

MARIE DE L'INCARNATION E I GESUITI IN NOUVELLE-FRANCE: PECULIARITÀ DI UNA SCRITTURA FEMMINILE*

Isabelle Landy-Houillon**

Il saggio analizza la forma ibrida tra lettera e relazione che caratterizza gli scritti di Marie dell'Incarnation in parallelo alle relazioni e ai racconti di viaggio dei gesuiti. La riflessione sul linguaggio permette di evidenziare l'originalità della scrittura femminile dell'orsolina di Tours rispetto allo stile descrittivo dei colleghi gesuiti.

Marie de l'Incarnation and the Jesuits in Nouvelle-France: Peculiarity of a Female Writing
To the hybrid form of Marie's writings, which oscillates between letter and report, the author opposes the various types of speech to which the Jesuit travel stories and papers belong. The reflection on language allows highlighting the originality of the Ursuline of Tours's feminine writings with respect to her Jesuit colleagues.

Il presente studio prende le mosse da due lavori precedenti: un'analisi letteraria delle lettere di Marie de l'Incarnation, considerate come esperienza al limite della scrittura epistolare (Landy 145), e una ricerca sull'evoluzione della lingua francese dal 1576 al 1636 sulla base di relazioni di viaggio, laddove le *Relations* di Le Jeune e Brébeuf (1632 e 1636) costituiscono gli ultimi testi di riferimento utilizzati. Il confronto di questi due gruppi di testi fa immediatamente risaltare i molteplici legami tra l'orsolina di Tours e i gesuiti ai quali essa deve innanzitutto il coinvolgimento nell'avventura canadese e in seguito diversi anni di direzione spirituale (prima con padre Le Jeune e poi con padre Jérôme Lalemant). I nomi dei gesuiti sono citati frequentemente nelle sue lettere, sicuramente Le Jeune, il più noto, ma anche i padri Jogues e de Brébeuf, di cui racconta il martirio, padre Poncet, col quale compì la traversata, i padri Ragueneau e Vimont, autori di varie *Relations*, padre Pierron, perfetto esponente della pittura gesuita militante, fino ai meno conosciuti padre Bruyas e padre Louis Nicolas, ricordato quest'ultimo

* Il presente testo è una versione rielaborata di "Marie de l'Incarnation et les Jésuites: une exception culturelle?". La traduzione dal francese è di Maura Felice.

** Université Paris VII - Denis-Diderot.

per «i suoi scritti di lingua selvaggia» (Marie. *Correspondance*: 788). Inoltre, in Marie de l'Incarnation sono presenti diversi riferimenti agli scambi testuali dei religiosi di ambo i sessi, eminenti collaboratori uniti dall'energia e dall'eroismo: ciò vale sia per le numerose formule «La *Relation* ve lo dirà» sparse nelle lettere che per i lunghi frammenti 'storici' inseriti nelle *Relations*; «La vita al seminario delle orsoline» (146), per esempio, è testualmente riprodotta e funge da titolo al capitolo VIII della *Relation* del 1642 di padre Vimont. Si ricorda poi, l'incidente evocato nella lettera del 26 ottobre 1653. Marie de l'Incarnation, dovendo leggere al refettorio la *Relation* del 1652 di padre Le Jeune, scopre, confusa, di star leggendo il racconto da lei stessa redatto e inserito dal gesuita nella *Relation* a sua insaputa: «senza che l'avessi pregato. Gli sono grata per averlo fatto, ma avrei preferito non far pubblicare il mio nome» (521).

D'altra parte è emerso che, al di fuori dei citati fenomeni d'intertestualità, tali testi nel loro insieme possono essere considerati all'interno di una riflessione centrata sul linguaggio, in questo caso particolarmente efficace, dato che permette di riunire più approcci sul piano della forma e su quello del contenuto. Interrogazione del linguaggio e al tempo stesso sua messa in scena, questi testi sono centrati, in proporzioni e a titoli variabili, sull'«indicibile», selvaggio o divino, chiamando così in causa non solo la legittimità della scrittura femminile, l'ostacolo babelico delle lingue straniere e l'essenziale inadeguatezza del linguaggio umano nel parlare di Dio, ma anche i diversi tipi di discorso all'interno dei quali si formulano tali interrogativi. Da questo punto di vista, l'atteggiamento discorsivo di Marie de l'Incarnation e in particolare l'importanza da lei conferita alla seconda persona grammaticale, umana o teologica, sono sufficienti a caratterizzare l'insieme dei suoi testi e fanno delle «formule allocutive» uno dei criteri più appropriati per individuare l'originalità della scrittura di Marie de l'Incarnation rispetto a quella dei suoi colleghi gesuiti.

Una scrittura femminile?

Il confronto degli scritti di Marie de l'Incarnation con i testi dei gesuiti, per natura maschili (Jean Lacouture evidenzia che non si conoscono «gesuite» in «un ordine eccezionalmente privo di controparte femminile», 169), permette di mettere in evidenza una delle tendenze più note della scrittura femminile in epoca classica, che deriva non solo dai diversi modelli di educazione impartita a ragazze e ragazzi, questi ultimi formati appunto nei collegi gesuiti, ma anche dalla scrittura mistica che, agli antipodi rispetto all'arte oratoria ereditata dall'antichità, rappresenta un luogo di libertà per il linguaggio femminile dove l'infermità del sesso trova la sua «ricompensa» nella comunicazione con il Cielo

(Timmermans 513). Per il momento tratteremo solo il primo di questi punti, riservandoci di studiare alcuni aspetti della scrittura mistica di Marie de l'Incarnation a partire dalla tipologia dei discorsi.

Quando si parla di Jeanne de Chantal, Marie de l'Incarnation o Madame de Sévigné, 'la fortuna di essere donna' (Duchêne) nel XVII secolo consiste nello sfuggire all'insegnamento scolastico impartito in latino e interamente orientato verso la pratica della lingua latina¹. Istruiti in retorica e nutriti di prosa ciceroniana, gli uomini colti che scrivono hanno dunque modo di imporre alla frase francese la forma della frase latina a cui sono usi, e a maggior ragione se si tratta di professori di teologia o di filosofia, come gran parte dei missionari. Dal canto loro, le donne, lontane dall'eccessiva regolarità di Cicerone (spesso conoscono solo il latino del libro di preghiere con il quale hanno imparato a leggere), plasmano le loro menti grazie alla conversazione e alla lettura, e preservano da ogni controllo controproducente la spontaneità, la naturalezza, la semplicità, se non addirittura la trascuratezza del loro stile, tutte virtù che, a fine secolo, saranno considerate come qualità proprie della scrittura femminile, particolarmente adatte alla libertà dello stile epistolare. È indubbiamente difficile considerare Marie de l'Incarnation come modello delle scrittrici mondane celebrate da La Bruyère nei *Caractères*, dal momento che legge poco e non pratica la conversazione dei salotti. Inoltre, nonostante i diversi dosaggi di tali 'modi di scrivere' oscillanti tra fluidità e incertezza, non dobbiamo mai dimenticare uno dei *Leitmotiv* della corrispondenza, ovvero l'urgenza che spinge la scrittrice a consegnare al prossimo vascello in partenza ciò che a volte non è altro che una 'bozza' non riletta e senza cancellature; nessuna traccia della tanto decantata *sprezzatura* della scrittura femminile, nessuna traccia della civetteria dell'autore o dell'autrice ma una trascuratezza imposta dalle circostanze² e l'espressione ripetuta di un'intima intelligenza linguistica che trova un nuovo e vasto campo d'applicazione nell'ambito delle lingue straniere.

Le lingue straniere

Ci s'interrogherà ora sul ruolo che le lingue straniere hanno nella vita, negli scritti e nella riflessione, già etnolinguistica, di quei missionari, uomini o donne, per i quali la padronanza di uno o più idiomi amerindi costituisce la condizione

¹ Brébeuf per esempio, nonostante fosse il meno istruito, ha scritto una parte della sua corrispondenza e del suo *Journal spirituel* in latino, almeno fino al 1640 (244).

² «le lettere che ella non aveva sicuramente tempo di scrivere e in cui è facile notare che niente è affettato» (Martin. *La Vie...*: 397).

indispensabile per il loro successo come insegnanti, evangelizzatori e guerrieri: «chi conoscerà la loro lingua li manipolerà [i selvaggi] come desidera» (34), «bisogna solo conoscere la lingua» (6), insiste Le Jeune nella *Relation* del 1632, all'epoca in cui è ancora possibile scoraggiare eventuali candidati alla missione che non avessero la capacità di apprendere le lingue degli amerindi. Marie de l'Incarnation fa lo stesso con le giovani candidate orsoline (*Correspondance*: 484). L'evangelizzazione dipende, dunque, dalla padronanza delle lingue. In caso di fallimento gli stessi selvaggi, adulti e bambini, infliggono le più brutali vessazioni a chi si dimostra incapace di comunicare con loro; Noël Chabanel, brillante professore di retorica in Francia, ha fatto così pochi progressi in cinque anni di studio che, come racconta padre Ragueneau nella *Relation* del 1650, riusciva a malapena a farsi capire nelle conversazioni più comuni. Fu un continuo martirio, fino al sanguinoso sacrificio finale. Poiché, avvertì Brébeuf nella *Relation* del 1637:

bisogna considerare che, per quanto siate stato un grande maestro e un grande teologo in Francia, qui sarete uno scolare e per giunta, buon Dio, di quali maestri! di donne, bambini e di tutti i selvaggi, e che verrete deriso da loro. La lingua urone sarà il vostro San Tommaso e il vostro Aristotele e, da abile uomo loquace quale voi siete tra persone dotte e capaci, bisogna che affrontiate il fatto di stare a lungo in silenzio tra i barbari (91).

Brébeuf chiede a padre Le Jeune, in caso di disgrazia, di mettere al riparo «tutto ciò che appartiene alla sagrestia, e soprattutto di avere una cura particolare nel mettere al sicuro il dizionario e tutto ciò che abbiamo sulla lingua» (lettera del 28 ottobre 1637), dei beni quindi altrettanto preziosi quanto gli oggetti di culto.

Il valore delle lingue è pari alla loro difficoltà e Marie de l'Incarnation ne parla spesso. Per superare l'ostacolo di queste lingue «barbare e spinose», che si studiano solo d'estate, è necessario un «impegno costante» (*Correspondance*: 801); non bisogna lasciarsi scoraggiare dall'enorme sforzo della memoria, come quando viene richiesto di «imparare il dizionario a memoria» (801), prima di affrontare «con regole e metodo» (112) degli «idiomi così diversi dai nostri» (140): l'algonchino, il montagnese, e infine, per Marie, la lingua urone alla quale, come scrive a suo figlio nel 1650, «non mi ero ancora mai applicata». Le donne non hanno l'allenamento mentale dei maschi, costretti ad imparare la lingua di Cicerone con le grammatiche latine che i gesuiti redigono in latino, aumentando così la difficoltà d'apprendimento. Marie scrive, in particolare, «mi sembrava, apprendendo parole e verbi a memoria [...], di avere altrettanti sassi che mi rotolavano dentro la testa. Questo dolore [...] mi faceva credere che umanamente non ce l'avrei mai fatta» (Martin. *La Vie...*: 401).

Nonostante ciò, è l'esaltazione a dominare: «Quando studio la lingua [...] vi trovo una dolcezza così divina [...] che [lo studio] cattura il mio spirito più di quanto non facciano le letture più sublimi» (Marie. *Correspondance...*: 140; 229). Anzi, la gioia tradisce non tanto la soddisfazione dello sforzo compiuto per la gloria di Dio, quanto la sensazione di facilità che lo accompagna: «ridono di me quando dico di soffrire, perché mi fanno notare che se la sofferenza fosse così grande, non avrei tutta questa facilità» (125); ora la facilità, contrario paradossale della difficoltà (112), più volte evocata nelle lettere in riferimento a sé stessa o ad altri, è sempre il segno tangibile di Dio: «Gesù, nostro Maestro», dice esplicitamente Marie, «mi dona la facilità di parlare la lingua dei selvaggi». Così, come in una nuova Pentecoste, riceve il dono di «parlare in altre lingue secondo quanto lo Spirito le permette di esprimersi», analogamente a quando la novizia di Tours «capiva già in francese ciò che cantava e recitava in latino nel coro» (*La Relation...*: 78); sperimentando su di sé quanto riportato negli *Atti degli Apostoli* (II, 2), Marie rivive la doppia meraviglia della glossolalia, parlare in lingua straniera e comprendere nella propria lingua madre, ossia ristabilire l'unità perduta a Babele e partecipare alla missione universale degli Apostoli.

Tale visione delle cose traduce anche la *doxa* dell'epoca che proclamava l'*imbecilitas sexus* cara ai teologi (Didier 56) e vedeva nell'aiuto di Dio, palliativo dell'ignoranza femminile, un mezzo per conciliare il tradizionale pregiudizio verso le donne e il riconoscimento delle loro prestazioni intellettuali. Del resto non serve negare alle donne il merito delle loro azioni per dimostrare che «solo Dio può compiere grandi cose con deboli strumenti» (*Correspondance*: 868), l'importante è che in ambito pedagogico Marie de l'Incarnation (Martin. *La Vie...*: 678, 801) dia irriducibilmente prova di una curiosità e di un'avidità «al contempo profane e grammaticali» (Sallenave 108); è altresì essenziale che non abbia probabilmente mai pensato di avere doti personali fuori dal comune o, perlomeno, che la consapevolezza del dono prodigioso per le lingue straniere sia sempre stata illuminata dalla luce di Dio, all'interno di un progetto spirituale che ne orienti gli effetti: Marie scrive, infatti, «lo studio era per me un'orazione» (Martin. *La Vie...*: 401). Ecco perché, nonostante gli sforzi richiesti dallo studio delle lingue dei selvaggi, Marie de l'Incarnation poliglotta si rivela sorprendentemente discreta nella descrizione di queste lingue e delle sorprese che queste riservano ai temerari allievi occidentali. Nel complesso, negli scritti di Marie de l'Incarnation si rilevano pochissime tracce concrete di lingue straniere e non vi è nessuna riflessione sulla specificità del loro funzionamento, anche se si considera il contesto familiare dell'epistolario, probabilmente poco adeguato a riflessioni grammaticali, ma in seno al quale ci si sarebbe potuti aspettare maggiori osservazioni sullo shock linguistico dei due mondi coinvolti.

Dio, con il quale Marie de l'Incanation «trattava amorosamente» (Martin. *La Vie...*: 401), sarà stato probabilmente l'unico confidente delle riflessioni ispirate dalla rudezza e dalla difficoltà di quelle lingue barbare.

Non si può dire lo stesso per i padri Le Jeune e Brébeuf che dedicano a questi argomenti un intero capitolo ciascuno: Le Jeune al montagnese nella *Relation* del 1634 e Brébeuf all'urone in quella del 1636. Anche Brébeuf, appassionato di misticismo, ha invocato come Marie de l'Incarnation il miracoloso ausilio che l'avrebbe favorito nello studio della lingua urone: di ritorno a Rouen nel 1629, dopo aver trascorso tre anni in Uronia, egli si descrive in un frammento del suo *Journal spirituel* come «l'apostolo del Canada [...] a cui fu concesso non il dono delle lingue, ma una grande facilità nell'apprenderle» (300), litote che mal cela la consapevolezza delle sorprendenti doti che hanno colpito tutti i contemporanei. Tuttavia, i gesuiti, nell'affrontare nuove lingue straniere, a differenza di Marie de l'Incarnation e dato che hanno tutti frequentato in qualità di maestro o di allievo i prestigiosi collegi di La Flèche, Rouen o di Clermont a Parigi, ritrovano un comune riflesso da filologi adusi alla decodifica dei testi. Essi si immergono senza scrupoli in quel mondo sconosciuto di suoni e parole che s'impegnano a osservare e a descrivere in una prospettiva umanistica e insieme apologetica, nello stesso modo in cui s'interrogano sui terremoti o sui castori. Lungi dal concentrare le proprie esperienze linguistiche sul non-detto del viaggio interiore, come Marie de l'Incarnation, i missionari sentono il dovere d'informarsi e di trasmettere alla madrepatria ciò che la colonia ha insegnato loro sulle lingue della terra (Le Jeune 1634). Questa differenza di atteggiamento tra Marie de l'Incarnation e i gesuiti è curiosamente messa in risalto dal rispettivo utilizzo, ugualmente divergente, del verbo *bégayer* ('balbettare, parlare a stento'); mentre i padri conferiscono al termine il primo significato riportato da Furetière, ossia 'pronunciare male o con difficoltà' come 'i bambini *balbettano* mentre imparano a parlare', Marie de l'Incarnation considera solamente il secondo senso: 'detto in modo figurato di cose che si spiegano o si fanno comprendere con molta fatica'. Il doppio significato semantico del verbo è del resto rafforzato dai contesti sistematicamente profani o spirituali che gli fanno da sfondo nei due rispettivi insiemi testuali: da un lato, le avvertenze di Brébeuf ai suoi allievi: «Sarà già tanto per voi, se comincerete a pronunciare le parole stentatamente nel giro di qualche tempo» (Brébeuf 91), oppure «Ah! Come vorrei parlare bene in urone quanto lui [l'urone Louis de Sainte Foi]»; poiché è vero che in confronto a lui io balbetto» (78, 56); dall'altro, Marie de l'Incarnation confessa di *parlare solamente a stento* «di ciò che succede tra Dio e l'anima» (*La Relation...*: 59), o evoca «la perdita dell'anima in questo grande oceano d'amore, operazione della quale non faccio altro che *esprimermi a fatica* in quanto sono cose indicibili» (95), difficoltà che già appare nelle lettere del 1635 a Don

Raymond: «Non faccio che *esprimermi a fatica* [...] poiché i lumi che mi sono comunicati sono inspiegabili» (Martin. *La Vie*: 308). In ogni caso si deve notare che *bégayer* rimanda a ciò che non si può o non si sa dire, tanto l'alienazione di sé nell'esperienza spirituale quanto la lingua dell'altro nell'esperienza missionaria; mentre, però, il *bégayement* mistico è destinato a una stasi eterna causata dall'incapacità della creatura, il *bégayement* nell'apprendimento delle lingue è solo il primo stadio di un processo che porterà un giorno alla padronanza, anche imperfetta, degli idiomi stranieri.

Partendo dai dati riportati nelle *Relations* da Brébeuf e Le Jeune sulla lingua urone e quella montagnese, a cui si aggiungerà la *Grammaire algonquine* redatta da padre Nicolas nel corso degli anni 1672-1674, non ci si soffermerà tanto sulle caratteristiche di queste lingue, per l'essenziale già fornite da padre Biard nella prima *Relation* del 1616, quanto sulle reazioni e le domande che esse hanno suscitato tra i gesuiti di cui si è portati a pensare che sarebbero stati – come d'altronde anche Marie de l'Incarnation – i migliori interlocutori di alcuni dei nostri più grandi linguisti moderni, Whorf, Bloomfield o Benveniste, che hanno dimostrato come la filosofia e la metafisica dei popoli fossero inscindibili dal sistema linguistico col quale comunicano.

Nonostante la straordinaria perspicacia che caratterizza generalmente l'atteggiamento dei missionari nei confronti delle lingue dei selvaggi, non si può omettere qualche ingenuità che tradisce il loro attaccamento all'eredità universalistica e aristotelica, fondamento della Grammatica generale illustrata qualche decennio più tardi dalla *Grammaire de Port-Royal* (1660). D'altro canto, il metalinguaggio utilizzato nella descrizione di queste lingue non poteva essere altro che quello delle grammatiche greco-latine: parti di orazione, declinazione, coniugazione, modo, tempo, aoristo, duale, spirito (questi ultimi due termini si riferiscono al greco).

In effetti l'essenziale è sito nell'intelligenza con la quale i missionari hanno compreso il carattere polisintetico di queste lingue agglutinanti dove la morfologia, abbondante per l'aggiunta successiva di affissi all'interno di interminabili 'parole composte', come le chiama Brébeuf³, si sostituisce ai meccanismi di analisi sintattica propria delle lingue occidentali. C'è poi 'la strana abbondanza', la 'quasi infinita varietà delle parole composte', riflesso dell'analisi estremamente fine e libera di opere tecniche ad esse dedicate. Enumerando in breve al figlio la sua recente produzione pedagogica (dizionari, catechismi, ecc.) (*Correspondance*: 801), Marie de l'Incarnation spiega immediatamente il significato che dà a questo tipo di attività: «Vi dico questo per farvi capire che, nella mia debolezza, la bon-

³ «di tre, o quattro, perfino cinque parole ne fa una sola» (Nicolas 247).

tà divina mi dona delle forze per lasciare alle mie sorelle l'occorrente per lavorare al suo servizio al fine della salvezza delle anime» (809). Ciò non le ha tuttavia impedito di essere sensibile al dono dell'eloquenza posseduto dai selvaggi, «i più grandi oratori di tutta la terra», presso i quali l'utilizzo della retorica costituisce il veicolo dell'autorità e della socievolezza (Vachon 29).

Inoltre, possiamo immaginare che Marie de l'Incarnation abbia conservato due importantissime caratteristiche grammaticali delle lingue dei selvaggi, imparate a così caro prezzo: da una parte, in algonchino antico, l'esistenza del 'vocativo', solo caso con il 'nominativo' di una declinazione lacunare in cui tuttavia sopravvive l'apostrofe all'interlocutore; dall'altra, in montagnese⁴, la priorità assoluta conferita alla seconda persona secondo una gerarchia che pone necessariamente qualsiasi interlocutore in cima alla scala, persino davanti al parlante (da qui l'anteposizione obbligatoria della seconda persona davanti al radicale verbale). Questa particolarità⁵, unita allo statuto preferenziale del vocativo, può suggerire la seguente ipotesi: l'immaginario linguistico proprio delle lingue dei selvaggi, privilegiando una visione del mondo interamente dominata dalla relazione con la seconda persona, avrebbe consolidato in Marie de l'Incarnation una sorta di tropismo verso il *tu*, posizione enunciativa evidentemente precedente all'avventura canadese (si vedano le lettere indirizzate a Don Raymond de Saint-Bernard dal 1626 al 1639), ma di cui tutte le ulteriori produzioni (escludendo chiaramente le pedagogiche) costituirebbero allora le varie forme di applicazione. Da questo punto di vista le *Relations des Jésuites*, apparentemente così lontane dagli scritti di Marie de l'Incarnation sull'asse della tipologia del discorso, costituiranno un utile punto di riferimento per una rapida esplorazione semiologica che dovrà considerare le relazioni esistenti tra i tre elementi fondamentali dell'enunciazione: parlante, interlocutore, enunciato, tre fattori le cui variazioni d'impiego bastano a definire alcuni tipi di discorso o, se si preferisce, alcuni generi, letterari e non.

Tipologie di discorso: lettera, relazione, autobiografia

Innanzitutto la relazione, in quanto rapporto inviato ogni anno dai gesuiti al loro superiore, può essere valutata in base allo stesso criterio enunciativo della 'formula allocutiva' della lettera; d'altronde, il termine stesso *relation* si trova ad essere, nel contesto di questo studio, fortemente ambiguo perché

⁴ Come in tutte le lingue algonchine (Cyr 43).

⁵ André Martinet concorda nel sottolinearne l'originalità di fronte al «bell'egocentrismo» delle lingue indoeuropee. Citato in Martin. *Le montagnais*: XII (Prefazione).

indica anche (si veda la prefazione della *Vie* di Claude del 1677) gli scritti autobiografici di Marie de l'Incarnation che lei stessa non ha mai indicato come tali, limitandosi a menzionare i suoi «quaderni» in cui «parla di tutte le sue avventure» facendo «il resoconto delle azioni che Dio ha voluto intraprendere su di me» (*Correspondance*: 525); ‘racconto d’avventure’ interiori dunque, che corrisponde letteralmente al primo significato fornito dal dizionario di Furetière alla parola ‘relazione’: ‘resoconto di qualche avventura, storia, battaglia’, con la precisazione seguente: ‘dicesi in particolare delle avventure dei viaggiatori, delle osservazioni che essi fanno durante i loro viaggi’, il che rimanda chiaramente alle *Relations des Jésuites*. Le lettere di Marie de l'Incarnation presentano, per l'appunto, resoconti di lunghezza variabile, ovvero frammenti di relazione tratti dalle *Relations des Jésuites* o che le ispirano (la pace universale del 1645, *Correspondance*: 250 e Vimont. *Relation* 1645; il terremoto del 1663, *Correspondance*: 687 e Lallemant. *Relation*: 1663), così come possono contenere un ‘Sommario o riassunto’ dell’opera principale, la *Relation* del 1654, che sarà inviata autonomamente al figlio l’anno seguente (*Correspondance*: 525). La forma epistolare, dunque, fa da cornice per altre forme discorsive, «racconti di vita» (Le Jeune. *Les Histoires...*: 18), storie di sé e degli altri, relazioni. Infine, un ultimo gruppo di lettere, il più cospicuo dal punto di vista quantitativo, si limita a conformarsi al modello generico della corrispondenza, anche se ne vengono varcati i limiti in favore di un’altra dimensione epistolare, la cui natura rimane da definire. Vediamo, quindi, la complessità della questione, l’intreccio delle forme e dei contenuti che riflette talvolta l’ambiguità delle descrizioni tipologiche. Eppure si è colpiti dalla cura con la quale ogni attore di questo gioco scritto, i gesuiti, Marie o Claude, editore e ‘memorialista’ di sua madre, s’impegna a circoscrivere e a nominare il tipo di scrittura che pratica, come se nel secolo di Boileau tutti si fossero conformati alle definizioni e delimitazioni dei generi fornite dalle arti poetiche contemporanee. Ora ne faremo il punto delimitando più precisamente i parametri fondamentali della presenza del destinatario che abbiamo indicato quale caratteristica comune a tutti i testi studiati.

Testi con destinatario esplicito

Tornando alle *Relations des Jésuites*, esse si presentano, al di là di ogni scopo missionario che non dobbiamo qui considerare, come il racconto ‘di ciò che è accaduto durante l’anno’ precedente, il resoconto degli eventi accaduti, una ‘vera e propria storia’, frammenti di letteratura etnografica sulla linea dei racconti di viaggio di Thévet (1557) o Léry (1578), in cui l’autore ‘testimone ocu-

lare' afferma di raccontare «sinceramente ciò che ha riconosciuto di questi luoghi» (Biard. *Avant-propos*: 9); alla luce di ciò, il racconto può a volte diventare un diario o piuttosto un racconto retrospettivo del diario, dal momento in cui le cose sono presentate «in ordine cronologico» (Brébeuf 1636, II capitolo) con esplicitazione della data a inizio paragrafo, richiamando allora il diario di bordo tenuto da Champlain nel 1603.

Le relazioni sono tuttavia anche racconti di viaggio epistolari, anche se non richiedono risposta e non sono inserite in un processo di scambio personalizzato (Haroche-Bouzinac 26), benché inviate a un preciso destinatario. Così la *Relation* del 1627 è presentata nella sua edizione originale come «Lettera di Padre Charles l'Allemant [...] inviata a Padre Hierosme l'Allemant suo fratello nella quale sono contenuti usi e costumi dei selvaggi» (Lallemant 1627), mentre l'edizione del 1858 esita in modo significativo sullo statuto di questo scritto: «Relazione di ciò che avvenne in Nouvelle-France o Lettera di Padre Charles l'Allemant [...]» (Lallemant 1858). La relazione, talvolta esplicitamente indicata dallo scrittore come «la presente» (Brébeuf 1636: 47-192), denominazione convenzionale che non lascia alcun dubbio sulla sua appartenenza epistolare, si apre con la formula allocutiva prevista, 'Reverendo Padre', che viene poi ripresa nel testo dal *vous* dell'interlocutore, e si chiude, dopo le formule codificate di commiato, con la firma dell'autore. In realtà, si ha spesso a mo' di preambolo una sorta di epistola dedicatoria, breve introduzione di poche righe (Brébeuf 1635) o lungo esordio periodico (Le Jeune 1632; Brébeuf 1636), a meno che non si abbia una missiva autonoma come in Biard che presenta 'Al Re' i suoi 'discorsi della Nouvelle-France' prima di rivolgersi all'«Amico lettore» in termini di eloquente serietà. A seguito di questi frammenti iniziali in cui il *je* del mittente-narratore svela il gioco dell'«umile e obbediente servitore di Nostro Signore» (*Au roi*: 3), firmatario della relazione, si delinea il racconto propriamente detto. Quest'ultimo tende rapidamente a liberarsi dai vincoli epistolari, nonostante qualche 'Vostra Reverenza' che richiama di tanto in tanto il destinatario, al punto che il *vous* sembra indicare, più che un interlocutore reale, la finzione di un partner anonimo e multiplo (simile al pronome impersonale *on*) che dovrebbe partecipare alla comunicazione: «oltre ai vostri esercizi spirituali» scrive Brébeuf, «non avete altra occupazione che lo studio della lingua e la conversazione con i selvaggi», «potete sistemarvi dove volete perché questa nazione è molto ospitale» (29). Secondo la tendenza che si allontana dal modello della lettera, vediamo Le Jeune giustificarsi di aver pertanto realizzato un racconto troppo libero che non osserva più la regola epistolare: «Talvolta è il caso che mi renda conto che non sto scrivendo più una lettera ma un libro, tanto sono prolisso; non era mio scopo scriver così tanto; i fogli si sono moltiplicati senza che me ne accorgessi» (43-44).

Dopo la fine del Cinquecento la lettera si conforma a un codice specifico, al programma di educazione gesuita (Voël 57), quello dell'*honnête homme*: non possiamo quindi confondere lettera e racconto nemmeno se quest'ultimo viene spedito. Marie de l'Incarnation, ad esempio, tratta del terremoto del 1633 in tre lettere a suo figlio, sempre in maniera diversa. Dapprima fornisce una breve informazione dettata dallo spavento provato di fronte alla recente collera di Dio (*Correspondance*: 686). Un mese più tardi, invia un lungo racconto del sisma, che deve molto alla *Relation* di padre Simon (687), «scritto in forma di diario» in quanto ha «rispettato l'ordine dei fatti piuttosto che quello degli argomenti» (716). Tale racconto, che lei chiama anche «relazione» (699), poiché slegato dall'abituale contesto affettivo e redatto «a più riprese, man mano che apprende le cose», si conclude con una riflessione morale di carattere generale (699), conformemente al tono d'insieme. Infine, dieci giorni dopo aver 'terminato la relazione' acclusa nella lunga lettera del mese di agosto, Marie de l'Incarnation conclude questo trittico con una terza e breve lettera a suo figlio (705), simmetrica alla prima, nella quale il tema del terremoto lascia il posto alla meditazione, espressa tragicamente (interrogazione, esclamazione), di una cristiana di fronte alla morte e al Giudizio.

D'altra parte, una variazione sul numero dei destinatari, singoli o collettivi, fa apparire ancora più nettamente il divario tra lettera personalizzata e relazione più o meno anonima. Oltre al caso limite della lettera circolare (lettera mortuaria del maggio 1672 indirizzata alle comunità delle orsoline in Francia), si ha il lungo 'racconto della vita e della morte della Madre Marie de Saint Joseph' inviato da Marie de l'Incarnation alle orsoline di Tours (436-466), in opposizione alla semplice notifica di decesso, densa di pathos nella sua brevità, che invia al figlio, l'unico in grado di comprendere quanto «quella morte [fosse per lei] una privazione notevole» (474). La corrispondenza collettiva si trasforma quindi in una corrispondenza a distanza che non impedisce di vedere come l'opposizione lettera/relazione, lungi dall'essere neutralizzata dalle lettere di Marie de l'Incarnation, vi si ritrova, al contrario, come esibita, tanto per la correttezza terminologica con la quale la scrittrice non manca di segnalare l'intrusione di altri tipi di discorso nel modello canonico della lettera, quanto per l'evidente differenza dei contenuti in rapporto con il tipo di enunciato: da una parte la storia in cui «gli eventi sembrano raccontarsi da soli» (I: 241), secondo la celebre espressione di Benveniste, dall'altra il 'discorso' sviluppato completamente dal parlante che dice *je* a un *tu* simmetrico attorno al quale si organizza il testo. Da questo punto di vista, almeno in un primo tempo, si può giustificare la strategia editoriale di Don Claude che nel 1681 suddivise le lettere di sua madre in due serie distinte: 'le Lettere spirituali seguite dalle Lettere storiche'.

Tuttavia, organizzando il dibattito in termini di contenuto, distinguendo da una parte i fatti storici e dall'altra il discorso edificante, si rischia di moltiplicare le classificazioni e di trascurare il ruolo primordiale dell'opzione enunciativa originale; non si dicono le stesse cose in condizioni diverse di enunciazione, e sono queste ultime a determinare in parte l'oggetto dell'enunciato.

Le situazioni di enunciazione

È questo probabilmente il motivo che ha spinto Marie de l'Incarnation a non definire come 'relazione' i suoi scritti autobiografici. Poiché ciò che Marie chiama la sua «storia esteriore [...], ossia [gli] stati in cui ho vissuto nel secolo e nella religione, la Provvidenza e la guida di Dio su di me, le mie azioni, le mie occupazioni, come vi ho allevato», fa emergere in realtà «la condotta interiore che la bontà di Dio mi permette di seguire», e la redazione che la volontà divina e suo figlio esigono da lei prenderà dunque parte a «un commercio per le cose di Dio» (*Correspondance*: 516-517). In questa situazione enunciativa propriamente 'inaudita' di cui Marie è la sede, il contenuto del messaggio più intimo e inesprimibile impone il proprio modo di trasmissione. Diversamente dalla relazione dei missionari con destinatario esplicito poco marcato, si rientra qui in una comunicazione personale, confidenziale e segreta, rivolta esclusivamente a coloro ai quali è stata promessa: il superiore o il figlio, entrambi sostituiti di Dio come al confessionale⁶, poiché c'è solo 'la distanza dei luoghi'⁷ che impedisce di affidare dei segreti 'all'orecchio' di un figlio diventato direttore per la grazia di Dio (517): «Se fossi vicina a voi, il mio cuore si riverserebbe nel vostro» (931). Tuttavia la lettera, definita come una conversazione tra assenti da Cicerone nelle *Filippiche*, ha come oggetto principale la negazione della lontananza «facendo sapere a qualcuno ciò che noi gli diremmo se fossimo in condizione di parlargli» (Ortigue de Vaumorière 9)⁸. Ecco perché, pur non utilizzando né la formula allocutiva iniziale né la seconda persona che caratterizza il dialogo, gli scritti autobiografici di Marie de l'Incarnation si avvicinano probabilmente più al modello epistolare che alle relazioni dei gesuiti; in effetti, sulla scia della lettera, la *Relation* del 1654 presuppone il destinatario, pur non nominandolo, non soltan-

⁶ «Padre [de La Haye] sopprime il primo [scritto] come si sopprime una confessione» (Martin. *La Vie...*: 223).

⁷ "Epistole dedicatarie". Martin. *La Vie...*: XXII e Marie. *Correspondance*: 515 (lettera del 26 ottobre 1653).

⁸ Si veda anche Montaigne: «E avrei utilizzato volentieri questa forma [epistolare] per pubblicare le mie bizzarrie, se avessi avuto qualcuno con cui parlarne» (*Essais* I: 40).

to perché crea un particolare spazio che favorisce la nascita di un discorso intimo riservato a un partner privilegiato, ma anche perché esiste solamente per il tacito patto di lettura che ne ha permesso la creazione: è per suo figlio che Marie de l'Incarnation ha «cominciato il disegno delle proprie avventure», «avevo l'intenzione di mandarvele per vostra consolazione» (*Correspondance*: 515-516); Marie non affida all'oceano i suoi scritti come si getta una bottiglia in mare; al contrario, dall'applicazione con la quale mostra, pagina dopo pagina, il carattere imperioso dell'attrazione divina e della sua stessa vocazione⁹, così come i segni inconfutabili con i quali le viene comunicato che lei è «sulla strada giusta» e che «[le] sarebbe accaduto tutto ciò che la divina Maestà le aveva rivelato» (Martin. *La Vie...: passim*), è chiaro che orienta tutto il suo progetto di scrittura verso il futuro ricevente del messaggio, inserendo così all'interno della pseudo-confessione il processo di scrittura/lettura individuale e privata, caratteristica dello scambio epistolare. Si evidenziano tuttavia due differenze: innanzitutto il processo non sarà reversibile e, infatti, la risposta di Claude sarà, quantomeno su invito della madre, non scritta¹⁰, ma fatta di preghiera e di ringraziamento di fronte al 'dono' da lui ricevuto (527); inoltre, e questo è essenziale, anche se il *tu* del destinatario sottende l'iniziativa, compare com'è naturale in un racconto solamente sotto la maschera della terza persona del sostantivo ('mio figlio', 'il bambino'), alla quale risponde, nelle "Additions" di Claude, la stessa maschera invertita di un *je* che si nasconde: 'suo figlio', 'quel figlio'¹¹, mai nominato, sempre indicato dal legame di filiazione materna, a meno che una perifrasi non lo segnali indirettamente¹² come ostacolo, provvisorio ma doloroso, al disegno previsto da Dio per sua madre (Martin. *La Vie...: 169*). Nella *Relation* del 1654 la seconda persona è riservata allo Sposo, mentre le lettere, si vedrà, daranno al pronome *tu* un valore più ambiguo.

Se consideriamo adesso le relazioni dei gesuiti, non possiamo fare altro che constatare come la *Relation* del 1654 si distanzi dal modello della relazione-racconto. Quest'ultima deve effettivamente la propria credibilità alla manifesta volontà di offrire una narrazione esatta, conforme alla realtà del mondo che essa descrive e garantita dall'obiettività della testimonianza, anche se uno studio accurato dei testi lascia percepire le diverse personalità dei relatori. Al contrario, Marie de l'Incarnation, narratrice della propria storia, è il solo personaggio del suo racconto con il quale si confonde per ritrovarne l'autenticità;

⁹ «Volete essere mia? Gli risposi: sì». (Marie. *La Relation...: 19*).

¹⁰ Al di fuori dei «dubbi», delle «richieste di chiarimenti» (Marie. *Correspondance*: 533), e delle "Additions" nella successiva *Vie* del 1677.

¹¹ «questo figlio fu un Isacco» (Martin. *La Vie...: 171*).

¹² «un altro legame» (Marie. *La Relation...: 45*).

qui non si tratta di esattezza ma di verità, di evidenza, di sperimentazioni successive il cui senso è stato impresso sin dall'inizio e che si tratta solamente di ricostruire «prendendo la cosa dal suo principio e dalla sua fonte», fino a portarla allo «stato in cui [lo spirito di grazia] mi tiene attualmente» (*Correspondance*: 526). A partire dal presente della scrittura («termino questo quaderno il quarto giorno di agosto, poco dopo aver eseguito gli esercizi spirituali»), viene gettato uno sguardo retrospettivo capace di convertire in destino l'itinerario di una vita già lunga: «ora che rifletto su questo stato [...]» (*La Relation...*: 36). Non è necessario essere 'nell'aldilà' per trovare il senso di una vita o della Storia, non bisogna attendere per vedere la realizzazione del regno di Dio che le «piantine di questa chiesa nascente» abbiano a lungo «lavorato con i francesi per la vera felicità che li attende in cielo» (Brébeuf 62); nella *Relation* del 1654, il testo sembra saturo fin dall'inizio, i diversi 'stati' si succedono e si completano, e il tempo, senza diventare reale, trasforma, oltre a confermare, ciò che è sempre stato. 'Sin dall'infanzia': l'irregolarità sintattica della prima frase del primo 'Stato di orazione' lascia in sospeso, a causa di un forte anacoluto, la prima annotazione cronologica in un racconto che in fondo non ne avrebbe bisogno: al di là degli eventi decisivi come la provvidenziale vedovanza («avevo allora diciannove anni»), l'importuna maternità («non avevate che sei mesi»), o la professione religiosa («Fu il giorno della Conversione di San Paolo»), non è necessario «rinfrescarsi la memoria» (*Correspondance*: 517) per fornire indicazioni cronologiche obiettive come in una storia di vita, si tratta solo di dare riferimenti di una cronologia interiore destinata a fissare gli incontri con Dio. Inoltre, la datazione, spesso approssimativa, compare talvolta dopo l'episodio, clausola tardiva che mantiene l'evento ricordato fuori dalle contingenze temporali, come l'anima durante l'estasi per lo Sposo: «Avevo allora 28 o 29 anni» (*La Relation...*: 73). *In illo tempore*, tempo evangelico nel cui vuoto, sotto lo sguardo di «Nostro Signore Gesù Cristo», si svolgono i tredici Stati d'orazione di cui Marie percepisce «ora che ha più esperienza e conoscenza della vita spirituale», che si risolvono tutti nella grande unità della sua vita interiore e nella «semplificazione dell'anima» (*Correspondance*: 516) che l'accompagna: «Penserete forse che ci siano pochi scritti per così tanti anni di vita spirituale», scrive a suo figlio. Questo si spiega, non solo perché «l'anima ha un linguaggio breve» (315), ma perché qui il tempo è solamente quello della soggettività e della scrittura (Miroux 23).

Da quest'oscillazione tra lettera e relazione, che caratterizza gli scritti autobiografici di Marie de l'Incarnation, vediamo dunque come una forma tipologicamente ibrida, confrontata con forme più o meno affini, permetta di individuare il ruolo fondamentale di questo o quel fattore, la cui presenza o assenza sono ugualmente significative.

La seconda persona

Se è vero corrispondente solo colui che non scompare nelle risposte, come sostiene Jean-Marie Beyssade, è certo che Claude Martin soddisfa tutti i criteri per essere il destinatario ideale di Marie de l'Incarnation; in effetti, il *vous* del destinatario è costantemente presente nel testo, non solo perché la comunicazione epistolare lo impone per forza, ma soprattutto perché, al di là dell'effettiva formulazione della lettera, vi gioca un ruolo determinante nell'adozione, da parte della madre, di quella che potremmo definire una 'postura' epistolare, prefigurazione e 'tentativo' di trovare una postura per l'orazione.

Non ci si soffermerà sui tratti classici dell'interazione verbale che richiamano nel testo il funzionamento stesso dello scambio epistolare: 'Mi chiedete se, dite che, vi risponderò che', tutte formule che introducono nella lettera il discorso dell'altro e registrano nello scritto le 'formule' di conversazione di cui l'orale fa generalmente economia; questo vale anche per gli inizi di lettera con 'poiché' («Poiché desiderate che vi dia qualche delucidazione [...], vi dirò che [...]»); Marie. *Correspondance*: 928) che rimandano direttamente a una domanda precedente, analogamente alle seguenti interrogazioni indirette ellittiche: «Se la nostra comunità è grande? Se i nostri selvaggi sono così perfetti come vi dico?» (221), procedimento caro agli scrittori di corrispondenza, quali Diderot, che imitano quindi il più possibile la rapidità dello scambio orale. Si noterà anche come, nonostante il notevole intervallo, l'irregolarità e l'insicurezza delle missive (tema tradizionalmente trattato a inizio lettera, subito dopo la formula allocutiva e quella rituale d'inizio, ad esempio: 206), la lettera riesce a preservare il miraggio di una vicinanza fittizia come, ad esempio, nell'appuntamento suggellato agli antipodi del mondo dal dialogo epistolare: «Quando mi trovo al Mattutino, la sera, immagino ci siate anche voi, perché siamo al coro fino alle otto e mezza, circa, e siccome voi avete il giorno cinque ore prima rispetto a noi, sembra che ci troviamo insieme a cantare le lodi di Dio» (187).

Claude Martin destinatario è presente soprattutto in quanto avvia in continuazione un dialogo attraverso il quale prende forma il pensiero di sua madre: «Non mi stancherò mai di intrattenermi (Marie. *Correspondance*: 133)». Essendo questo un dialogo necessariamente scritto, si può dire che Marie de l'Incarnation pensi per lettera, il che non significa soltanto, come dimostrato da Melançon, che la lettera veicoli dei pensieri, ma che la mediazione della lettera costituisca in sé uno strumento di analisi del pensiero e, infine, un 'pensiero epistolare'. Effettivamente, l'idea di un destinatario da istruire e formare suscita in Marie de l'Incarnation il desiderio di chiarezza interiore, la volontà di «capire se stessa» e di «farsi capire» (*Correspondance*: 122) da chi deve soddisfare, nonostante l'oscurità della materia da trattare e la difficoltà nell'esprimere-

re l'ineffabile. In questo senso, il dialogo può essere euristico, come se il pensiero ricevesse la propria legittimità dall'adesione del destinatario – da qui nascono le modifiche autoriflessive con cui precisa e corregge il proprio discorso in funzione delle reazioni presunte o formulate dal suo lettore («Le ponevo delle domande per obbligarla a parlare nelle sue risposte [...]», Martin. *La Vie...*: XV). L'intenzione pedagogica, riportata nel dialogo epistolare, è particolarmente evidente quando si paragona il modo in cui si presenta lo stesso episodio, ad esempio la visione della santa Trinità, nella *Relation* del 1654 (*Relation*: 54), ovvero un «capitolo della più sublime teologia» (79) denso di relative e ripetizioni lessicali, e nella lettera dell'ottobre 1671, vera e propria «lettera spirituale» (Mellinghoff-Bourgerie 179), piena di riformulazioni e di ritocchi che conferiscono al testo una tensione drammatica e febbrile alla quale Claude si è dimostrato sensibile, a giudicare dalla reazione che accompagna la lettera nella *Vie* del 1677: «Ci sono tante riflessioni da fare [...], non ne farò nessuna non tanto per non soffermarmi sulle straordinarie grazie che possono portare all'ammirazione, quanto sulle istruzioni e sugli esempi che possono edificare l'anima [...]» (Martin. *La Vie...*: 85).

Inoltre, pensare per lettera presuppone che Marie de l'Incarnation stia immaginando il destinatario, ovvero che se ne crei una rappresentazione alla quale la lettera si adatta naturalmente. Ora, sembra che la scrittrice consideri suo figlio sia come un giudice che come un confratello, forse un santo¹³ a cui deve dedicarsi per farlo nascere a distanza una seconda volta; doppia rappresentazione dalla quale emergono le due caratteristiche essenziali delle lettere, apologia e 'lettera di direzione', come si dirà a partire dalla seconda metà del XIX secolo: «Siete stato abbandonato da vostra madre, [...]. Questo abbandono non vi è stato forse utile?» (Martin. *La Vie...*: 130), «Vi ho abbandonato per amore suo [della divina Maestà]» (725). Dal momento che l'abbandono del bambino si confonde con l'abbandono al Padre, la difesa dell'accusata diventa una celebrazione dell'elezione divina, quella del figlio ottenuta attraverso quella della madre. Resta inteso che le due strategie mettono in gioco in modo diverso i due attori dello scambio.

Lettera e apologia; lettera e orazione

Il confronto, che l'apologia non può evitare¹⁴, tradisce una passione contenuta che ancora una volta fa meglio risaltare il paragone con i passaggi corrispon-

¹³ «è per diventare santo» (Martin. *La Vie...*: 207).

¹⁴ «Dunque mi fate dei rimproveri di ordine affettivo che non posso sopportare se non vi rispondo adeguatamente» (Martin. *La Vie...*: 316).

denti non epistolari. Quello che, negli scritti autobiografici come nelle *Additions* di Claude (Martin. *La Vie...*: 169-179), è solo un racconto, talvolta denso di pathos, nella lettera si trasforma in veemente argomentazione. Attorno al tema centrale che riunisce i tre attori di questo sacro dramma, «Io vi ho donato a *lui* ancora prima che foste nato» (130, 183), si dispongono tutte le figure della pragmatica epistolare: imperativi («osservate, sappiate», 836), interrogative («perché mi domandate perdono?», 898), interrogative negative, più perentorie dell'affermazione («Non siete felice che [...]», 836), enunciati performativi che compiono l'azione allo stesso tempo in cui la nominano e trasformano immediatamente la situazione («Vi domando perdono», 316), e il ricordo lancinante della scena inaugurale, «momento di separazione così forte che mi sembrò che le ossa si slogassero», «che mi si separò l'anima dal corpo con dolori terribili» (317, 725, 837). Nella conciliazione degli eletti di Dio, al contrario, si riuniscono *je* e *tu* in un *nous* comunitario: «Avendovi volontariamente perduto, mi sono trovata con voi nel seno di questo Dio amabile grazie alla santa vocazione che voi ed io abbiamo seguito» (527), mentre in una dialettica dei contrari decisamente barocca, i due verbi *perdre* e *trouver* riassumono da soli la vita, l'opera – e l'argomentazione di Marie de l'Incarnation. Col tempo la scrittrice riconosce nel suo corrispondente un interlocutore alla pari; con «un figlio che si è dedicato al servizio del suo divino maestro, ella si sente di avere lo stesso spirito» (317), «i loro beni spirituali sono comuni» (525) ed ella si vede «obbligata a discutere con lui di spiritualità» (526). Non c'è da stupirsi quindi che le sue lettere siano latrici di una forma di predicazione, ma proferita da una donna, da un angolo della sua capanna di selvaggi, e con termini che non hanno niente in comune con l'eloquenza del pulpito.

Se tuttavia, come dice suo figlio, «ella non si allontanava mai da Dio» (704), e se «le sue lettere non sono altro che un travaso di questo scambio familiare e continuo che aveva con Nostro Signore» (XV e 236), è evidente allora che le lettere inviate a Don Claude (e agli altri) si possono trasformare in preghiera; in quel caso, il destinatario principale costituisce solo un tramite nel proseguimento di un percorso che lo oltrepassa; come Marie de l'Incarnation spiega molto bene in poche righe di geometria spirituale, «il sacro cuore del mio Gesù è al centro tra il vostro e il mio, e il suo divino spirito è il luogo del nostro infimo scambio: poiché è con lui che tratto di tutto ciò che vi concerne e di tutto ciò che mi riguarda» (269), e «poiché Dio ci separa, vediamoci e parliamoci in lui» (427). Ecco un'altra formulazione della doppia postulazione per la quale la natura epistolare dei rapporti tra madre e figlio, voluta da Dio, si risolve in una comunione divina così che nel complesso si può probabilmente anche affermare che Marie de l'Incarnation preghi per lettera. Anche in questo caso, come per il suo appassionato apprendimento delle lingue straniere, tutta l'attività, questa

volta epistolare, si trova dominata dal senso, inteso come direzione, orientamento, attrazione che le arriva dall'alto e a cui risponde con la gioia dell'anima che è anche, per lei, gioia delle parole: «lo studio era per me un'orazione» (370), come aveva già affermato a proposito dell'algonchino e dell'urone. Ma l'orazione stessa, come dimostra l'etimologia della parola, è l'oralità di un dialogo, vocale o meno, di cui la lettera di Marie de l'Incarnation riproduce l'immagine giocando sull'ambiguità della seconda persona (664), quella del figlio carnale e quella del Figlio incarnato, o lo Sposo, del quale utilizza il nome: è ciò che si nota nella lettera esemplare dell'estate 1647 in cui Marie passa quasi insensibilmente dal primo destinatario, «mio carissimo e amato figlio», all'interlocutore divino, «voi sapete, mio caro Sposo [...]», per poi abbandonarlo, «Ah! Devo concludere qui, mio caro Amore», e per tornare direttamente al punto di partenza, «Basta con questi argomenti, mio carissimo figlio» (316).

Anche se ovviamente i gesuiti conoscono l'orazione, anche se Brébeuf è un mistico che ha avuto più visioni dell'orsolina, l'ottica particolare sotto la quale li abbiamo studiati non ci ha permesso di accostarli a Marie de l'Incarnation nemmeno per l'ultima parte di questo studio. Anche se Biard termina il capitolo VI della sua *Relation* con una bellissima strofa dal lirismo biblico, «O Dio misericordioso! Non avrete pietà di questo disastro [...]» (Biard 75), non si può fare a meno di notare l'assenza di ogni relazione personale con il Padreterno nelle *Relations* scritte da quegli uomini portati dal soffio del vento di Dio alle porte del Nuovo Mondo e del martirio. Tra quegli scopritori della terra canadese Marie de l'Incarnation è stata di certo un'eccezione.

Bibliografia citata

- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. I. Paris: Gallimard. 1966.
- Beyssade, Jean-Marie (ed.). *Descartes. Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion. 1988.
- Biard, Pierre. *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs, & de ses habitans: item, du voyage des Pères Iesuites ausdictes contrées, & de ce qu'ils y ont faict iusques à leur prince par les Anglois*. Lyon: Louis Muguet. 1616.
- Blonay, Marie Aymée de. *Épîtres spirituelles de la Mère Jeanne-Françoise Frémyot*. Lyon: Coeur-silly. 1644.
- Brébeuf, Jean. *Relation de 1636. Écrits en Huronie*. Ed. Gilles Thérien. Saint-Laurent (Québec): Bibliothèque québécoise. 1996.
- Champlain, Samuel de. *Les voyages du sieur de Champlain, xaintongeois, capitaine ordinaire pour le roy, en la marine, divisez en deux livres, ou Journal très-fidèle des observations faites és découvertures de la Nouvelle France: tant en la description des terres, costes, rivières, ports... qu'en la créance des peuples, leur superstition, façon de vivre et de guerroyer*. Paris: Jean Berjon. 1613.
- Cyr, Danielle. "La lune est notre grand-mère". *Recherches amérindiennes en Québec*, 26 (1996-1997): 43-51.

- Daviault, Diane. *L'algonquin au XVII^e siècle: une édition critique, analysée et commentée de la grammaire algonquine du Père Louis Nicolas*. Chicoutimi, Fondation de l'Université du Québec à Chicoutimi: Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval. 1994.
- Didier, Béatrice. *L'Écriture-femme*. Paris: PUF. 1981.
- Duchêne, Roger. *Madame de Sévigné ou la chance d'être femme*. Paris: Fayard. 1982.
- Fournier, Nathalie. *Grammaire du Français classique*. Paris: Belin. 1998.
- Furetière, Antoine. *Dictionnaire universel el, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...* I-II. La Haye: A. et R. Leers. 1690.
- Grégoire, Vincent. "Pensez-vous venir à bout de renverser le pays? La pratique de l'évangélisation en Nouvelle-France d'après les *Relations des Jésuites*". *XVII^e siècle*, 201 (1998): 681-707.
- Haroche-Bouzinac, Geneviève. *L'épistolaire*. Paris: Hachette. 1995.
- Jamet, Don Albert. *Le témoignage de Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec*. Paris: Beauchesne. 1931.
- La Bruyère, Jean de. *Les caractères de Théophraste, traduits du grec, avec Les caractères ou les mœurs de ce siècle*. Paris: E. Michallet. 1688.
- Lacouture, Jean. *Jésuites*. Paris: Seuil. 1991.
- Lallemant, Charles. *Lettre du Père Charles L'Allemant, supérieur de la Mission de Canadas, de la Compagnie de Jésus envoyée au Père Hierosme L'Allemant son frère de la même compagnie: où sont contenus les mœurs & façons de vivre des sauvages habitants de ce pais là & comme il se comportent avec les chrestiens françois qui y demeurent, ensemble la description des villes de ceste contree*. Paris: Jean Bucher. 1627.
- . *Relations de la Nouvelle-France*. Québec: A. Coté. 1858.
- Lallemant, Jérôme. *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux mission des peres de la compagnie de Jesus en la Nouvelle France les annees 1662 & 1663*. Paris: Sébastien Cramoisy et Sébastien Mabre-Cramoisy. 1664.
- Landy, Isabelle. "Les lettres de Marie de l'Incarnation: exils et jouissances". *Expériences limites de l'épistolaire. Lettres d'exil, d'enfermement, de folie*. Ed. André Magnan. Paris: Champion. 1993: 145-153.
- Landy-Houillon, Isabelle. "Marie de l'Incarnation et les Jésuites: une exception culturelle?". *Femme, mystique et missionnaire: Marie Guyart de l'Incarnation: Tours, 1599-Québec, 1672*. Ed. Raymond Brodeur. Laval: Presses de l'Université Laval. 2001: 69-97.
- Latourelle, René. *Jean de Brébeuf*. Québec: Bellarmin. 1993.
- Le Jeune, Paul. *Relation de ce qui s'est passe en la Nouvelle France, en l'annee 1633: envoyée au R.P. Barth. Iacquinot, provincial de la Compagnie de Jesus en la province de France par le P. Paul Le Jeune de la mesme compagnie, superieur de la résidence de Kebec*. Paris: Sébastien Cramoisy. 1634.
- . *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634: envoyée au R. Pere provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France par le P. Paul le Jeune de la mesme compagnie, superieur de la residence de Kebec*. Paris: Sébastien Cramoisy. 1635.
- Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique...* La Rochelle: Antoine Chuppin. 1578.
- Marie de l'Incarnation. *Lettres de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, divisées en deux parties [Lettres spirituelles, puis Lettres historiques]*. Paris: Louis Billaine. 1681.
- . *Correspondance*. Ed. Dom Guy Oury. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes, Abbaye Saint-Pierre. 1971.
- . *La Relation autobiographique de 1654*. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes, Abbaye Saint-Pierre. 1976.
- Martin, Claude. *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*. 1677. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes, Abbaye Saint-Pierre. 1981.

- Martin, Pierre. *Le montagnais: langue algonquienne du Québec*. Paris: Peeters. 1991.
- Mellinghoff-Bourgerie, Viviane. "Un entretien sans dialogue". *Art de la lettre, art de la conversation à l'époque classique en France*. Paris: Klincksieck. 1995.
- Miroux, Jean-Philippe. *L'autobiographie: écriture de soi et sincérité*. Paris: Nathan (128). 1996.
- Montaigne, Michel de. *Essais in Œuvres complètes*. Ed. Maurice Rat e Albert Thibaudet. Paris: Gallimard (Pléiade). 1962.
- Nicolas, Louis. *Grammaire algonquine ou des sauvages de l'Amérique septentrionale, avec la description du pays, journaux de voyages, mémoires, remarques sur l'histoire naturelle*. [Manuscritto]. 1662-1664.
- Ortigue de Vaumorière, Pierre. *Lettres sur toutes sortes de sujets, avec des avis sur la manière de les écrire*. I-II. Paris: J. Guignard. 1701⁴ [1690].
- "Penser par lettre". *Actes du colloque d'Azay-le-Ferron, 1997*. Ed. Benoît Melançon. Montréal: Fides. 1998.
- Pineau, Gaston e Le Grand, Jean-Louis. *Les Histoires de vie*. Paris: PUF (coll. "Que sais-je?"). 1993.
- Ragueneau, Paul. *Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Peres de la Compagnie de Jesus, aux Hurõns, & aux pais plus bas de la Nouvelle France, depuis l'Esté de l'année 1649 jusques à l'Esté de l'année 1650. Envoyée au R. P. Claude de Lingendes Provincial de la Compagnie de Jesus en la Province de France*. Paris: Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy. 1651.
- Sallenave, Danielle. *L'Amazone du grand Dieu*. Paris: Bayard. 1997.
- Seguin, Jean-Pierre. "Éléments pour une stylistique de la phrase dans la langue littéraire du XVIII^e siècle". *L'Information grammaticale*, 82 (1999): 5-15.
- The Jesuit Relations and Allied Documents*. Ed. Ruben Gold Thwaites. Cleveland: The Burrows Brothers. 1896-1900.
- Thévet, André. *La cosmographie universelle d'André Thevet... illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'auteur...* Paris: G. Chaudière. 1575.
- Timmermans, Linda. *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*. Paris: Champion. 1995.
- Vachon, Antoine. *L'éloquence indienne*. Montréal: Fides. 1968.
- Vimont, Barthélémy. *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1642 & 1643, envoyée au R. P. Jean Filleau provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France. Par le R. P. Barthelemy Vimont, de la mesme Compagnie, superieur de toute la mission*. Paris: Sébastien et Gabriel Cramoisy. 1644.
- Voël, Jean. *De Ratione conscribendi epistolas, utilissimae praeceptiones in juventutis gratiam potissimum conscriptae*. Brescia: Ex officina Petri Mariae Marchetti. 1590.
- Whorf, Benjamin Lee. *Linguistique et Anthropologie: essai*. Paris: Denoël. 1969.