverse civiltà o culture, gli antropologi hanno individuato una sorta di “processo di adattamento” o “rito di passaggio” sperimentato dal prigioniero attraverso il quale questi si adegua – per quanto possibile – alla nuova situazione e cerca di comprenderla. Tale processo si svolgerebbe in tre fasi principali che potremmo definire “separazione”, “sospensione” e “riagggregazione”.

Nella prima fase il rapito subisce il distacco dalla propria cultura d’origine e vive il “contatto” improvviso con una nuova realtà. Questa fase è altamente traumatica, il soggetto si ritrova in una condizione di svantaggio sia fisico che psichico, rifiutando qualsiasi cosa provenga dal “mondo” dei rapinatori.

Nella fase centrale il prigioniero si trova in una condizione di marginalità. Ormai lontano dalla civiltà di appartenenza, egli comincia a costruirsi una nuova dimensione di cui fanno parte elementi che provengono dalla realtà dei sequestratori. Un esempio concreto riguarda il cibo. Se prima gli alimenti forniti dai rapinatori, e tipici del loro mondo, potevano sembrare non commestibili e disgustosi, ora, grazie allo spirito di sopravvivenza, si comincia a mangiarli o addirittura a gustarne il sapore. E’ in questa fase che può emergere il fenomeno psicologico che è stato definito “Sindrome di Stoccolma”. Questa etichetta si riferisce alla tendenza mostrata da alcuni prigionieri a provare una certa “simpatia” per i rapinatori. Nella maggior parte dei casi, tale “simpatia” è, in realtà, un attaccamento che ha la sua ragione d’essere nella presa di coscienza da parte del prigioniero che la sua vita dipende in tutto e per tutto dal

15 Gary L. Ebersole, *Captured by Texts. Puritan to Postmodern Images of Indian Captivity*, Charlottesville e London, University Press of Virginia, 1995, pp. 6-7.

¹⁶ Ebersole, p. 8.

sequestratore. Ma talvolta alcuni sperimentano una vera e propria ammirazione per i loro aguzzini a causa di un inspiegabile meccanismo di identificazione con “l’altro”. L’ultima fase prevede il rilascio o la fuga del prigioniero e il suo ritorno alla realtà di provenienza, un ritorno che, tuttavia, non è semplice e che prevede rari stadi di “riadattamento” alla normalità.¹⁷ La cattività indiana fu un fenomeno di ampie proporzioni. Sin dai primi contatti tra bianchi e pellerossa sulle zone di confine del Nord-America, il rapimento si rivelò per gli indiani un efficace strumento di guerra, che essi poi utilizzarono per diversi secoli facendo un numero di prigionieri incalcolabile. Erano due le ragioni principali che spingevano gli indiani a rapire dei bianchi: uno era quello economico; essi infatti chiedevano un riscatto sostanzioso e il fenomeno era così sviluppato che in molti governi coloniali il riscatto era una delle voci di bilancio.

L’altro motivo era quello politico e spesso dietro ai sequestri di coloni inglesi vi erano i francesi che pressavano i loro alleati indiani a catturare gli odiati nemici britannici e a trascinarli in Canada. Ma poteva anche capitare che gli indiani facessero prigionieri per rimpiazzare membri della tribù scomparsi.

Il rapito subiva così una vera e propria iniziazione e diventava “indiano”, veniva adottato da una famiglia pellerossa sia per dare il suo contributo lavorativo, ma anche per ricevere quell’amore riservato al defunto che altrimenti sarebbe andato perso. Poteva anche accadere che questo nuovo membro della comunità adottasse il nome di quello che lo aveva preceduto.¹⁸

Tuttavia, i prigionieri non erano sempre così “fortunati”. Nella maggior parte dei casi il rapimento era un’esperienza traumatica. Di solito gli indiani catturavano i coloni dopo aver assaltato i loro villaggi e le loro città. I rapiti, perciò, spesso dovevano assistere alla distruzione delle loro case e alla barbara uccisione dei loro familiari e amici e questo – oltre ad essere un’esperienza tragica in sé – accresceva il

¹⁷ Alden T. Vaughan, Edward W. Clark, *Puritans Among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption 1676-1724*, Cambridge (Mass.) e London, The Belknap Press of Harvard University, 1981, pp. 11-13.

¹⁸ Ebersole, p. 3. e Carleton Phillips D., “The Indian Captivity”, *American Literature*, XV, 1943, p. 173.

sensu di isolamento e di confusione dei prigionieri che vedevano distrutto per sempre il loro mondo di prima. Una volta in cattività, i coloni erano poi costretti a subire tutta una serie di sofferenze fisiche e psicologiche. Tutti pativano la fame e venivano sfiniti dalle lunghe marce a cui gli indiani li sottoponevano per attraversare la “wilderness”.

Talvolta le pene erano inferte direttamente dai rapinatori attraverso varie forme di violenza e tortura fino alla morte. Molte sono le testimonianze secondo cui tra le pratiche diffuse nelle tribù indiane vi era anche il cannibalismo¹⁹ oltre alla rituale presa dello scalpo. Erano molti più di quanto non si pensi gli indiani che praticavano il cannibalismo – ad esempio Mohawks, Delaware, Chippewa, Miami, Ottawa, Shawnee, Chickasaw e Cossanche – ed esso era inteso come un rito di purificazione. Mangiare la carne del nemico o bere il suo sangue equivaleva ad assumere il coraggio e la forza, o talvolta poteva avere effetti curativi. Anche la presa dello scalpo aveva una carica simbolica – e per questo, come nel caso del cannibalismo – non era mai praticata al di fuori dell’ambito rituale.

Alcuni antropologi testimoniano che i capelli avevano, per l’antica cultura indiana, dei poteri magici, mentre una convinzione anche più diffusa era quella che voleva che nei capelli risiedesse l’anima di un individuo. Dunque prendere lo scalpo del nemico equivaleva a “rubargli” l’anima e la vita nel suo significato più alto.²⁰

Non sono registrati, invece, molti casi di violenze sessuali sulle donne. Forse ciò può essere dovuto alla riluttanza delle prigioniere stesse a raccontare la violenza una volta tornate nella loro civiltà. Molte rapite, anzi, ci tenevano a sottolineare di aver difeso con i denti la propria virtù. E, tuttavia, i casi di abusi devono essere stati realmente pochi, poiché gli indiani dimostravano un certo rispetto nei confronti di donne e bambini, sempre nei limiti delle circostanze. Sotto questo punto di vista, le donne che sperimentavano la cattività dovevano più che altro temere i nemici francesi. Nel caso della cattività indiana, poi, nella maggior parte dei casi i rapimenti

¹⁹ Ebersole, pp. 9-10.

²⁰ Richard Van Der Beets, “The Indian Captivity Narrative as Ritual”, *American Literature*, (1972), pp. 550-53.

avvenivano in massa. L'attacco a una città o a un villaggio prevedeva il prelievo di un certo numero di ostaggi che così avevano la possibilità di condividere tale esperienza e, in un certo senso, di farsi forza a vicenda. In alcune occasioni, difatti, ai prigionieri era dato modo di riunirsi insieme e questa possibilità ovviamente alleviava le sofferenze attraverso la condivisione del dolore. Si formarono in questo modo delle vere e proprie comunità che spesso trovavano nella preghiera comune un veicolo di conforto. In realtà, la fede era il pilastro principale a cui i prigionieri si appoggiavano per poter superare la dura prova della cattività. Queste riunioni, tuttavia, non erano proprio frequenti, anche perché gli indiani cercavano di evitarle, evidentemente per sottrarre forza e vigore ai rapiti. Essi, comunque, trovavano anche occasione di sfruttare il forte senso comunitario dei puritani. Nei casi di fuga, infatti, gli indiani si vendicavano sui restanti membri del gruppo torturandoli o uccidendoli. In tal modo avevano a disposizione un forte deterrente alla fuga in quanto pochi coloni si sarebbero presi la responsabilità di fuggire lasciando i concittadini in balia della cieca violenza dei rapinatori.²¹

L'esperienza della cattività indiana, in linea generale, è simile agli altri fenomeni di prigionia. I rapiti venivano letteralmente strappati dalle loro case e catapultati in una realtà completamente aliena sotto la costante minaccia della morte. Anche qui dopo la fase iniziale di violento shock si era costretti a reagire e a mettere in atto strategie di sopravvivenza che consistevano nel passare attraverso due file di indiani armati di *tomahawk*.²²

Seguiva poi la fase di vero adattamento in cui si cercava di adattarsi allo stile di vita indiano: resistere alle lunghe marce, ubbidire a figure che prima venivano percepite come appartenenti a una civiltà inferiore e soprattutto cibarsi di alimenti che prima non rientravano nella dieta di un colono, tra cui, ad esempio, carne di orso o la corteccia degli alberi, che da disgustosi divengono tollerabili fino a essere addirittura apprezzati. Grazie a questa fase – e a seconda anche della durata del periodo di immersione nella cultura indiana – i prigionieri inglesi riuscivano a

²¹ Vaughan e Clark, p.13.

²² Le *tomahawk* erano delle tipiche armi indiane simili ad asce.

conoscere quel popolo che prima vedevano solo come il barbaro nemico delle frontiere e con cui non venivano mai in contatto se non attraverso le figure distorte degli indiani convertiti. Molti prigionieri, dopo questa esperienza, riuscivano addirittura a comprendere la civiltà indiana, se non proprio a condividerla.²³ Non erano pochi, poi, coloro che sceglievano di rimanere tra gli indiani rifiutando la liberazione. Spesso, infatti, il contatto con la cultura indiana rappresentò un veicolo di conoscenza e di scelta, un'opportunità diversa rispetto alle soffocanti costrizioni che imperavano in seno alla società puritana. Ciò accadeva soprattutto a coloro che venivano rapiti in tenera età. Se il periodo di prigionia era lungo, questi arrivavano a cancellare quasi del tutto la cultura d'origine, assorbivano quella indiana e subivano un vero e proprio cambio d'identità, per cui decidevano di restare con i pellirossa o, se erano costretti a ritornare tra i "bianchi", avevano notevoli problemi di adattamento alla civiltà.

Altri ragazzi, invece, decidevano coscientemente di "entrare" nel mondo dei rapinatori dove trovano condizioni di vita migliori rispetto alla realtà puritana. Le severe regole di comportamento e di educazione adottate dai genitori inglesi venivano spesso messe a confronto con la libertà offerta dallo stile di vita indiano e con il sistema educativo dei pellerossa molto più aperto, basato sulla tolleranza e non sulle punizioni corporali. Lo stesso discorso può essere fatto per quanto riguarda i servi e gli schiavi catturati dagli indiani. Questi, ovviamente, trovavano una nuova libertà in mezzo a quelli che dovevano essere i loro rapinatori, per cui sceglievano di non ritornare più al mondo "civile". Coloro che avevano trascorso lunghi periodi tra gli indiani, non solo arrivavano a condividere i valori e le abitudini di quella civiltà, ma spesso, soprattutto tra i primi catturati, recavano anche segni fisici come tatuaggi e cicatrici che contraddistinguevano la tribù di appartenenza. Tali segni, che potevano trovarsi sul viso o sul corpo, etichettavano i rapiti come indiani bianchi e si trasformavano in marchi indelebili della loro esperienza presso i pellirossa. Tutto ciò poneva problemi di reintegrazione una volta liberati o riscattati.

²³ Vaughan e Clark, p. 15.

Vi sono stati, infatti, anche fenomeni di razzismo nei confronti di coloro che ritornavano tra i “bianchi” una volta vissuta la realtà indiana. Essi erano guardati con diffidenza, erano esclusi e fatti oggetto di pregiudizi e persecuzioni. Per questo motivo era più facile forse scegliere di rimanere tra gli indiani. L’alternativa sarebbe stata una vita da “outsider”, da “borderline” all’interno della propria società, una solitudine e un isolamento che pochi potevano sopportare. Alcuni, soprattutto maschi adulti, diventavano una sorta di figure di confine, dividendosi tra le due culture e diventando interpreti, guide indiane o agenti del governo.²⁴

I puritani, infatti, erano consci del genere di attrazione che la vita tra gli indiani poteva offrire ai membri della loro comunità che ne venivano in contatto. La “wilderness” non rappresentava solo un pericolo, ma la sua stessa primitività era sinonimo di libertà da quegli schemi rigidi in cui era già imprigionata la civiltà occidentale e in special modo quella puritana. Così i prigionieri riscattati, che ritornavano alle loro famiglie, subivano la pressione dei loro concittadini affinché provassero, in qualche modo, la lealtà alla fede e ai valori dei bianchi. La loro condotta morale doveva essere irreprensibile per evitare qualsiasi sospetto e non era ammessa alcuna forma di simpatia verso l’altro anche laddove gli ex prigionieri potevano testimoniare di essere stati trattati bene. Ciò, ovviamente, escludeva qualsiasi possibilità di apertura o dialogo tra le due civiltà.²⁵

Vista in quest’ottica, l’esperienza della cattività indiana coinvolgeva anche la sfera culturale e filosofica nel senso più ampio del termine, e poneva una serie di problemi e di interrogativi riguardanti il rapporto tra esistenza e identità. Nonostante il potere di cui disponevano gli europei nel Nuovo Mondo, essi si resero subito conto del pericolo di assimilazione culturale insito nel contatto con gli indiani. Erano, infatti, molti di più i bianchi che subivano il fascino della vita primitiva che non i pellerossa che accettavano volontariamente di entrare a far parte della “civiltà”.

Il senso di stupore e di costernazione degli anglo-americani di fronte a tale fenomeno nasceva dalla messa in discussione del concetto di superiorità che i bianchi

²⁴ Ebersole, pp. 4-5.

²⁵ Vaughan e Clark, p. 14.

affidavano al loro mondo contrapposto a quello primitivo dei nativo-americani. La questione veniva posta in termini di scontro tra una civiltà tecnologica, ordinata e culturalmente avanzata e una realtà antidiluviana dominata dal disordine e dagli istinti primordiali. Ma proprio quest'ultima offriva una sorta di chiave d'accesso ad un mito, quello dell'età dell'innocenza, la mitica età dell'oro alla quale si poteva accedere come attraverso una sorta di rito di rinascita: la morte dell'identità del prigioniero e la rinascita nell'acquisizione di una nuova identità, quella indiana. Così nasceva il mito dell'indiano come nobile primitivo che pure accompagnava la storia dei contatti tra bianchi e nativo-americani.

La libertà e l'innocenza che i puritani ritrovavano tra gli indiani coinvolgevano anche e soprattutto la sfera dei sentimenti e della sessualità, vissuti in modo molto più spontaneo in seno alla civiltà dei pellirossa. Da qui nacquero fantasie sessuali come quelle maschili legate al cosiddetto “complesso Pocahontas”, secondo il quale le donne indiane trovavano irresistibili i maschi bianchi, a quelle femminili che scoprivano – una volta immerse nella realtà indiana – una sessualità molto più aperta e appagante che non avrebbero mai potuto sperimentare nella società puritana. Soprattutto in quest'ultimo caso, si trattava, però, di esperienze per le quali sono rarissime le testimonianze per evidenti ragioni.²⁶

Ne risulta che quell'organizzazione sociale così precisa messa in atto dai fondatori delle colonie, invece di accogliere e proteggere i coloni regalando loro quel mondo da sempre sognato, si rivelava spesso più una sorta di prigione fatta di doveri e responsabilità dalla quale uomini, come Natty Bumppo o Daniel Boone, scappavano per inseguire il miraggio di una vita romantica e avventurosa tra le foreste e in mezzo ai “selvaggi”.²⁷

Ovviamente i puritani – soprattutto i rappresentanti della cultura religiosa – tentarono in ogni modo di arginare tale fenomeno, manipolando l'esperienza della cattività fino a tradurla in una metafora della schiavitù dell'anima al peccato. Essi descrissero i rapimenti, perpetrati dagli indiani, come una sorta di piaga mandata da

²⁶ Ebersole, pp. 190-94.

²⁷ Ebersole, pp. 209-10.

Dio per punire non solo i singoli, ma l'intera comunità macchiatasi del peccato di essersi allontanata dalla parola di Dio e dalla purezza del messaggio dei Padri Fondatori. L'esperienza della prigionia, in questo senso, veniva trasformata in una punizione, ma anche in una sorta di strumento di redenzione e purificazione. Per tale motivo tutte – o quasi – le testimonianze di cattività passavano per le mani di accorti ministri di Dio che provvedevano a inquadrare tale esperienza all'interno dell'ortodossia.²⁸

E' anche grazie al contributo di tali figure e al loro progetto di "indottrinamento" che nasce e si sviluppa il genere della *Indian Captivity Narrative*.

²⁸ Tara Fitzpatrick, "The Figure of Captivity: The Cultural Work of the Puritan Captivity Narrative", *American Literary History*, III, 1, Spring 1991, pp. 1-3.

1.3 La Captivity come genere letterario

1.3.1 Le origini della *Indian Captivity Narrative*

Così come non sono stati gli unici ad essere oggetto di rapimenti, gli abitanti del New England non sono neanche i soli ad aver raccontato tali esperienze. Gli stessi indiani d'America sono stati vittime di sequestri da parte dei primi europei giunti sul Continente. Essi, tuttavia non hanno avuto la possibilità di trasmettere la testimonianza di quegli eventi, non avendo a disposizione uno strumento fondamentale come la scrittura. Del resto anche i puritani non conobbero solo la cattività indiana, ma anche quella berbera, ad esempio, che raccontarono in opere che pure raggiunsero il mercato editoriale dell'epoca. Furono migliaia i prigionieri catturati da corsari nord-africani nelle acque del Mediterraneo per ragioni politiche e economiche. Tra questi vi fu anche Joshua Gee, concittadino dei Rowlandson quando questi si trasferirono a Boston, rapito nel 1680 e fatto schiavo per sette anni dagli algerini. Lo stesso Cotton Mather, il cui nome è di solito associato alla cattività puritana, definì la prigionia berbera come la forma più atroce di cattività al mondo.²⁹

I racconti di cattività berbera non riscossero, tuttavia, tanto successo, almeno non se paragonati a quelli di cattività indiana. In effetti, è difficile trovare qualsiasi parallelo con il fenomeno delle *Indian Captivity Narratives*. I racconti di cattività indiana costituiscono un corpus così sostanzioso e articolato da aver dato vita a un vero e proprio genere letterario, un genere che ha subito una serie di trasformazioni e modificazioni nel corso del tempo, seguendo l'evoluzione della storia del paese e contribuendo alla fine alla nascita non solo di una coscienza nazionale, ma finanche di una letteratura americana.

La nascita di tale genere risale alla pubblicazione nel 1682 del racconto di Mary White Rowlandson, *The Sovereignty and Goodness of God*.

²⁹ Paul Baepler, *White Slaves, Africans Masters: An Anthology of American Barbary Captivity Narratives*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, pp. 1-2.

Prima di allora vi erano già stati altri racconti di cattività, questi però erano apparsi come episodi all'interno di opere più ampie. È il caso, ad esempio, della storia del Capitano John Smith e del suo salvataggio da parte della bella indiana Pocahontas, contenuta nelle cronache della Virginia redatte dallo stesso Smith.³⁰

Dopo la pubblicazione dell'opera di Mary Rowlandson – un vero e proprio best-seller – i racconti di cattività ebbero un grande successo che sarebbe durato per più di tre secoli. Le ragioni di una tale popolarità sono molteplici. Innanzitutto, almeno per quanto riguarda i primi racconti di cattività, si trattava di storie “vere”. Le cronache di allora erano infatti piene di episodi di catture e rapimenti da parte degli indiani, tali racconti perciò riflettevano la storia dei coloni che si sarebbe trasformata in una sorta di epica americana su cui avrebbe preso forma l'identità della nazione. Ma ciò ovviamente non basta a spiegare l'enorme interesse del pubblico dei lettori. Tali racconti costituivano, difatti, anche una letteratura d'evasione, l'unica che fosse ammessa nella rigida società puritana delle origini dove era bandito anche il teatro e qualsiasi altra forma di intrattenimento. Anche nei primi racconti di cattività in cui la componente religiosa era prevalente, vi erano comunque elementi – anche morbosi – che solleticavano la curiosità del lettore e lo appassionavano alla vicenda narrata. La storia di un rapimento, inoltre, diventava anche strumento per convogliare significati e messaggi che andavano al di là delle semplici informazioni riguardanti il contatto traumatico tra bianchi e indiani. Attraverso tali racconti è passata di volta in volta la propaganda religiosa, patriottica o filosofica, ed essi si sono fatti veicolo di riflessione sul fenomeno dell'occupazione europea del Nuovo Continente, piuttosto che del problema dell'identità personale e sociale di un popolo e di una comunità religiosa in un ambiente difficile come quello della frontiera americana.³¹

Tutti i racconti di cattività indiana hanno un'unità di base che riguarda principalmente la struttura del racconto stesso che poggia sugli elementi essenziali della vicenda di rapimento e prigionia: dall'assalto iniziale, alla cattura, alla prigionia – che può essere più o meno lunga e più o meno sofferta a seconda delle violenze

³⁰ Vaughan e Clark, p. 2.

³¹ Carleton Phillips D., “*The Indian Captivity*”, *American Literature*, XV, 1943, pp. 169-71.

subite dal protagonista – fino alla fuga o liberazione finale. Tuttavia, le variazioni sul trattamento del contenuto e il punto di vista imposto al materiale narrato, hanno fatto sì che tale genere fosse sottoposto a tutta una serie di cambiamenti nel corso del tempo che lo hanno portato dalla forma originaria della cattività puritana, dove la componente prevalente è il sentimento religioso, a racconti condizionati dalle tendenze sentimentali e melodrammatiche affermatesi a partire dalla metà del XVIII secolo, per culminare nella *History of Maria Kittle* della Bleeker che è un vero e proprio “sentimental novel” dove l’esperienza reale della cattività cede il passo alla pura invenzione letteraria, fino poi alle elaborazioni cinematografiche del tema nel XX secolo.

Le prime *Indian Captivity Narratives* puritane nascevano come espressione delle popolazioni pietistiche del New England secentesco. Dal punto di vista formale, tali racconti erano in superficie molto semplici e talvolta anche piuttosto rozzi e si fondavano su generi di letteratura religiosa preesistenti come l’autobiografia spirituale, il sermone e la geremiade. Le autobiografie spirituali si diffusero largamente tra seicento e settecento presso le comunità puritane. Queste ultime permettevano ai singoli fedeli di raccontare la propria difficile battaglia interiore per la salvezza che doveva poi servire da esempio per le generazioni future. Tra le autobiografie spirituali più celebri vi sono: *Christian Experience* di John Winthrop, *My Birth and Life* di Thomas Shepard, *To My Dear Children* di Ann Bradstreet e *Spiritual Relation* di Edward Taylor sulla scia degli *exemplum fidei* sviluppati da Martin Lutero sulla vita di Cristo. Da tali memorie personali i racconti di cattività traevano soprattutto spunto per rappresentare la lotta interiore che il prigioniero doveva affrontare quale prova più dura delle violenze subite dagli indiani. Satana tentava di trascinare il malcapitato dalla sua parte facendo vacillare la sua fede. Ma una volta superata la prova, la cattività stessa si rivelava una “redenzione”, poiché il suo superamento, se non dava la certezza della salvezza, garantiva almeno sulle buone possibilità di essere tra gli “eletti”.

Un secondo punto di riferimento per i racconti di cattività era il sermone, di cui si imitavano i toni e il linguaggio. Fondamentale era soprattutto il carattere di lezione morale che anche i racconti di cattività adottavano, facendone anzi l'elemento motivante di tutto il genere, almeno all'inizio. A sostegno di tale scopo edificante c'era poi, come nei sermoni, un uso consistente delle citazioni bibliche, dal Nuovo e, soprattutto, dal Vecchi Testamento, che esemplificavano e contribuivano a chiarire principalmente la situazione spirituale del rapito.

Concorsero alla creazione del genere infine, le geremiadi, una particolare forma di scrittura religiosa che si basava sulle accuse che gli ecclesiastici – ma anche i laici – lanciavano contro la stessa società puritana rea del tradimento degli ideali civili, morali e spirituali fissati dai Padri Fondatori. Tra gli anni sessanta e settanta del seicento, in concomitanza della nascita della narrativa della cattività, le geremiadi si diffusero facendosi interpreti di quella visione della colpa e del peccato tipica della comunità puritana e che si riflette anche nel genere oggetto del nostro studio. L'America era la “terra promessa”, ma i coloni del New England dovevano dimostrarsi degni di tale premio. Se anche uno solo della comunità peccava, l'ira divina sarebbe calata a punire tutti per riportarli sulla retta via. La cattività in sé, dunque, diveniva metafora della condizione umana, dell'anima prigioniera del peccato che doveva lottare con se stessa come con i nemici esterni per poter conquistare la pace. Come la cattività babilonese e egiziana per i figli d'Israele, anche il New England doveva conquistarsi la sua Sion.³²

Tale interpretazione è legata anche alla particolare concezione della storia e alla dottrina della sofferenza proprie della cultura puritana. La storia, infatti, era governata dalla Provvidenza divina secondo uno schema stabilito dal Signore e al quale l'uomo non poteva sottrarsi. Il peso del peccato originale gravava sulla comunità come sui singoli e una speranza di salvezza si poteva intravedere soltanto attraverso le sofferenze e le avversità che Dio mandava ai suoi figli e che erano ad un tempo punitive e redentive. In quest'ottica l'esperienza della cattività si inseriva

³² Vaughan e Clark, pp. 4-8.

perfettamente, permettendo di raccontare sia il dolore del singolo che le avversità che tutta una società doveva affrontare in un mondo selvaggio e in parte sconosciuto che a sua volta si prestava altrettanto bene a simboleggiare la minaccia proveniente da creature demoniache – quali gli indiani – e la tentazione di una terra senza regole e ordine – che nella teologia puritana rappresentava un pericolo anche maggiore delle barbare violenze perpetrate dai pellirossa.³³

A ciò si riallaccia anche la forte pressione esercitata, in modo più o meno diretta, su tali narrazioni dal clero puritano, che spesso interveniva in modo così massiccio da trasformarle in veri e propri strumenti di propaganda anti-indiana e anti-francese. E' il caso, ad esempio, di *The Redeemed Captive Returning to Zion* (1707) di John Williams in cui, oltre al resoconto dell'attacco indiano, troviamo un'ampia e dettagliata descrizione delle violenze e dei subdoli tentativi di conversione dei gesuiti. La paura dei papisti francesi era altrettanto forte di quella dei "selvaggi" indiani e nei racconti di cattività come quelli di Williams si lasciava ampio spazio a questo tipo di descrizioni che alimentavano l'odio contro i nemici politici di sempre, così come dall'altra parte si iniziava a denunciare l'assenza e l'abbandono da parte del governo inglese che avrebbe dovuto difendere le frontiere americane.

Spesso l'obbiettivo dei predicatori fu anche quello di scoraggiare, attraverso le tragiche esperienze dei prigionieri, ulteriori esplorazioni e il superamento dei confini occidentali e settentrionali delle colonie. Si voleva evitare a ogni costo la dispersione e la perdita del forte senso di identità religiosa dei primi coloni, un allontanamento dalle radici originarie avrebbe significato una più facile esposizione dei singoli alle tentazioni della "wilderness".³⁴

Questa volontà di incanalare il materiale delle cattività nell'ambito della propaganda politica e religiosa, non emergeva solo nei racconti che coinvolgevano personalmente religiosi come nel caso del Reverendo John Williams. Anche nelle cattività di laici si insinuava la "voce" di un ministro di Dio che aveva quanto meno

³³ David Minter L., *By Dens of Lions: Notes on Stylization in Early Puritan Captivity Narratives*, *American Literature*, VI, 1973, pp. 337-45.

³⁴ Tara Fitzpatrick, pp. 6-8.

“sponsorizzato” e promosso la redazione e la circolazione dell’opera. Talvolta sorge persino il dubbio che alcuni racconti siano stati scritti o abbiano subito pesanti interventi per mano di rappresentanti religiosi quali soprattutto i Mather. Dietro al racconto di Mary Rowlandson non c’è solo l’ombra del marito, il reverendo Joseph Rowlandson, ma anche quella di Increase Mather, l’autore più accreditato della “prefazione” all’opera che aiuta a inquadrarla nei codici di riferimento della teologia puritana. A Increase Mather si deve anche *An Essay for the Recording of Illustrious Providences* (Boston, 1684) in cui è contenuta la storia di un altro prigioniero degli indiani, Quentin Stockwell di Deerfield, Massachusetts, catturato probabilmente da alcuni superstiti dell’”esercito” di re Filippo che scappavano verso il Canada.³⁵

Cotton Mather, invece, si fece interprete diretto di molte storie di cattività, trasformandosi in “amanuense” per Hannah Swarton in *A Narrative of Hannah Swarton Containing Wonderful Passages Relating to Her Captivity and Deliverance*, contenuto in *Humiliations Followed by Deliverances* (Boston, 1697) e ripresentato poi in versione più ampia in *Magnalia Christi Americana* (Londra, 1702). La Swarton fu rapita – insieme ai suoi familiari – nel 1660 da Casco Bay, Massachusetts, e rimase prigioniera per cinque anni e mezzo durante i quali dovette assistere all’uccisione di suo marito e di uno dei suoi figli, mentre gli altri due non furono mai liberati. Non si sa in che misura il racconto rispecchi l’esperienza originaria della Swarton e quanto invece sia stato modificato da Mather, sta di fatto che in questo più che in altre narrazioni emerge la visione della cattività come punizione mandata dalla Provvidenza divina e avulsa dal preciso contesto storico-sociale in cui avvenne.³⁶

Cotton Mather fu anche il curatore del racconto di Hannah Dustan, *A Narrative of Hannah Dustan’s Notable Deliverance from Captivity*, inserito in appendice a *Humiliations Followed by Deliverances* e poi in *Decennium Luctuosum* (Boston, 1699). La storia della Dustan, rapita nel 1697 da Haverhill, Massachusetts, è tra le più famose, anche per l’eroismo della protagonista la cui tempra d’acciaio pare non

³⁵ Vaughan e Clark, pp. 79-80.

³⁶ Vaughan e Clark, pp. 147-48.

sia stata scossa dall'esperienza traumatica del rapimento, dopo la quale la donna continuò ad avere figli – in tutto ne partorì ben tredici – e a vivere fino a quasi ottant'anni.³⁷

Nel panorama dei racconti di cattività non troviamo soltanto la voce della comunità puritana, ma anche quella dei quaccheri stabilitisi prevalentemente in Pennsylvania. Ricordiamo in questo caso le *Memoirs of Odd Adventures, Strange Deliverances, Etc.* (1736) di John Gyles, rapito all'età di dieci anni nel 1689 da Pennaquad, Maine, insieme alla famiglia. Gyles fu trattenuto sei anni presso gli indiani e altri tre presso i francesi, la sua fu una delle cattività più lunghe della storia e data la sua tenera età assorbì molto della cultura pellerossa tanto che poi in seguito servì il governo come guida e interprete. Quacchera era anche Elizabeth Meader Hanson vittima di un sequestro indiano nel 1724 dal quale nacque *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty*.³⁸

Anche nel caso di Gyles e della Hanson, tuttavia, l'autore si affida, quanto meno per una guida stilistica, a un religioso, facendo sì che il racconto fosse influenzato, se non addirittura manipolato, in base a quelli che erano gli obbiettivi del clero protestante. Si può dunque affermare che uno degli aspetti strutturali e formali più tipici dei racconti di cattività è proprio l'emergere di due voci narrative: quella diretta del protagonista – o della protagonista – dell'esperienza di cattività e quella più o meno sommersa del religioso che tentò di indirizzare i significati della storia a proprio vantaggio. È importante notare soprattutto quanto i ministri del culto abbiano influito sui racconti di cattività femminili a partire anche da quello della Rowlandson. In una società patriarcale come quella puritana, la stessa pubblicazione di un'opera da parte di una donna, doveva essere “giustificata” da una voce maschile, così come fa Increase Mather per la Rowlandson. Le esperienze che una donna poteva fare in un mondo “alieno” e a contatto con l' “altro” erano un materiale esplosivo che andava, per così dire, trattato con molta cautela. I ministri di culto così

³⁷ Vaughan e Clark, p. 161.

³⁸ Vaughan e Clark, pp. 93-94 e p. 229.

intervenivano per convogliare quel materiale nella giusta direzione e evitare qualsiasi possibilità di far passare messaggi “eversivi”.

Nonostante questo stretto controllo, tuttavia, dai racconti di cattività non potevano riaffiorare sprazzi di verità sulla cultura indiana, sui loro costumi, sulla libertà fondamentale offerta dalla loro società. Ma si trattava appunto di visioni fugaci, che emergono qua e là solo per essere subito soffocate dalla retorica puritana. Un esempio lampante del tipo di manipolazione avviata dalla seconda voce narrante si evince nelle descrizioni del paesaggio fisico che troviamo nei racconti riportati da Cotton Mather. Qui lo stile è sempre molto generalizzato, i dettagli concreti dello spazio fisico presto lasciano il posto agli oggetti dello spazio mentale e la descrizione si rivela, più che portatrice di informazioni topografiche, interprete della condizione spirituale del prigioniero. Spesso emergono anche espedienti retorici tipici della predica, e, dunque, del discorso orale, come allitterazioni, enfasi esagerata e declamazioni.³⁹

Del resto era frequente anche il processo inverso, quello cioè della “captive narrative” che invadeva lo spazio della predica domenicale e delle altre pratiche rituali pubbliche. In altre parole, tali racconti erano inseriti all’interno dei discorsi tenuti dal pulpito e proposti come esempi di conversione e cambiamento spirituale o come ammonizioni nei confronti dei peccatori. Lo dimostra ancora una volta lo stesso Cotton Mather il cui sermone tenuto a Boston nella primavera del 1697 e poi pubblicato con il titolo di *Humiliations Followed by Deliverances* contiene al suo interno veri stralci di racconti di cattività evidentemente ritenuti adatti per la “preparazione” alla settimana di digiuno e di prostrazione generale. Le visioni che Mather fornisce in questo e in simili discorsi sono molto cupe, tanto che sembrano anticipare le atmosfere dell’ “horror tale”, ma i dettagli precisi delle violenze brutali e delle torture servivano a fare presa sul pubblico dei fedeli e a instillare quel timore

³⁹ Vaughan e Clark, pp. 21-22.

reverenziale verso la divinità che sembrava essere la cifra fondamentale della religiosità puritana un po' come avveniva nell'ars moriendi medievale.⁴⁰

Proprio in base al grado di accoglimento della visione teologica della cattività e delle pressioni della comunità sociale e religiosa di appartenenza, i racconti di cattività possono essere distinti in diversi raggruppamenti. Il primo gruppo è quello di coloro che sposano in pieno la metafora della cattività come prova e punizione mandata dal cielo per la redenzione del singolo e della società. In tale gruppo la visione degli indiani è completamente filtrata dalla retorica religiosa e i pellirossa appaiono come dei veri e propri emissari dell'Inferno, privi di qualsiasi valore tanto che anche i rari gesti di generosità e solidarietà da loro compiuti verso i prigionieri provengono esclusivamente da una sorta di illuminazione divina e temporanea. A tale categoria appartengono i racconti del Reverendo Williams e di Mary Rowlandson, non a caso un ministro puritano e la moglie di un ecclesiastico. Un secondo gruppo è invece rappresentato da quei racconti che, pur non prescindendo dalla cornice religiosa imposta a tale genere, riescono a offrire anche una visione più distaccata dell'esperienza di cattività e del contatto con gli indiani, arrivando persino ad apprezzare alcuni aspetti della vita selvaggia o delle capacità dei pellirossa, come la loro forte relazione di identità con la natura. L'esempio più calzante si trova in questo caso nel racconto di John Gyles, il quale, grazie al diverso atteggiamento dei quaccheri nei confronti dell' "altro" – un atteggiamento missionario più che bellicoso – riporta anche informazioni interessanti sullo stile di vita dei rapitori. Un terzo gruppo è rappresentato da quei racconti che sono frutto di una lunga permanenza presso gli indiani, un'esperienza che gli autori hanno spesso vissuto da bambini e che li ha portati a una quasi totale assimilazione alla cultura dell' "altro" tanto da manifestare problemi di riadattamento alla società di origine. Tali resoconti offrono ovviamente un'immagine molto più limpida e obiettiva del mondo dei nativi americani e riportano anche le storie di uomini che hanno in fin dei conti vissuto da

⁴⁰ Gary L. Ebersole, pp. 62-70.

“outsider” per tutto il resto della loro vita. Un caso notevole è quello di John Tanner vissuto per più di trenta anni tra gli Ojibway.

Si potrebbe, infine, ipotizzare una quarta categoria di racconti, quelli di coloro che, catturati in tenera età, non hanno più fatto ritorno alla “civiltà”, dimenticando persino la loro lingua e ogni traccia della loro radice. Vi sono stati anche casi eccellenti del genere come quello di Eunice Williams, figlia del Reverendo John Williams, la quale fu convertita al Cattolicesimo, sposò un indiano convertito e non volle più avere contatti con la società puritana. Ovviamente tale categoria rimane soltanto allo stato di supposizione, poiché l’assorbimento totale all’interno della civiltà nativo-americana escludeva la possibilità di redigere racconti del genere.⁴¹

1.3.2 Gli sviluppi successivi

Nel corso del XVIII secolo il racconto di cattività iniziò a cambiare sotto l’influsso delle nuove tendenze culturali e letterarie. La nuova enfasi sugli affetti e sui sentimenti nacque in buona parte dalla rivoluzione nella visione scientifica e filosofica portata da Isaac Newton. In “Principia”(1687) e “Opticks”(1704), Newton sosteneva l’esistenza di un organo sensorio generale chiamato *sensorium*, attraverso il quale vengono registrate le impressioni esterne portate al cervello dall’apparato nervoso. Tale organo, inoltre, era per così dire collegato in modo diretto al centro della sensibilità divina. Con tale tesi – qui ovviamente molto semplificata – Newton avviava una rivalutazione del significato delle risposte emotive dell’uomo in un’ottica che poteva essere accettata anche da parte delle comunità religiose più fondamentaliste. Nell’ambito più strettamente culturale e artistico questo si riflesse attraverso un rinnovamento del rapporto tra ragione e sentimento, dove quest’ultimo prevaleva. In campo filosofico a farsi promotore di tali novità fu Locke con il suo *Essay Concerning Human Understanding* (1690), mentre in ambito letterario il

⁴¹ Vaughan e Clark, pp. 15-17.

nascente romanzo fu il veicolo principale attraverso il quale si diffuse, a un pubblico sempre più ampio, la nuova sensibilità.

Nel romanzo sentimentale, l'eroe di turno è dotato di un grande potenziale positivo, spesso però è costretto ad affrontare mille prove che lo costringono a fare i conti con la parte più "buia" dell'umanità e del mondo. Alla fine tutte le sofferenze patite si rivelano istruttive e permettono di mettere ancora più in risalto la virtù e rettitudine del personaggio. Tale schema ben si adatta a quella che è la struttura generale del racconto di cattività, anche se nel caso del prigioniero, esso subisce un cambiamento, una vera e propria conversione, mentre il protagonista del sentimental novel rimane immutato, la sua rettitudine non è il risultato finale dell'esperienza vissuta, ma della sua innata bontà. Nonostante le ovvie differenze, il genere della *Captivity Narrative* non poté non subire un lento, ma fatale cambiamento che lo portò alla fine a coincidere col romanzo sentimentale. Come i vari ministri di Dio, anche gli autori di tali opere invitavano a riflettere e a trarre giovamento dalle vicende narrate, ma ciò che inizia a cambiare è l'enfasi posta sulle reazioni individuali alle prove affrontate. La lettura non era più pubblica, ma privata, anche se in un certo senso, ciò era già implicito nella pratica puritana che prevedeva il contatto diretto del lettore con i testi sacri.⁴²

L'influenza del sensazionalismo sul racconto di cattività si evidenziò attraverso due strade. La prima era quella che faceva leva sulla sensibilità del lettore insistendo sul melodrammatico; la seconda era quella dell'horror ottenuto attraverso l'impiego di dettagli sempre più terribili e cruenti. In effetti questi due elementi erano già presenti all'interno delle cattività, data la natura stessa di tali esperienze, ma l'esagerazione in molti casi cominciò a fare la parte del leone. Se molti erano gli eventi reali da cui tali storie traevano spunto, cominciarono ad essere sempre più i dettagli narrativizzanti fino a che si arrivò a racconti che erano mero frutto della

⁴² Ebersole, pp. 110-18.

finzione e che mettevano a dura prova la credulità del pubblico fino a sconfinare nell'irreale e nell'assurdo.⁴³

Intorno alla metà del Settecento, dunque, i racconti di cattività continuavano a mantenere intatta la loro struttura e i loro elementi di fondo, ma avevano perso gradualmente la cornice religiosa entro cui si inserivano, per acquistare una giustificazione sempre più terrena e commerciale. Gli editori intervenivano sul materiale originario per adattarlo al gusto di un pubblico sempre più diversificato. Tali adattamenti riguardavano anche lo stile che nel New England puritano era scarno e diretto e che ora veniva, invece, impreziosito o comunque adattato ai lettori più raffinati. Donne prigioniere come Rowlandson, Swarton, Hanson erano state simboli femminili forti, che, guidate dalla Provvidenza divina, riuscivano a sfidare il nemico esterno come i demoni interni per trionfare infine e acquisire la coscienza della propria elezione. Tra fine Settecento e inizio Ottocento, invece, questa immagine viene sostituita dalla tipica eroina gotica, la vergine perseguitata, debole e passiva nelle mani dei mostri crudeli, quando non si tratta di una madre derelitta che è costretta ad assistere impotente alla tragica uccisione del bambino che poco prima stringeva tra le sue braccia.⁴⁴

Nel XIX sec. poi, quando ormai la realtà della cattività non era più così vicina e frequente come in precedenza,⁴⁵ si sviluppa all'interno di questi racconti un nuovo tipo di personaggio che avrebbe poi avuto molta fortuna, l'eroe solitario e indipendente che sfida la natura selvaggia del West, un pioniere della Frontiera che si atteggia a eroe byronico, che contrasta le figure di uomini pii e timorati di Dio che avevano prevalso nei racconti di cattività originari. E' a questo punto che comincia a insinuarsi più apertamente anche il tema sessuale – completamente escluso o soltanto alluso nella tradizione precedente. Il maschio bianco era dotato di ogni virtù e questo

⁴³ Richard Van Beets, o "A Surfeit of Style: The Indian Captivity Narrative as Penny-Dreadful", *Research Studies*, XXXIX, 4, Dec. 1971, pp. 300-02.

⁴⁴ Vaughan e Clark, p. 25.

⁴⁵ Negli anni trenta dell'Ottocento le truppe di Andrew Jackson, sotto l'ordine del nuovo governo, avevano fatto arretrare gli indiani oltre il Mississippi. La carica aggressiva della neonata nazione aveva ormai ridotto ai minimi termini la minaccia dei pellirossa.

aumentava a dismisura la sua carica erotica agli occhi delle donne indiane, alle quali quello talvolta si univa per ragioni di sopravvivenza o convenienza. Un simile discorso, invece, non veniva ancora tollerato nel suo risvolto femminile, un'unione tra una donna bianca e un nativo-americano sarebbe ancora stata vista come qualcosa di impuro. Il prototipo dell'eroe maschile sprezzante del pericolo, che conta solo su se stesso, lo si trova ritratto nella biografia di Daniel Boone inserita in *The Discovery, Settlement and Present State of Kentucke* (1784) di John Filson.⁴⁶

In tale panorama si iscrivono poi anche delle vere e proprie "novità" come *The Contrast; or the Evils of War, and the Blessings of Christianity* (1830) pubblicato anonimo a Londra. Si tratta di un racconto utopistico in cui è prospettata una possibile pacifica convivenza tra bianchi e indiani, dove gli europei apportano il loro progresso tecnologico e tutte le conquiste raggiunte nell'ormai passato secolo della Ragione, mentre i nativo-americani offrono la loro visione della vita armoniosa e in contatto con la natura – una visione suscettibile, così come prospettata dalla storia, di essere permeata dal messaggio cristiano. Si tratta insomma di una sorta di ricostruzione della mitica età dell'oro in chiave moderna.

A proposito di età dell'ingenuità e della purezza, il modello della captivity narrative fu assorbito nel corso dell'Ottocento anche nell'ambito della letteratura per ragazzi. In tali opere riemergeva la cornice didattico-religiosa delle origini, abbondavano i passi tratti dalla Bibbia e le raccomandazioni che prevedevano di affidarsi ai genitori e a Dio. Si può notare che qui, tuttavia, la cattività non era vista come una punizione inevitabile imposta da un Dio vendicatore, ma una conseguenza diretta delle azioni degli inesperti protagonisti che potevano poi rivolgersi al benevole Padre Celeste per ottenere la libertà. L'esempio forse più celebre di tale genere è *The Captives of Abb's Valley* (1854) sponsorizzato dalla chiesa presbiteriana di cui fa parte l'autore che racconta la cattività di suo zio, allora bambino.⁴⁷

In tutto e per tutto romanzo sentimentale è, invece, *The History of Maria Kittle* (1790) di Ann Eliza Bleeker apparso per la prima volta a New York sul *New York*

⁴⁶ Ebersole, pp.205-19.

⁴⁷ Ebersole, pp. 151-80.

Magazine. Anche se l'intera opera ruota intorno alla storia di una cattività, il racconto si inserisce nell'ambito della letteratura sentimentale sin dalla scelta della forma che è quella del romanzo epistolare; l'autrice, infatti, inserisce l'intera vicenda in una lunga lettera diretta a una sua amica, convinta di poter toccare la sua sensibilità. Il racconto prevede tutta una serie di atrocità terribili cui i lettori del genere della cattività erano già abituati, ma che ora troviamo quasi stilizzati. Le scene tragiche di sangue e di morte non sono però più accettate con rassegnazione come frutto del disegno divino, anzi vi sono anche tentativi da parte della protagonista di scongiurare la violenza attraverso la persuasione e il richiamo alla sensibilità dei rapitori indiani. Ciò si pone come segno del cambiamento intervenuto nel pubblico di lettori, ora non più in grado di accettare completamente la logica puritana del patto sacro e dell'elezione del popolo dei coloni, e più aperto, nei limiti del possibile, alla visione degli indiani come uomini con una propria identità e dei valori morali fondati, sebbene diversi da quelli condivisi in seno alla cultura occidentale.⁴⁸

I temi, i motivi e il linguaggio della narrativa della cattività, oltre a mescolarsi con i generi in voga nel corso del XVIII e del XIX secolo provenienti dal Vecchio Continente, contribuirono anche a formare l'humus da cui sarebbe fiorita la tradizione letteraria della nazione americana.

Gli elementi che sembrano essere parte di quella tradizione e che sono riscontrabili già nei racconti di cattività, riguardano aspetti formali e retorici, come lo stile prosastico semplice e disadorno, che affascina proprio per la freschezza e la spontaneità che trasmette, e le frequenti innovazioni del divino che, se costituivano una parte integrante e imprescindibile delle *captivities narratives*, vengono introdotte anche nelle speculazioni filosofiche e nelle meditazioni private che caratterizzano la letteratura successiva.

Dal punto di vista tematico, poi, si possono riscontrare parallelismi e similitudini nelle situazioni e nelle immagini fornite come nei sentimenti oggetto di indagine. Innanzitutto, il filo conduttore principale, nell'ambito della tradizione

⁴⁸ Ebersole, pp.128-39. e Van Der Beets, p. 305.

americana, sembra essere fornito dall'archetipo del viaggio che è metafora della vita – e dell'anima umana così come mostrato dai racconti di cattività – ma è anche e soprattutto il viaggio fisico dei protagonisti. Se prima si trattava di un viaggio forzato nell'impenetrabile “wilderness”, poi diviene sempre più viaggio voluto verso la frontiera più estrema, alla “conquista del West” che è la promessa di una nuova terra e, dunque, di una nuova possibilità, di un'opportunità, quella che è alla base del più autentico mito americano quello del self-made man, dell'uomo che riesce a conquistarsi il suo angolo di paradiso. E tale viaggio implica quasi sempre un contatto e un'immersione totale nella Natura che, per quanto selvaggia possa essere, è sempre manifestazione di un potere superiore di fronte al quale c'è l'esaltazione e l'estasi.⁴⁹

Così all'aprirsi del XIX secolo, quando gli scrittori americani andavano alla ricerca di una propria autonomia dai modelli offerti dall'Europa e soprattutto dall'ex madrepatria, trovarono nella narrativa della cattività, il materiale per una nuova mitologia.

Charles Brockden Brown con il suo *Edgar Hustly* (1799) riproponeva il tema della fuga per sfuggire alla cattura e della ricerca di libertà, mentre la descrizione dei paesaggi e della natura selvaggia diveniva simbolo dell'intricato groviglio emotivo che soffocava l'eroe, il cui animo era in lotta tra ragione e sentimento, così come i prigionieri puritani si dibattevano tra dimensione fisica e spirituale.

Altro grande rappresentante della tradizione americana degli esordi era James Fenimore Cooper, il primo e vero cantore del mito della frontiera. Direttamente connessi al tema della cattività sono i suoi romanzi *The Wept of Wish-ton-wish: A Tale* (1829) e il più famoso *The Last of the Mohicans* (1826), che indagano il contatto tra la cultura dei bianchi e quella degli indiani in una luce nuova, meno legata agli stereotipi religiosi del passato e più vicina alla visione umana dell' “altro”. Il nome di Cooper è legato anche al ciclo dei cosiddetti *Leather-Stocking Tales*, tutti basati sulla vita del pioniere Natty Bumppo con cui nasce l'immagine dell'eroe

⁴⁹ Marilla Battilana, *The Colonial Roots of American Fiction*, Firenze, Leo S. Olschki, 1988, pp. 13-16.

americano che scappa dalle restrizioni imposte dalla vita civile per trovare una sua dimensione in contatto con la natura. Sulla scia di Cooper troviamo romanzieri come William Gilmore Simms che in *The Yemasee* (1835) sembra cogliere in pieno la lezione del suo illustre collega.

Brandelli dei racconti di cattività più celebri sono ripresi poi da grandi scrittori e riproposti in nuove chiavi di lettura. Nathaniel Hawthorne attinge dalla storia di Hannah Duston, ponendo però al centro del racconto il marito di lei. Le vicissitudini di questa eroina poi attrassero anche l'attenzione di Henry David Thoreau, la cui opera più nota però, *Walden* (1854), si propone come un tentativo di calarsi nei panni degli indiani, o quanto meno nella loro capacità di rapportarsi all'ambiente esterno.

Anche Herman Melville si lascia affascinare dal tema della cattività, anche se il protagonista del suo *Typee* (1846) è vittima degli indigeni delle Isole del Sud e non dei pellirossa.

Il duro e difficile rapporto tra bianchi e indiani sulle frontiere americane è invece indagato da Melville in "The confidence-man" (1857).

Attraverso tali scrittori il materiale originario delle captivity narratives penetrò nel profondo della tradizione americana, stratificandosi in essa e contribuendo a costituire un bacino a cui le generazioni future avrebbero potuto attingere.⁵⁰

Nel XX sec. il fenomeno dei rapimenti da parte degli indiani è praticamente scomparso, come scomparsa, o quasi, è la cultura dei nativo-americani, ormai ridotti a poche unità tenuti in "cattività" nelle riserve. Ma gli ingredienti fondamentali del genere narrativo, iniziato con la Rowlandson, continuano a essere utilizzati in romanzi, drammi, letteratura per ragazzi e soprattutto al cinema, forse la forma di rappresentazione artistica più tipica del Novecento. L'immagine dell'uomo prigioniero in un mondo alieno e ostile diviene ancora una volta il tramite per riflettere sull'identità dell'individuo, e sui possibili cambiamenti di questo in contatto con l'"altro" che spesso rimaneva l'obbiettivo sul quale proiettare paure e speranze.

⁵⁰ Vaugan e Clark, pp. 26-28.

Gli indiani delle pianure settentrionali, contro i quali erano state combattute le ultime battaglie per il controllo del paese nel tardo XIX secolo, divennero loro malgrado i soggetti di tale letteratura, o come fantocci che permettevano di rilanciare figure eroiche come quelle di Kit Carson, del Generale Custer o di Buffalo Bill, o per essere esaltati – tanto non rappresentavano più una minaccia – come modelli di sanità fisica e morale contrapposta alla “decadenza” del mondo occidentale. Anzi, la figura del nobile selvaggio entrò a pieno diritto nei programmi pedagogici rivolti ai più giovani come quelli elaborati da Ernest Thompson Seton, il fondatore dei Boy Scout, il cui stile di vita ricalcava quello indiano prevedendo accampamenti, escursioni e “prove” di sopravvivenza in piena natura. Su suggerimento di Rudyard Kipling, Seton descrisse tale modello educativo nel romanzo *Two Little Savages: Being the Adventures of Two Boys Who Lived as Indians, and What They Learned* (1903).

Negli anni sessanta si giunse persino a imitare le pratiche spirituali dei nativo-americani, quelle, in particolare, che prevedevano il raggiungimento di stati di trance attraverso l’uso di allucinogeni e droghe varie sulla scia dello studio *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* di Mircea Eliade pubblicato in inglese nel 1964. In realtà la diffusione di tali pratiche, come di altre provenienti dalla cultura orientale, fu favorita dal particolare periodo storico di grande agitazione politica e sociale che spingeva i giovani alla ricerca di nuove strade e nuovi punti di riferimento.⁵¹

Anche il cinema ha riprodotto i miti dello scontro fra bianchi e indiani sostenendo di volta in volta le ragioni dell’una come quelle dell’altra parte, anche se non sempre per i motivi più giusti. Volendo fare una breve panoramica possiamo iniziare da *The Searchers* (1956) di John Ford,⁵² col protagonista interpretato da John Wayne, che ripropone il conflitto tra euro-americani e indiani come scontro tra bene e male, dove ogni tipo di rapporto o incontro tra le due culture è severamente vietato, dove il posto della donna è quello del focolare domestico, mentre l’uomo è l’eroe solitario e indipendente destinato a vagare nella selvaggia “wilderness”. Nel 1970 Richard Harris propone, invece, il personaggio di *A Man Called Horse* nell’omonimo

⁵¹ Ebersole, pp. 238-41, pp. 256-57.

⁵² Basato sul romanzo omonimo di Alan LeMay.

film diretto da Elliot Silverstein⁵³. Anche qui ritroviamo il tipico personaggio maschile bianco, vagabondo, pieno di sé, irresistibile anche per le donne indiane a cui gli è concesso cedere grazie allo stratagemma di fingersi pazzo e crederci un cavallo. Alla fine l'amante indiana muore liberando provvidenzialmente il protagonista da qualsiasi responsabilità verso la sua società come quella dei pellirossa.

Una diversa prospettiva è offerta, invece, da *Dances with Wolves* (1990) diretto e interpretato da Kevin Costner.⁵⁴ La storia si basa sul rovesciamento dei racconti di cattività. Qui è l'uomo bianco, John Donbar, che per sfuggire agli orrori della Guerra Civile si rifugia presso una tribù pellerossa e assume l'identità indiana di Balla coi Lupi. L'intreccio è piuttosto semplice ed è basato su tre tematiche fondamentali: lo stile di vita proprio degli indiani che prevede un'immersione armoniosa nella natura; il riconoscimento sostanziale dell'umanità e dei diritti dell'altro; e l'immane storia d'amore tra un uomo e una donna.⁵⁵

⁵³ Anche questo film era basato sul racconto precedente di Dorothy M. Johnson.

⁵⁴ *Balla coi lupi* è anche vincitore del premio Oscar come miglior film.

⁵⁵ Ebersole, pp. 244-55.

CAPITOLO II

THE SOVEREIGNTY AND GOODNESS OF GOD (1682) di Mary Rowlandson

2.1 IL CASO DI MARY ROWLANDSON

Quello di Mary Rowlandson non è soltanto il primo caso ben documentato di cattività indiana, ma è anche il più famoso, riproposto con sempre maggiore interesse anche in periodi recenti – forse sulla scia del tentativo di riservare più spazio alle voci femminili della cultura e della letteratura americana – tanto che il suo racconto appare stabilmente nelle principali raccolte antologiche statunitensi. Tuttavia, poco si sa della vita privata di questo personaggio, delle condizioni nelle quali si sviluppa la sua esperienza e soprattutto sulle vicende che succedettero la sua liberazione.

Mary White nacque, probabilmente, intorno al 1635 – prove più recenti, però, indicano il 1637 come data più sicura – in Inghilterra da John e Joan White. La famiglia aveva già un certo tenore di vita e quando migrarono in America, il padre fu tra i fondatori della cittadina di Lancaster, Massachusetts in cui poi Mary visse per molto tempo.

Nel 1656 la nostra eroina sposò il Reverendo Joseph Rowlandson, pastore della comunità locale, e divenne, appunto, Mary Rowlandson. La coppia ebbe quattro figli, tuttavia la primogenita Mary, nata nel 1657, morì ad appena tre anni. Gli altri tre figli erano Joseph (1661), ancora Mary (1665) e Sarah (1669), tutti, come vedremo, rapiti insieme alla madre.¹

Il rapimento avvenne nel febbraio del 1676 nell'ambito della guerra del re Filippo scoppiata l'anno precedente. Si trattò del primo e più lungo e sanguinoso

¹ David L. Greene, "New Light on Mary Rowlandson", *Early American Literature*, XX, 1, Spring 1985, p. 24.

conflitto che i coloni del New England dovettero affrontare contro gli indiani, in particolare contro le tribù algonchine.

Ormai da tempo le tribù di quell'area – e in particolare i Wampanoag – soffrivano di una certa intolleranza nei confronti dell'espansionismo e delle richieste sempre più pressanti e umilianti che i bianchi rivolgevano loro. Tale rancore, covato da tempo, costituì il terreno fertile su cui si sviluppò lo scontro. In effetti le ragioni precise del conflitto non sono ancora del tutto chiare, ma vi furono vari “incidenti” che portarono alla vera e propria guerra. Le autorità coloniali – in particolare quelle di Plymouth, più esposte al rischio – si aspettavano da un momento all'altro che il capo dei Wampanoag Metacomet – soprannominato dai coloni Filippo – lanciaesse l'attacco contro di loro e, dunque, cercarono di giocare d'anticipo accusandolo di aver fatto assassinare un indiano convertito. Tale accusa diede vita a varie scaramucce, finché nel giugno del 1675 un cittadino di Plymouth sparò a un pellerossa a Swansea – praticamente quasi in territorio indiano. Questa fu la miccia che fece esplodere la guerra. Filippo attaccò l'insediamento e lo scontro ebbe inizio. Molte altre tribù si unirono alla causa del re Filippo, sebbene qualche sparuto gruppo di indiani – soprattutto quelli convertiti – rimasero fedeli agli inglesi.²

Nel febbraio del 1676 un manipolo di guerrieri della tribù dei Narragansetts – alleati appunto dei Wampanoag – assalirono la città di Lancaster, la cui comunità contava, allora, circa cinquanta famiglie. Probabilmente fu il primo impatto violento che la Rowlandson ebbe con la civiltà indiana, sebbene alcune prove facciano pensare che in casa del reverendo e di sua moglie vi fosse uno di quegli indiani convertiti che venivano impiegati come servi. In quel momento Joseph Rowlandson non era con la sua famiglia, si trovava a Boston in cerca di aiuto per difendere il suo villaggio che, in quanto comunità di frontiera, correva forti rischi.

L'attacco indiano fu disastroso: molti abitanti di Lancaster furono uccisi, tra cui alcuni familiari della stessa Rowlandson come sua sorella e sua nipote, le case

² Alden T. Vaughan e Edward W. Clark, *Puritans among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption 1676-1724*, Cambridge (Mass.) e Londra, The Belknap Press of Harvard University, 1981, pp. 31-32.

furono date alle fiamme e i sopravvissuti – molti dei quali feriti o in pessime condizioni – furono fatti prigionieri. La Rowlandson fu separata dai suoi due figli maggiori, Joseph e Mary, mentre Sarah, colpita mortalmente, spirò tra le sue braccia una settimana dopo la cattura. La cattività della Rowlandson durò circa tre mesi fino a quando il 2 maggio 1676 fu riscattata con un'ingente somma, per la precisione venti sterline. I suoi figli sopravvissuti, invece, furono rilasciati solo qualche settimana dopo.³

Dopo la cattività – probabilmente nell'anno successivo – i Rowlandson si trasferirono a Wekersfield, in Connecticut, dove il reverendo aveva avuto un nuovo incarico. E' qui che Mary Rowlandson iniziò a rielaborare e registrare l'esperienza vissuta, anche se il suo racconto venne pubblicato solo nel 1682. Intanto, il 24 novembre 1678 Joseph Rowlandson muore ed è a questo punto che cominciano a perdersi le tracce della Rowlandson. L'ultimo riferimento a lei si trova nei documenti per la pensione che la cittadina di Wekersfield le concedeva finché sarebbe rimasta vedova. Poi silenzio. E' per questo che molti studiosi fanno risalire la morte della donna più famosa del New England a quell'anno, ma ciò accadeva perché si cercavano le tracce di Mary "Rowlandson".

In un periodo relativamente recente lo studioso Donald Lines Jacobus⁴ ha, invece, fornito nuove testimonianze sul destino della nostra eroina. Egli ha infatti sostenuto che nei *Wekersfield Vital Records* è registrato in data 6 agosto 1679 il matrimonio del Capitano Samuel Talcott con una certa Mary. E' molto probabile che si tratti dell'ormai ex vedova Rowlandson visto che i due si conoscevano senza ombra di dubbio. Talcott, infatti, era tra gli uomini designati ad aiutarla ad amministrare le proprietà del suo defunto marito. I due, poi, avevano altri punti in comune, anche il capitano discendeva da una famiglia di proprietari terrieri – apparteneva, vale a dire, alla "gentry" – originaria dell'Essex, anche se era nato probabilmente a Cambridge (Massachusetts) intorno al 1635. La nuova coppia non

³ Greene, pp. 24-25 e Michelle Burnham, "Captivity and Sentiment. Cultural Exchange in American Literature", 1682-1861, Hanover e Londra, University Press of New England, pp. 14-15.

⁴ Vaughan e Clark, pp. 24-26.

ebbe figli – entrambi, in effetti ne avevano già avuti da precedenti matrimoni – e visse insieme fino all'11 novembre 1691, quando il Capitano Talcott morì lasciando di nuovo sola l'inconsolabile Mary White Rowlandson Talcott che non si risposò più. Grazie a queste nuove informazioni si può stabilire con maggiore certezza la data di scomparsa della nostra eroina. Sempre secondo i Wekersfield Vital Records, infatti, Mary Talcott, morì il 5 gennaio 1710 all'età di 73 anni.⁵

⁵ Greene, pp. 26-31 e Vaughan e Clark, p. 32.

2.2 THE SOVEREIGNTY AND GOODNESS OF GOD (1682)

2.2.1 La nascita dell'opera

Una volta tornata dalla terribile esperienza di cattività presso gli indiani, la Rowlandson fu sicuramente oggetto della curiosità della sua comunità – e non solo – che già durante il periodo della sua prigionia aveva appreso avidamente le notizie della donna che riuscivano a trapelare soprattutto grazie all'attività di intermediazione dei cosiddetti “Praying Indians” come John Hoar, il negoziatore principale della liberazione della Rowlandson. La famosa prigioniera fu così presto costretta a rendere partecipe delle sue tragiche vicende un pubblico più ampio di quello della sua ristretta cerchia di familiari e amici, un pubblico che partecipava a dibattiti e discussioni, sia pubbliche che private, che vertevano anche su fatti di cronaca tanto raccapriccianti quanto usuali per il periodo. Dunque, il materiale che poi avrebbe costituito la narrativa della Rowlandson quale oggi la conosciamo, ebbe una prima circolazione orale che sicuramente lo influenzò. Il ri-narrare continuamente gli eventi più traumatici della sua vita, portò probabilmente la Rowlandson a mettere in atto tutta quella serie di meccanismi mnemonici e psicologici che attuano una sorta di “rielaborazione” dei ricordi secondo la chiave di lettura mediante la quale si è scelto di leggerli. Ciò ovviamente non significa che il racconto poi pubblicato sia frutto di una menzogna o della fantasia, ma che semplicemente da esso emergono soprattutto quei dettagli che potevano servire all'autrice per supportare la sua tesi, quella della cattività vista anche come prigionia del peccato in attesa della purificazione e successiva redenzione per opera di Dio. Non a caso dei particolari più vividi che la Rowlandson riferisce, molti sarebbero insignificanti alla luce della grande tragedia vissuta, ma sono i più illuminanti dal punto di vista della ideologia puritana all'interno della quale si pone il racconto.

Inoltre, un'altra conseguenza della precedente circolazione orale dell'esperienza della Rowlandson fece sì che quel materiale venisse manipolato anche da tutti i membri di quelle varie audience a cui la protagonista si era rivolta.

Il racconto, cioè, venne ri-narrato più volte da altri, probabilmente in diverse forme e, sicuramente, attraverso differenti punti di vista che produssero anche interpretazioni poco ortodosse e pettegolezzi. Lo dimostrano i vari tentativi di giustificarsi adottati dalla nostra eroina sin dalla prima edizione del suo testo in cui scrive: “*and yet not one of them ever offered the least abuse of unchastity to me, in word or action*”⁶ per allontanare definitivamente le voci riguardanti una sua possibile relazione con i capi indiani, in particolare con lo stesso re Filippo.⁷

Forse furono anche tali pettegolezzi – oltre ai più importanti motivi psicologici e religiosi – a convincere la Rowlandson a mettere finalmente per iscritto il suo terribile racconto di sofferenze. Ma l'opera della Rowlandson fu pubblicata soltanto nel 1682, a circa sei anni dalla fine della sua cattività. Le ragioni di tale ritardo, in effetti, non sono note. E' probabile – e anche giustificabile – che la Rowlandson abbia avuto innanzitutto bisogno di un periodo nel quale “smaltire” il trauma e rielaborarlo razionalmente in modo che nulla potesse incrinare un equilibrio mentale tanto messo alla prova e tanto faticosamente conservato dalla protagonista. Non si sa neanche quando esattamente la Rowlandson abbia messo mano al suo capolavoro. Tuttavia, verso la fine del testo l'autrice afferma che lei e la sua famiglia, finalmente riunita, erano stati a Boston per circa nove mesi, implicando che non fossero più là, ma probabilmente a Wethersfield dove giunsero nel 1677. Inoltre, le manifestazioni di gioia per il ricongiungimento tanto atteso di tutta la famiglia, fanno pensare che Joseph Rowlandson non fosse ancora morto. Dunque, in linea generale si può

⁶ L'edizione del testo della Rowlandson, cui si farà di qui in avanti riferimento, è quella inserita nell'antologia proposta da Alden T. Vaughan e Edward W. Clark, *Puritans Among the Indians*, Cambridge (Mass.) e Londra, The Belknap Press of Harvard University, 1981. La versione proposta è quella di *The Sovereignty and Goodness of God. The Second Addition Corrected and Amended*, stampata a Cambridge nel tardo 1682 da Samuel Green, pp. 33-75. La presente citazione si riferisce a *The Sovereignty*, p. 70.

⁷ Gary L. Ebersole, *Captured by Texts. Puritan to Postmodern Images of Indian Captivity*, Charlottesville e Londra, University Press of Virginia, 1995, pp. 16-17.

ipotizzare che il racconto sia stato scritto in un arco di tempo che va dal 1677 al novembre del 1678, quando il reverendo muore.

Successivamente il manoscritto con molta probabilità finì nelle mani di una personalità autorevole – possiamo ipotizzare che si trattasse di Increase Mather, che la maggior parte degli studiosi riconosce come l'autore della “Prefazione” anonima che accompagna e in un certo senso “autorizza” e promuove il testo. Mather, infatti, era nella posizione di facilitare la pubblicazione del racconto della Rowlandson in quanto era in contatto con i principali editori di Boston – i quali avevano già stampato molte delle sue opere – tra cui, soprattutto, John Foster e poi Samuel Sewall. Probabilmente il testo della Rowlandson giunse a Boston già verso la metà del 1681, tuttavia la lunga malattia di Foster e la conseguente morte cui seguì la nomina di Samuel Green Jr. ne ritardò la pubblicazione fino all'anno successivo.⁸

Nel 1682, dunque, uscì a Boston la prima edizione del racconto di cattività della Rowlandson che è, però, andata perduta – tranne per otto fogli sparsi usata come carta di rivestimento per l'opera di *Covenant-Keeping* di Samuel Willard – come scomparso, tra l'altro, è il manoscritto originale. La seconda edizione esce a Cambridge sempre nello stesso anno con il titolo completo di *The Sovereignty and Goodness of God, Together With the Faithfulness of His Promises Displayed. Being a Narrative of the Captivity and Restauration of Mrs. Mary Rowlandson. Commended by Her, to all that desires to know the Lord's doing to, and dealing with her. Especially to Her Dear Children and Relations. Written by Her own Hand for Her private Use, and now made Public at the earnest Desire of some Friends, and for the benefit of the Afflicted*, a cui segue poi un passo della *Bibbia*, Deuteronomio 32;19: “See now that I, even I am he, and there is no God with me: / I kill and I make alive, I wound and I heal neither is there any can deliver out of my hand”.⁹

Sempre nello stesso anno apparve quella che possiamo definire la prima edizione ‘europea’ dell'opera, stampata a Londra con il titolo significativamente

⁸ Derounian K. Zabelle, “The Publication, Promotion and Distribution of Mary Rowlandson's Indian Captivity Narrative in the Seventeenth Century”, *Early American Literature*, XXIII, 3, pp. 240-42.

⁹ Ebersole, pp. 17-18.

diverso di: *A True History of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson, A Minister's Wife in New England*. Tale differenza è dovuta alle diverse scelte operate dagli editori, poiché nel mercato editoriale del XVII sec. erano appunto questi ultimi a stabilire i titoli delle opere che dovevano adattarsi alle strategie commerciali ideate per conquistare la più ampia fetta di pubblico possibile. Così si nota come nell'edizione londinese il titolo fa riferimento al carattere di storia vera dell'opera – *A True History* – mentre dall'altra parte si danno le prime fondamentali informazioni sulla protagonista – nome e cognome, luogo di provenienza e status sociale (in questo caso appunto moglie di un reverendo).

Nelle edizioni americane tale specificazioni sarebbero state superflue vista la grande fama di cui godeva la Rowlandson, ma ciò che preme sottolineare è la distanza tra la presentazione *A True History* e quella *The Sovereignty and Goodness of God* da cui si evince il differente taglio dato alle due versioni. Il pubblico inglese era evidentemente interessato al lato storico e, in particolare, erano alla ricerca di informazioni sui loro compatrioti d'oltreoceano, sugli indiani e sugli orribili delitti che accadevano sulla frontiera. Le edizioni dell'America coloniale, invece, racchiudevano l'esperienza della Rowlandson all'interno della giustificazione religiosa che muoveva tutta la vita della comunità puritana; la cattività e la conseguente liberazione, dunque, non erano soltanto dei dolorosi fatti di cronaca, ma le testimonianze dell'opera misteriosa di Dio sulla terra.¹⁰

2.2.2 Voce di Dio e voce dell'Io: la struttura dicotomica di “*The Sovereignty*”

La cornice interpretativa religiosa è quella in cui originariamente nasce il racconto, ovvero ne è una parte sostanziale senza la quale l'opera perderebbe la sua identità. In particolare, si può affermare che nel testo della Rowlandson (come poi in quelli che ad esso si ispireranno) si profila una vera e propria dicotomia tra la “voce” interna al

¹⁰ Ebersole, pp. 19-20 e Zabelle, pp. 251-53.

racconto – e possiamo dire ‘interiore’ della Rowlandson – che narra le vicende vissute facendole emergere dalla sua memoria, e la “voce” anch’essa interna al racconto – ma in qualche modo ‘esterna’ alla protagonista nel senso che proviene dall’ambiente culturale e spirituale che la circonda – e che contribuisce a interpretare quelle vicende. Tale dualismo si riflette a tutti i livelli, a partire dallo stile adottato dalla narratrice. Tutto il racconto della Rowlandson è improntato a una semplicità che quasi sfiora la “grossolanità” tipica di chi si cimenta nella scrittura non appartenendo a questo mestiere. Tuttavia, quando si tratta di raccontare avvenimenti precisi, dettagli o scene particolari, questo stile sa tanto di spontaneità, di una freschezza vigorosa, anche rude allorché si delineano gli accadimenti più crudi e violenti, mentre il tono si fa solenne e retorico quando si tratta di far emergere la mano divina dalle vicende narrate, e la semplicità – che è mantenuta – diviene però aulica come è proprio dello stile biblico.¹¹

Molto si attinge dalla Bibbia per reggere questo scambio a doppio binario tra la voce che ‘dice’ gli eventi e quella che li ‘significa’. Alle fondamenta del racconto c’è, infatti, l’interpretazione figurale che fa sì che a ogni situazione reale in cui si ritrova la protagonista ne corrisponda una che ne spiega il contenuto in termini teologici. Lo si può vedere sin dall’incipit. Il paragrafo d’apertura non contiene citazioni dirette dalle Scritture:

“On the tenth of February 1676 came the Indians with great numbers upon Lancaster. Their first coming was about sunrising. Hearing the noise of some guns, we looked out; several houses were burning and the smoke ascending to heaven”. (*The Sovereignty*, p. 33.). E quel “fumo che ascende il cielo” presagisce già la presenza di qualcosa che non riguarda solo i fatti di questo mondo. Poco più in basso, infatti, si ha già la prima citazione biblica allorché la Rowlandson, dopo aver assistito all’uccisione di sua sorella, riflette su ciò che sta accadendo: Cor. 12:9 “And he said unto me, my grace is sufficient for thee” (*The Sovereignty*, p. 35), mentre nelle poche

¹¹ Derounian Kathryn Zabelle, “Puritan Orthodoxy and the ‘Survivor Syndrome’ in Mary Rowlandson’s Indian Captivity Narrative”, *Early American Literature*, XXII, 1, Spring 1987, pp. 82-83.

righe precedenti abbondano le invocazioni del Signore sia da parte della protagonista che di chi gli sta accanto: “Lord, What shall we do?” e “ And, Lord, let me die with them” (*The Sovereignty*, p. 34).¹²

Rifacendosi al modello dell'autobiografia spirituale – come tutti i racconti di cattività – non era inusuale che la Rowlandson inserisse nel suo testo citazioni dalle Sacre Scritture. Ciò che colpisce, invece, è che attinga quasi esclusivamente dal Vecchio Testamento. Sembra strano che in una storia come questa, di prigionia e sofferenza, non si faccia mai appello a Gesù Cristo, figura fondamentale della Cristianità, soprattutto perché con la sua sofferenza ha ‘salvato’ l’umanità, riscattandola e liberandola dalla sua condizione di peccato. Eppure questo trascurare il Salvatore ha un senso e lo si spiega col fatto che la Rowlandson – come ogni altro suo concittadino – non avrebbe mai osato tracciare un parallelo tra se stessa e un modello di assoluta perfezione e divinità come Cristo. Ella preferisce piuttosto paragonarsi a figure più ‘umane’ per così dire, come i figli d’Israele del Vecchio Testamento. Le citazioni bibliche si rivelano così ad un tempo rappresentative dell’appartenenza della Rowlandson al ‘popolo di Dio’, ma dall’altra parte mostrano anche quel dubbio lacerante che angosciava ciascun puritano come i protestanti in generale – e che nasceva dall’impossibilità di avere la certezza della propria salvezza. Lungo tutto il racconto, dunque, i passi tratti dalla Bibbia si moltiplicano, così come le riflessioni sulla dimensione spirituale, e se talvolta portano conforto, altre volte indicano un travaglio interiore, come quando si legge:

So I took the Bible, and in that melancholy time it came into my mind to read first the 28 Chapter of Deut., which I did, and when I had read it, my dark heart wrought on this manner, that there was no mercy for me, that the blessings were gone and the curses come in their room, and that I had lost my opportunity.

Per ritrovare successivamente la speranza:

But the Lord helped me still to go on reading till I came to Chapter 30, the seven first verses, where I found there was mercy promised again if we would return to

¹² Burnham, pp. 16-17 e David Dawning, “Streams of Scripture Comfort: Mary Rowlandson’s Typological Use of the Bible”, *Early American Literature*, XV, 3, Winter 1980/81, p. 252.

him by repentance, and, [...] I do not desire to live to forget this scripture and what comfort it was to me (The Sovereignty, p. 41).

Ciò si inquadra perfettamente all'interno della visione della cattività come punizione mandata da Dio per far pentire il suo popolo e farlo tornare sulla retta via.

Il discorso è, dunque, rivolto non alla sola Rowlandson, ma a tutta la comunità alla quale ella appartiene, tanto è vero che alle pressioni rivolte a se stessa alterna quelle al plurale che comprendono idealmente tutta la società puritana (es. "if we would return to him by repentance").¹³

Si instaura così un parallelismo perfetto: come il popolo d'Israele aveva subito prima la cattività babilonese poi quella egiziana per espiare i peccati che li avrebbe poi portati alla Terra Promessa, così i Puritani erano il nuovo popolo prescelto da Dio, al quale era stata concessa una nuova Terra Promessa (l'America) che bisognava conquistare però lottando innanzitutto contro la propria tendenza al peccato e alla degenerazione. Per cui i rapimenti indiani erano solo una prova mandata da Dio ai suoi figli per richiamarli alla fede. Le figure del Vecchio Testamento alle quali la Rowlandson fa spesso riferimento sono proprio quelle che hanno sperimentato la cattività, come Sansone rapito dai Filistei:

When I was without and saw nothing but wilderness and woods and company of barbarous heathens, my mind quickly returned to me, which made me think of that spoken concerning Sampson, who said, "I will go out and shake myself as at other times, but he wished not that the Lord was departed from him. (The Sovereignty, p. 53);

oppure Giuseppe:

God seemed to leave His people to themselves and order all things for His own holy ends. "Shall there be evil in the city and the Lord hath not done it? They are not grieved for the affliction of Joseph, therefore shall they go captivewith the first that go captive". It is the Lord's doing, and it should be marvellous in our eyes. (The Sovereignty, p. 68);

¹³ Dawning, pp. 253-54.

e ancora Daniele: “God showed His power over the heathen in this as He did over the hungry lions when Daniel was cast into den”. (*The Sovereignty*, p. 66).

Gli esempi potrebbero essere molti altri – come numerosi sono i personaggi del Vecchio Testamento a cui la protagonista si richiama – e tutti concorrono in qualche modo a preannunciare quello che sarà il finale della storia della Rowlandson: la salvezza. Non si tratta solo del rilascio da parte degli indiani quanto, soprattutto, della liberazione della propria anima come lasciano presagire i precedenti biblici.

Seguendo questa chiave di lettura, gli indiani stessi perdono la loro identità umana e divengono semplici strumenti del diavolo, come si può desumere già dalle prime pagine:

It is a solemn sight to see so many Christians lying in their blood, some here and some there, like a company of sheep torn by wolves, all of them stripped naked by a company of hell-hounds, roaring, singing, ranting and insulting, as if they would have torn our very heart out (*The Sovereignty*, p. 35).

La stessa immagine, che evoca quasi una sorta di sabba infernale e animalesco, si ritrova poco più in là quando la Rowlandson racconta la prima notte trascorsa in prigionia:

This was the dole fullest night that ever my eyes saw. Oh, the roaring and black creatures in singing and dancing and yelling of those the night, which made the place a lively resemblance of hell (*The Sovereignty*, p. 36).

Inoltre spesso la Rowlandson si riferisce ad essi anche come ‘Infedels’, e comunque li propone in una veste scimmiesca, privi di qualsiasi tipo di attributo umano, soprattutto incapace di provare emozioni come la compassione. Le poche volte in cui riferisce di azioni misericordiose compiute dai pellerossa nei suoi confronti o nei riguardi di altri prigionieri, la Rowlandson li addebita alla volontà di Dio che non abbandona mai i suoi figli e li sostiene con piccoli segni della Sua presenza.¹⁴

Questa continua oscillazione tra divino e umano, tra cielo e terra, quel dualismo cui si accennava prima, insomma, caratterizzano tutti i livelli dell’opera da

¹⁴ Burnham, p. 15 e Dawning, pp. 256-57.

quello formale e strutturale al livello del significato. Il testo è, infatti, strutturato in una serie di ‘removes’ – esattamente venti – che segnano il tragitto compiuto dalla Rowlandson e seguito dai suoi rapinatori, un percorso che è anche un viaggio psicologico, culturale e spirituale.

Sin dalle prime battute del racconto, la protagonista ci fornisce le coordinate temporali e spaziali all’interno delle quali le vicende si svolgono: “On the tenth of February 1676 came the Indians with great numbers upon Lancaster. Their first coming was about sunrise” (*The Sovereignty*, p. 33).

Da Lancaster, dove avviene il rapimento, la prigioniera è poi costretta a una lunga fuga dettata dalla necessità dei rapitori di sfuggire alle forze coloniali, durante la quale copre una distanza di 150 miglia, che la prova anche fisicamente. E’ possibile ricostruire l’itinerario dei vari spostamenti che scandiscono – anche formalmente – il viaggio. Lasciata Lancaster, la prima tappa è il villaggio indiano di Menameset (oggi cittadina di Barre) vicino al fiume Ware. Dopo essersi accampati lì per vari giorni, gli indiani – sentendo avvicinarsi l’esercito nemico – si spostano verso nord, trascinandosi dietro ovviamente i vari prigionieri. Arrivati a Squateag (l’attuale Northfield), i fuggiaschi decidono dopo un po’ di spingersi oltre il fiume Connecticut per andare incontro al loro capo, il re Filippo. Ricevute probabilmente tutte le direttive da quest’ultimo, i rapitori poi cambiano direzione, riattraversando il Connecticut per giungere nella regione sud-occidentale del New Hampshire, prima nell’area dell’odierna Chesterfield e poi in vari altri accampamenti per ritornare di seguito sui propri passi facendo rotta verso sud fino a giungere di nuovo nei pressi di Menameset. L’ultimo spostamento è quello che li porta ai piedi del monte Wachusett dove, dopo 83 giorni di prigionia, il 2 maggio la Rowlandson viene finalmente rilasciata.¹⁵

Molto più difficile è definire i tempi dei vari spostamenti anche se traspare dal racconto che la Rowlandson abbia escogitato un modo per tenere il conto dei giorni e non perdere totalmente il contatto con la realtà, intesa nel senso della civiltà

¹⁵ Ebersole, p. 23 e Edward Douglas Leach, “The ‘Whens’ of Mary Rowlandson’s Captivity”, *New England Quarterly*, 34, 1961, pp. 352-53.

occidentale come dimensione strutturata. In particolare, la nostra eroina sa sempre quando è domenica, segnale che ci porta ancora una volta alla forte componente religiosa che investe tutto il testo. Da brava cristiana, la Rowlandson non vuole venire meno al comandamento che impone di santificare le feste, pur all'interno di una situazione drammatica come quella che sta vivendo. Anzi, è proprio la tragicità dell'esperienza – com'ella dice più volte – che dà un valore più alto a qualcosa che prima si poteva dare per scontato: “I then remembered how careless I had been of God's holy time; how many Sabbaths I had lost and misspent, and how evilly I had walked in God's sight” (*The Sovereignty*, p. 38); e

I was at this time knitting a pair of white cotton stockings for my mistress and had not yet wrought upon a Sabbath day. When the Sabbath came, they bade me go to work; I told them it was the Sabbath day and I desired them to let me rest (*The Sovereignty*, p. 44);

e ancora: “On the Sabbath days I could look upon the sun and think how people were going to the house of God to have their souls refreshed and then home” (*The Sovereignty*, p. 56).

Come si può notare soprattutto da quest'ultima citazione, la grande fede della Rowlandson ha anche un secondo merito, quello di farla rimanere in contatto con la cultura di provenienza grazie al forte senso di appartenenza alla sua comunità, un punto di riferimento nel suo viaggio verso l'ignoto.

Sono poche comunque le indicazioni che la protagonista fornisce direttamente e sulle quali si può basare una datazione sicura. Catturata il 10 febbraio, come si legge nell'*incipit*, la Rowlandson vive un momento terribile il 18 febbraio quando sua figlia Sara muore tra le sue braccia: “About two hours in the night my sweet babe like a lamb departed this life on February 18, 1676, it being about six years and five months old”. (*The Sovereignty*, p. 39).

La Rowlandson è indiscutibilmente provata da questo evento, la cui importanza è segnata anche dalla stessa precisione nel fissare il momento, una precisione che emerge sulla confusione nella quale è immerso il resto della narrazione.¹⁶

Maggiori informazioni di ordine cronologico possono essere, invece, desunte combinando i vari indizi che la Rowlandson fornisce. Quasi ogni *remove*, cioè ogni paragrafo in cui è suddiviso il testo, si apre con qualche riferimento temporale che ci permette di tracciare una cronologia degli avvenimenti, ad esempio:

The Second Remove: “But now, the next morning, I must turn my back upon the town and travel with them” (*The Sovereignty*, p. 37);

The Second Remove: “On Monday (as I said) they set their wigwams on fire and went away” (*The Sovereignty*, p. 44).

Allo stesso modo, vi sono riferimenti simili all'interno dei singoli paragrafi, che ci permettono di avere un'idea dei giorni di sosta e di quelli di cammino, anche se poi verso la fine si rischia di perdere il conto delle date effettive in cui cadono taluni avvenimenti. A questo problema, tuttavia, si può ovviare ricorrendo a una sorta di ricerca incrociata, ossia collegando gli indizi offerti dalla Rowlandson agli avvenimenti storici che segnarono quel periodo e che si intrecciarono col destino della nostra eroina. Ad esempio, le cronache di guerra riportano che la città di Medfield fu attaccata il 21 febbraio di quell'anno, e la Rowlandson – che si trovava in quel periodo nell'accampamento di Menameset – riferisce della partenza e del ritorno dei guerrieri indiani per quella battaglia. Menameset e Medfield distano circa 45 miglia, una distanza che non può essere coperta – almeno con i metodi di spostamento del tempo – in meno di tre giorni, dunque, i guerrieri dovettero ritornare il 24 febbraio. Da ciò si deduce che il gruppo di indiani presso cui si trovava la Rowlandson non poté lasciare quel posto per iniziare la vera e propria fuga migratoria prima del 25 febbraio. La Rowlandson, tuttavia, riferisce che raggiunsero il fiume Miller il venerdì, “Upon a Friday a little after noon we came to this river” (*The Sovereignty*, p. 43), dopo sei giorni di cammino. Dal momento che il venerdì cadeva

¹⁶ Leach, pp. 353-54.

il 3 marzo, la data esatta della partenza doveva essere il 27 febbraio. Il gruppo, poi, impiegò tre giorni per attraversare il fiume, dopo due giorni di cammino raggiunse Squakeag (a Northfield): “That day, a little after noon, we came to Squakeag” (*The Sovereignty*, p. 45), era il 7 marzo. Ancora due giorni e il 9 marzo gli indiani attraversarono il Connecticut per incontrare re Filippo, “On the morrow morning we must go over the river, i. e. Connecticut, to meet with King Philip” (*The Sovereignty*, p. 46), i cui guerrieri si stavano preparando all’attacco a Northampton che ebbe luogo il 14 marzo, “Now the Indians gather their forces against Northampton” (*The Sovereignty*, p. 47). Calcolando che la città si trovava a due giorni di viaggio, i combattenti dovettero ritornare indietro dall’attacco il 16 marzo, quando poi iniziò il nono spostamento che li portò nel New Hampshire sud-occidentale. Il 27 marzo, tuttavia, essi si trovavano sicuramente a Deerfield, poiché alcuni militari inglesi ne erano venuti a conoscenza.

Un altro attacco fu quello a Hadley avvenuto il 1 aprile, da cui gli indiani ritornarono il 3 aprile portando con loro un altro prigioniero, Thomas Read: “About this time they came yelping from Hadley where they had killed three Englishmen and brought one captive with them, viz. Thomas Read” (*The Sovereignty*, p. 53).

Sul periodo del penultimo spostamento (il diciannovesimo) vi sono poi molti dubbi. Molti sostengono che esso cominciò il 20 aprile.¹⁷ Tuttavia, vi sono indizi che fanno pensare altrimenti. Gli indiani raggiunsero il monte Wachusett intorno al 15 aprile. Qui la Rowlandson ritrovò il suo padrone, Quinnapin, che non vedeva da circa tre settimane poiché era impegnato con gli altri ad assaltare Sudbury (la battaglia è avvenuta il 18 aprile). La protagonista ricorda che quell’incontro avvenne di domenica, e si doveva trattare del 23 aprile, “They came home on a Sabbath day” (*The Sovereignty*, p. 64). E’ a questo punto che iniziano le trattative che poi porteranno alla liberazione su riscatto della Rowlandson e alla fine della sua avventura. Due indiani convertiti, denominati Tom e Peter, consegnarono alle autorità inglesi la richiesta di riscatto il 27 aprile. Intanto gli indiani cominciavano l’ultimo

¹⁷ Ebersole, p. 25.

spostamento che li portò sul versante occidentale del monte Wachusett. Qui il 30 aprile, ancora una domenica, ritornarono Tom e Peter con il Sig. John Hoar giunto a negoziare la liberazione: “On a Sabbath day, the sun being about an hour high in the afternoon, came Mr John Hoar (the council permitting him and his own forward spirit including him) together with the two fore mentioned Indians, Tom e Peter”(The Sovereignty, p. 65).

Ma il rilascio si ebbe solo martedì 2 maggio:

*On Tuesday morning they called their General Court (as they call it) to consult and determine whether I should go home or no. And they all as one man did seemingly consent to it that I should go home except Philip who would not come among them (The Sovereignty, p. 67-68).*¹⁸

Le vicende sono narrate al passato storico, da un io narrante – la Rowlandson – che mescola appunto le esperienze vissute con le informazioni acquisite successivamente. In alcuni passi, tuttavia, la distanza dai casi narrati viene ulteriormente ridotta e l’eroina sembra coinvolgere direttamente il lettore nelle sue vicende personali. Si tratta ovviamente di passi molto rilevanti, segnalati anche da un cambiamento del tempo verbale, come si può vedere già nella prima parte dell’opera: “Now is that dreadful hour come that I have often heard of (in time of war as it was the case of others), but now my eyes see it” (The Sovereignty, p. 34).

Qui si può avvertire tutta l’angoscia della Rowlandson, la sua sofferenza psicologica che inevitabilmente sottende le tragiche esperienze vissute nel momento della cattura come quelle poi della prigionia. Tuttavia, sin dall’inizio le reazioni emotive della protagonista saranno affiancate dalla sua volontà di presentare quegli eventi come fatti straordinari che svelano la presenza di Dio nella storia dell’umanità come in quella dei singoli. Poche righe più sotto, infatti, si legge:

We had six stout dogs belonging to our garrison, but none of them would stir although another time, if any Indian had come to the door, they were ready to fly upon him and tear him down. The Lord hereby would make us the more to acknowledge His hand and to see that our help is always in Him (The Sovereignty, p. 34).

¹⁸ Leach, pp. 357-62.

I cani da guardia restano fermi di fronte all'attacco dei selvaggi, come se fossero meri agenti di Dio a cui è stato ordinato di non intervenire affinché si compia ciò che è scritto. Il sovvertimento dell'ordine naturale delle cose – i cani che non reagiscono – è per la Rowlandson, come per gli altri membri della sua comunità, un segno tangibile che quella esperienza va interpretata alla luce della volontà divina che colpisce il suo popolo solo per poi redimerlo.¹⁹

Non bisogna, tuttavia, dimenticare che, fermo restando il conforto che la protagonista poté trovare nella fede durante i momenti più duri della sua prigionia, la dominante cornice religiosa è stata sovrimposta all'esperienza vissuta anche per evitare qualsiasi possibilità di allontanarsi dalla società puritana. La volontà di “better declare what happened to me during that grievous captivity” (*The Sovereignty*, p. 35) nasce anche dal voler vedere quella esperienza come un pellegrinaggio spirituale, in cui anche i momenti di tentennamento, di vacillamento della fede o di vicinanza alla cultura e all'umanità degli indiani, acquistino un significato che non sia sovversivo, ma che rientri pienamente nelle politiche puritane.

E' innegabile che la Rowlandson abbia vissuto momenti di quella che si potrebbe definire ‘transculturazione’.²⁰ Quello del prigioniero è, per definizione, un ‘locus liminale’; egli si trova fisicamente separato dal suo ambiente e dalla sua cultura d'origine e catapultato in una civiltà lontana, immerso in un nuovo cronotopo.²¹ La Rowlandson, dunque, per diverso tempo si trova sospesa tra due mondi e costretta a negoziare con la cultura dell'altro, a prenderne parte per non rimanere completamente isolata, o, come ella stessa afferma, è costretta ad addentrarsi nella ‘wilderness’.²² La stessa struttura dell'opera – organizzata per successivi spostamenti – sembra approfondire sempre più questo allontanamento della Rowlandson dalla sua comunità verso una nuova realtà. Questi passaggi

¹⁹ Ebersole, pp. 24-25.

²⁰ Ebersole, p. 26.

²¹ Quella indiana era comunque una civiltà meno avanzata di quella occidentale. Pur nella sua complessità, infatti, non disponeva di tutti quegli agi e di quelle tecnologie che l'Europa aveva sviluppato.

²² “I shall particularly speak of several removes we had up down the wilderness”. (*The Sovereignty*, p. 35).

successivi segnano anche, in un certo senso, il graduale processo di adattamento della protagonista alla cultura e alle abitudini dell'altro. All'inizio, ovviamente, la prigioniera si rifiuta categoricamente di condividere qualsiasi cosa appartenga alla civiltà dei rapitori, ma poi la sua ostilità si affievolisce sempre più anche per ragioni di sopravvivenza. Lo si può vedere soprattutto dai comportamenti alimentari: se in principio risulta "very hard to get down their filthy trash", già alla terza settimana "though I could think how formerly my stomach would turn against this or that and I could starve and die before I could eat such things, yet they were sweet and savory to my taste" (*The Sovereignty*, p. 44).

Anche grazie alla sua abilità di cucire e lavorare a maglia, la protagonista riesce a conquistarsi un suo ruolo all'interno della piccola comunità indiana, guadagnandosi anche – almeno in parte – il rispetto dei suoi rapitori. Ciò senza dubbio facilita le sue relazioni con i pellerossa e dunque anche la possibilità di transculturazione. Sebbene la narrazione che la Rowlandson fa delle sue vicende tende a nascondere il più possibile tale transculturazione per far emergere la lettura spirituale e escatologica, la narratrice non è in grado di sopprimere del tutto i momenti di identificazione con il 'nemico', tanto che essi affiorano qua e là dal testo quasi come fossero il risultato di piccoli 'black-out' della capacità di controllo della voce autoriale. Lo si può osservare ad esempio nell'uso dei *pronomi*. Nel quarto spostamento il gruppo giunge in un posto freddo e umido, senza alcun comfort se non quello di potersi sedere "on our poor Indian cheer" (*The Sovereignty*, p. 42). E, ancora, nel settimo spostamento: "After a restless and hungry night there we had a wearisome time of it the next day" (*The Sovereignty*, p. 45). Inoltre, più volte nel corso del racconto la narratrice si riferisce all'accampamento indiano indicandolo come 'home', per fare un esempio si veda:

When we were at this place, my master's maid came home [...]; She had been gone three weeks into the Narragansett country to fetch corn were they had stired up some in the ground. She brought home about a peck and a half of corn [...]. My son being now about a mile from me, I asked liberty to go and see him [...] and away I went [...] I was gone from home and met all sorts of Indians (*The Sovereignty*, pp. 48-49).

Tuttavia, altrove riemerge il senso di appartenenza alla comunità inglese, soprattutto quando la Rowlandson si ritrova di fronte alle tracce del passaggio dei suoi concittadini, ad esempio:

As we went along, I saw a place where English cattle had been [...] after that we came to an English path [...] we came to Squakeag where the Indians quickly spread themselves over the deserted English fields [...] A solemn sight methought it was to see fields of what and Indian corn forsaken and spoiled and the remainders of them to be food for our merciless enemies (The Sovereignty, p. 45).

Altri esempi mostrano come la Rowlandson avesse assorbito diverse abitudini indiane:

“At night we came to an Indian town, and the Indians sat down by a wigwam discoursing, but I was almost spent and could scarce speak” (*The Sovereignty*, p. 59), il passo suggerisce che la protagonista partecipasse ai discorsi degli indiani e che, soprattutto, fosse in grado e avesse la possibilità di comunicare con loro anche al di là dei semplici scambi verbali fondamentali. La nostra eroina, anzi, fungeva anche da interprete per altri prigionieri, come nel caso di Thomas Read, il quale confida alla Rowlandson il suo timore di essere ucciso dagli indiani, ma lei “asked one of them whether they intended to kill him, he answered me they would not” (*The Sovereignty*, p. 53).

Notevole è anche la relazione che la Rowlandson instaura con il suo ‘padrone’ Quinnapin, che diventa per lei un punto di riferimento, e al quale si riferisce più volte come al migliore amico che abbia avuto tra gli indiani. Tuttavia, per quanto la protagonista possa essersi adattata alle usanze indiane e per quanto possa essersi legata al suo ‘padrone’, non si è mai veramente ‘integrata’ nella società indiana, come era avvenuto per altri – soprattutto bambini – che subirono un vero e proprio processo di ‘indianizzazione’.²³

²³ Burnham, pp. 20-24.

2.3 DAL CORPO FEMMINILE AL PROTO-FEMMINISMO DELLA ROWLANDSON

Uno degli elementi più evidenti del racconto della Rowlandson è che la sua fu una storia di sofferenza. In cattività la prigioniera ebbe modo di prendere coscienza del suo corpo nella maniera più dolorosa possibile, attraverso una serie di limitazioni, privazioni e veri e propri dolori fisici. La Rowlandson fu ferita – come la sua bambina che poi morì – durante l’assalto alla sua città e, sebbene non fosse in pericolo di vita, ciò le costò molta sofferenza soprattutto nei primi momenti: nel Primo Spostamento, infatti, la protagonista osserva che “Now away we must go with those barbarous creatures with our bodies wounded and bleeding and our hearts no less than our bodies” (*The Sovereignty*, p. 35). Nel Secondo Spostamento, mentre racconta l’aggravarsi delle condizioni della piccola Sara, ricorda “My own wound also [was] growing so stiff that I could scarce sit down or rise up” (*The Sovereignty*, p. 37).

Altrove la Rowlandson racconta le sensazioni di pena che il suo corpo è costretto a registrare in maniera quasi permanente: “My head was light and dizzy (either through hunger or hard lodging or trouble or all together), my knees feeble, my body raw by sitting double night and day” (*The Sovereignty*, p. 42). I continui spostamenti, le fughe, l’assenza di quegli agi ai quali prima era abituata, portarono allo stremo le forze della prigioniera:

After a restless and hungry night there we had a wearisome time of it the next day. The swamp by which we lay was, as it were, a deep dungeon and an exceeding high and steep hill before it. Before I got to the top of the hill, I thought my heart and legs and all would have broken and failed me. What through faintness and soreness of body it was a greivous day of travel to me (*The Sovereignty*, p. 45).

Queste tremende fatiche accompagnarono tutta l'esperienza della Rowlandson e furono puntualmente registrate sia nelle ultime parti del racconto: (The Nineteenth Remove):

They said when we went out that we must travel to Wachuset this day. But a bitter weary day I had of it, travelling now three days together without resting any day between. At last, after many weary steps, I saw Wachuset Hills, but many miles off. Then we came to a great swamp through which we travelled up to knees in mud and water, which was heavy going to one tired before. Being almost spent, I thought I should have sunk down at last and never go out” (The Sovereignty, p. 60).

Ma più ancora della stanchezza, ciò che sembra maggiormente influire anche sullo stato psicologico della Rowlandson sono le privazioni, quail quelle della fame o della possibilità di lavarsi:

He [King Philip] asked me when I washed me. I told him not this month. Then he fetched me some water himself and bid me wash and give me the glass to see how I looked and bid his squaw give me something to eat [...] I was wonderfully revived with this favour showed me (The Sovereignty, pp. 60-61).

La fame in particolare sembra agire in profondità sulla psiche della protagonista, portandola a riflettere su quanto sia fragile l'equilibrio tra la ragione e l'istinto, tra il mondo civile e il mondo selvaggio, in condizioni di estremo sacrificio:

I cannot but think what a wolvissh appetite persons have in a starving condition, for many times when they gave me that which was hot, I was so greedy that I should burn my mouth that it would trouble me hours after, and yet I should quickly do the same again. And after I was thoroughly hungry, I was never again satisfied. For though sometimes it fell out that I got enough and did eat till I could eat no more, yet I was unsatisfied as I was when I began (The Sovereignty, p. 57).

Nella situazione terribile in cui si ritrova, la Rowlandson sperimenta una sorta di regressione animalesca, per cui vive momenti in cui conta solo il corpo e i suoi bisogni primari, e il cibo – essendo forse necessità fondamentale per eccellenza – occupa uno spazio notevole all'interno del racconto. Nei primi giorni la prigioniera e la figlioletta ferita non ebbero “the last crumb of refreshment [...] except only a little cold water” (The Sovereignty, p. 38).

A più riprese lungo tutto il racconto, la protagonista si sofferma sulle abitudini alimentari degli indiani, offrendo, verso la fine del racconto, un vasto repertorio delle loro specialità culinarie:

The chief and commonest food was groundnuts. They eat also nuts and acorns, artichokes, lily roots, groundbeans, and several other weeds and roots that I know not. They would pick up old bones and cut them to pieces at the joints, and if they were full of worms and maggots, they would scald them over the fire to make the vermin come out and then boil them and drink up the liquor and then beat the great ends of them in a mortar and so eat them. They would eat horses' guts and ears, and all sorts of wild birds which they could catch; also bear, venison, beaver, tortoise, frogs, squirrels, dogs, skunks, rattlesnakes, yea, the very bark of trees, besides all sorts of creatures and provision which they plundered from the English (The Sovereignty, p. 69).

I diversi gusti degli occidentali fanno apparire disgustosi tali tipi di cibi a una signora come la Rowlandson, eppure ella impara pian piano a mangiarne per sopravvivere, trovandoli alla fine persino ‘saporiti’ “For to the hungry soul every bitter thing is sweet” come fa notare la protagonista dopo aver addentato un pezzo di fegato di cavallo addirittura semicrudo:

There came an Indian to them at that time with a basket of horse liver. I asked him to give me a piece. “What”, says he, “can you eat horse liver?” I told him I would try if he would give a piece, which he did, and I laid it on the coals to roast, but before it was half ready they got half of it away from me so that I was fain to take the rest and eat it as it was with the blood about my mouth, and yet a savory bit it was to me (The Sovereignty, p. 45).

La condizione di profonda sofferenza del corpo, insieme alla lontananza dalla famiglia e alla tragica perdita di alcuni cari, incisero senza dubbio sullo stato mentale della Rowlandson generando quella serie di malesseri che si sogliono riunire sotto l’etichetta di ‘sindrome del sopravvissuto’ e che avrebbero continuato a manifestarsi anche dopo la fine della cattività.

Il profondo turbamento interiore della protagonista è infatti visibile soprattutto alla fine della narrazione, nella lunga sezione dedicata appunto alle riflessioni sui suoi stati emotivi passati e presenti. Da qui si evince, ad esempio, il forte senso di colpa che la nostra eroina ingiustamente avverte per essere riuscita a vivere mentre altri –

inclusi alcuni suoi familiari – erano morti o erano ancora in mano ai rapitori. Nello stesso momento della liberazione, la Rowlandson sembra non poter gioire pensando a coloro che non sono ancora usciti da quell’incubo o che non ne usciranno mai:

Yet it was not without sorrow to think how many were looking and longing and my own children amongst the rest to enjoy that deliverance that I had now received, and I did not know, whether ever I should see them again (The Sovereignty, p. 71);

e ancora:

That [the babe] which was dead lay heavier upon my spirit than those which were alive and amongst the heathen, thinking how it suffered with its wounds and I was no able to relieve it, and how it was buried by the heathen in the wilderness from among all Christians (The Sovereignty, p. 72).

Lo shock psicologico legato a questo grande dolore porta con sé altri sintomi facilmente comprensibili. All’inizio, infatti, come sarebbe forse avvenuto a chiunque, la Rowlandson soffre di una sorta di ‘dissociazione’ dalla realtà che la circonda:

And here I cannot but remember how many times sitting in their wigwams and musing on things past I should suddenly leap up and run out as if I had been at home, forgetting where I was and what my condition was (The Sovereignty, p. 52).

Questa paralisi emotiva non può durare a lungo e presto giunge il difficile momento della presa di coscienza che la Rowlandson descrive nel modo seguente:

Then my heart began to fail and I felt a-weeping, which was first time to my remembrance that I wept before them. Although I had met with so much affliction and my heart was many times ready to break, yet could I not shed one tear in their sight but rather had been all this while in a maze and like one astonished (The Sovereignty, p. 46).

L’ansia, l’insonnia, l’irrequietezza caratterizzarono poi lo stato mentale successivo della prigioniera, che una volta ritornata a casa continuò ad essere perseguitata dalla paura di nuove aggressioni: “I remember in the night season how the other day I was in the midst of thousands of enemies and nothing but death before me” (*The Sovereignty*, p. 74).

Sono problemi piuttosto comuni per chi, come la Rowlandson, ha dovuto affrontare una tragedia di simile portata e, tuttavia, si tratta di traumi irreparabili e terribili, che

pochi riescono a sostenere senza impazzire o porre fine alla loro sofferenza con una morte volontaria.²⁴

La Rowlandson, tuttavia, riesce a sopravvivere e ad andare avanti grazie a una grande forza interiore che le è data anche dalla fede. In questo senso si può dire che la religione non serve soltanto a creare una struttura specifica da imporre retrospettivamente alla narrazione, ma accompagna sempre la Rowlandson nella sua esperienza come un bastone al quale può appoggiarsi nel suo cammino. Il suo Dio la sostiene e la protegge, intervenendo nei momenti più difficili per indicarle la strada della speranza, come quando riesce a venire in possesso di una *Bibbia*: “I cannot but take notice of the wonderful mercy of God to me in those afflictions in sending me a Bible” (*The Sovereignty*, p. 41).

Altri esempi: “God was with me in a wonderful manner, carrying me along and bearing up my spirit that it did not quite fail (*The Sovereignty*, p. 37);

e:

*If one looked before one, there was nothing but Indians and behind one nothing but Indians, and so on either hard, I myself in the midst, and no Christian soul near me, and yet how hath the Lord preserved me in safety. Oh, the experience that I have had of the goodness of God to me and mine! (*The Sovereignty*, p. 45).*

In realtà, tutta la sofferenza che la protagonista patisce, sia fisica che mentale, è da lei sopportata perchè è interpretata come afflizione divina attraverso la quale – dice l’autrice:

*The Lord hath showed me the vanity of these outward things. That they are the vanity of vanities and vexation of spirit, that they are but a shadow, a blast, a bubble, and things of no continuance (*The Sovereignty*, p. 75).*

Già durante la sua cattività, la Rowlandson era legata all’immagine della sua sofferenza come esperienza di conversione. E’ insito nel racconto, infatti, il modello attraverso cui i puritani concepivano i vari stadi che portavano alla salvezza: l’allontanamento da Dio era seguito da un senso crescente di impotenza e dal rifiuto di se stessi, cui seguiva, nel caso dei ‘prescelti’, il ritrovamento della fede e della

²⁴ Ebersole, pp. 27-39; e Zabelle, pp. 86-90.

speranza proprio attraverso il patimento. La sofferenza sperimentata dalla protagonista, perciò, se all'inizio la fa vacillare, alla fine la rende vicina alla santità.²⁵

L'oggetto immediato dell'afflizione e della successiva redenzione è il corpo nella sua debolezza, passività e sopportazione, tutti aspetti che si riconoscono come tipicamente cristiani, ma anche tipicamente femminili. La Rowlandson è, infatti, l'immagine perfetta del martire il cui corpo diviene strumento della 'passione' che redime, ma è anche la donna il cui corpo offeso e martoriato, nonché mercificato, è emblema della condizione femminile. Nella società puritana in cui la nostra eroina visse, vigeva un clima di sottomissione e di auto-abnegazione condiviso da tutti, quasi come se il sacrificio di sé fosse l'unico veicolo per essere ben accetti agli occhi di Dio e del mondo; tuttavia, per le donne, tale condizione era moltiplicata per effetto anche del retaggio storico-culturale oltre che teologico-spirituale che voleva il genere femminile inferiore a quello maschile, concezione, tra l'altro, che approfondiva le tendenze masochistiche del cosiddetto sesso debole.

Una società integralista come quella puritana, nella sua ricerca di stabilità e di ordine, prevedeva una rigida struttura gerarchica che partiva da Dio per proseguire con gli uomini, le donne, i bambini e i servi. In un certo senso tale struttura veniva poi mantenuta attraverso rigidi rapporti di subordinazione per cui si aveva Dio/uomo, uomo/donna e così di seguito. L'identità femminile, dunque, veniva stabilita a partire dalle relazioni di subordinazione che la donna aveva in ciascuna sfera: in chiesa era figlia di Dio e a casa era moglie di un uomo.²⁶

La visione della donna sottomessa all'autorità, o alle autorità maschili, è così profondamente radicata nella Rowlandson che ella vi si adegua inconsciamente lasciando che il suo racconto, primo esempio di scrittura femminile nell'America coloniale, venga totalmente circoscritto all'interno del paradigma maschile. La pubblicazione dell'opera, infatti, fu preceduta e seguita da due voci maschili, quella

²⁵ Ebersole, pp. 58-59.

²⁶ Margareth H. Davis, "Mary White Rowlandson's Self-Fashioning as Puritan Goodwife", *Early American Literature*, XXVII, 1, 1992, p. 52; e Teresa Toulouse, "'My Own Credit': Strategies of (E)Valuation in Mary Rowlandson's Captivity Narrative", *American Literature*, LXIV, 1992, pp. 659-60.

dell'anonimo autore della Prefazione – identificato come Increase Mather – e quella del marito, il cui ultimo sermone venne affiancato al testo. La 'Preface' di Mather è costellata di giustificazioni che intendono prevenire qualsiasi tipo di accusa nei confronti dell'autrice, sia perché essa ha voluto sconfinare nella sfera pubblica allora riservata ai soli uomini, sia perché la sua permanenza tra gli indiani faceva sorgere mille dubbi e pettegolezzi. La protagonista è costretta più volte a sottolineare l'inviolabilità del suo corpo, non solo per redimersi agli occhi di Dio, quanto per difendersi dalle insinuazioni della sua comunità. La prefazione fa riferimento a lei come a una 'gentlewoman', la quale ha scelto di uscire dall'ambito domestico e proporre la sua storia al pubblico solo per una sorta di voto, un voto che la voleva testimone della grandezza di Dio. Il sermone di Joseph Rowlandson, che è del 1678, si focalizza, invece, sul tema della cattività vista come prigionia spirituale in vista di una possibile redenzione futura. Il discorso articolato del Reverendo, perciò, contribuisce a presentare l'esperienza della moglie come quella di una 'visible saint', un modello femminile a cui tutta la società puritana doveva ispirarsi.²⁷

Tuttavia, la femminilità della Rowlandson non è solo collegata alla sua supposta santità quanto anche alla sua maternità. Rispondendo perfettamente a quelle che sono le esigenze della comunità puritana, la protagonista è donna e dunque moglie e soprattutto madre, e il suo status di 'perfect goodwife' è ribadito all'interno del testo per preservare l'ordine costituito. Sin dall'inizio del racconto, infatti, la Rowlandson si presenta al lettore nel suo ruolo di mamma che tenta in tutti i modi di proteggere i propri figli nel momento terribile dell'attacco come si può leggere nel seguente passo:

Now might we hear mothers and children crying out for themselves and one another, "Lord what shall we do?" Then I took my children (and one of my sisters, hers) to go forth and leave the house (The Sovereignty, p. 34).

Tuttavia, non riesce a resistere all'assalto degli indiani, i quali, anzi, la colpiscono proprio offendendo la sua maternità, "the Indians laid hold of us, pulling me one way and the children another" (*The Sovereignty*, p. 35), oltre a colpire la sua

²⁷ Ebersole, pp. 49-54.

Sara che morirà tra le sue braccia nei primi giorni di prigionia. Dopo la morte della piccola, l'attenzione della Rowlandson si sposta sempre più sugli altri figli, che fa di tutto per vedere quando si trovano nelle vicinanze:

God having taken away this dear child [Sara], I went to see my daughter Mary who was at this same Indian town at a wigwam not very far off, though we had little liberty or opportunity to see one another [...]. When I came in sight, she would fall a-weeping at which they were provoked and would not let me come near her but bade me be gone, which was a heart-cutting word to me. I had one child dead, another in the wilderness I knew not where; the third they would not let me come near to (The Sovereignty, pp. 39-40);

e anche:

My son [Joseph] being now about a mile from me, I asked liberty to go and see him; they bade me go, and away I went [...]. When I came to him, I found him not well, and withal he had a boil on his side which much troubled him. We bemoaned one another awhile, as the Lord helped us, and then I returned again. When I was returned, I found myself unsatisfied again. I went up and down mourning and lamenting, and my spirit was ready to sink with the thoughts of my poor children (The Sovereignty, p. 49).

Una delle sofferenze maggiori che la Rowlandson dovette patire durante la sua prigionia fu proprio legata ai suoi figli e al senso di impotenza che lei provava nel non poterli neanche sostenere o incoraggiare di fronte alla dura prova che dovevano affrontare. Ed è proprio la disperazione che nasceva in queste occasioni che faceva sorgere il pensiero del suicidio nella protagonista, in particolare in occasione della morte di Sara:

I cannot but take notice how at another time I could not bear to be in the room where any dead person was, but now the case is changed; I must and could lie down by my dead babe side by side all the night after. I have thought since of the wonderful goodness of God to me in preserving me in the use of any reason and senses in that distressed time that I did not use wicked and violent means to end my own miserable life (The Sovereignty, p. 39).

Ma una buona madre era anche una madre coraggiosa, che sopportava il dolore nel nome di Dio e andava avanti anche per gli altri figli. La Rowlandson sembra sottolineare tale concetto offrendo ai suoi lettori un altro esempio di maternità

oltraggiata, quello della Signora Joseph la quale, insieme a suo figlio nonché al bimbo che portava in grembo, viene uccisa dagli indiani perché si lamenta in continuazione. Nella descrizione che fornisce l'autrice tale assassinio brutale appare come una sorta di suicidio, poiché mentre le due donne avevano letto nella *Bibbia* di “Wait upon the Lord, be of good courage” (*The Sovereignty*, p. 42), la Jeslin però non aveva confidato nel Signore e il suo continuo lamentarsi era quasi un invito agli indiani ad affrettare la sua morte. La Rowlandson, invece, si propone come modello perfetto della madre martire che sopporta la sofferenza aspettando che si compia la volontà di Dio.²⁸

Tale condotta esemplare è poi in qualche modo rinforzata anche dal sottomettersi della protagonista al volere maschile fino a ridursi a una sorta di merce di scambio. La sua libertà ha letteralmente un prezzo che la stessa Rowlandson è chiamata a stabilire quando i suoi rapitori le chiedono senza mezzi termini quanto pagherebbe suo marito per riaverla:

The Sagamores met to consult about the captives and called me to them to intuire how much my husband would give to redeem me [...] they bid me speak what I thought he would give. Not knowing that all we had was destroyed by the Indians, I was in a great strait. I thought if I should speak of but a little, it would be slighted and hinder the matter; if of a great sum, I knew not where it would be procured. Yet at a venture, I said twenty pounds yet desired them to take less, but they would not hear of that but sent that message to Boston that for twenty pounds I should be redeemed (The Sovereignty, p. 62).

La Rowlandson è costretta così a valutarsi in termini strettamente monetari tenendo conto del suo status sociale, cioè di moglie soprattutto di un ministro di Dio. Tale sua posizione nell'ambito della comunità ha senza dubbio avuto molto peso anche nella considerazione che i pellerossa avevano di lei, si può dunque affermare che la sua vita e la sua libertà sono dipese in buona parte dal ruolo del marito e dalla sua disponibilità economica. Tuttavia, il racconto mostra quanto per la Rowlandson fosse normale dipendere dagli uomini, e non soltanto dal marito quanto anche dai

²⁸ Burnham, p. 27; e Toulouse, p. 660.

maschi indiani. Lo si vede dal fatto che la protagonista ha molto rispetto per i suoi ‘padroni’ indiani, da Quinnapin allo stesso re Filippo, ma non accetta, invece, l’autorità delle donne della tribù. Molti sono i momenti di attrito che il testo registra tra la nostra eroina e Weetamoo. Quest’ultima occupa un posto di rilievo nella comunità indiana di cui fa parte. Sappiamo che era la vedova di Alessandro, fratello del re Filippo ed è ‘regina’ dei Pocasset, o per usare il linguaggio dei nativi americani, è una ‘squaw sachem’, una donna-capo letteralmente. Dopo la morte di Alessandro sposa Quinnapin, capo dei Narraganset, un’unione probabilmente più vantaggiosa per quest’ultimo che per lei. Ciò lascia intendere quanto potere e prestigio abbia Weetamoo, un potere che la pone al di sopra di molti uomini e che la Rowlandson non riesce a concepire e tanto meno ad accettare. Da qui le ostilità aperte che si registrano tra le due fino a giungere alla vera e propria violenza fisica: “Then they packed up their things to be gone and gave me my load. I complained it was too heavy, where upon she [Weetamoo] gave me a slap in the face and bade me go” (*The Sovereignty*, p. 51).

Il disprezzo della Rowlandson non è riservato alla sola Weetamoo, ella rifiuta di sottomettersi a qualsiasi ordine impostole da una donna, e ne paga spesso le conseguenze:

As I was sitting once in the wigwam here, Philip’s maid came in with the child in her arms and asked me to give her a piece of my apron to make a flap for it. I told her I would not. Then my mistress bade me give it, but still I said no [...] with that my mistress rises up and takes up a stick big enough to have killed me and struck at me with it, but I stepped out (*The Sovereignty*, pp. 52-53).

La protagonista proietta così la sua concezione sociale nell’ambito della realtà Indiana rifiutandosi di accettare una gerarchia diversa da quella che ha da sempre riconosciuto come tale.²⁹

In tempi recenti e, soprattutto, sulla scia di una rilettura femminista di opere letterarie anche del passato, dal testo della Rowlandson pare, tuttavia, emergere un potenziale sovversivo finora ignorato. Al ruolo della madre e della moglie perfetta,

²⁹ Burnham, pp. 31-32; e Davis, pp. 54-55.

infatti, sembra affiancarsi un'altra immagine della protagonista che è quella di una donna forte e indipendente, capace di destreggiarsi da sola e affrontare le avversità attingendo dalle proprie risorse personali. Ad un certo punto dell'opera, la Rowlandson racconta che le viene offerta la possibilità di sfruttare le sue capacità nel cucito e nel lavoro a maglia per conquistarsi di volta in volta un pezzetto di libertà:

During my abode in this place Philip spoke to me to make a shirt for his boy, which I did, for which he gave me a shilling. I offered the money to my master, but he bade me keep it, and with it I bought a piece of horse flesh. Afterwards he asked me to make a cap for his boy, for which he invited me to dinner (The Sovereignty, p. 47).

Oltre al cibo la Rowlandson riesce ad ottenere molte altre cose grazie ai suoi lavoretti domestici. Per un paio di calze da rammendare, ad esempio, ottiene la liberazione da una punizione inflittale dal padrone:

Then came an Indian to me with a pair of stockings that were too big for him, and he would have me ravel them out and knit them fit for him. I showed myself willing and bid him ask my mistress if I might go along with him a little way; she said yes, I might, but I was not a little refreshed with that news that I had my liberty again. Then I went along with him, and he gave me some roasted groundnuts which did again revive my feeble stomach (The Sovereignty, p. 55).

Per tacere di tutte le volte che scambia i suoi servizi con la possibilità di fare visita a uno dei suoi figli, soprattutto Joseph che spesso si trova in qualche villaggio vicino. Insomma, la Rowlandson si mostra tutt'altro che una donna indifesa e passiva, anzi si può dire che partecipi all'attività economica della comunità indiana nella quale si trova acquisendo un'atomia che nella sua società d'origine non le è permessa.³⁰

Tale autonomia economica e sociale rappresenta già un capovolgimento dell'ordine stabilito in un'opera come quella della Rowlandson sottoposta al rigido controllo della società puritana, e tuttavia il testo si spinge anche oltre lasciando intravedere qua e là lampi di un'autonomia anche intellettuale e spirituale che si rivela altamente pericolosa per quelle fondamenta su cui poggia il racconto. In alcuni passi, infatti, la fiducia in Dio vacilla, la Rowlandson sembra rinunciare al modello

³⁰ Burnham, pp. 28-30.

della ‘martire’ che soffre affidandosi totalmente al Signore per rivelarsi semplicemente una donna disperata che pretende di essere ascoltata e esaudita nelle sue preghiere. Tale cambiamento lo si avverte per esempio nel Tredicesimo Spostamento quando tutto sembra crollare addosso alla protagonista e anche la speranza pare abbandonarla:

About this time I began to think that all my hopes of restoration would come to nothing. I thought of the English army and hoped for their coming and being taken by them, but that failed, I hoped to be carried to Albany as the Indians had discoursed before, but that failed also. I thought of being sold to my husband, as my master spoke, but instead of that my master himself was gone and I left behind so that my spirit was now quite ready to sink;

e soprattutto qualche rigo sotto si legge: “Then also I took my Bible to read, but I found no comfort here neither” (*The Sovereignty*, p. 53).

Il fatto di non trovare più conforto nelle Scritture si rivela indice di una rabbia crescente da parte della Rowlandson verso un Dio che non svela i suoi piani e che l’ha abbandonata:

*Many sorrowful days I had in this place, often getting alone like a crane, or a swallow, so did I chatter; I did mourn as a dove, mine eyes fail looking upward. Oh, Lord, I beseech Thee, how I have walked before Thee in truth. Now had I time to examine all my ways. My conscience did not accuse me of unrighteousness toward one or other, yet I saw how in my walk with God I had been a careless creature. As David said, “Against Thee, Thee only, have I sinned”, and I might say with the poor publication, “God be merciful unto me a sinner” (*The Sovereignty*, p. 56).*

Attraverso la voce di altri, la Rowlandson sembra voler richiamare l’attenzione del Signore su di lei che, pur essendo peccatrice tra i peccatori, ha sempre camminato sulla retta via. Il suo uso delle Scritture qui nasconderebbe una distorsione della religiosità passiva del Puritanesimo, e esprimerebbero una rabbia repressa verso un Dio incomprensibile e punitivo. Così come riscopre la sua indipendenza femminile, in questa tragica situazione la Rowlandson mette in discussione anche i punti saldi della sua fede e della sua religione, indagando dentro se stessa e scoprendo un’ampia

gamma di sfumature emotive che fanno tremare le basi dell'ideologia puritana sottesa al testo.³¹

Al crollare di tutte le certezze si aggiunge anche la scoperta della relatività della supremazia inglese e occidentale sulla civiltà dei rapitori. La prima volta che la Rowlandson piange di fronte al 'nemico' è la volta in cui si ritrova da sola quale unica rappresentante della realtà inglese in mezzo a un numero enorme di indiani che sono lì davanti a lei come esseri tanto distanti eppure così simili da far paura; degli esseri che gioiscono della loro vittoria, seppur momentanea, sull'uomo bianco:

When I was in the canoe, I could not but be amazed at the numerous crew of pagans that were on the bank on the other side. When I came ashore, they gathered all about me, I sitting alone in the midst. I observed they asked one another questions and laughed and rejoiced over their gains and victories. Then my heart began to fail and I fell a-weeping, which was the first time to my remembrance that I wept before them (The Sovereignty, p. 46).

Lo sconvolgimento legato alla situazione estrema in cui la Rowlandson è venuta a trovarsi, la costringono a un riesame di tutti i paradigmi all'interno dei quali la sua vita precedente si inscriveva e, nonostante la censura operata sul testo da garanti dell'ordine quali Increase Mather o lo stesso Joseph Rowlandson, tali momenti sperimentati dalla protagonista non possono essere cancellati del tutto. Del resto, indice di tale presenza sovversiva è la stessa forma del racconto di cattività, un genere nuovo rispetto a quelli tradizionali allora esistenti e accettati. Infatti, sebbene *The Sovereignty* attinga dall'autobiografia spirituale piuttosto che dalla geremiade – ampiamente diffuse all'epoca – l'opera non può essere inquadrata completamente né nell'una né nell'altra forma letteraria, ma rappresenta piuttosto una novità destinata ad aprire un varco nella rigida e controllata cultura puritana. Dunque, nonostante gli sforzi da parte dell'establishment culturale e religioso di dominare questo materiale inusuale e renderlo pienamente in linea con gli obiettivi della produzione letteraria

³¹ Toulouse, pp. 661-68.

puritana, il racconto della Rowlandson non può non affascinare i suoi lettori in quanto possibilità di fuga dai canoni tradizionali.³²

³² Burnham, pp. 33-39.

CAPITOLO III

GOD'S MERCY SURMOUNTING MAN'S CRUELTY (1728) di Elizabeth Hanson

3.1 – Il caso di Elizabeth Hanson

Le informazioni a disposizione riguardo la vita di Elizabeth Hanson sono davvero poche, così come gli studi condotti sul racconto che la riguarda. Il testo, dopo il successo iniziale di cui ha goduto, è stato messo da parte e oggi raramente viene fatto oggetto di attenzione sia da parte di semplici lettori che di accademici. Il suo caso, tuttavia, presenta tanti punti di contatto con quello di Mary Rowlandson – e di altre figure protagoniste di esperienze di cattività indiana – quante sono le differenze a partire dalla diversa collocazione temporale degli eventi e dalla diversa appartenenza religiosa.

Elizabeth Hanson nasce, infatti, nel 1684 e, tuttavia, la situazione di conflitto tra indiani e coloni persiste ancora, soprattutto a causa delle ripercussioni generate dalla rivalità tra britannici e francesi. Nel 1713 la Pace di Utrecht pone fine alla guerra della Regina Anna che ha visto coinvolte appunto le due nazioni europee. Tuttavia, la cessazione delle ostilità non porta a una soluzione definitiva della situazione sulle frontiere del New England e l'inimicizia tra i franco-canadesi e i coloni britannici continua a produrre scontri che coinvolgono gli indiani del Maine e del New Hampshire. Tali rappresaglie dall'una e dall'altra parte si prolungano per circa un decennio; nell'estate del 1724 un gruppo franco-indiano assalta il villaggio di Dover Township nel New Hampshire in cui risiede Elizabeth Hanson e la sua famiglia. La Hanson e i suoi congiunti in realtà non sono coloni puritani, ma quaccheri con tutte le differenze che ciò comporta.

Nate entrambi in seno al protestantesimo inglese, le due sette religiose presentano non pochi aspetti comuni e, tuttavia, l'attrito esistente tra loro fa sì che in tale periodo emergano soprattutto le differenze: i quaccheri, infatti, pongono

l'accento su una comunicazione tra l'uomo e Dio che avviene attraverso una 'inner light' presente in ciascuno, rendendo ancora più individualistico il contatto con il divino rispetto ai puritani tra i quali ampio spazio è concesso alla mediazione della comunità intera. Molte sono anche le diversità sociali che vedono un più marcato egualitarismo e pacifismo caratterizzare le colonie dei quaccheri.¹

Un esempio delle tendenze egualitarie della setta alla quale appartiene la Hanson è rintracciabile nella stessa posizione occupata dalle donne. Le donne quacchere, infatti, se confrontate con le loro 'colleghe' congregazionaliste o puritane, godono di maggiore rispetto e hanno diverse opportunità di realizzarsi all'interno della comunità di appartenenza. Esse hanno una loro identità ben precisa e trovano occasione per dar voce alle loro esigenze e alle loro idee. Alcune di loro hanno anche l'opportunità di servire come predicatrici, vedendosi riconoscere la dignità di poter parlare da un pulpito al pubblico dei fedeli così come è concesso agli uomini. Certo, vi sono state non poche opposizioni a tale riguardo. Nel periodo del governo di Oliver Cromwell, ad esempio, la House of Commons – preoccupata dei risvolti impliciti in tale possibilità – riafferma con vigore il principio secondo il quale solo gli uomini ufficialmente ordinati possono esercitare tale pratica. Tuttavia, nonostante i tanti ostacoli, le donne quacchere hanno continuato, ove possibile, a far sentire la loro voce dal pulpito e a battersi anche attraverso quelle che oggi definiremmo campagne di informazione per l'affermazione dei propri diritti. Diverse sono state, infatti, le pubblicazioni in proposito: da *Womens Speaking Justified, Proved and Allowed of by the Scripture* (1666) di Margareth Fell a *An Epistle For True Love, Unity, and Order in the Church of Christ* (1680) scritto da Anne Whitehead e Mary Elson, fino alla *Epistle from the Women's Yearly Meeting at New Jork* (1688) di Mary Waite.

Molti altri sono gli scritti pubblicati anche nel corso del Settecento su tale argomento dove, con forza sempre maggiore, il gentil sesso rivendica parità di diritti nell'ambito sociale come in quello religioso. Buona parte di queste opere si

¹ Paul Baepler, *White Slaves, American Masters: An Anthology of American Barbary Captivity Narratives*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, pp. 24-26.

richiama alle teorie di George Fox, uno dei primi e principali esponenti del credo quacchero, il quale sostiene l'opportunità che le donne siano protagoniste anche nelle pratiche di culto, adducendo in supporto alle sue tesi numerosi esempi biblici. Secondo una sua personale lettura delle *Scritture*, infatti, è contenuta una precisa autorizzazione alla predicazione femminile. In realtà, Fox spinge verso una troppa libera interpretazione della Bibbia e dei Vangeli tanto è vero che il versetto di Paolo in cui si dice "le donne stanno in silenzio nei templi; poiché a loro non è concesso di parlare" (Lettera ai Corinzi 1 14:34) viene da lui spiegata come se il discorso valesse solo per le donne non indottrinate; mentre Cotton Mather nel suo *Ornaments for the Daughters of Zion* (1741) cita lo stesso verso come ammonimento proprio contro le quacchere che osano prendere parola nei luoghi sacri.

Tuttavia, l'impegno dimostrato da George Fox nel sostegno della causa femminile è ammirevole anche perché egli sostiene l'idea dell'uguaglianza tra i sessi in senso anche più ampio.² Per le stesse ragioni, tuttavia, le donne della setta quacchera non sono ben viste al di fuori delle loro comunità. I puritani sono pronti a giudicarle per una loro presunta mancanza di rispetto nei confronti della fede interpretata come una sfida alle autorità sia civili che religiose. Molti sono anche coloro che le associano al satanismo e alla magia nera, facendo scattare sovente cruento persecuzioni ai loro danni. Ma se l'odio esistente tra le comunità religiose puritane e quella quacchera non sfocia in aperto conflitto è solo grazie all'ideale di pacifismo e di non violenza coltivato dalla Società degli Amici, che non si oppongono militarmente ai loro nemici scoprendosi così impreparati a ogni assalto che devono fronteggiare. E completamente indifesa e isolata è la fattoria degli Hanson all'arrivo della guarnigione franco-indiana il 27 giugno 1724.

Gli invasori sorprendono la Hanson sola in casa con i suoi figli e una serva. Due dei bambini vengono uccisi immediatamente dagli indiani, altri vengono portati via verso il Canada e ulteriormente separati. Le due figlie Sarah e Elizabeth, rispettivamente di 16 e 14 anni, sono presto allontanate dalla madre che resta sola

² William J. Scheick, "Logonomic Conflict in Hanson's Captivity Narrative and Ashbridge's Autobiography", *The Eighteenth Century*, XXXVII, 1, 1996, pp. 3-4.

con il maschietto di 6 anni, David, e con la neonata che ha da poco partorito e che viene poi battezzata durante la cattività da un prete canadese – e con rito cattolico – con il nome di Marie Anne Françoise.³

Dopo un anno la Hanson viene finalmente liberata grazie all'intercessione e agli sforzi del marito John, il quale pian piano riesce a riportare a casa anche gli altri membri che restano della famiglia. Purtroppo, nel tentativo di riscattare la figlia maggiore, Sarah, che nel 1727 si trova ancora nelle mani dei rapitori ed è in procinto di essere data in sposa a un giovane indiano, John Hanson contrae una grave malattia e muore nella foresta selvaggia senza più fare ritorno a casa. Sarah, intanto, evita di andare a nozze con un nativo americano grazie all'intervento di un francese che a sua volta la chiede in sposa. Si tratta del capitano della milizia canadese Jean Baptiste Sabourine, un uomo di ottima e ricca famiglia, al quale la giovane si lega decidendo così di restare per sempre in Canada.

La famiglia non potrà più essere ricomposta e della vita successiva della Hanson non si hanno più notizie precise, a parte quelle riguardanti la data della sua morte che avviene nel 1737.⁴

³ Il nome che la Hanson farà però registrare all'anagrafe è Mary Ann Frossway stravolgendo l'espressione francese.

⁴ Alden T. Vaughan, Edward W. Clark, *Puritans among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption 1676- 1724*, Cambridge (Mass.) e Londra, The Belknap Press of Harvard University, 1981, p. 229.

3.2 God's Mercy Surmounting Man's Cruelty (1728)

3.2.1 Breve storia della pubblicazione dell'opera

Il racconto dell'esperienza vissuta da Elizabeth Hanson è raccolto nel testo *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty, Exemplified in the Captivity and Redemption of Elizabeth Hanson*, la cui storia di pubblicazione è piuttosto intricata e si dipana tra edizioni americane e inglesi di non facile attribuzione. Infatti, l'unica copia della prima versione americana che è giunta sino a noi è in pessime condizioni e manca del frontespizio e delle tre pagine finali. Lo stesso titolo peraltro è stato ricostruito grazie alle notizie legate alla sponsorizzazione che viene fatta dell'opera nella *Pennsylvania Gazette* del 24 dicembre 1728, che ci permette anche di far risalire a quell'anno la prima edizione ufficiale di questo racconto di cattività. L'accenno al libro che si trova nella suddetta rivista riferisce anche che la materia dello stesso è "taken from [Hanson's] own Mouth", ma non fa alcun riferimento a chi sia stato il depositario del racconto orale riportato dalla protagonista la quale – come molte altre donne del periodo – evidentemente non è in grado di scrivere, almeno non a certi livelli, sebbene sia capace di leggere le Scritture.

La pubblicazione inglese, invece, risale al 1760 e fornisce qualche indicazione ulteriore su chi possa essere stato l'artefice della stesura del racconto; nel frontespizio, difatti, si legge che il testo è "taken in substance from her own Mouth, by Samuel Bownas".⁵ Quest'ultimo è un noto predicatore quacchero contemporaneo della Hanson ed è tra i primi a fare visita alla povera vedova dopo la sua tragica esperienza di cattività probabilmente per raccogliere la sua testimonianza. E' lo stesso Bownas che riferisce di questo incontro nella sua autobiografia pubblicata nel 1756; ma il predicatore apre anche un altro piccolo

⁵ Cfr. Gary L. Ebersole, *Captured by Texts. Puritan to Postmodern Images of Indian Captivity*, Charlottesville e Londra, University Press of Virginia, 1995, p. 91.

giallo quando sostiene – sempre nella sua autobiografia – di essersi imbattuto in un'altra edizione del testo mentre si trova a Dublino nel 1740 e da come ne parla sembra non esserne lui l'autore. Dunque vi sarebbe in circolazione un altro racconto delle avventure della Hanson, il cui curatore sarebbe sconosciuto, oppure egli fa riferimento all'edizione del 1728 a cui lui è estraneo. Purtroppo non vi sono ulteriori elementi che supportino l'una o l'altra ipotesi, né che possano aiutare a gettare maggiore luce sulla questione della pubblicazione dell'opera. E' probabile, infatti, che siano stati in molti a venire a conoscenza della storia tramite il racconto diretto della protagonista o per vie indirette, come del resto è accaduto anche per la Rowlandson e per altri coloni vittime di rapimenti da parte dei nativi americani.⁶

Oltre alle prime edizioni americana e inglese, *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty* conosce diverse ristampe che si presentano come versioni rivedute e aggiornate nelle quali si possono notare non poche differenze. Le prime fondamentali difformità riguardano lo stile narrativo. L'edizione di Philadelphia del 1728, infatti, è composta in uno stile semplice e diretto e usa un linguaggio piuttosto colloquiale sulla scia di quello che è il modello originario della Captivity Narrative – si pensi all'opera della Rowlandson.

L'edizione del 1754 – sempre americana e firmata solo E. H. come nella prima versione – resta sostanzialmente invariata dal punto di vista formale e grosso modo anche per quel che concerne il contenuto che non viene modificato se non per semplici inezie. Un vero e proprio rimaneggiamento, invece, avviene con l'edizione del 1760 che, pur essendo scritta sempre in prima persona come se fosse stata stesa di pugno dalla stessa Hanson, presenta una forma molto più 'letteraria' che fa perdere quella freschezza e quella sensibilità emotiva che caratterizzano le versioni iniziali le quali davano un senso di maggiore verosimiglianza. Lo stile è molto più ricercato e il testo è ricco di espedienti retorici che rivelano la presenza nascosta di Samuel Bownas il quale, da bravo predicatore e ammaliatore delle folle, conosce

⁶ Ibidem.

bene l'arte oratoria. Si notino, ad esempio, le differenze presenti nel seguente passo e come esso sia stato modificato nelle diverse edizioni:

Edizione del 1728

“In a few days after this they got near their Journey’s end where they had more plenty of corn and other food. But flesh often fell very short, having no other way to depend on for it but hunting, and when that failed, they had very short commons. It was not long ere my daughter and servant were likewise parted; and my daughter’s master being sick was not able to hunt for flesh. Neither had they any corn in that place but were forced to eat bark of trees for a whole week”.⁷

Edizione del 1760

“Accordingly, in a few days after this, they drew near their Journey’s end, where they found greater plenty of corn and other food; but flesh often fell very short, as they had no other way of procuring it but hunting.

It was not long before my daughter and servant were parted also; and my daughter’s master falling sick, he was thereon disabled from hunting. All their corn was likewise spent; and so great were their distresses, that they were compelled to feed on the bark of trees for a whole week, being almost famished to death”.⁸

Come si può notare sono tante le differenze formali esistenti tra le due versioni del passo selezionato. Si pensi, ad esempio, alla scelta delle forme verbali molto più precise ed eleganti nella seconda edizione come nel caso di “they *drew* near their Journey’s end” invece di “they *got* near Journey’s end”, oppure in “he *was* thereon *disabled* from hunting”, invece di “[he] was not able to hunt for flesh”; così come i termini usati sono più adatti alla lingua scritta che a quella parlata come nella frase “It was not long *before* my daughter and servant were parted *also*” e in “They

⁷ Questa e le successive citazioni dell’opera della Hanson sono tratte dall’edizione di Philadelphia del 1728 di *God’s Mercy Surmounting Man’s Cruelty* contenuta in Alden T. Vaughan e Edward W. Clark, *Puritans among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption 1676-1724*, Cambridge (Mass.) and London, The Belknap Press, 1981, p. 235.

⁸ Cfr. Richard Van Der Beets, “A Surfeit of Style: the Indian Captivity Narrative as Penny Dreadful”, *Research Studies*, XXXIX, 4, Dec. 1971, p. 298.

were *compelled* to *feed* on the bark of trees a whole week” invece di, rispettivamente, “It was not long *ere* my daughter and servant were *likewise* parted” e “[they] were *forced* to *eat* bark of trees for a whole week”.

Molti altri potrebbero essere gli esempi che confermano l’uso di un linguaggio più ricercato nell’edizione del 1760 rispetto a quella precedente e si tenga presente anche la diversità nella costruzione sintattica del periodo, più complessa e tendente verso l’ipotassi nel primo caso che non nel secondo. Inoltre, non si dimentichino gli inserti operati da Bownas nel testo del 1760, nuove espressioni o intere frasi che funzionano non solo come ornamento e arricchimento stilistico, ma vanno a incidere anche sul contenuto spesso nel senso di sottolineare i risvolti tragici e sensazionalistici del racconto come nell’ultima parte che recita “and so great were their distresses, that they were compelled to feed on the bark of trees for a whole week, being almost famished to death” nella seconda edizione laddove nella prima era semplicemente “neither had they any corn in that place, but were forced to eat bark of trees for a whole week”. Da quest’ultimo esempio emerge ancora più chiaramente l’intenzione del predicatore quacchero di trasformare il racconto della penosa vicenda della Hanson in un’avventura del terrore ai limiti della sopportazione umana per guadagnare il consenso del pubblico – soprattutto inglese – avvezzo a certa letteratura ‘orrificata’ come vuole la moda letteraria del tempo. E questo è, in effetti, un po’ il destino di molti altri racconti di cattività, in particolare quelli pubblicati a partire dalla metà del Settecento che da semplici resoconti e confessioni con l’intento di ammonire la comunità dei credenti – come erano in origine – si trasformano seguendo i gusti dei lettori e sfociando alla fine nella vera e propria fiction letteraria legata ai generi del sensazionalismo e dell’horror tale.⁹

Le differenze tra l’edizione del 1728 e quella del 1760 del racconto della Hanson non si fermano, tuttavia, al solo livello formale. Molti sono anche gli interventi che mirano a rimaneggiare la sostanza della storia per mettere in evidenza

⁹ Van Der Beets, pp. 299-300.

nuovi concetti o punti di vista. Il nucleo religioso attorno al quale ruota la vicenda viene assottigliato sempre più da una versione all'altra fino a farne un fatto puramente incidentale; la lode alla misericordia divina è lo spunto per introdurre il caso e soprattutto per affermare l'elezione della comunità religiosa d'appartenenza della protagonista contro la miseria morale non solo dei pagani – gli indiani – ma, innanzitutto, degli odiati cattolici francesi considerati i veri responsabili degli scempi perpetuati ai danni della popolazione protestante. Così, uno degli aspetti del cambiamento più visibili nel testo riguarda proprio il tentativo di fomentare il rancore nei confronti dei 'papisti' che Bownas, nella sua rielaborazione della storia, non perde occasione per attaccare.

Per fare un esempio, nell'edizione del 1728 si descrive la presa dello scalpo dei figli della protagonista a cui si aggiunge un commento secondo cui i pellerossa sono abituati a “receiving sometimes a reward of a sum of money for every scalp”.¹⁰ L'edizione del 1760, invece, trasforma quasi completamente il passo facendolo diventare: “And it has been currently reported, that the French, in their wars with the English, have given the Indians a pecuniary reward for every scalp brought to them”.¹¹ Qui la volontà *dap arte* del predicatore quacchero è palese nel suo tentativo di rendere i francesi ancora più cinici e violenti dei nativi americani al fine di demonizzare quello che è percepito come il nemico principale. Del resto diviene presto un luogo comune il fatto di utilizzare i racconti di cattività come veicolo per la propaganda anti-francese e anti-cattolica, e più che gli indiani i veri bersagli degli strali lanciati dai coloni di origine britannica, divengono i gesuiti visti come emissari del potere papale giunti in America per dare sostegno e giustificare la sete di potere dei francesi.

3.2.2 La relazione con il genere della Puritan Captivity Narrative

¹⁰ God's Mercy, p. 232.

¹¹ Cfr. Richard Van Der Beets, “‘A Thirst for Empire’: the Indians Captivity Narrative as Propaganda”, *Research Studies*, XL, 3, Sept. 1972, p. 210.

Elizabeth Hanson appartiene, dunque, alla setta dei quaccheri e non alle più numerose comunità dei congregazionalisti o presbiteriani e, tuttavia, il suo racconto – a differenza di altre storie di cattività di quaccheri – può ben essere inquadrato nell’ambito delle Captivities del New England puritano, quello cioè che trova i suoi natali nel testo della Rowlandson.

Il racconto della vicenda vissuta dalla Hanson, infatti, si focalizza sui territori della Nuova Inghilterra nel senso proprio geografico dei vari spostamenti compiuti dai protagonisti vittime dei rapimenti indiani, anche se poi la meta finale è il Canada francese; si ritrova, inoltre, un’attenzione alle vicende familiari attorno a cui ruotano tutte le preoccupazioni della Hanson durante la sua prigionia e anche dopo il suo riscatto; un terzo punto di contatto essenziale tra il racconto di Elizabeth Hanson e la narrativa della cattività puritana è il fine ultimo dell’opera che – almeno ufficialmente – è quello di condividere un’esperienza dolorosa con un’intera comunità in modo da lasciare un insegnamento morale e spirituale il cui messaggio principale è di affidarsi totalmente a Dio, la cui bontà e la cui pietà superano ogni crudeltà umana. Il breve racconto, infatti, si apre con un incitamento al lettore ad abbandonarsi alla Provvidenza Celeste poiché Dio è “always ready to help assist those that fear Him and put their confidence in Him”¹²

Poche, in realtà, sono le citazioni bibliche dirette rispetto alla mole di passi tratti dalle Sacre Scritture che si trovano ad esempio in narrazioni come quelle della Rowlandson. Tuttavia, ogni parte del racconto è intrisa della volontà di glorificare il Signore e di mostrare la Sua vicinanza ai figli spirituali. Ovviamente, l’esistenza di aspetti comuni nei contenuti e nelle strategie di rappresentazione non implicano una identità totale tra il testo della Hanson e il modello della Puritan Captivity Narrative. Se quaccheri e puritani concordano nel ritenere che Dio manifesti la sua misericordia attraverso l’esperienza della cattività, c’è da dire che sicuramente i primi non condividono la visione dei rapimenti indiani come punizioni divine per i peccati commessi dalla comunità religiosa, concetto che è invece largamente

¹² God’s Mercy, p.230.

presente nella narrativa puritana. Anche la considerazione della stessa figura dell'indiano è differente. Nei primi testi di cattività puritana i nativi americani vengono considerati semplicemente come emissari di Satana, esseri animaleschi guidati dagli istinti più bassi e asserviti al potere del maligno. I quaccheri, invece, guardano all'indiano come a un individuo primitivo che può essere salvato attraverso la parola di Dio, non bestia immonda, dunque, ma essere umano in cerca di redenzione.¹³

Certo anche in *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty* si trova il concetto – comune ai testi puritani – secondo cui gli atti di gentilezza, compiuti dai pellerossa nei confronti dei prigionieri, sono opera dell'intervento dell'Onnipotente, si veda ad esempio il passo in cui la Hanson confessa:

“In all which he [her master] showed some humanity and civility more than I could have expected, for which privilegi I was secretly thankful to God as the moving cause thereof”,

o anche:

“And when I came with my wood, the daughter came to me, whom I asked if her father had killed my children, and she made me a sign, no, with a countenance that seemed pleased it was so, for instead of his further venting his passion on me and my children, the Lord in whom I trusted did seasonably interpose, and I took it as a merciful deliverance from him”,

e ancora:

“My master had confessed the abuse he offered my child and that the mischief he had done was the cause why God afflicted him with that sickness and pain, and he had promised never to abuse us in such sort more. And after this he soon recovered but was not so passionate, nor do I remember he ever after struck either me or [my] children so as to hurt us or with that in ischievous intent as before he used to do. This I took as the Lord's doing, and it was marvellous in my eyes”.

Tuttavia, vi sono anche esempi di occasioni in cui la Hanson apprezza i gesti dei suoi rapitori come nati dall'umanità degli indiani stessi in quanto persone, come in:

¹³ Vaughan e Clark, pp. 24-25.

“The [Indian] captain, though he had as great a load as he could well carry and was helped up with it, did for all that carry my babe for me in his arms, which I took to be a favour from him”,

oppure:

“The poor old squaw was so very kind and tender that she would not leave me all that night but laid herself down at my feet, designing what she could to assuage her son-in-law’s wrath, who had conceived evil against me”,

ed inoltre:

“A young Indian squaw who came to see our people, being of another family, in comparison took the kettle and, knowing where to go, which I did not, fetched the water for me. This I took as a great kindness and favour that her heart was inclined to do me this service”.

Un altro aspetto particolare che si nota nel racconto della Hanson è il discreto grado di autonomia che raggiunge all’interno della comunità Indiana e, soprattutto, il rapporto per quanto possibile amichevole – quasi di buon vicinato – che instaura con le donne native americane. In altri testi – in quelli puritani in particolare come *The Sovereignty and Goodness of God* della Rowlandson – le donne rapite riescono a porsi in relazione più facilmente con gli indiani maschi, generalmente i loro padroni, che esse rispettano – sempre entro i limiti della loro situazione – in quanto rappresentanti autorevoli di un’autorità dalla quale in quel momento le protagoniste dipendono. I rapporti con le ‘squaw’ sono, invece, piuttosto freddi, quando non sono apertamente conflittuali come accade appunto alla Rowlandson. Ciò, in realtà, è una conferma della diversa organizzazione gerarchica presente nella comunità puritana rispetto a quella quacchera. Se presbiteriani e congregazionalisti prevedono per la donna un ruolo di sottomissione è ovvio che le vittime femminili dei rapimenti indiani proiettano sulla società dei nativi quella visione patriarcale in cui sono abituate a vedere il mondo. Il ruolo della donna nella ‘Società degli Amici’ è, invece, più libero e forte e ciò permette alla Hanson di porsi in relazione con gli indiani in modo diretto e paritario, siano essi uomini o donne.

Molti sono gli esempi in cui si vede la protagonista rapportarsi alle donne della tribù e affidarsi a loro come se volesse essere guidata nella nuova realtà che

non conosce. Preoccupata della denutrizione del suo neonato, la Hanson trova aiuto proprio da

“One of the Indian squaws [that] perceiving my uneasiness about my child began some discourse with me in which she advised me to take the kernels of walnuts and clean them and beat them with a little water, which I did, and when I had so done, the water looked like a milk. Then she advised me to add to this water a little of the finest of the Indians corn meal and boil it a little together. I did so and it became palatable and was very nourishing to the babe so that it began to thrive and look well”.

Per quanto riguarda, invece, il rapporto con gli uomini, si nota anche qui la volontà di allontanare ogni equivoco circa la possibilità di molestie subite da parte degli indiani, per poter così rassicurare tutti sulla propria virtù. Verso la fine del racconto, quando la Hanson sta fornendo i particolari del suo rilascio, si premura di far notare che “the Indians being very civil toward their captive women, not offering any incivility by any incident carriage (unless they be much overgone in liquor) which is commendable in them so far”. In tale occasione, tuttavia, la protagonista sta tentando di proteggere non solo il suo, ma anche l’onore della figlia Sarah, di cui parla poco prima, la quale si trova presso un altro gruppo di indiani ed è stata promessa in sposa al figlio della sua padrona. Dopotutto, nonostante la posizione migliore occupata dalle donne quacchere nella società rispetto alle altre comunità religiose protestanti, quello della virtù femminile rimane uno dei valori fondamentali attraverso cui si esprime sia il senso della condotta morale e civile di una donna, sia il suo rispetto verso le leggi di Dio.

Molto simile a quelli che ritroviamo nei racconti puritani di cattività, sono anche gli aspetti che coinvolgono la fisicità della prigioniera e la sofferenza corporale vissuta innanzitutto come privazione. La mancanza principale che la Hanson avverte – come è stato anche per la Rowlandson – è quella del cibo. La fame è il primo demone con cui si trova a combattere chi è nella situazione della protagonista, la stessa Hanson dice di considerare il bisogno di cibo come “the greatest difficulty, that deserves the first to be named”, del resto riesce a nutrirsi soltanto di noccioline, cortecce di alberi e radici sebbene occasionalmente gli indiani

riuscissero a catturare qualche animale – castori principalmente – così da poter mangiare della carne. Carne che non le viene permesso di pulire e di preparare alla sua maniera, ma la forza di sopravvivenza fa sì che la prigioniera superi ogni tabù finendo per trovare persino appetitosi i ‘piatti’ mangiati in cattività:

“But not allowing us to clean and wash them [guts and garbage] as they ought made the food very irksome to us, in the conceit of our minds, to feed upon; and nothing besides pinching hunger could have made it anyway tolerable to be borne. But ‘that makes every bitter thing sweet’.

E ancora un altro esempio può far capire come nelle circostanze più estreme una persona riconsideri tutta la sua visione delle cose, aprendo la mente a un’accettazione integrale dell’umanità dell’individuo intesa anche nel senso dei limiti fisici che il nostro corpo ci impone al di là della raffinatezza sconfinata cui il pensiero astratto ci ha portato elevando la nostra condizione al di sopra di quella degli altri esseri viventi :

“But hunger made up that difficulty so that their food which was very often our lot became pretty tolerable to a sharp appetite which otherwise by no means could have been dispensed with. Thus, I considered, none knows what they can undergo till they are tried, for what I had thought in my own family not fit for food would here have been a dainty dish and sweet morsel”.

La Hanson trova anche lo spazio per sdrammatizzare sulla sua condizione di ‘affamata’ durante la cattività osservando, con calcolata ironia, che “It’s to be considered further that of this poor diet we had but scanty allowance, so that we were in no danger of being overchanged”.

Grande è anche la fatica fisica a cui la Hanson è sottoposta, come gli altri rapiti, soprattutto a causa delle lunghe marce che gli indiani effettuano in luoghi impervi per sfuggire agli inseguitori britannici e raggiungere il loro campo base. La protagonista racconta ad esempio:

“I, being both wet and weary and lying on the cold ground in the open woods, took but little rest. However, early in the morning we must go just as day appeared, travelling very hard all that day through soundry rivers, brooks, and swamps”.

Il resoconto che la protagonista dà della sua prigionia è, in effetti, molto simile a quello fornito in tanti altri racconti di cattività sia dal punto di vista della sofferenza fisica cui è sottoposta, che dal punto di vista psicologico; ella vive in tutto e per tutto la condizione dolorosa della prigionia, talvolta scivolando in uno stato di vera e propria dissociazione mentale per poter evitare la distruzione totale del suo sistema emotivo. I momenti di più alta tensione psicologica per la Hanson sono soprattutto quelli in cui sente incombere su di lei e sui suoi bambini la minaccia dell'uccisione da parte del suo violento padrone:

“I dreaded the tragical design of my master, looking every hour for his coming to execute his bloody will upon us” [...] . He was naturally of a very hot and passionate temper, throwing sticks, stones, or whatever lay in his way on every slight occasion. This made me in continual danger of my life”.

Oltre al temperamento violento, il suo capo indiano mostra anche una cattiveria e un cinismo unico chiedendo continuamente alla Hanson di mostrarle il neonato le cui tenere carni, una volta ingrassate di più, sarebbero state per lui un lauto pranzo. La minaccia di mangiare la bimba della Hanson deve essere stata più che altro un meschino espediente per tenere costantemente nel panico la vittima e allontanare il pericolo di possibili fughe o colpi di testa, anche perché il cannibalismo tra le tribù del nord-est, come quella di cui stiamo parlando, è molto raro e di solito è legato a particolari cerimonie religiose; è, insomma, un rituale simbolico e non un atto compiuto esclusivamente per sfamare. I nativi americani, inoltre, sono spesso descritti per questa loro caratteristica di mentire per incutere terrore nei prigionieri, si tratta, infatti, di un particolare che si ritrova nella maggior parte dei racconti di cattività.

La Hanson è costretta, poi, anche a subire l'umiliazione di essere messa in vendita dagli indiani per essere acquistata dai francesi:

“He [her master] took me to the French in order for a chapman [...] . I was exposed to sale, and he asked for me 800 livres. But the French, not complying with his demand, put him in a great rage, offering him but 600. He said in a great passion if he could not have his demand, he would make a great fire and burn me and the babe in the view of the city, which was named Port Royal”.

Tra l'altro qui si trova l'unica indicazione spaziale che la Hanson fornisce in tutto il suo racconto che, a differenza di quello della Rowlandson per esempio, non è organizzato in base a una determinata scansione spazio-temporale – i diversi 'removes' di cui si compone *The Sovereignty* – ma progredisce come un flusso nel quale la protagonista sembra aver perso qualsiasi coordinata cronologica come ogni punto di riferimento topografico.

La data in cui avviene il rapimento, il 27 giugno 1724,¹⁴ non apre il racconto della Hanson, come accade per altre narrazioni,¹⁵ ma è inserita in precedenza nella prefazione offerta dal curatore anonimo il quale riferisce di aver attinto per la storia da un manoscritto redatto da un amico della protagonista sotto sua dettatura. I riferimenti temporali successivi sono tutti molto vaghi, tanto che riesce difficile poter redigere una tavola cronologica della cattività della Hanson ed ella stessa fornisce un'indicazione alquanto superficiale anche del periodo in cui viene finalmente raggiunta dal marito:

“I having been about five months amongst the Indians, in about one month after I got amongst the French, my dear husband, to my unspeakable comfort and joy, came to me”;

mentre è molto precisa sul giorno in cui ritornano a casa con tre dei loro figli e la serva “by the kindness of Providence, we got well home on the first day of the seventh month 1725”.

L'imprecisione ritorna quando la Hanson è costretta a parlare della morte del marito allontanatosi “about the nineteenth day of the second month 1727” per tentare

¹⁴ In realtà il testo dice: “The 27th day of the 6th month called August, 1724”. Tale confusione nasce dal fatto che la Hanson adopera il calendario giuliano invece di quello gregoriano.

¹⁵ Alcuni esempi del caso: “On the Tenth of February 1675 came the Indians”, Mary Rowlandson, *The Sovereignty and Goodness of God*.

“In the year 1677, September 19, between sunset and dark, the Indian came upon us”, *Quentin Stockwell's Relation of His Captivity and Redemption*, pubblicata da Increase Mather in *An Essay for the Recording of Illustrious Providences*, Boston, 1684.

“On March 15, 1697, the savages made a descent upon the skirts of Haverhill, murdering and capturing about thirty-nine persons”, Hannah Dustan, *Narrative of a Notable Deliverance from Captivity*, (1697).

Nel racconto di Hannah Swarton, invece, pubblicato in *Humiliations Followed by Deliverances* (1697), vi sono continui riferimenti temporali con i giorni precisi dei suoi vari spostamenti nella 'wilderness' verso il Canada.

di riportare a casa la figlia maggiore ancora nelle mani degli indiani e morto, non si sa quando, durante il viaggio, la protagonista riferisce solo che “he was under a good composure of mind and sensible to last and died as near as we can guess in about the halfway between Albany and Canada”. E’ come se la Hanson relegasse i momenti più dolorosi della sua esperienza in una dimensione remota e imperscrutabile, lontana dalla realtà umana e forse per questo meno reale e più accettabile.

3.3 Dolore o rassegnazione. La lacerante contraddizione del testo della Hanson

Alla fine della sua tragica esperienza, la Hanson si ritrova vedova, con due bambini barbaramente uccisi e una figlia ormai lontana per sempre. Gli altri figli e la protagonista sono di nuovo a casa, ma questa ricomposizione familiare è, in realtà, incompleta e l'unità non potrà più essere ricostruita. La scomparsa di alcuni membri della famiglia è in contraddizione col tentativo di ricostruire ciò che essa era prima come sarebbe nelle intenzioni della Hanson. Tuttavia, non è questa la contraddizione principale di *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty*. Tutto il testo è, infatti, percorso da un conflitto interno che nasce dalla conscia volontà di celebrare Dio per la sua misericordia – così come recita anche lo stesso titolo – che si scontra con la tendenza inconscia di abbandonarsi al dolore.

Il tragico senso di perdita provato dalla Hanson sembra percorrere l'intero racconto restando per lo più al di sotto della superficie, come una voce sommessa che di rado emerge andando, però, a intaccare il livello principale dell'opera, quello che vuole farsi interprete della visione di una comunità convinta che ogni evento, anche il più terribile, è sempre illuminato dalla grazia di Dio e che è concesso all'uomo di vivere nella verità e nella pace fin quando si affida alla Provvidenza.

Anche nella storia della Hanson, dunque, è possibile rintracciare quella dicotomia che caratterizza l'opera di Mary Rowlandson. Anzi, la contrapposizione tra la voce 'ufficiale' del racconto, che vuole farsi testimone di un evento per consegnarlo agli altri a mo' di esempio, e la voce della coscienza della protagonista, che esprime il suo stato emotivo, si fa molto più forte anche a causa di un minore potere di controllo esercitato dall'establishment religioso e culturale che ha preso in consegna il resoconto orale della storia della Hanson per poi trasformarlo in un libro

da pubblicare e commercializzare. Tale dualismo emerge in maniera molto evidente soprattutto in relazione alla perdita del marito. Subito dopo aver riportato la notizia della sua morte, la Hanson osserva: “And though my own children’s loss is very great, yet I doubt not but his [of her husband] gain is much more”, così la disperazione per la perdita subita è qui in un certo senso dislocata, consegnata ai figli e, infatti, continua: “[I supplicate] the God and Father of all our mercies to be a father to my fallerless children” supplicando Dio, che ha voluto rendere orfani i suoi figli, di fare loro da padre. In questo passo la contraddizione tocca il suo apice e la Hanson esprime tutti i suoi sentimenti contrastanti: il dolore straziante per la perdita di un marito che non può più fare da guida alle sue creature, il risentimento verso un Dio che non ha fatto nulla per evitare questa ennesima tragedia abbattutasi sulla sua famiglia, ma anche l’appello disperato in nome della fede rivolta a una divinità che rimane pur sempre l’unico vero punto di riferimento, l’ancora di salvezza a cui aggrapparsi nei momenti di bisogno. Ed è, infatti, palese la volontà della Hanson di rimanere comunque aggrappata alla religione nonostante il rancore che nutre verso la vita: “I, therefore, desire and pray that the Lord will enable me patiently to submit to His will in all things”. L’ambiguità maggiore in tale contesto è data anche dalla ripetizione della parola ‘father’, disseminata lungo tutta questa parte finale del racconto e usata sia per indicare il padre dei bambini della Hanson che il Signore. Il testo così mescola terreno e celeste, i sentimenti personali e la fede religiosa nel tentativo di ristabilire un equilibrio emotivo.¹⁶

Tuttavia, la contraddizione tra la voce ufficiale e quella personale emerge anche in altri punti dell’opera, dove la protagonista si trova ad affrontare le più disparate difficoltà e sostiene che è soltanto grazie alla sua fede forte che le fa dire:

“I [...] might be preserved from repining against God under our affliction on the one hand and on the other we might have our dependance on Him who rules the hearts of men and can do what pleases in the kingdoms of the earth, knowing that His care is over them who put their trust in Him”.

¹⁶ Scheick, pp. 7-8.

La Hanson sembra ammettere tra le righe che in alcuni momenti la sua fede vacilla tanto da rischiare di ‘repining against God’ come se la speranza della salvezza l’avesse abbandonata ed ella tentasse con tutte le forze di convincersi che solo chi confida totalmente in Lui potrà essere salvato. Ma in situazioni come quella della Hanson, in cui tutto pare essere fonte di immensa sofferenza, è comprensibile che ella affermi:

“ I found it very hard to keep my mind as I ought under the resignation which is proper to be in under such afflictions and sore trials as at that time I suffered, in being under various fears and doubts concerning my children that were separated from me, which helped to add to and greatly increase my troubles”.

Un tale stato mentale è perfettamente naturale in una donna che si trovi nelle condizioni patite dalla protagonista. La sofferenza diviene simbolo della resistenza al dogma della fede che esige il totale affidamento alla volontà di Dio. Il dolore non è previsto dall’ortodossia e la Hanson deve trovare ad ogni costo la via per quella rassegnazione che sola può portarla all’amore divino.

God’s Mercy Surmounting Man’s Cruelty si rivela un’opera aperta nel senso che la situazione finale della protagonista non è risolutiva, il cerchio non si chiude riportandola ad uno stato di quiete come quello in cui viveva prima del rapimento. Piuttosto, ciò che si può osservare è il passaggio da una modalità di schiavitù a un’altra, per cui magnificando Dio – come nel passo finale – per averla liberata dalla cattività indiana, allo stesso tempo lo implora affinché la ponga in un altro stato di ‘cattività’ se così può essere considerato quello della rassegnazione, una cattività mentale che l’aiuti a imprigionare quei sentimenti ambigui entro i limiti di un estremo atto di remissione.

In relazione a tale discorso, assume una luce nuova la citazione dai Salmi relativa alla Cattività Babilonese che la Hanson pone nelle prime pagine del suo racconto. Si tratta, in realtà, dell’unica citazione diretta dalle Sacre Scritture che si trova nell’opera e ciò ne moltiplica ancora di più il valore simbolico. Durante la fuga che gli indiani costringono a fare ai prigionieri che penetrano sempre più nel cuore della ‘wilderness’ lasciandosi dietro la vita precedente e la civiltà a cui

appartengono, d'improvviso giungono presso un fiume e qui i rapitori impongono alla figlia maggiore, Sarah, di cantare per loro. La ragazza allora intona un passo tratto dal Salmo 137:1-3 che recita:

“By the rivers of Babylon there we sat down, yea we wept when we remembered Zion; we hanged our harps on the willows in the midst thereof, for there they that carried us away captives required of us a song, and they that watched us required of us mirth”.

L'analogia senz'altro più immediata che suscita il passo è quella inerente la presente condizione della Hanson e dei suoi figli, prigionieri di un popolo straniero e pagano davanti al quale sono costretti a 'cantare' ricordando tra le lacrime la loro amata 'Sion'. Anche in questo testo, dunque, si instaura il parallelo tra la situazione passata del popolo d'Israele che in cerca della Terra promessa si ritrova più volte schiavo e quella dei coloni americani – puritani come quaccheri – che sulla via della 'loro' Terra promessa, da nuovo popolo eletto, sono costretti a subire diverse prove terribili da cui si potrà stabilire la loro dignità agli occhi del Creatore.

Anche in questo caso, le prove da superare non sono solo quelle terrene, la prigionia da cui liberarsi è anche spirituale. La Hanson, catturata dagli indiani e più volte sul punto di “repining against God”, spera un giorno di essere liberata da quella “strange land” in cui si trova, la terra straniera a cui fa riferimento il versetto successivo del Salmo (137:4) e che non è solo Babilonia conquistata da Ciro che ha sottomesso gli ebrei, ma è soprattutto una terra spiritualmente sconosciuta e insidiosa in cui la prigioniera rischia di perdere la Luce che ha sempre illuminato il suo cammino. La speranza è, dunque, quella di abbandonare tale landa straniera per fare ritorno alla casa del Padre e ricostruire il tempio della sua fede una volta incrollabile.¹⁷

In realtà, ci sarebbe pure un'altra ipotesi relativa all'interpretazione del versetto che più si adatta alla condizione finale in cui vive la Hanson dopo la liberazione, la quale pare rapportarsi non agli ebrei fuggiti da Babilonia in cerca della libertà, ma a quelle – e ve ne furono parecchi – che non lasciarono mai la città

¹⁷ Scheick, p. 9.

nonostante ne avessero l'opportunità. Per questi ultimi, infatti, la terra straniera non è Babilonia in cui hanno vissuto da schiavi, ma il locus d'appartenenza precedente – in senso spirituale soprattutto – che non riconoscono più. Così una volta ottenuta l'emancipazione si ritrovano come pecorelle smarrite e scelgono di restare nel luogo del dolore piuttosto che avventurarsi nel buio. Avviene lo stesso anche per la Hanson, o meglio per quella parte di lei che vive il lutto fino in fondo, come uno stato di perdita irreparabile dal quale non è possibile tornare indietro a ciò che era prima, né la protagonista riesce ad abbandonare questo locus di sofferenza per avventurarsi in un nuovo cammino di fede in cui teme di smarrirsi completamente. L'unica differenza è che se la scelta dei primi di restare a Babilonia era conscia e volontaria, quella della Hanson è in massima parte inconscia e involontaria e opera al di sotto del testo venendo a galla soltanto nei punti più critici e conflittuali, come nel periodo che conclude il racconto:

“I have given a short but a true account of some of the remarkable trials and wonderful deliverances which I never purposed to expose but that I hope thereby the merciful kindness and goodness of God may be magnified, and the reader hereof provoked with more care and fear to serve Him in righteousness and humility, and then my designed end and purpose will be answered”.

Lo schema generale è quello di una conclusione convenzionale posta alla fine di un genere narrativo come quello della Captivity che nasce con l'intento di far sì che le esperienze dei prigionieri siano d'esempio ai peccatori e glorifichino la Provvidenza divina. Tuttavia ci sono piccoli indizi che non vanno trascurati e che riportano il discorso al dualismo che sottende la storia. Nella parte su riportata c'è, difatti, una chiara allusione a Maria, la quale secondo il Vangelo di Luca – 1:46 – afferma “My soul doth magnify the Lord” pronunciata in occasione della nascita di Gesù Cristo, ma già piena di dolore per l'impegnativo ruolo di vergine e madre che prematuramente sarà privata del figlio.

Il riferimento a Maria riporta anche alla mente il ruolo importante ricoperto dalle donne nella comunità quacchera, ma ciò che interessa è questo parallelo che si instaura tra la nostra eroina e la Madre di Cristo, entrambe ferite per la loro

maternità offesa e spezzata dalla tragica perdita dei figli, eppure così lontane poiché la Vergine si sottopone al volere divino in una sottomissione che è completa e volontaria e che la porta ad accettare con obbedienza sin dal primo momento il destino – crudele agli occhi della logica umana – che il Padre ha riservato per lei e si fa in tutto e per tutto serva del Signore.

La Hanson, invece, si caratterizza proprio per la sua incapacità di accettare completamente il volere di Dio, implora il Signore affinché le dia la forza di sopportare la sofferenza, ma la sua rassegnazione è incompleta ed è frutto di uno sforzo consapevole di adeguarsi alle leggi previste dagli uomini piuttosto che un abbandono totale ai piani stabiliti dal Creatore. Così l'allusione a Maria proprio nelle parole finali del testo getta una luce ambigua su tutto il racconto riportando ancora una volta al contrasto tra la volontà di conformarsi all'ideale teocratico e l'illecita resistenza dei sentimenti personali.

Anche il linguaggio usato nell'opera ricalca e riflette tale duplicità allorché, ad esempio, le parole che usa per descrivere la sua cattività terrena vanno a coincidere sovrapponendosi alle parole usate per porsi in relazione al Signore.

Parlando dei suoi rapitori indiani usa espressioni come: “I dreaded the tragical design of my master”, un disegno tragico è anche quello che le ha riservato la Provvidenza e che la Hanson, appunto, non riesce ad accettare, ma di cui teme; e ancora “This was a sore grief to us all. But we must submit”, un dolore immenso ha colpito la protagonista e i suoi cari, ma essi devono sottomettersi a quella che è la volontà divina, non hanno scelta e infatti si legge “having no other way but to cast care upon God” e in “the overruling power of Him in whose Providence [she] put [her] trust”.

Ma è soprattutto una frase che svela lo stato mentale della Hanson quando si trova soggiogata dagli indiani e si rende conto che “I must go or die. There was no resistance”, le stesse identiche parole echeggiano quando la protagonista sente che la sua anima è in pericolo a causa di quei sentimenti contrastanti che la allontanano dalla divina rassegnazione. Tale lacerante contraddizione interna all'animo della

Hanson si rivela il motivo portante del racconto e nella sua fondamentale essenza è così difficile da spiegare – e anche illecita da rivelare – che la stessa protagonista afferma “I may truly say my afflictions are not to be set forth in words to the extest of them”.

Conclusion

In conclusione si può tentare di fare il punto sulla evoluzione del racconto di cattività tracciando un breve parallelo tra le due opere esaminate a partire dagli aspetti di difformità e quelle di similarità emersi nel corso dell'analisi.

The Sovereignty and Goodness of God e *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty* sono separati da quasi cinquanta anni di distanza,¹⁸ nel corso dei quali la situazione dei coloni americani si è andata sempre più stabilizzando nonostante i conflitti ancora esistenti con i vicini francesi e con gli indiani. Inoltre, si tenga presente sempre che le comunità religiose all'interno delle quali le due opere nascono e si diffondono sono diverse: Mary Rowlandson, infatti, fa parte della comunità puritana dei Congregazionalisti ed è per di più moglie di un pastore; Elizabeth Hanson, invece, appartiene alla cosiddetta Società degli Amici, ispirata pur sempre al Cristianesimo riformato, ma differente soprattutto nel modo di concepire il rapporto con Dio e con gli altri uomini. I Quaccheri, infatti, sono meno ossessionati dall'idea di scoprire la verità sulla propria salvezza e sentono meno il peso di un Dio visto come Supremo Giudice; anche il concetto stesso di cattività indiana che emerge dal racconto della Hanson non coincide con l'immagine di punizione divina che si profila in quello della Rowlandson.

Grazie ad un uso massiccio delle citazioni bibliche quest'ultima, infatti, costruisce l'ipotesi di una comunità religiosa – la propria – segnata dal peccato perché allontanatasi dalla via principale, quella mostrata dai primi Padri Pellegrini, così come il popolo d'Israele aveva un tempo tradito la fiducia di Dio e dei suoi profeti rendendo più lontano il raggiungimento della Terra promessa. Il rapimento da parte dei pellerossa diviene così ad un tempo punizione per i peccati e strumento

¹⁸ Sono per l'esattezza 46 anni di differenza se si considerano come punti di riferimento le due date di pubblicazione, rispettivamente del 1682 e del 1728.

di redenzione per poter poi ritornare a sperare nella salvezza eterna. Nel caso della Hanson, invece, mancando di base quella visione di un Dio punitivo di cui si diceva sopra, la cattività viene interpretata sì come una prova che il buon cristiano deve superare, ma non perché deve scontare determinate colpe. Le citazioni bibliche così si riducono anche se non manca il tentativo di instaurare un parallelo con i fratelli del Vecchio Testamento.

Al di là di queste differenze, entrambi i testi sono pervasi da un forte senso religioso e dalla volontà di affrontare la vita terrena, anche nei suoi risvolti più duri, affidandosi alla Provvidenza divina. Contemporaneamente, nelle due opere emerge anche una voce dissonante che sembra suggerire tra le righe l'incapacità, nonostante gli sforzi, di sottomettersi totalmente al volere di Dio, di rassegnarsi alla sofferenza e alla perdita. La Rowlandson e la Hanson dopo di lei cantano le lodi del Signore esaltando la Sua bontà e misericordia e intanto Lo implorano di porle in condizione di accettare la Sua volontà. Entrambe le protagoniste paiono rifiutare, anche se in maniera inconscia, la condizione della rassegnazione, nel tentativo di vivere fino in fondo il lutto che le ha colpite ed è interessante notare anche che entrambe, benché in termini diversi, sembrano dare atto a un duplice gesto di ribellione, rifiutando inconsciamente alcuni aspetti della dottrina religiosa, ma emancipandosi anche dal posto che la società di appartenenza assegnerebbe loro. La volontà di rendere nota la loro storia è anche un modo per uscire dal ruolo imposto loro dalla comunità in quanto donne, un ruolo subalterno, pure nel caso della Hanson che da quacchera può godere di una maggiore autonomia. Far sentire la propria voce nell'ambito di un genere narrativo che, almeno all'inizio, rientra nella letteratura religiosa accanto ad altri tipi di scritti devozionali è comunque una conquista, tanto più che le due eroine lo fanno offrendo al pubblico una storia che è piena degli indizi della loro femminilità: esse si presentano come madri oltraggiate nel loro bene più prezioso, come mogli private del proprio compagno e, soprattutto, come donne ferite, ma forti, in grado di reggere le prove più dure e di sopravvivere.

Un altro aspetto fondamentale da tenere presente è poi la finalità addotta alla pubblicazione delle due opere esaminate. I toni in cui si concludono *The Sovereignty and Goodness of God* e *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty* sono gli stessi ed entrambi alludono all'intenzione di servire da testimoni per il bene altrui affinché tutti capiscano che l'unica vera salvezza può venire solo da Dio. Sia la Rowlandson che la Hanson cioè – come tanti altri – giustificano la volontà di raccontare la loro esperienza di cattività col fatto che essa può servire da monito per gli altri in modo da indurli a riconsiderare la propria vita, a dare poco credito agli agi e alle ricchezze materiali e a guardare, invece, a quelli che sono i valori fondamentali della fede. Questa è una delle caratteristiche principali delle *Captivity Narratives*, eppure c'è una differenza fondamentale tra il testo della Rowlandson e quello della Hanson a tale proposito che lascia presagire l'evoluzione successiva del genere.

Il discorso instaurato dalla Rowlandson nella sua opera è rivolto, infatti, a un'intera comunità – idealmente tutto il New England – che è invitata a condividere la sua esperienza e a dibatterlo insieme. In effetti, frutto come è del lavoro di rifinitura di Mather, l'opera di Mary Rowlandson è come un sermone romanzato destinato alla lettura pubblica come pubbliche sono state le prime testimonianze rilasciate dalla protagonista.

God's Mercy, invece, si presenta sin dall'inizio come destinato a una lettura privata. La Hanson, o chi ha curato il testo per lei, sembra parlare direttamente al cuore di ciascuno mirando a scuotere le coscienze individuali per spingerle verso una riflessione tutta personale. Probabilmente ciò è anche dovuto alla concezione religiosa più individualistica dei quaccheri che non cercano di coinvolgere l'intera comunità nelle pratiche devozionali, sta di fatto che tale caratteristica sarà la prima ad aprire la strada al cambiamento del genere delle *Captivity Narratives* che perderà sempre più la sua enfasi religiosa per concentrarsi sugli effetti che si vogliono ottenere sul destinatario ultimo dell'opera, ovvero il lettore. Da qui l'aggiunta di elementi via via più sensazionalisti e romanzeschi che

porteranno al tradimento di quelli che erano i principi originari e gli aspetti costitutivi del racconto di cattività. In questo senso si può dire che *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty* segna in modo simbolico la fine della narrativa di cattività puritana come *The Sovereignty and Goodness of God* ne aveva segnato l'inizio.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

HANSON ELIZABETH, *God's Mercy Surmounting Man's Cruelty, Exemplified in the Captivity and Redemption of Elizabeth Hanson*, Philadelphia, 1728 in ALDEN T. VAUGHAN, EDWARD W. CLARK, *Puritans Among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption. 1676-1724*, The Belknap Press, Cambridge (Mass.) e Londra, 1981, pp. 229-244.

ROWLANDSON WHITE MARY, *The Sovereignty and Goodness of God, Together, with the Faithfulness of His Promises Displayed; Being a Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*, Cambridge (Mass.), 1682 in ALDEN T. VAUGHAN, EDWARD W. CLARK, *Puritans Among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption. 1676-1724*, The Belknap Press, Cambridge (Mass) e Londra, 1981, pp. 31-75.

Bibliografia secondaria

BAEPLER PAUL, *White Slaves, American Masters: An Anthology of American Barbary Captivity Narratives*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

BATTILANA MARILLA, *The Colonial Roots of American Fiction*, Firenze, Olschki, 1988.

BIDNEY DAVID, "The Idea of the Savage in North American Ethnohistory", *Journal of the History of Ideas*, XV, 1964, pp. 322-27.

BURNHAM MICHELLE, *Captivity and Sentiment: Cultural Exchange in American Literature. 1682-1861*, Hannover e London, University Press of New England, 1999.

CARLETON PHILLIPS D., "The Indian Captivity", *American Literature*, XV, 1943, pp. 169-80.

CLARK EDWARD W., VAUGHAN ALDEN T., *Puritan Among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption. 1676-1724*, Cambridge (Mass.) e Londra, The Belknap Press, 1981.

COMMAGER H.S., MORISON S.E., *Storia degli Stati Uniti d'America*, Firenze, La Nuova Italia, 1950.

DAVIS MARGARET H., "Mary White Rowlandson's Self-Fashioning as Puritan Goodwife", *Early American Literature*, XXVII, 1992, pp. 49-60.

DEROUNIAN KATHRYN ZABELLE, "Puritan Orthodoxy and the 'Survivor Syndrome' in Mary Rowlandson's Indian Captivity Narrative", *Early American Literature*, XXII, 1987, pp. 82-93.

DEROUNIAN KATHRYN ZABELLE, "The Publication, Promotion and Distribution of Mary Rowlandson's Indian Captivity Narrative in the Seventeenth Century", *Early American Literature*, XXIII, 1988, pp. 239-61.

DOWNING DAVID, " 'Streams of Scripture Comfort': Mary Rowlandson's Typological Use of the Bible", *Early American Literature*, XV, 1980, pp. 352-59.

EBERSOLE GARY L., *Captured by Texts: Puritans to Postmodern Images of Indian Captivity*, Charlottesville e London, University Press of Virginia, 1995.

FITZPATRICK TARA, "The Figure of Captivity: The Cultural Work of the Puritan Captivity Narrative", *American Literary History*, 3, 1991, pp. 1-26.

GREEN DAVID L., "New Light on Mary Rowlandson", *Early American Literature*, 20, 1985, pp. 24-38.

HABERLY DAVID T., "Women and Indians: The Last of the Mohicans and the Captivity Tradition", *American Quarterly*, 28, 1976, pp. 431-41.

HARVEY PEARCE ROY, "The Significance of the Captivity Narrative", *American Literature*, XIX, 1947, pp. 1-20.

IZZO CARLO, *La letteratura nord-americana*, Firenze, Sansoni,

JACQUIN P., *Storia degli indiani d'America*, Milano, Mondadori, 1991.

LEACH DOUGLAS EDWARD, "The 'Whens' of Mary Rowlandson's Captivity", *New England Quarterly*, 34, 1961, pp. 352-63.

MALONE DUMAS (ed.), *Dictionary of American Biography*, New York, Charles Scribner's Sons.

MINTER DAVID L., "By Dens of Lions: Notes on Stylization in Early Puritan Captivity Narratives", *American Literature*, 45, 1973, pp. 335-47.

PORTELLI SANDRO, "Twin Towers", *Il Manifesto*, 30 dicembre 2001.

SCHEICK WILLIAM J., "Logonomic Conflict in Hanson's Captivity Narrative and Ashbridge's Autobiography", *The Eighteenth Century*, XXXVII, 1, 1996, pp. 3-21.

SHEEHAN BERNARD W., "Indian-White Relations in Early America", *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., XXVI, 1969, pp. 267-86.

STANFORD ANN, "Mary Rowlandson's Journey to Redemption", *Ariel*, VII, 1976, pp. 27-37.

TOULOUSE TERESA, "'My Own Credit': Strategies of (E)Valuation in Mary Rowlandson's Captivity Narrative", *American Literature*, LXIV, 1992, pp. 655-76.

VAN DER BEETS RICHARD, "A Surfeit of Style: The Indian Captivity narrative as Penny Dreadful", *Research Studies*, XXXIX, 1971, pp. 297-306.

VAN DER BEETS RICHARD, "'A Thirst for Empire': The Indian Captivity Narrative as Propaganda", *Research Studies*, XL, 1972, pp. 207-15.

VAN DER BEETS RICHARD, "The Indian Captivity Narrative as Ritual", *American Literature*, 43, 1972, pp. 548-62.

VILLARI LUCIO, "America. Verità e leggenda", *La Repubblica*, 6 ottobre 2005.

WASHBURN WILCOMB E., *The Indian in America*, New York e London, Harper and Row, 1975, tr. it. Paola Ludovici e Roger Meservey, *Indiani d'America*, Roma, Editori Riuniti, 1981.

WEBER MAX, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, BUR, (1991), 2000.

ZAVATTI SILVIO (a cura di), *Canti degli Indiani d'America*, TEN, 1992.